

Χριστιανοί και μουσουλμάνοι στην Οθωμανική Αυτοκρατορία

ΘΕΣΜΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΔΥΝΑΜΙΚΕΣ

Ελένη Γκαρά – Γιώργος Τζεδόπουλος



Ελληνικά Ακαδημαϊκά Ηλεκτρονικά
Συγγράμματα και Βοηθήματα
www.kallipos.gr

HEALLINK
Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών



ΕΠΙΧΕΙΡΗΣΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ
ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ ΚΑΙ ΔΙΑ ΒΙΟΥ ΜΑΘΗΣΗ
Investing in your future, investing in yours
ΥΠΟΥΡΓΕΙΟ ΠΑΙΔΕΙΑΣ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΥΜΑΤΩΝ
ΕΙΔΙΚΗ ΥΠΗΡΕΣΙΑ ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗΣ
Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης



ΕΛΕΝΗ ΓΚΑΡΑ
Επίκουρη Καθηγήτρια Πανεπιστημίου Αιγαίου

ΓΙΩΡΓΟΣ ΤΖΕΔΟΠΟΥΛΟΣ
Διδάκτωρ Πανεπιστημίου Αθηνών

Χριστιανοί και μουσουλμάνοι στην Οθωμανική Αυτοκρατορία

Θεσμικό πλαίσιο και κοινωνικές δυναμικές



Ελληνικά Ακαδημαϊκά Ηλεκτρονικά
Συγγράμματα και Βοηθήματα
www.kallipos.gr

Χριστιανοί και μουσουλμάνοι στην Οθωμανική Αυτοκρατορία

Συγγραφή

Ελένη Γκαρά

Γιώργος Τζεδόπουλος

Κριτικός αναγνώστης

Δημήτριος Σταματόπουλος

Συντελεστές έκδοσης

Γλωσσική Επιμέλεια: Δέσποινα Λαμπαδά

Τεχνική Επεξεργασία: Αντώνιος Κ. Κοκολάκης

Copyright © ΣΕΑΒ, 2015



Το παρόν έργο αδειοδοτείται υπό τους όρους της άδειας Creative Commons Αναφορά Δημιουργού - Μη Εμπορική Χρήση - Όχι Παράγωγα Έργα 3.0. Για να δείτε ένα αντίγραφο της άδειας αυτής επισκεφτείτε τον ιστότοπο <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/gr/>

ΣΥΝΔΕΣΜΟΣ ΕΛΛΗΝΙΚΩΝ ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΩΝ

Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο

Ηρώων Πολυτεχνείου 9, 15780 Ζωγράφου

www.kallipos.gr

ISBN: 978-960-603-389-6

Για τον Πάνο

Πίνακας περιεχομένων

Πίνακας περιεχομένων.....	5
Πρόλογος.....	12
Απόδοση ονομάτων και μεταγραφή όρων	13
Εισαγωγή. Ιστοριογραφικές προσεγγίσεις και ζητήματα ερμηνείας	14
1. Πλαίσια προσέγγισης.....	14
2. Εθνικές ιστοριογραφίες.....	16
3. Οθωμανολογική ιστοριογραφία.....	18
3.1. Οι κίνδυνοι της εξιδανίκευσης.....	19
3.2. Σε αναζήτηση νέων προσεγγίσεων.....	21
4. Έννοιες και όροι.....	22
4.1. Ανισότητα	22
4.2. Ανεκτικότητα	24
4.3. Συμβίωση.....	24
4.4. Όρια	26
5. Το περιεχόμενο του βιβλίου.....	26
Βιβλιογραφία	29
Κεφάλαιο 1. Χριστιανοί υπήκοοι και μουσουλμάνοι ηγεμόνες πριν τους Οθωμανούς.....	32
1. Αλλόθρησκοι υπό μουσουλμανική κυριαρχία.....	32
1.1. Μια συμβολαιακή σχέση	32
1.2. Ελευθερίες και περιορισμοί	32
2. Οι χριστιανικές κοινότητες της Ανατολής στους μεσαιωνικούς χρόνους	36
2.1. Συνέπειες της κατάκτησης.....	36
2.2. Συρρίκνωση των χριστιανικών κοινοτήτων	38
2.3. Σταυροφορίες	39
3. Σελτζούκοι και Τουρκομάνοι στη Μικρά Ασία.....	39
3.1. Μετά τη μάχη του Μαντζικέρτ	39
3.2. Η μαρτυρία του Κυριακού της Γκάντζακ.....	41
3.3. Νίκαια και Σελτζούκοι	44
4. Συνέπειες των μογγολικών εισβολών	45
4.1. Καταστροφή και ανάκαμψη	45
4.2. Οι χριστιανοί γίνονται μειονότητα	46
4.3. Το τέλος της βυζαντινής Μικράς Ασίας.....	47
5. Ανακεφαλαίωση	48
Βιβλιογραφία	50

Κεφάλαιο 2. Η θέση των χριστιανών: Εξέλιξη στον χρόνο	52
1. Η εποχή του «οθωμανικού συγκρητισμού» (περ. 1300 – 1517).....	52
1.1. Από το εμιράτο της Βιθυνίας στην Οθωμανική Αυτοκρατορία.....	52
1.2. Πολιτική δομή του οθωμανικού εμιράτου.....	53
1.3. Οι συγκρητιστικοί όροι της επέκτασης.....	54
1.4. Οι χριστιανοί στο πρώιμο οθωμανικό κράτος.....	57
1.5. Η άλωση της Κωνσταντινούπολης: Τομή και συνέχεια	58
1.6. Το τέλος του πρώιμου οθωμανικού συγκρητισμού.....	59
2. «Οθωμανική ομολογιοποίηση» (1517-1691).....	61
2.1. Η αυτοκρατορία των τριών ηπείρων.....	61
2.2. Στροφή προς τη σουνιτική ορθοδοξία και η θέση των χριστιανών	63
2.3. Παγίωση της θεσμικής υποτέλειας των μη μουσουλμάνων	64
2.4. Από την ανάκαμψη στην κρίση	65
2.5. Ισλαμικός ζηλωτισμός και οι συνέπειές του	66
3. Διάξευξη των θρησκευτικών κοινοτήτων (1691-1839).....	67
3.1. Βαθμιαία υποχώρηση των Οθωμανών.....	67
3.2. Η τομή της φορολογικής μεταρρύθμισης του 1691.....	68
3.3. Διακοινοτικές σχέσεις: Αποξένωση και εσωστρέφεια	69
3.4. Άνοδος νέων χριστιανικών στρωμάτων	70
3.5. Κλονισμός της παλαιάς τάξης πραγμάτων.....	72
3.6. Απονομιμοποίηση της οθωμανικής εξουσίας.....	73
3.7. Η ρήξη της Ελληνικής Επανάστασης.....	74
4. Από τις θρησκευτικές κοινότητες στα έθνη (1839-1923).....	74
4.1. Το μεταρρυθμιστικό αίτημα	75
4.2. Η τομή των μεταρρυθμίσεων του Τανζιμάτ	75
4.3. Το εγχείρημα του οθωμανισμού.....	76
4.4. Η μετεξέλιξη των θρησκευτικών κοινοτήτων σε έθνη.....	78
4.5. Η πορεία προς τη διάλυση της αυτοκρατορίας	81
5. Ανακεφαλαίωση.....	81
Βιβλιογραφία	83
Κεφάλαιο 3. Οθωμανικό κράτος και χριστιανικές Εκκλησίες	90
1. Επίσκοποι, μοναστήρια και εμίρηδες στην τουρκομανική Μικρά Ασία.....	90
2. Μετά την Άλωση.....	92
2.1. Εκκλησίες στην αυτοκρατορία των τριών ηπείρων.....	94
2.2. Η πρόκληση της Ουνίας.....	95
3. Η Μεγάλη Εκκλησία: Από την ανασύσταση του πατριαρχείου στην Ελληνική Επανάσταση.....	96
3.1. Ανάρρηση του Γεννάδιου Σχολάριου στον πατριαρχικό θρόνο	96
3.2. Δικαιώματα και υποχρεώσεις	97

3.3. Ζητήματα νομιμοποίησης	101
3.4. Ενίσχυση του κύρους της Μεγάλης Εκκλησίας	102
3.5. Η κρίση προσαρμογής του 16ου αιώνα	103
3.6. Κλυδωνισμοί κατά την «εποχή της ομολογιοποίησης».....	104
3.7. Θεσμικοί μετασχηματισμοί.....	106
3.8. Η πρόκληση του Διαφωτισμού	107
4. Εκκλησία, <i>μιλλέτ</i> και κράτος τον 19ο αιώνα.....	109
4.1. Εθνοθρησκευτικές κοινότητες	109
4.2. Η εποχή των μεταρρυθμίσεων	111
4.3. Οικουμενισμός και εθνικές διεκδικήσεις στο ορθόδοξο <i>μιλλέτ</i>	112
5. Ανακεφαλαίωση	114
Βιβλιογραφία	115
Κεφάλαιο 4. Θεσμικό πλαίσιο και οι κοινωνικές πραγματικότητες της συμβίωσης.....	120
1. Θεματικά και χρονικά όρια	120
2. Απαγορεύσεις και περιορισμοί.....	121
2.1. Ενδυμασία.....	121
2.2. Λατρευτικοί χώροι.....	123
3. Κοινωνικές σχέσεις	125
3.1. Φιλίες, γνωριμίες και συναναστροφές.....	125
3.2. Δίκτυα συνεργασίας: Ο κόσμος της θάλασσας.....	129
4. Μεικτές οικογένειες	131
4.1. Αλληλοϋποστήριξη και ανταγωνισμός.....	131
4.2. Ένα διαφωτιστικό παράδειγμα: Η κληρονομιά του Θωμά	132
5. Χριστιανοί στο ιεροδικείο	133
5.1. Υποθέσεις μεταξύ χριστιανών.....	134
5.2. Υποθέσεις μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων.....	136
6. Οι επαπτόμενοι βίοι των κοινοτικών συσσωματώσεων	137
6.1. Κοινοτικές ηγεσίες, κοινοτικά όρια.....	138
6.2. Διακοινοτική συλλογική δράση	139
7. Διακοινοτικές εντάσεις	140
7.1. Χριστιανικές εξεγέρσεις	140
7.2. Μουσουλμανικές εξεγέρσεις.....	141
8. Επανάσταση και ρήξη	142
9. Και το συμπέρασμα;	143
Βιβλιογραφία	145
Κεφάλαιο 5. Εξισλαμισμός και αλλαξοπιστία	149
1. Προσεγγίσεις και ερμηνείες	149
1.1. Ζητήματα ερμηνείας.....	150

1.2. Ιστοριογραφικές προσεγγίσεις	151
2. Πηγές και υποθέσεις	153
3. Οι όροι του εξισλαμισμού.....	155
3.1. Η σημασία της θεσμικής διάστασης.....	155
3.2. Η πράξη της προσχώρησης	155
4. Το ζήτημα του αναγκαστικού εξισλαμισμού	158
4.1. Μια χρήσιμη αντιπαραβολή: Χριστιανική Ευρώπη και Οθωμανική Αυτοκρατορία.....	158
4.2. Οι προβλέψεις του νόμου.....	159
4.3. Εξισλαμισμός στο πλαίσιο του <i>ντεβσιρμέ</i> (παιδομάζωμα).....	160
4.4. Το δίλημμα «εξισλαμισμός ή θάνατος».....	162
5. Παράγοντες εξισλαμισμού.....	164
5.1. Αμφιβολία για την πίστη	164
5.2. Θρησκευτικός συγκρητισμός και δράση των <i>δερβισικών ταγμάτων</i>	165
5.3. Εντάσεις, συγκρούσεις κι επιθυμίες της καθημερινότητας.....	166
5.3.1. Έρωτας και γάμος.....	167
5.3.2. Πατεράδες και αφεντικά	168
5.3.3. Προσδοκία για μια καλύτερη ζωή	168
5.3.4. Προβλήματα με τον νόμο.....	169
5.3.5. Διαμάχες και σχέσεις εξουσίας.....	169
5.3.6. Ενδοκοινοτικές έριδες	170
5.4. Το άχθος των φορολογικών επιβαρύνσεων	171
5.5. Ευρωπαίοι «εξωμότες».....	172
6. Η πορεία του εξισλαμισμού στον οθωμανικό χώρο.....	173
6.1. Από τη χριστιανική Βυζαντινή στη μουσουλμανική Οθωμανική Αυτοκρατορία	173
6.1.1. Βυζαντινοτουρκικές συγκρούσεις κι εξισλαμισμός της Μικράς Ασίας.....	174
6.1.2. Οθωμανική κατάκτηση και η ενσωμάτωση των χριστιανικών αρχοντικών στρωμάτων	176
6.2. Εξοθωμανισμός του αστικού χώρου και εξισλαμισμός.....	178
6.3. Η περίπτωση της Βοσνίας	180
6.4. Ομαδικοί εξισλαμισμοί στην ύπαιθρο	183
6.4.1. Παράγοντες εξισλαμισμού.....	185
6.4.2. Εστίες και αφορμές εξισλαμισμού	186
7. Διαδικασίες (επαν)εκχριστιανισμού	189
8. Μεταρρύθμιση, αλλαξοπιστία και εθνικισμός.....	190
8.1. Διεκδίκηση της χριστιανικής ταυτότητας	190
8.2. Ο εξισλαμισμός ως στρατηγική επιβίωσης.....	191
9. Ανακεφαλαίωση	193
Βιβλιογραφία	195

Κεφάλαιο 6. Αποστασία και νεομαρτύριο	202
1. Το ζήτημα της αποστασίας	202
2. Χριστιανικές και μουσουλμανικές θεωρήσεις της αποστασίας	203
2.1. Ορθόδοξη χριστιανοσύνη	203
2.2. Χανεφитικό ισλάμ	204
2.2.1. «Πρόσκληση σε μετάνοια»	204
2.2.2. «Αίρεση», «απιστία» και προσβολή της θρησκείας	206
3. Αποστασία και «οθωμανική ομολογιοποίηση».....	207
3.1. Η πρόκληση της ετεροδοξίας.....	207
3.1.1. Κιζιλμπάσηδες.....	208
3.1.2. «Αιρετικοί».....	209
3.2. Διαμφισβητούμενοι εξισλαμισμοί.....	210
3.2.1. Προφέροντας τη <i>σάχαντα</i>	211
3.2.2. Γνωρίσματα μουσουλμανικότητας	213
3.2.3. Ψευδείς κατηγορίες.....	213
3.3. Η σημασία της συγκυρίας	214
4. Αποστασία την «εποχή των καντιζαντελήδων».....	215
4.1. Οι κίνδυνοι των μεικτών συναναστροφών.....	216
4.2. Διαχωρισμός των θρησκευτικών κοινοτήτων	218
5. Νεομάρτυρες.....	218
5.1. Η θεληματική προσέλευση των «εξ αρνησιχρίστων» στο μαρτύριο.....	220
5.1.1. Το υπόβαθρο.....	220
5.1.2. Ένα διαφωτιστικό παράδειγμα: Νάννος	221
5.2. Η διαμόρφωση μιας θεωρίας του μαρτυρίου	222
5.3. Τα διλήμματα της Εκκλησίας.....	223
5.4. Διαφωτιστές και αντιδιαφωτιστές	226
6. Η αποστασία μετά το Τανζιμάτ	227
6.1. Όρια της θρησκευτικής μεταστροφής.....	227
6.2. Το κρυπτοχριστιανικό ζήτημα.....	228
6.3. Από τις θρησκευτικές στις εθνικές ταυτότητες.....	230
7. Ανακεφαλαίωση	232
Βιβλιογραφία	233
Κεφάλαιο 7. Συγκρητισμός και υβριδισμός	238
1. Έννοιες.....	238
2. Προϋποθέσεις του οθωμανικού συγκρητισμού και υβριδισμού.....	239
2.1. Εθνοθρησκευτική πολλαπλότητα και πολιτισμική αλληλεπίδραση.....	239
2.2. Κινητικότητα	240
2.3. Ο ενδιάμεσος χαρακτήρας του οθωμανικού χώρου	240

3. Φορείς διαμεσολάβησης	241
3.1. Δερβισικά τάγματα	241
3.2. Πληθυσμοί με «διπλές ταυτότητες»	243
4. Κοινές λατρείες και πρακτικές	244
4.1. Κοινοί προσκυνηματικοί τόποι	244
4.2. Χριστιανοί και μουσουλμάνοι άγιοι	246
4.3. Σε αναζήτηση του θαύματος	247
5. Φορείς και εκφάνσεις υβριδισμού	249
5.1. «Δούλοι του σουλτάνου».....	249
5.2. Φαναριώτες	250
5.3. Λεβαντίνοι	252
5.4. Πολιτισμικές ωσμώσεις.....	254
6. Αντιδράσεις και προσλήψεις.....	255
6.1. Μουσουλμανικός και χριστιανικός ζηλωτισμός.....	256
6.2. Η στάση της Εκκλησίας	257
6.3. Αστικές προσλήψεις τον 19ο αιώνα.....	257
7. Ουτοπικές αναζητήσεις	258
8. Ανακεφαλαίωση	259
Βιβλιογραφία	260
Κεφάλαιο 8. Τα χριστιανικά κράτη και οι υπήκοοί τους στον οθωμανικό χώρο.....	264
1. Οθωμανική Αυτοκρατορία και ευρωπαϊκά κράτη	264
1.1. Πόλεμος.....	265
1.2. Διπλωματία.....	266
1.3. Μεταξύ αντιπαλότητας και πραγματισμού.....	269
1.4. Η σημασία των λιμανιών.....	270
2. Ξένοι υπήκοοι: Θεσμικό πλαίσιο	270
2.1. Διομολογήσεις	271
2.2. <i>Μουστεμίν</i> και <i>μπερατλήδες</i>	272
3. Οι άνθρωποι: Δραστηριότητες και διαδρομές	274
3.1. Οι πρώτες παρουκίες: Βενετοί και Γενουάτες στην Κωνσταντινούπολη.....	274
3.2. Έμποροι και προξενεία	276
3.3. Οι επιπλοκές του πολέμου	277
3.4. Τεχνίτες, εργάτες, τυχοδιώκτες, πρόσφυγες	278
3.5. Αιχμάλωτοι και σκλάβοι	278
3.6. Ιεραπόστολοι	280
3.6.1. Καθολικοί ιεραπόστολοι τον 17ο και 18ο αιώνα	280
3.6.2. Προτεστάντες ιεραπόστολοι τον 19ο και πρώιμο 20ό αιώνα.....	281
4. Περιηγητές και οι προσλήψεις του οθωμανικού κόσμου	282

5. Ξένοι υπήκοοι την εποχή του εθνικισμού.....	284
6. Ανακεφαλαίωση.....	285
Βιβλιογραφία	287
Ευρετήριο επιστημονικών όρων.....	291

Πρόλογος

Κάθε βιβλίο έχει την ιστορία του. Αυτό εδώ έχει τις απαρχές του στις αίθουσες της Φιλοσοφικής στην Αθήνα τη δεκαετία του 1980, στα μαθήματα του Βασίλη Σφυρόερα, της Μαρίας Ευθυμίου και της Όλγας Κατσιαρδή, και αργότερα στα σεμινάρια του Gunnar Hering και του Max Demeter Peyfuss στο Πανεπιστήμιο της Βιέννης. Οι δάσκαλοί μας, καθένας και καθεμιά με τον τρόπο του/της, μας κέντρισαν το ενδιαφέρον για την Οθωμανική Αυτοκρατορία και τις κοινωνίες της. Πάνω απ' όλα μας έκαναν να καταλάβουμε πόσο σύνθετη ήταν η εμπειρία της ζωής των χριστιανών ως υπηκόων ενός μουσουλμάνου ηγεμόνα και πόσο περιοριστικά ήταν τα καθιερωμένα αφηγήματα που ξεκινούσαν από τη θέση ότι χριστιανοί και μουσουλμάνοι ζούσαν σε δύο παράλληλους αλλά χωριστούς κόσμους. Ειδικά ο Gunnar Hering, με αυτό το ιδιότυπο μείγμα σοβαρότητας και σκανταλιάς, που τον έκανε να προκαλεί τους συνομιλητές του υποδύομενος τον δικηγόρο του διαβόλου και να αναδεικνύει τις αντιφάσεις και τα αδύνατα σημεία φαινομενικά πειστικών επιχειρημάτων, μας έμαθε όχι μόνο ότι δεν πρέπει να θεωρούμε τίποτα ως αυτονόητο ή δεδομένο αλλά ότι οφείλουμε να βρισκόμαστε σε διαρκή κατάσταση αναστοχασμού.

Χρωστάμε επίσης πολλά στις συζητήσεις με συναδέλφους και φίλους, σε διάφορα περιβάλλοντα αλλά κυρίως στο πλαίσιο επιστημονικών συναντήσεων. Ανάμεσά τους ξεχωρίζουν τα συμπόσια των Αλκυονίδων Ημερών στην Κρήτη (Halcyon Days in Crete), ένας μοναδικός χώρος επιστημονικής επικοινωνίας και ανταλλαγής ιδεών για την οθωμανική ιστορία. Ευχαριστούμε ιδιαίτερα την Ελισάβετ Ζαχαριάδου, αλλά και τους Αντώνη Αναστασόπουλο, Ηλία Κολοβό και Μαρίνο Σαρηγιάννη, τους συναδέλφους που συνεχίζουν το έργο της, για τη φιλοξενία, τη γενναιοδωρία, και κυρίως για τον γόνιμο διάλογο. Ένας άλλος χώρος επιστημονικών ανταλλαγών από τον οποίο επωφεληθήκαμε ήταν τα εργαστήρια με τίτλο «Greek experience under Ottoman rule» του Προγράμματος (τόρα πια Κέντρου) Ελληνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Princeton. Ευχαριστούμε τον Δημήτρη Γόντικα για την υποστήριξή του, αλλά και τη Molly Greene, τον Heath Lowry και τον Rifa'at Ali Abou-El-Haj για τις πολύ ενδιαφέρουσες συζητήσεις.

Το βιβλίο αυτό δεν θα είχε γραφτεί, τουλάχιστον όχι με τον συγκεκριμένο τρόπο, χωρίς τις απορίες των φοιτητών και τις συζητήσεις μαζί τους. Η εμπειρία της πανεπιστημιακής διδασκαλίας έχει δείξει ότι όσο καλά κι αν νομίζει κανείς ότι έχει οργανώσει ένα μάθημα, όσο προσεκτικά κι αν πιστεύει ότι έχει διατυπώσει τον στοχασμό και την επιχειρηματολογία, πάντα θα υπάρχει κάτι που θα χρειάζεται περισσότερες εξηγήσεις ή διευκρινίσεις, περισσότερες αναφορές στις πηγές της εποχής, σε εικόνες ή αντικείμενα για να γίνει κατανοητό. Ελπίζουμε ότι τούτο το βιβλίο θα ανταποκριθεί στις ανάγκες των φοιτητών και θα τους διευκολύνει στη μελέτη ενός ζητήματος που, παρά τη μεγάλη σημασία του, δεν εξετάζεται διεξοδικά στα εγχειρίδια για την ιστορία της οθωμανικής περιόδου.

Τελειώνοντας, θα θέλαμε να ευχαριστήσουμε τον Δημήτρη Σταματόπουλο, συνάδελφο, φίλο και κριτικό αναγνώστη του βιβλίου, για τις εύστοχες και ουσιαστικές παρατηρήσεις του. Οι όποιες αβλεψίες ή παραλείψεις είναι φυσικά δική μας ευθύνη.

Ελένη Γκαρά – Γιώργος Τζεδόπουλος
Σεπτέμβριος 2015

Απόδοση ονομάτων και μεταγραφή όρων

Για τη διευκόλυνση των αναγνωστών, τα μη ελληνικά ονόματα αποδίδονται σε ελληνική μεταγραφή. Όταν πρόκειται για συγγραφείς ή για σημαντικές προσωπικότητες, δίνεται σε παρένθεση το όνομα στην πρωτότυπη γραφή του ή, αν πρόκειται για Τούρκους, Άραβες, Αρμένιους κλπ., σε μεταγραφή στο λατινικό αλφάβητο. Εξαιρέση αποτελούν τα ονόματα βασιλέων, σουλτάνων και παπών, τα οποία είθισται να αποδίδονται στην εξελληνισμένη μορφή τους (για παράδειγμα, Λουδοβίκος και όχι Λουί) ή σε ελληνική απόδοση (για παράδειγμα, Μεχμέτ). Η ίδια τακτική ακολουθείται και στην απόδοση των τοπωνυμίων. Προτιμάται η εξελληνισμένη μορφή, όπου υπάρχει (για παράδειγμα, Χαλέπι), διαφορετικά το τοπωνύμιο παρατίθεται σε ελληνική απόδοση (για παράδειγμα, Ντιάρμπακιρ). Αν πρόκειται για οικισμούς που δεν είναι γνωστοί στο ελληνικό αναγνωστικό κοινό ή αν έχουν διαφορετικό όνομα σήμερα, δίνεται σε παρένθεση και το σύγχρονο τοπωνύμιο.

Σε ελληνική μεταγραφή αποδίδονται και οι όροι, με το πρωτότυπο να παρατίθεται σε παρένθεση την πρώτη φορά που εμφανίζεται κάποιος όρος στο κείμενο. Εάν ο όρος προέρχεται από την οθωμανική γλώσσα, η μεταγραφή ακολουθεί το *Redhouse Yeni Türkçe-İngilizce Sözlük / New Redhouse Turkish-English Dictionary* (Istanbul: Redhouse Press, 1968). Εάν προέρχεται από την αραβική γλώσσα, ακολουθείται το μεταγραφικό σύστημα του *International Journal of Middle East Studies* σε ελαφρώς απλοποιημένη μορφή (χωρίς χρήση των παρεστιγμένων γραμμμάτων).

Εισαγωγή. Ιστοριογραφικές προσεγγίσεις και ζητήματα ερμηνείας

Σύνοψη

Το εισαγωγικό αυτό κεφάλαιο εξετάζει με συνθετικό και εποπτικό τρόπο τα ζητήματα ερμηνείας που αφορούν τη διερεύνηση και την ανάλυση των σχέσεων ανάμεσα σε χριστιανούς και μουσουλμάνους στην Οθωμανική Αυτοκρατορία. Πρόκειται για ένα θέμα που συνδέεται άμεσα με ζητήματα ταυτότητας και ιστορικής μνήμης στην Ελλάδα, στην Τουρκία και στα άλλα σύγχρονα έθνη των Βαλκανίων, και το οποίο έχει προσεγγιστεί με διαφορετικούς –και συχνά αντιτιθέμενους– τρόπους στην ιστοριογραφία. Στόχος της εισαγωγής είναι να κάνει κατανοητή τη διάκριση των σύγχρονων ερευνητικών αναλύσεων από τις απλουστευτικές οπτικές που κυριαρχούν στον δημόσιο λόγο, παρουσιάζοντας ταυτόχρονα τις αναπόφευκτες αποκλίσεις στην ιστορική ερμηνεία που προκύπτουν από τους διαφορετικούς τρόπους προσέγγισης εντός της επιστημονικής ιστοριογραφικής παραγωγής. Έτσι γίνονται σαφή και τα πλεονεκτήματα που προσφέρει για την ανάλυση του ζητήματος η προσέγγιση από τη σκοπιά της κοινωνικής ιστορίας, καθώς και η συγκριτική οπτική η οποία υιοθετείται στο βιβλίο.

Προαπαιτούμενη γνώση

Καμία.

1. Πλαίσια προσέγγισης

Το ζήτημα των σχέσεων ανάμεσα σε χριστιανούς και μουσουλμάνους είναι αναπόσπαστο τμήμα της κατανόησης του οθωμανικού παρελθόντος. Η έρευνα για την Οθωμανική Αυτοκρατορία και τις κοινωνίες της, είτε έχει στο επίκεντρό της το κράτος και τους θεσμούς, είτε τις εθνοθησκευτικές και πολιτισμικές κοινότητες ή τους τοπικούς πληθυσμούς, αναμετρείται αναγκαστικά με το ζήτημα. Όπως και οι άλλες μουσουλμανικές αυτοκρατορίες των μεσαιωνικών και νεότερων χρόνων, έτσι κι η οθωμανική δεν είχε μόνο μουσουλμάνους κατοίκους. Πολύ μεγάλο μέρος του πληθυσμού της αποτελούνταν από χριστιανούς που ανήκαν σε διάφορες ομολογίες (ορθόδοξους, καθολικούς, γρηγοριανούς, κόπτες, συροϊακωβίτες κλπ.), ενώ στις πόλεις υπήρχαν επίσης κοινότητες ρωμανιωτών, σεφαρδιτών ή ασκεναζιτών εβραίων. Είναι αδύνατο, λοιπόν, να μελετήσει κανείς την οθωμανική ιστορία, πόσο μάλλον την ιστορία κάποιου από τους πολυάριθμους λαούς της αυτοκρατορίας, χωρίς να κοιτάξει από κοντά τους τρόπους με τους οποίους αρθρώνονταν οι σχέσεις ανάμεσα στους μουσουλμάνους και τους αλλόθρησκους, τις δυναμικές που διαμόρφωνε η μεταξύ τους επαφή και διάδραση, και βέβαια τους τρόπους ενσωμάτωσης ή/και αποκλεισμού των μη μουσουλμάνων στη μουσουλμανική Οθωμανική Αυτοκρατορία.

Αυτό δεν σημαίνει ότι κάθε είδους προσέγγιση της ιστορίας της οθωμανικής περιόδου εξετάζει –ή χρειάζεται να εξετάσει– με τον ίδιο τρόπο ή στο ίδιο βάθος τις σχέσεις χριστιανών και μουσουλμάνων. Μια προσέγγιση από την πλευρά της πολιτικής ιστορίας, για παράδειγμα, ενδιαφέρεται κατά βάση για τα γεγονότα και τις διαδικασίες που συνδέονται αφενός με την κατάκτηση, δηλαδή τη διάλυση των χριστιανικών κρατών του ύστερου Μεσαίωνα, και αφετέρου με την εξέγερση και την αυτονόμηση των χριστιανών, δηλαδή την απόκτηση πολιτικής ανεξαρτησίας. Ή πάλι, μια προσέγγιση υπό την οπτική γωνία του οθωμανικού κεντρικού κράτους εμβαθύνει σε ζητήματα διακοινοτικών σχέσεων μόνο στον βαθμό που οι χριστιανοί της αυτοκρατορίας, ως συλλογικά υποκείμενα, ή οι θεσμοί τους, για παράδειγμα η Εκκλησία, εμπλέκονται στις διαδικασίες συγκρότησης, μετασχηματισμού και διάλυσης του οθωμανικού κράτους. Δεν είναι λοιπόν περιέργο που οι σχέσεις χριστιανών και μουσουλμάνων έχουν θεματοποιηθεί με ουσιαστικό τρόπο μόνο στο πλαίσιο της ιστοριογραφικής παράδοσης των βαλκανικών εθνικών ιστοριών ή, πιο πρόσφατα, σε εκείνο της νέας οθωμανολογικής κοινωνικής ιστορίας.

Με δεδομένο ότι οι εθνικές διεκδικήσεις στα Βαλκάνια εκφράστηκαν σε μεγάλο βαθμό –αν και όχι αποκλειστικά– μέσα από τη σύγκρουση χριστιανών και μουσουλμάνων, δεν προκαλεί εντύπωση ότι η σχέση ανάμεσα στις δύο κοινότητες απασχόλησε με ιδιαίτερη ένταση τις εθνικές ιστοριογραφίες των βαλκανικών κρατών. Δεν υπάρχει βαλκανική χώρα, συμπεριλαμβανομένης φυσικά της Ελλάδας, που οι ιστορικοί της να μην ασχολήθηκαν με το ζήτημα, εξετάζοντας όχι μόνο τις πολιτικές ή τις θεσμικές, αλλά και τις κοινωνικοοικονομικές και πολιτισμικές του όψεις. Και φυσικά, οι σχέσεις χριστιανών και μουσουλμάνων εξακολουθούν να απασχολούν την έρευνα και την πανεπιστημιακή διδασκαλία, όπως άλλωστε μαρτυρά αυτό

εδώ το βιβλίο. Υπάρχει ωστόσο μια ουσιαστική διαφορά. Στο παρελθόν το ζήτημα εξετάζονταν χωριστά από τη σκοπιά του κάθε έθνους (ελληνικού, βουλγαρικού, σερβικού κ.ο.κ.), και μάλιστα στο πλαίσιο μιας προσέγγισης που προϋπέθετε αξιωματικά τη συνεχή επιδίωξη της εθνικής αυτοδιάθεσης. Σήμερα οι ιστορικοί προσεγγίζουν το ζήτημα και (ή κατεξοχήν) ως όψη της *οθωμανικής* ιστορίας (θεσμικής, κοινωνικής, πολιτικής κλπ.), ενώ βάζουν στο μικροσκόπιο της ιστορικής έρευνας μια σειρά παραδοχών που παλιότερα θεωρούνταν αυτονόητες. Τούτο ισχύει ιδιαίτερα για τις μελέτες που αφορούν τους πρώιμους νεότερους χρόνους. Αντίθετα, η έννοια του έθνους και η εθνική ταυτότητα παίζουν κομβικό ρόλο στις αναλύσεις των διακοινοτικών σχέσεων τον 19ο και 20ό αιώνα, εποχή ανάδυσης των εθνικών ιδεολογιών.

Η υποβάθμιση της σημασίας της εθνοτικής διαφοράς στις αναλύσεις για τους πρώιμους νεότερους χρόνους συνδέεται με τη γενικότερη μεταβολή των ιστορικών θεωρήσεων για το έθνος τις τελευταίες δεκαετίες, η οποία με τη σειρά της τροφοδοτήθηκε από μελέτες για τις απαρχές της σύγχρονης κρατικής και εθνικής συγκρότησης. Το ζήτημα είναι περίπλοκο και δεν μπορεί να εξεταστεί εδώ, πόσο μάλλον που πρόκειται για μια συζήτηση που συνεχώς εξελίσσεται (για μια επισκόπηση, Lawrence, 2005): θα αρκεστούμε σε λίγες βασικές παρατηρήσεις. Στον πυρήνα των σύγχρονων θεωρήσεων βρίσκεται η παραδοχή ότι τα έθνη του 19ου και 20ού αιώνα είναι απότοκα των εξελίξεων της νεωτερικότητας. Στην ευρωπαϊκή ήπειρο, τα σύγχρονα έθνη, συμπεριλαμβανομένων των βαλκανικών, συγκροτήθηκαν μέσα από τη διάλυση των συλλογικών ταυτοτήτων του ύστερου Μεσαίωνα και τη σύνθεση νέων, σε μια μακρά διαδικασία η οποία επιταχύνθηκε στον απόηχο της Γαλλικής Επανάστασης (1789). Στο πλαίσιο αυτής της διαδικασίας, οι προϋπάρχουσες εθνοτικές ή πρωτοεθνικές συλλογικές ταυτότητες απέκτησαν νέο νόημα, ενώ η δημιουργία εθνικών δεσμών προωθήθηκε τόσο με πολιτικές που προέρχονταν «από τα πάνω», δηλαδή από το κράτος, όσο και με διαδικασίες ταύτισης που προέρχονταν «από τα κάτω» (ενδεικτικά, Λέκκας, 1992).

Ειδικά σε ό,τι αφορά τον οθωμανικό χώρο, η έρευνα έχει δείξει ότι η θρησκευτική διαφορά είχε κυρίαρχο ρόλο στη συγκρότηση συλλογικών ταυτοτήτων (ενδεικτικά, Κιτρομηλίδης, 1997). Τούτο δεν ήταν γενικώς αποτέλεσμα μιας προνεωτερικής αντίληψης του συνανήκειν, αλλά απότοκο της πολιτικής του οθωμανικού κράτους να κατατάσσει τους υπηκόους του ανάλογα με το θρήσκευμά τους και να τους διακρίνει σε χωριστές κατηγορίες, ανάλογα με το αν ήταν μουσουλμάνοι, ορθόδοξοι, καθολικοί, γρηγοριανοί (Αρμένιοι) ή εβραίοι. Μόνο οι Τσιγγάνοι αποτελούσαν χωριστή κατηγορία, ανεξάρτητα από το αν ήταν μουσουλμάνοι ή χριστιανοί. Η λογική της διάκρισης στη βάση του θρησκευματος ήταν εμπεδωμένη σε τέτοιο βαθμό, που τον 19ο αιώνα οι εθνικές και πολιτικές διεκδικήσεις που διέσπασαν τις ως τότε αδιαφοροποίητες κατηγορίες *rum* (ορθόδοξοι) και *ermeni* (γρηγοριανοί Αρμένιοι) είχαν ως όχημα και την ομολογιακή ή εκκλησιαστική διαφοροποίηση. Άλλωστε, σε αυτήν την αντίληψη για τη σημασία της θρησκευτικής διαφοράς βασίστηκε και η συμφωνία για την ανταλλαγή των πληθυσμών ανάμεσα στην Ελλάδα και την Τουρκία μετά το 1922. Τέλος, με εξαίρεση την Αλβανία, όπου η εθνογένεση ακολούθησε άλλα μονοπάτια, το θρήσκευμα εξακολουθεί να αποτελεί καθοριστικό παράγοντα των εθνικών ταυτοτήτων στα Βαλκάνια και την Τουρκία.

Εδώ είναι απαραίτητη μια διευκρίνιση: όταν τονίζουμε την πρωταρχική σημασία που είχε η διάκριση στη βάση του θρησκευματος, δεν υπονοούμε ότι σε παλιότερες εποχές δεν υπήρχαν εθνοτικές, γλωσσικές ή άλλες εθνοπολιτισμικές διαφοροποιήσεις, ή ότι οι άνθρωποι της προνεωτερικής εποχής δεν αναγνώριζαν τις εσωτερικές διασπάσεις των υπερκείμενων κατηγοριών «χριστιανοί» και «μουσουλμάνοι». Κάθε άλλο, όπως εξάλλου μαρτυρούν οι πηγές, αν και οι άνθρωποι της εποχής δεν έδιναν στα εθνώνυμα που χρησιμοποιούσαν το ίδιο περιεχόμενο με αυτό που δίνουμε σήμερα εμείς (Roudometof, 1998· Bieber, 2000). Αυτό που εννοούμε είναι ότι, στον βαθμό που στην Οθωμανική Αυτοκρατορία η θρησκευτική ταυτότητα έπαιζε καθοριστικό ρόλο, ο διαχωρισμός των κατηγοριών «χριστιανοί» και «μουσουλμάνοι» σε εθνικά υποσύνολα κατά κανόνα δεν βοηθά. Πρέπει να φθάσουμε στον ύστερο 18ο και τον 19ο αιώνα για να αποκτήσουν ουσιαστικό νόημα για την ιστορική ανάλυση οι περαιτέρω διαφοροποιήσεις ανάμεσα σε Έλληνες, Βούλγαρους, Σέρβους, Αλβανούς κλπ. Τούτο ισχύει ιδιαίτερα για το ζήτημα που εξετάζουμε, τις σχέσεις χριστιανών και μουσουλμάνων. Έτσι σε αυτό το βιβλίο, με δεδομένο μάλιστα ότι θα εστιάσουμε την προσοχή μας στην πρώιμη νεότερη εποχή, δεν θα αναφερόμαστε χωριστά σε Έλληνες, Αλβανούς, Βούλγαρους, Τούρκους, Κούρδους, Άραβες κλπ. αλλά γενικά σε χριστιανούς και μουσουλμάνους. Εθνοτικές διαφοροποιήσεις θα κάνουμε μόνο όπου απαιτείται από το επιμέρους ζήτημα που εξετάζουμε ή στις – αναλογικά λιγότερες – αναφορές μας στην ύστερη οθωμανική περίοδο.

Έργο του ιστορικού είναι να συγκροτεί έγκυρες αφηγήσεις για το παρελθόν, διευρύνοντας τους ορίζοντες της γνώσης και αναζητώντας απαντήσεις σε παλιά και νέα ερωτήματα. Κάθε νέα σύνθεση αντιπαράκειται με τις παλαιότερες, ενσωματώνοντάς τις, ασκώντας τους κριτική ή και απορρίπτοντάς τις. Χρησιμοποιεί επίσης αναλυτικές έννοιες και ερμηνευτικά σχήματα που έχουν τη δική τους ιδιαίτερη ιστορία στο πλαίσιο του κλάδου. Έχει σημασία, λοιπόν, να δούμε από κοντά τους τρόπους με τους οποίους έχει

θεματοποιηθεί το ζήτημα των σχέσεων ανάμεσα σε χριστιανούς και μουσουλμάνους στην επιστημονική βιβλιογραφία και να εξηγήσουμε πώς συνδέεται η σύνθεση που επιχειρούμε σε αυτό το βιβλίο με τις προϋπάρχουσες ιστοριογραφικές επεξεργασίες. Αυτό ακριβώς θα κάνουμε στις σελίδες που ακολουθούν.

2. Εθνικές ιστοριογραφίες

Στα εθνικά αφηγήματα των χωρών που στο παρελθόν είχαν υπάρξει μέρος της οθωμανικής επικράτειας, η οθωμανική κυριαρχία έχει αντιμετωπιστεί γενικά ως εποχή υποδούλωσης των ντόπιων πληθυσμών, είτε πρόκειται για βαλκάνιους χριστιανούς είτε για άραβες μουσουλμάνους. Ακόμα και η τουρκική ιστοριογραφία των πρώτων δεκαετιών μετά την ίδρυση του τουρκικού κράτους αντιμετώπισε ως καθυπόταξη την επιβολή της οθωμανικής κυριαρχίας στους τουρκικούς πληθυσμούς της Ανατολίας (ας μην ξεχνάμε ότι οι Οθωμανοί δεν κατέκτησαν μόνο τα Βαλκάνια, αλλά και τη Μικρά Ασία). Ενώ όμως στα εθνικά αφηγήματα των αραβικών χωρών της Μέσης Ανατολής (η οποία επίσης κατακτήθηκε) ερμηνεύθηκαν μέσα από αυτό το πρίσμα οι σχέσεις ανάμεσα στις οθωμανικές αρχές και τους ντόπιους μουσουλμάνους (Abou-El-Haj, 1982), στα Βαλκάνια η οπτική της «υποδούλωσης» χρησιμοποιήθηκε ευρύτερα, για να ερμηνεύσει όχι μόνο τις σχέσεις των υπηκόων με την εξουσία αλλά γενικότερα τις σχέσεις χριστιανών και μουσουλμάνων (Adanir και Faroqhi, 2002).

Έτσι, στην Ελλάδα και τις άλλες χριστιανικές χώρες των Βαλκανίων οι σχέσεις χριστιανών και μουσουλμάνων ερμηνεύθηκαν μέσα από το πρίσμα της υποδούλωσης των πρώτων στους δεύτερους. Η μεταφορική έκφραση «τουρκικός ζυγός» είναι η πιο χαρακτηριστική εκδήλωση αυτής της προσέγγισης. Σύμφωνα με το «σχήμα του τουρκικού ζυγού», το οποίο είχε διαμορφωθεί στα βασικά του σημεία ήδη τον 19ο αιώνα, την εποχή της «Τουρκοκρατίας» (δηλαδή την οθωμανική περίοδο) οι χριστιανικοί βαλκανικοί λαοί ζούσαν σε καθεστώς ανασφάλειας και φόβου, υπό την κυριαρχία ενός ξένου και μισητού δυνάστη που τους στέρησε την πολιτική ανεξαρτησία, τους απέκοψε από τις ευρωπαϊκές εξελίξεις, επέβαλε περιορισμούς και ταπεινώσεις, και οδήγησε στην εξαθλίωσή τους, τόσο στο δημογραφικό όσο και στο υλικό και το πολιτιστικό πεδίο. Σε διαφορετική κατεύθυνση κινήθηκαν μόνο οι εθνικές ιστοριογραφίες της Βοσνίας-Ερζεγοβίνης και της Αλβανίας, χωρών με πολυπληθή μουσουλμανικό πληθυσμό, οι οποίες προέκυψαν μέσα από τελείως διαφορετικές πολιτικές εξελίξεις κι εθνογενετικές διαδικασίες απ' ό,τι τα υπόλοιπα βαλκανικά κράτη. Με δεδομένο ότι οι βόσνιοι κι οι αλβανοί μουσουλμάνοι υπήρξαν συστατικό κομμάτι της οθωμανικής κοινωνίας στα Βαλκάνια κι έπαιξαν κομβικό ρόλο στη διατήρηση της κυριαρχίας της αυτοκρατορίας, οι ιστορικοί στις δύο αυτές χώρες προσανατολίστηκαν σε άλλα ερμηνευτικά σχήματα (Adanir, 2002· Schwandner-Sievers και Fischer, 2002).

Εκτός αυτών, οι επιμέρους πολιτικές προτεραιότητες είχαν ως αποτέλεσμα να βρεθούν στο επίκεντρο της ιστοριογραφικής παραγωγής διαφορετικές πτυχές του ζητήματος από χώρα σε χώρα. Στη Βουλγαρία και στη Βοσνία-Ερζεγοβίνη, για παράδειγμα, αναδείχθηκε σε κεντρικό θέμα ο εξισλαμισμός. Ενώ όμως στη Βουλγαρία η ιστορική έρευνα, ιδίως τη δεκαετία του 1980, κλήθηκε να προσφέρει επιστημονικό έρεισμα στην πολιτική εκβουλγαρισμού που επιβλήθηκε στη μουσουλμανική μειονότητα (η οποία επιδιώχθηκε να νομιμοποιηθεί μέσα από την κατάδειξη της βουλγαρικής καταγωγής των μουσουλμάνων της χώρας), στη Βοσνία-Ερζεγοβίνη το διακύβευμα ήταν διαφορετικό. Εδώ η έρευνα για τον εξισλαμισμό ήρθε να στηρίξει το εθνικό αφήγημα των βόσνιων μουσουλμάνων στο πλαίσιο του μεταπολεμικού γιουγκοσλαβισμού, τονίζοντας την εντόπια καταγωγή τους (σε αντίθεση με το σερβικό εθνικό αφήγημα που αντιμετωπίζει τους μουσουλμάνους ως Τούρκους, άρα ξένους) και το δικαίωμα σε έναν βοσνιακό εθνικό χώρο (Zhelyazkova, 2002).

Νέα πνοή στην έρευνα γύρω από τις σχέσεις χριστιανών και μουσουλμάνων δόθηκε με τη συστηματική μελέτη των πηγών, ιδίως των οθωμανικών αρχείων, από τη δεκαετία του 1980 και μετά. Μια σειρά εμπειρικών μελετών άσκησαν κριτική στο παράδειγμα του τουρκικού ζυγού και οδήγησαν στην αναθεώρηση της ζοφερής εικόνας της οθωμανικής τυραννίας. Σήμερα πια, ακόμα και σε έργα που κατά τα άλλα συνεχίζουν την παράδοση της εκάστοτε εθνικής ιστοριογραφίας, η εικόνα της φοβέρας και της σκλαβιάς έχει δώσει τη θέση της σε μια πιο διαφοροποιημένη παρουσίαση για την οθωμανική περίοδο, αν και συχνά υιοθετείται μια συνολικά αρνητική αποτίμηση. Το σχήμα του τουρκικού ζυγού έχει πλέον περιθωριοποιηθεί στην έρευνα και την πανεπιστημιακή διδασκαλία (εδώ και τριάντα χρόνια στην Ελλάδα, λίγο λιγότερο στη Βουλγαρία, πιο πρόσφατα στη Σερβία). Ωστόσο εξακολουθεί να κυριαρχεί εκτός του ακαδημαϊκού χώρου, με αποτέλεσμα να υπάρχει σημαντική απόσταση ανάμεσα στις «κοινά αποδεκτές» θεωρήσεις και την

ακαδημαϊκή ιστοριογραφία, η οποία ενίοτε εκβάλλει σε δημόσιες αντιπαραθέσεις για επιμέρους ιστορικά ζητήματα. Έχει σημασία, λοιπόν, να το εξετάσουμε πιο προσεκτικά.

Στον πυρήνα του ερμηνευτικού σχήματος του τουρκικού ζυγού βρίσκεται το ζήτημα της απώλειας της πολιτικής ανεξαρτησίας του εκάστοτε έθνους (ελληνικού, σερβικού, βουλγαρικού κτλ.), από την οποία απορρέουν όλα τα άλλα δεινά. Αυτό βασίζεται με τη σειρά του σε δύο υπόρρητες παραδοχές: πρώτον, ότι τα μεσαιωνικά βασίλεια ήταν (ή, μάλλον, θα ήταν εάν δεν είχαν καταλυθεί) προδρομικές μορφές των σύγχρονων εθνικών κρατών, και δεύτερον, ότι, εάν δεν είχαν κατακτηθεί από τους Οθωμανούς, τα βαλκανικά έθνη θα άκμαζαν και θα συμμετείχαν πλήρως στον κοινωνικοοικονομικό και διανοητικό μετασχηματισμό που χαρακτήρισε την ιστορία της νεότερης Ευρώπης από την Αναγέννηση και μετά.

Φυσικά, για όποιον γνωρίζει την ιστορία της συγκρότησης των ευρωπαϊκών κρατών και γενικότερα την ιστορία των νεότερων χρόνων, είναι προφανές ότι και οι δύο παραδοχές είναι προϊόν λογικών σφαλμάτων και άγνοιας. Ας μη βιαστούμε όμως να κρίνουμε αυστηρά τους ιστορικούς του 19ου και πρώιμου 20ού αιώνα. Έχοντας την αγωνία οι χώρες τους να μοιάσουν στα πρότυπά τους, τα «πολιτισμένα» κράτη της Ευρώπης, οι διανοούμενοι των βαλκανικών χωρών έβλεπαν στην οθωμανική κυριαρχία τα αίτια για την οικονομική και την πολιτισμική τους «καθυστέρηση». Αλλά και αργότερα, πολλοί ιστορικοί και κοινωνικοί επιστήμονες αναζήτησαν στην οθωμανική περίοδο τις ρίζες της υπανάπτυξης, και θεώρησαν ότι, αν δεν είχε μεσολαβήσει, τα κράτη τους θα τα είχαν καταφέρει πολύ καλύτερα στην κούρσα του εκσυγχρονισμού (ας μην ξεχνάμε ότι ο εκσυγχρονισμός υπήρξε βασικό αίτημα στις χώρες της ευρωπαϊκής περιφέρειας).

Στο ιστοριογραφικό παράδειγμα του τουρκικού ζυγού, η οθωμανική εξουσία δεν αποτιμάται αρνητικά μόνο επειδή θεωρείται καταπιεστική, τυραννική και αυθαίρετη, αλλά κυρίως επειδή είναι ξένη, και μάλιστα με διττό τρόπο: οι δυνάστες είναι ταυτόχρονα αλλόφυλοι (Τούρκοι, άρα Ασιάτες) και αλλόθρησκοι (μουσουλμάνοι). Ξένοι ήταν φυσικά και οι Φράγκοι ή οι Βενετοί και, διόλου περίεργα, στο ελληνικό εθνικό αφήγημα η Φραγκοκρατία και η Βενετοκρατία αποτιμώνται επίσης αρνητικά, όχι όμως με τον ίδιο τρόπο ή στην ίδια έκταση. Η ετερότητα των Φράγκων και των Βενετών γίνεται αντιληπτή ως «μικρότερη», διαφορετική ποιοτικά απ' ό,τι εκείνη των Οθωμανών, όχι μόνο επειδή ήταν χριστιανοί, αλλά κυρίως επειδή ήταν «Ευρωπαίοι» και άρα (κατά τις συνδηλώσεις του όρου) πολιτισμένοι, προοδευτικοί και ανεκτικοί. Οι Οθωμανοί, αντίθετα, θεωρούνται βάρβαροι (ως τούρκοι Ασιάτες), οπισθοδρομικοί και αντίθετοι στην πρόοδο εξαιτίας της φανατικής τους προσκόλλησης στη θρησκεία (ως μουσουλμάνοι). Έτσι όμως η ίδια η ετερότητα των Οθωμανών γίνεται κλειδί για την ιστορική ερμηνεία: αφού οι Οθωμανοί ήταν Τούρκοι και μουσουλμάνοι, δεν μπορεί παρά η κυριαρχία τους να ήταν καταπιεστική, τυραννική και βάρβαρη. Περιττό να πούμε ότι η θέση ότι οι μουσουλμάνοι ή/και οι Ασιάτες έχουν εγγενή προδιάθεση για καταπίεση των θρησκευτικά και πολιτισμικά άλλων και για άρνηση της προόδου –σε αντιδιαστολή, εννοείται, με την τάχα εγγενή προδιάθεση των χριστιανών ή/και των Ευρωπαίων για ανεκτικότητα, ισονομία και προοδευτικότητα–, μόνο σε οριενταλιστική προκατάληψη ή σε πλήρη άγνοια της ιστορίας μπορεί να αποδοθεί (για την οριενταλιστική θεώρηση, Said, 1996).

Αν αφήσουμε κατά μέρος τα στερεότυπα και τις προκαταλήψεις, το κύριο πρόβλημα αυτής της ερμηνευτικής παράδοσης είναι ότι προβάλλει στο απώτερο παρελθόν μια συγκεκριμένη αντίληψη περί «οικείας» και «ξένης» εξουσίας, η οποία συνδέεται με το σύγχρονο εθνικό κράτος, αγνοώντας –ή, ορθότερα, επιλέγοντας να παραβλέπει– το γεγονός ότι η οθωμανική ήταν μια προνεωτερική αυτοκρατορία (τουλάχιστον κατά το συντριπτικά μεγαλύτερο μέρος του βίου της). Έτσι όμως αντιμετωπίζονται ως αυτονόητα και «λυμένα» ζητήματα νομιμοποίησης της εξουσίας, τα οποία στην πραγματικότητα πρέπει να αποτελέσουν αντικείμενο έρευνας. Δεν υπάρχει αυτονόητη ή εκ των προτέρων καθορισμένη απάντηση για το αν οι οθωμανικές κοινωνίες (στην εκάστοτε εποχή ή/και περιοχή) αντιλαμβάνονταν τη σουλτανική εξουσία ως οικεία ή ξένη, με ερείσματα νομιμότητας ή χωρίς, ως ευεργετική ή τυραννική. Πόσο μάλλον που οι σχέσεις υπηκόων και ηγεμόνων/κράτους είναι κατά κανόνα πολύ σύνθετες για να μπορούν να περιγραφούν με απλουστευτικά δίπολα. Όλα αυτά αποτελούν ζητούμενα της έρευνας, όχι μόνο σε σχέση με τους χριστιανούς και τα Βαλκάνια, αλλά και σε σχέση με τους μουσουλμάνους και τις υπόλοιπες επαρχίες της αυτοκρατορίας.

Σε ό,τι αφορά τους χριστιανούς, το ερμηνευτικό αδιέξοδο της οπτικής του τουρκικού ζυγού γίνεται φανερό στην αμηχανία με την οποία αντιμετωπίστηκαν στην ελληνική εθνική ιστοριογραφία το Οικουμενικό Πατριαρχείο, οι Φαναριώτες και όσοι άλλοι Έλληνες ή γενικότερα χριστιανοί βρέθηκαν στην υπηρεσία του σουλτάνου, ατομικά ή συλλογικά, ή συμμετείχαν στους θεσμούς της οθωμανικής διοίκησης. Βλέποντας το οθωμανικό παρελθόν υπό την οπτική γωνία του εθνικισμού, το συμπέρασμα είναι αναπόφευκτο: εφόσον το έθνος ήταν υπόδουλο, όσοι υπηρετούσαν ή συνεργάζονταν με τους κατακτητές δεν μπορεί παρά να ήταν εθελόδουλοι ή προδότες, κινούμενοι από φόβο ή/και ιδιοτέλεια. Ωστόσο μια τέτοια οπτική αγνοεί τελείως τον ρόλο της κατάκτησης στην κρατική συγκρότηση των πρώιμων νεότερων χρόνων (όλα τα μεγάλα κράτη της

εποχής δημιουργήθηκαν κατακτώντας εδάφη και καταλύοντας προγενέστερες κυριαρχίες) και τις διαδικασίες ενσωμάτωσης των κατακτημένων, οι οποίες έκαναν εφικτή την εμπέδωση της βασιλικής (στην περίπτωσή μας, της σουλτανικής) εξουσίας.

Για τον ανώνυμο συγγραφέα της *Ελληνικής Νομαρχίας* (1806) και τους συγχρόνους του, οι οποίοι προσπαθούσαν να εμψυχήσουν το εθνικό συναίσθημα και να ξεσηκώσουν τους Έλληνες για να διεκδικήσουν την πολιτική τους ανεξαρτησία, είναι αυτονόητη η σημασία της διάκρισης ανάμεσα σε «φιλοπάτριδες» και «προδότες» και η απαξίωση των φαινομένων ενσωμάτωσης. Εμείς όμως, σχεδόν διακόσια χρόνια μετά την κήρυξη της Επανάστασης, δεν έχουμε λόγο να μην αναζητούμε διαφορετικές προσεγγίσεις, να μην ψάχνουμε για ερμηνείες που δεν θα σκοντάφτουν συνεχώς σε αντιφάσεις. Αντίθετα, είναι απαραίτητο να αξιοποιούμε τη συσσωρευμένη εμπειρία της ιστορικής έρευνας και, λαμβάνοντας υπόψη τις ευρύτερες διαδικασίες πολιτικού, κοινωνικού, οικονομικού και πολιτισμικού μετασχηματισμού στην ευρωπαϊκή ήπειρο, να διατυπώνουμε υποθέσεις που να απαντούν με πληρέστερο και ικανοποιητικότερο τρόπο στα ερωτήματα που θέτουμε. Σε αυτή ακριβώς την κατεύθυνση κινείται η ακαδημαϊκή ιστοριογραφία για το οθωμανικό κράτος και τις κοινωνίες του τα τελευταία τριάντα χρόνια, και η ίδια επιδίωξη βρίσκεται στη βάση αυτού εδώ του βιβλίου.

3. Οθωμανολογική ιστοριογραφία

Η αναθεώρηση των προσεγγίσεων για τη θέση των χριστιανών στην Οθωμανική Αυτοκρατορία και για τις σχέσεις χριστιανών και μουσουλμάνων ξεκίνησε εν πολλοίς από τις έρευνες των οθωμανολόγων ιστορικών, εκείνων δηλαδή που χρησιμοποιούν στην έρευνά τους οθωμανικές πηγές και δραστηριοποιούνται επιστημονικά εντός του εξειδικευμένου κλάδου των οθωμανικών σπουδών. Για πολλές δεκαετίες, ωστόσο, οι σχέσεις ανάμεσα σε χριστιανούς και μουσουλμάνους δεν είχαν απασχολήσει ιδιαίτερα τον κλάδο. Μάλιστα, σε ό,τι αφορά την έκφραση αυτών των σχέσεων στο πλαίσιο των τοπικών κοινωνιών, μέχρι περίπου τη δεκαετία του 1980 οι οθωμανολόγοι ιστορικοί ή δεν ασχολούνταν με το ζήτημα ή αναπαρήγαν τα επιμέρους εθνικά αφηγήματα. Αντίθετα το θεσμικό και νομικό καθεστώς των μη μουσουλμάνων υπηκόων είχε γίνει από παλιά αντικείμενο μελέτης. Ως προς αυτό καθοριστική ήταν η ανάλυση των Χ.Α.Ρ. Γκιμπ και Χάρολντ Μπόουεν στο δίτομο *Ισλαμική κοινωνία και η Δύση* (Gibb και Bowen, 1957), ένα γενικό έργο για το οθωμανικό κράτος και τους θεσμούς του, που σφράγισε για πολλές δεκαετίες τον τρόπο με τον οποίο έγινε κατανοητή η Οθωμανική Αυτοκρατορία.

Η προσέγγιση των Γκιμπ και Μπόουεν αντιμετώπιζε την οθωμανική κοινωνία ως «μωσαϊκό», αποτελούμενο από εσωστρεφείς και αυτοδιοικούμενες θρησκευτικές κοινότητες που είχαν ελάχιστη σχέση είτε μεταξύ τους είτε με το κράτος, με το οποίο έρχονταν σε επαφή μόνο μέσω των ηγεσιών τους. Σε αυτήν την οπτική, η σχέση του οθωμανικού κράτους με τους μη μουσουλμάνους υπηκόους του αρθρωνόταν μέσα από δύο θεσμικά πλαίσια: της *δίμμα* και του *μιλλέτ*. Ο όρος «δίμμα» (αραβικά: *dhimma*, οθωμανικά τουρκικά: *zimme*) αναφέρεται στις ρυθμίσεις που αφορούν τη θέση των αλλόθρησκων ως υπηκόων ενός μουσουλμάνου ηγεμόνα, και οι οποίες έχουν συμβολιακό χαρακτήρα. Ο ηγεμόνας (σουλτάνος, εμίρης κλπ.) εγγυάται την προστασία της ζωής, ελευθερίας και περιουσίας, και την ανεμπόδιστη άσκηση της θρησκευτικής λατρείας των μη μουσουλμάνων κατοίκων της επικράτειάς του. Εκείνοι, από τη μεριά τους, αποδέχονται να πληρώνουν δύο ιδιαίτερους φόρους, έναν κεφαλικό κι έναν επί της γης, και να υποτάσσονται σε μια σειρά περιορισμούς και απαγορεύσεις που εκφράζουν στο συμβολικό επίπεδο την υποδεέστερη θέση τους ως *ζιμμήδων* (*dhimmi/zimmi*), ως «προστατευόμενων υπηκόων». Το πλαίσιο του *μιλλέτ*, από την άλλη (ο όρος *milla/millet* αποδίδεται ως θρησκευτική ή εθνοθρησκευτική κοινότητα), ρύθμιζε την αυτοδιοίκηση των επιμέρους θρησκευτικών κοινοτήτων και τη συλλογική εκπροσώπησή τους έναντι των οθωμανικών αρχών από τις θρησκευτικές τους ηγεσίες.

Η εικόνα του μωσαϊκού άλλαξε σε πολύ μεγάλο βαθμό με το μεγάλο συνέδριο για τις μη μουσουλμανικές κοινότητες που έγινε στο Πανεπιστήμιο του Πρίνστον το 1978, και κυρίως με την έκδοση των πρακτικών του το 1982 υπό τον εμβληματικό τίτλο *Χριστιανοί και Εβραίοι στην Οθωμανική Αυτοκρατορία: Η λειτουργία μιας πληθθυντικής κοινωνίας* (Braude και Lewis, 1982). Οι μελέτες που δημοσιεύθηκαν στους δύο τόμους των πρακτικών έδωσαν νέα κατεύθυνση στην έρευνα, καθώς αντιπαράτεθηκαν με αναθεωρητική διάθεση στα προϋπάρχοντα παραδείγματα, τόσο ως προς τις σχέσεις ανάμεσα σε μουσουλμάνους και μη μουσουλμάνους όσο και ως προς τη θεσμική θέση των διαφόρων θρησκευτικών κοινοτήτων στο οθωμανικό κράτος. Η σημαντικότερη ίσως συνέπεια ήταν ότι έγινε σαφές πως η έρευνα όχι μόνο δεν επιβεβαίωνε την ύπαρξη του λεγόμενου «συστήματος των *μιλλέτ*» πριν από τον 19ο

αιώνα, αλλά μάλλον οδηγούσε στο ακριβώς αντίθετο συμπέρασμα. Τούτο είχε ως αποτέλεσμα να αναθεωρηθεί ριζικά η κρατούσα αντίληψη για τον τρόπο άρθρωσης της σχέσης ανάμεσα στο οθωμανικό κράτος και τους μη μουσουλμάνους υπηκόους του.

Η έκδοση του *Χριστιανοί και Εβραίοι στην Οθωμανική Αυτοκρατορία* μπορεί να οδήγησε στην εγκατάλειψη της έμφασης στα μιλλέτ (πάντα σε ό,τι αφορά τους πρώιμους νεότερους χρόνους), αλλά παγίωσε ένα άλλο ερμηνευτικό σχήμα, εκείνο «της δίμμα». Με δεδομένη την καθοριστική συμβολή του κλασικού ισλάμ στη διαμόρφωση της οθωμανικής πολιτικής θεωρίας και του δικαίου, τούτο δεν είναι περιεργό. Τα πλεονεκτήματα του σχήματος είναι σαφή: από τη μια συμφωνεί με το όλο πλέγμα των οθωμανικών θεσμών, νόμων, πρακτικών και αντιλήψεων που εντάσσονται στην ισλαμική παράδοση· από την άλλη βρίσκει ερείσματα τόσο στον θεωρητικό στοχασμό για τη θέση των μη μουσουλμάνων στην αυτοκρατορία όσο και στην πρακτική εφαρμογή του ισλαμικού νόμου στα οθωμανικά δικαστήρια, τα οποία καλούνταν να δώσουν χειροπιαστή μορφή στην προστασία, αλλά και τους περιορισμούς που προέβλεπε το πλαίσιο της δίμμα.

Ωστόσο η Οθωμανική Αυτοκρατορία δεν ακολουθούσε μόνο την ισλαμική, αλλά και άλλες πολιτικές παραδόσεις. Υπάρχουν ορισμένες πτυχές της σχέσης ανάμεσα στο οθωμανικό κράτος και τους χριστιανούς υπηκόους του, ιδίως τους ορθόδοξους, που βγαίνουν έξω από το πλαίσιο της δίμμα. Η πιο χτυπητή περίπτωση είναι η θεσμική αναγνώριση του Οικουμενικού Πατριαρχείου μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης. Ο Μεχμέτ Β΄ και οι διάδοχοί του δεν έθεσαν απλώς υπό την προστασία τους τους ορθόδοξους χριστιανούς και την εκκλησιαστική τους ηγεσία, αλλά ενσωμάτωσαν το πατριαρχείο στο οθωμανικό θεσμικό πλαίσιο. Υπάρχουν όμως και άλλες πτυχές που δημιουργούν ερμηνευτικά προβλήματα, όπως, για παράδειγμα, ο θεσμός του παιδομαζώματος (διττά αδιανόητος σύμφωνα με την αρχή της δίμμα, αφού οι στρατολογημένοι νέοι και εξισλαμίζονταν υποχρεωτικά και γίνονταν δούλοι του σουλτάνου), αλλά και η ύπαρξη χριστιανών σπαχίδων στους πρώτους οθωμανικούς αιώνες όπως και γενικότερα χριστιανικών στρατιωτικών σωμάτων (το ισλαμικό δίκαιο απαγορεύει την οπλοφορία των ζιμμήδων).

Επιπλέον, οι στάσεις και οι αντιλήψεις των μουσουλμάνων για τον χριστιανισμό και τη σχέση του με το ισλάμ δεν ήταν ενιαίες. Στην οθωμανική επικράτεια δεν γνώρισε διάδοση μόνο η κλασική ισλαμική παράδοση, αλλά και η σουφική, μέρος της οποίας δέχεται τον χριστιανισμό ως ισότιμο με το ισλάμ. Η πτυχή αυτή δεν είναι αμελητέα, ιδίως για τους πρώτους οθωμανικούς αιώνες που έτσι κι αλλιώς χαρακτηρίζονται από έντονα φαινόμενα θρησκευτικού συγκρητισμού (Zachariadou, 1997). Πόσο μάλλον που θεολόγοι και νομικοί με σουφική κοσμοθεωρία συμμετείχαν στη διοίκηση των επαρχιών, όπως ο σεΐχης Μπεντρεντίν (seyh Bedreddin) που υπήρξε καδής και συγγραφέας νομικών μελετών (Kastritsis, 2012).

Τα ζητήματα αυτά δεν είναι άγνωστα, και ορισμένα τα επισημαίνουν στην εισαγωγή τους και οι επιμελητές του *Χριστιανοί και Εβραίοι στην Οθωμανική Αυτοκρατορία* (Braude και Lewis, 1982, 1: 11-12). Διστάζουν όμως τόσο αυτοί όσο και οι επίγονοί τους να δηλώσουν καθαρά ότι το σχήμα της δίμμα δεν λειτουργεί ως γενικό ερμηνευτικό πλαίσιο, συνεχίζουν λοιπόν να το αναπαράγουν στα γραπτά τους. Μπορούμε να θεωρήσουμε βέβαια ότι η έννοια της δίμμα παίζει κομβικό ρόλο στον επαναπροσδιορισμό της θέσης των χριστιανών κατά την εποχή της «οθωμανικής ομολογιοποίησης» (1517-1691), η οποία χαρακτηρίζεται από τη συνολική αναδιαπραγμάτευση των θεσμών και της ιδεολογίας του κράτους στο πλαίσιο της ισλαμικής παράδοσης (Imber, 1997· Krstić, 2011). Η ερμηνευτική προσέγγιση με άξονα την έννοια της δίμμα έχει όμως ελάχιστη –ή έστω πολύ περιορισμένη– αναλυτική αξία για την πρώιμη οθωμανική περίοδο. Ακόμη όμως και μετά το 1517, πολλές από τις κληρονομίες του παρελθόντος που δεν προέρχονταν από τις παραδόσεις του κλασικού ισλάμ συνέχιζαν να υφίστανται και να επιδρούν καθοριστικά στον τρόπο ενσωμάτωσης και τη θέση των χριστιανών στο οθωμανικό κράτος. Πολύ σημαντικό ρόλο φαίνεται επίσης ότι έπαιξαν τα δημογραφικά δεδομένα, καθώς οι διαχειριστικές ανάγκες που προέκυψαν από την ύπαρξη χριστιανικών πλειοψηφιών στις ευρωπαϊκές επαρχίες οδήγησαν στην υιοθέτηση λύσεων που δεν ήταν πάντα συμβατές με το πλαίσιο της δίμμα.

3.1. Οι κίνδυνοι της εξιδανίκευσης

Η έκδοση του *Χριστιανοί και Εβραίοι στην Οθωμανική Αυτοκρατορία* είχε και μια άλλη, εξίσου σημαντική συνέπεια: τη μετατόπιση του ενδιαφέροντος των ερευνητών από τις εκδηλώσεις συγκρουσιακών σχέσεων σε φαινόμενα ομαλής συμβίωσης και διάδρασης μεταξύ των θρησκευτικών κοινοτήτων. Στην εισαγωγή τους, οι Μπέντζαμιν Μπρωντ και Μπέρναρντ Λιούις (Braude και Lewis, 1982, 1: 1) έθεσαν την Οθωμανική Αυτοκρατορία σε μια συγκριτική προοπτική πολυεθνικών και πολυθρησκευτικών κρατών, και ανέδειξαν την οθωμανική περίπτωση ως κλασικό παράδειγμα «πληθυντικής» (*plural*) κοινωνίας.

Οι πληθυντικές κοινωνίες απαρτίζονται από πληθυσμούς με διαφορετικά αξιακά συστήματα και αντιλήψεις, οι οποίοι ζουν ταυτόχρονα μαζί και χωριστά. Αυτού του είδους οι κοινωνίες δεν πρέπει να συγχέονται με τις «πλουραλιστικές», που εκλαμβάνουν την πολυπολιτισμικότητα ως θετική αξία· στα προνεωτερικά πολυεθνικά και πολυθρησκευτικά κράτη η συνύπαρξη διαφορετικών κοινοτήτων συνδυαζόταν με θεσμική ανισότητα και εφαρμογή –λιγότερο ή περισσότερο– αυστηρών διακρίσεων. Δεν είναι περίεργο, λοιπόν, που η θεσμική ανισότητα μεταξύ μουσουλμάνων και αλλόθρησκων, καθώς και οι διακρίσεις σε βάρος των δεύτερων αποτελούσαν αναπόσπαστο τμήμα της οθωμανικής τάξης πραγμάτων. Σε αντίθεση όμως με τα εθνικά κράτη, οι πληθυντικές αυτοκρατορίες επέτρεπαν τη διατήρηση των διαφορετικών πολιτισμικών χαρακτηριστικών κάθε κοινότητας, χωρίς να προωθούν αφομοιωτική πολιτική ή να προβαίνουν σε εθνοκάθαρση. Κατά τη διατύπωση των Μπράουντ και Λιούις (Braude και Lewis, 1982, 1: 1), «παρά τα μειονεκτήματά τους οι πληθυντικές κοινωνίες επέτρεπαν σε διαφορετικές πληθυσμιακές ομάδες να συμβιώνουν με ελάχιστη αιματοχυσία. Σε σύγκριση με τα εθνικά κράτη που τις διαδέχτηκαν, πρόκειται για αξιοσημείωτο επίτευγμα».

Πράγματι, η θρησκευτική και εθνοπολιτισμική πληθυντικότητα δεν αντιμετωπίστηκε ως πρόβλημα από τους οθωμανούς σουλτάνους: οι μόνες συστηματικές διώξεις, εκείνες των μουσουλμάνων κιζιλμπάσηδων τον 16ο αιώνα, συνδέονταν περισσότερο με την υποστήριξή τους προς τους Σαφαβίδες της Περσίας παρά με την ετεροδοξία τους. Άλλωστε οι Οθωμανοί έβλεπαν στην πληθυντικότητα ένα κέρδος για την αυτοκρατορία (Barkey, 2008: 110-11). Αντίθετα η χριστιανική Ευρώπη της πρώιμης νεωτερικότητας συνταράχθηκε από θρησκευτικούς πολέμους, διώξεις αλλόδοξων ή/και ετερόδοξων, και κάθε είδους εκδηλώσεις μισαλλοδοξίας (για παράδειγμα, κυνήγι μαγισσών), με αποτέλεσμα την εξόντωση ή την περιθωριοποίηση των θρησκευτικών μειονοτήτων. Διόλου περίεργα, η οθωμανική ανεκτικότητα θεματοποιήθηκε τόσο από ευρωπαίους στοχαστές όσο και από απλούς ανθρώπους που έζησαν αυτήν την παραγμένη εποχή (ενδεικτικά, Matar, 2009: 227). Μόνο στον ύστερο 19ο αιώνα, οπότε η Οθωμανική Αυτοκρατορία μπήκε σε τροχιά μετεξέλιξης σε εθνικό κράτος, άρχισαν να εφαρμόζονται πολιτικές εξοθωμανισμού των μικρασιατών μουσουλμάνων και διώξεων των «επικίνδυνων» χριστιανικών μειονοτήτων, οι οποίες έφθασαν ως την εθνοκάθαρση και τη γενοκτονία. Μέχρι εκείνη την εποχή το κεντρικό κράτος αρκούσαν να παρεμβαίνει κατασταλτικά σε περιπτώσεις εξεγέρσεων, χωρίς να προχωρά σε πολιτικές ομογενοποίησης του πληθυσμού. Ακόμα και μετά το ξέσπασμα της Επανάστασης του 1821, η Υψηλή Πύλη περιορίστηκε τελικά στην εκτέλεση του πατριάρχη και προβεβλημένων ιεραρχών και Φαναριωτών, χωρίς να προχωρήσει σε συστηματικές διώξεις και εκτοπισμούς του ελληνορθόδοξου πληθυσμού, αν και ανέχθηκε –και εν μέρει υποδαύλιζε με τη στάση της– τις σφαγές χιλιάδων Ελλήνων από το οργισμένο μουσουλμανικό πλήθος στην Κωνσταντινούπολη, τη Σμύρνη και αλλού (για τα γεγονότα στην Κωνσταντινούπολη, Βακαλόπουλος, 1980: 497 κ.ε.).

Η σχετική συνέπεια που επέδειξε το πρώιμο νεότερο οθωμανικό κράτος στην πολιτική ανεκτικότητας προς τους μη μουσουλμάνους υπηκόους του έγινε σαφέστερη όσο προχωρούσε η έρευνα στα οθωμανικά αρχεία, τόσο του κέντρου όσο και των επαρχιών. Η πρωτοπόρα ερευνητική εργασία του Ρόναλντ Τζένιγκς για τη σχέση των μη μουσουλμανικών κοινοτήτων της Καισάρειας με το ισλαμικό ιεροδικείο της πόλης τον 17ο αιώνα (Jennings, 1978) ενέπνευσε μια σειρά εμπειρικών μελετών, ιδίως τη δεκαετία του 1990, που αντιπαράτεθηκαν στον μύθο της οθωμανικής τυραννίας και μισαλλοδοξίας. Οι έρευνες αυτές, βασισμένες κατά κύριο λόγο σε ιεροδικαστικά αρχεία, όχι μόνο δεν βρήκαν στοιχεία που να επιβεβαιώνουν την εικόνα της αντιπαλότητας των θρησκευτικών κοινοτήτων και της συστηματικής καταδυνάστευσης των χριστιανών από τους μουσουλμάνους, αλλά αντίθετα βρέθηκαν μπροστά σε μια αφάνταστη ποικιλία διάδρασης που μπορεί να ερμηνευθεί μόνο στο πλαίσιο μιας λειτουργούσας κοινωνίας, όπου ο νόμος διασφαλίζει και προασπίζει τα δικαιώματα των αλλόθρησκων υπηκόων (ενδεικτικά, Çiçek, 1993· Gradeva, 1997· Al-Qattan, 1999).

Στις λιγότερο στοχαστικές μελέτες, η ευφορία που προκάλεσε η δυνατότητα αναθεώρησης των παλαιότερων ερμηνευτικών σχημάτων οδήγησε στην υιοθέτηση απλουστευτικών προσεγγίσεων, που με τη σειρά τους δημιούργησαν έναν καινούριο μύθο: της ανεκτικής κοινωνίας, όπου κανόνας ήταν η χωρίς εντάσεις συνύπαρξη ανάμεσα στις διάφορες θρησκευτικές κοινότητες μέχρι που χριστιανοί και μουσουλμάνοι υπέκυψαν στις σειρήνες του εθνικισμού. Όσο όμως καχύποπτοι είμαστε –και δικαιολογημένα– απέναντι στην αδιαφοροποίητη εικόνα της σύγκρουσης και της καταπίεσης, άλλο τόσο καχύποπτοι οφείλουμε να είμαστε και απέναντι σε εκείνη της αδιατάρακτης συμβίωσης. Και οι δύο είναι εξίσου απλουστευτικές και γενικευτικές (Αναστασόπουλος, 2003).

Δεν έχουμε λόγο να αμφιβάλουμε ότι η συμβίωση χριστιανών και μουσουλμάνων ήταν συνήθως ομαλή και χωρίς συγκρούσεις, ακόμα και σε όψιμες εποχές. Η μελέτη του Νικόλα Ντουμάνη για τη διακοινοτική συμβίωση στην ύστερη οθωμανική περίοδο αναδεικνύει αυτή ακριβώς την όψη του ζητήματος,

η οποία μάλιστα έχει αποτυπωθεί στις αναμνήσεις των μικρασιατών προσφύγων με τη χαρακτηριστική φράση «περνούσαμε καλά με τους Τούρκους» (Doumanis, 2013: 61). Ακόμα κι έτσι όμως, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι ομαλότητα δεν σημαίνει αμοιβαιότητα σε ισότιμη βάση κι ότι δεν υπάρχουν κοινωνίες χωρίς εντάσεις. Στην οθωμανική περίπτωση, η θεσμικά κατοχυρωμένη κοινωνική πρωτοκαθεδρία των μουσουλμάνων ευνοούσε την άρθρωση των όποιων εντάσεων με όρους θρησκευτικής αντιπαλότητας. Τις πιο τρανταχτές περιπτώσεις τέτοιων εντάσεων μάλλον τις γνωρίζουμε, γιατί άφησαν το αποτύπωμά τους σε διάφορες πηγές: πρέπει όμως να υπήρξαν και άλλες, μικρότερες κρίσεις, οι οποίες δεν καταγράφηκαν ούτε έμειναν στη μνήμη.

Εδώ βρισκόμαστε αντιμέτωποι με ένα μεθοδολογικό πρόβλημα: πώς πρέπει να ερμηνεύσουμε την απουσία ενδείξεων για διακοινοτικές εντάσεις στα ιεροδικαστικά αρχεία; Σημαίνει ότι όντως δεν υπήρχαν ή ότι κάτι δεν πάει καλά με τις πηγές μας; Το ζήτημα δεν είναι καθόλου αμελητέο, αφού τα ιεροδικαστικά αρχεία είναι συχνά οι μοναδικές πηγές που έχουμε για κάποιες περιοχές ή/και περιόδους. Ο Τζένιγκς, όπως και άλλοι πρωτοπόροι στη έρευνα των πηγών αυτών, δεν ήταν σε θέση να γνωρίζουν. Σήμερα πια ξέρουμε πως το γεγονός ότι τα ιεροδικαστικά αρχεία συνήθως δεν αποκαλύπτουν κρίσεις στις σχέσεις των θρησκευτικών κοινοτήτων δεν πρέπει να μας εφησυχάζει, αλλά αντίθετα να μας δημιουργεί υποψίες. Όπως έχει φανεί από την έρευνα, αυτού του είδους οι πηγές έχουν ιδιαιτερότητες και περιορισμούς που επιδρούν σημαντικά στον τρόπο με τον οποίο εμφανίζονται εκεί οι κοινωνικές και θεσμικές πραγματικότητες (Ζε'ενί, 1998). Οι όψεις της οθωμανικής κοινωνίας που φθάνουν σε εμάς φιλτραρισμένες μέσα από τα ιεροδικαστικά έγγραφα έχουν αρθρωθεί με τρόπο ώστε να μην διαρρηγνύουν το νομικό πλαίσιο της σαρία, του ισλαμικού νόμου, που καθορίζει τους όρους σύνταξης και τις αφηγηματικές συμβάσεις τους. Αυτό πρέπει να το λαμβάνει κανείς σοβαρά υπόψη προτού πάρει κατά γράμμα την εικόνα που προβάλλουν: πόσο μάλλον αφού υπάρχουν πολλές πλευρές της κοινωνικής ζωής που για διάφορους λόγους δεν έχουν αφήσει καθόλου ίχνη στα ιεροδικαστικά έγγραφα.

Αλλά και πέρα από τον γενικό προβληματισμό, δεν πρέπει να μας παρασύρει ο πλούτος των οθωμανικών αρχείων και η φύση των πηγών (υπάρχει η τάση τα δημόσια έγγραφα και γενικά οι αρχειακές πηγές να θεωρούνται πιο «αντικειμενικές») και να αγνοούμε άλλου είδους πηγές ή –ακόμα χειρότερα– να τις απαξιώνουμε επειδή έχουν χρησιμοποιηθεί κατά κόρον από τις όποιες εθνικές ιστοριογραφίες. Αν τις εξετάσουμε παράλληλα και με συμπληρωματικό τρόπο, θα διαπιστώσουμε ότι οι πηγές για την οθωμανική περίοδο –αρχειακές, κείμενα σε πρώτο πρόσωπο (*ego-documents*), ή άλλες– δεν δίνουν ενιαία εικόνα για τις σχέσεις χριστιανών και μουσουλμάνων. Παρουσιάζουν έντονες διαφοροποιήσεις και ατελείωτη ποικιλία, που μπορεί να περιλαμβάνει προσωπικές ή οικογενειακές φιλίες και συμμαχίες ή αντίθετα έχθρες, εμπορικούς ή άλλους συνεταιρισμούς και συνεργασίες, σύμπραξη στη διεκδίκηση πολιτικών και κοινωνικών αιτημάτων ή στην υπεράσπιση του τόπου, ειρηνική συμβίωση που δεν ταραζείται από διακοινοτικές εντάσεις και συγκρούσεις, αλλά και βίαιες αντιπαραθέσεις που εξελίσσονται σε πογκρόμ ή σε σφαγές των μεν από τους δε.

Αυτή η ποικιλία δεν πρέπει να μας εκπλήσσει. Οι διακοινοτικές σχέσεις δεν είναι στατικές, αλλά επαναπροσδιορίζονται συνεχώς στο πεδίο των καθημερινών σχέσεων ανάμεσα στις διάφορες ομάδες, και μπορεί να υπακούουν σε διαφορετικές κάθε φορά δυναμικές. Η στάση της κρατικής εξουσίας απέναντι στους μη μουσουλμάνους υπηκόους έχει φυσικά πολύ μεγάλη σημασία για τη διαμόρφωση των σχέσεων αυτών, αλλά δεν είναι ο μόνος παράγοντας. Το πώς ορίζεται η σχέση ανάμεσα στο κράτος και τον υπήκοο δεν προδιαγράφει ούτε το πώς αυτή μεταφράζεται στο επίπεδο της τοπικής κοινωνίας ούτε το πώς διαχειρίζονται την καθημερινότητά τους οι διάφοροι –στον χώρο και τον χρόνο– πληθυσμοί. Καθοριστικές είναι επίσης οι τοπικές ιδιαιτερότητες: με τελείως διαφορετικούς όρους τίθεται το ζήτημα στη Μέση Ανατολή, όπου η συντριπτική πλειοψηφία του πληθυσμού ήταν μουσουλμανική ήδη από τον Μεσαίωνα, και αλλιώς στα Βαλκάνια, όπου οι πρώτες συμπαγείς μουσουλμανικές κοινότητες συγκροτήθηκαν μετά την οθωμανική κατάκτηση.

3.2. Σε αναζήτηση νέων προσεγγίσεων

Τα τελευταία χρόνια έχουν αρχίσει να εμφανίζονται μελέτες που αποστασιοποιούνται από την εξιδανίκευση της οθωμανικής πραγματικότητας και θέτουν στο επίκεντρο του προβληματισμού τους τις διακοινοτικές εντάσεις (Gradeva, 2000· Gara, 2011· Krstić 2011). Οι νέες συμβολές, στη χορεία των οποίων εντάσσεται και αυτό εδώ το βιβλίο, αποδομούν τα παλαιότερα ερμηνευτικά σχήματα που βλέπουν τις οθωμανικές κοινωνίες μέσα από δίπολα (δίωξη/ανεκτικότητα, συγκρουσιακές/ειρηνικές σχέσεις, διαχωρισμός/ενσωμάτωση κλπ.), αντικαθιστώντας τα με ένα συνδυασμό πολλαπλών προσεγγίσεων που έχουν διαφορετική αναλυτική αξία ανάλογα με την περίπτωση. Τούτο δεν σημαίνει ότι η γενίκευση είναι αδύνατη, αλλά ότι δεν πρέπει να

περιμένουμε πως η ίδια ερμηνευτική προσέγγιση μπορεί να έχει καθολική ισχύ για όλες τις οθωμανικές επαρχίες και σε όλες τις περιόδους. Κατά τα άλλα, όπως θα φανεί στα κεφάλαια αυτού του βιβλίου, υπάρχουν μοτίβα κοινωνικών σχέσεων και δυναμικών που ξεχωρίζουν και που μπορούν να οδηγήσουν στη διατύπωση γενικότερων ερμηνευτικών προτάσεων με αναλυτική αξία.

Η επανεξέταση των προσεγγίσεων για τις διακοινοτικές σχέσεις είναι όψη ενός ευρύτερου αναθεωρητικού ρεύματος που χαρακτηρίζει την οθωμανολογική ιστοριογραφία της τελευταίας δεκαεπταετίας και που έχει οδηγήσει σε μια νέα εικόνα για την Οθωμανική Αυτοκρατορία (Γκαρά, 2008· Γκαρά, 2009). Οι πρόσφατες αναθεωρήσεις είναι ποικίλες και εκτείνονται σε όλα τα πεδία της οθωμανικής ιστορίας, θέτοντας εκ νέου ζητήματα όπως η πολιτική ιδεολογία, η νομιμοποίηση της κρατικής εξουσίας, η σύνδεση κέντρου και επαρχιών, οι σχέσεις της αυτοκρατορίας με τα ευρωπαϊκά κράτη, οι θεσμικοί και κοινωνικοί μετασχηματισμοί κλπ. Σε ό,τι αφορά το ζήτημα που εξετάζουμε, η σημαντικότερη συμβολή των πρόσφατων μελετών είναι η ανάδειξη της κομβικής σημασίας του ανταγωνισμού χριστιανών και μουσουλμάνων στο θρησκευτικό και κοινωνικό πεδίο, ενός ανταγωνισμού με πολλαπλές συνέπειες, όχι μόνο για τη διαμόρφωση των διακοινοτικών σχέσεων αλλά και για τη συγκρότηση των ίδιων των θρησκευτικών κοινοτήτων.

4. Έννοιες και όροι

Κάθε ιστορική ανάλυση χρησιμοποιεί έννοιες και όρους που, αν και σε πρώτη ματιά μοιάζουν απλές, καθημερινές λέξεις, έχουν ειδικό βάρος –ή το αποκτούν στην πορεία. Έννοιες όπως υποδούλωση, κατάκτηση, ανεκτικότητα, δίωξη κλπ. έχουν συνδηλώσεις που παραπέμπουν σε ευρύτερες ιστοριογραφικές συζητήσεις, οι οποίες πρέπει να γίνονται κατανοητές. Εδώ θα εξετάσουμε ορισμένες κομβικές έννοιες που θα μας χρησιμεύσουν στην ανάλυση, χρησιμοποιώντας τις παράλληλα ως αφετηρία για να παρουσιάσουμε τις βασικές παραμέτρους που όριζαν τις διακοινοτικές σχέσεις στην Οθωμανική Αυτοκρατορία.

4.1. Ανισότητα

Η ανισότητα, δηλαδή η «άνιση κατανομή ευκαιριών, ανταμοιβών και ισχύος μεταξύ ατόμων, νοικοκυριών και ομάδων» (Manza, 2006: 286), είναι χαρακτηριστικό όλων των ανθρώπινων κοινωνιών. Εκείνο που διαφέρει είναι οι μορφές που παίρνει η ανισότητα στην εκάστοτε κοινωνία, η λογική στην οποία εδράζεται, οι τρόποι με τους οποίους εγκαθιδρύεται και αναπαράγεται, αλλά και τα περιθώρια υπέρβασής της. Εδώ είναι κομβικός ο ρόλος του νόμου. Η μετατροπή της οποιασδήποτε διαφοράς (φυλής, φύλου, θρησκευματος, επαγγέλματος, κοινωνικής ομάδας, εισοδήματος κλπ.) σε θεμέλιο μιας θεσμικά καθορισμένης ανισότητας περνά μέσα από τη διατύπωση νομικών διατάξεων και τη δικαϊκή πρακτική.

Στο κλασικό ισλαμικό δίκαιο, πάνω στο οποίο θεμελιώθηκε το οθωμανικό, δηλαδή το ιδιότυπο αμάλγαμα ιερού και σουλτανικού νόμου (*seriat ve kanun*) που διαμορφώθηκε τον 16ο αιώνα (Imber, 1997), η θρησκεία είναι ένα από τα τρία κριτήρια που τοποθετούν τους ανθρώπους σε θεμελιώδη ζεύγη διαφοράς και ανισότητας. Όπως εξηγεί ο Μπέρναρντ Λιούς (Lewis, 1984: 8-9),

[τ]ο καθεστώς του πλήρους μέλους της κοινωνίας περιοριζόταν στους ελεύθερους μουσουλμάνους άντρες. Όσοι και όσες δεν κατείχαν αυτές τις τρεις ουσιώδεις ιδιότητες, δηλαδή οι σκλάβοι, οι γυναίκες και οι άπιστοι [δηλαδή οι μη μουσουλμάνοι], δεν ήταν ίσοι. Οι τρεις βασικές ανισότητες μεταξύ αφέντη και σκλάβου, άντρα και γυναίκας, πιστού και άπιστου, δεν ήταν απλά αποδεκτές· καθιερώνονταν και ρυθμιζόνταν από τον ιερό νόμο. [...]

Μια μείζων διαφορά ανάμεσα στις τρεις αυτές διακρίσεις είναι το στοιχείο της επιλογής. Μια γυναίκα δεν μπορεί να διαλέξει να γίνει άντρας. Ένας σκλάβος μπορεί να ελευθερωθεί, αλλά η επιλογή αυτή είναι του αφέντη του, όχι δική του. Η γυναίκα κι ο σκλάβος βρίσκονται έτσι σε θέση αθέλγητης –και στην περίπτωση της γυναίκας αμετάβλητης– κατωτερότητας. Η κατωτερότητα του άπιστου, όμως, είναι απόλυτα προαιρετική, και μπορεί να τερματιστεί οποιαδήποτε στιγμή με μια απλή [νομική] πράξη βούλησης. Ασπαζόμενος το ισλάμ, ο άπιστος γίνεται πλήρες μέλος της κυρίαρχης κοινότητας και απαλλάσσεται από το καθεστώς νομικής κατωτερότητας. [...] Έτσι, το καθεστώς κατωτερότητας που επιβαλλόταν στον άπιστο ήταν αποκλειστικά οικειοθελές. Μάλιστα από τη σκοπιά ενός μουσουλμάνου θα μπορούσε να

περιγραφεί ως ισχυρογνωμοσύνη. Για τον μουσουλμάνο, οι εβραίοι κι οι χριστιανοί ήταν άνθρωποι που από πείσμα και ανοησία είχαν αρνηθεί την προσφορά της θεϊκής αλήθειας στην οριστική και τέλεια μορφή της, σε σύγκριση με την οποία οι δικές τους θρησκείες δεν ήταν παρά προγενέστερες, ατελείς και ακυρωμένες εκδοχές.

Βέβαια, τα πράγματα δεν ήταν τόσο ξεκάθαρα όσο μπορεί να φαίνονται από την πλευρά των νομικών ρυθμίσεων. Ο εξισλαμισμός δεν σήμαινε πως το νέο νομικό καθεστώς του προσήλυτου αναγνωριζόταν πλήρως, άμεσα και ανεπιφύλακτα στην καθημερινή ζωή. Οι διακρίσεις σε βάρος των νεοφώτιστων, αν και δεν ήταν νομικά κατοχυρωμένες, δεν ήταν σπάνιες, και εξαρτώνταν από τη σύνθεση της μουσουλμανικής κοινότητας στην κάθε περιοχή (αν δηλαδή μεγάλο μέρος της κοινότητας προερχόταν από πρόσφατους εξισλαμισμούς), από την κοινωνική τάξη του προσήλυτου, ακόμα και από τα κίνητρα ή τον χαρακτήρα του. Κατά κανόνα οι διακρίσεις αυτές εξομαλύνονταν με τον χρόνο και με τη συμμετοχή στις κάθε λογής πρακτικές της νέας θρησκευτικής κοινότητας, από τις επιγαμίες μέχρι τις θρησκευτικές τελετές και τα επαγγελματικά δίκτυα.

Επίσης, τα αντιθετικά ζεύγη αφέντης/σκλάβος, άντρας/γυναίκα και πιστός/άπιστος δεν ήταν τα μόνα θεσμοθετημένα πεδία ανισότητας στην Οθωμανική Αυτοκρατορία. Θεσμική έκφραση, αν και όχι τόσο αυστηρή, έβρισκε και η κατηγοριοποίηση σύμφωνα με την κοινωνική τάξη. Η κοινωνική οργάνωση της αυτοκρατορίας στηριζόταν σε μια διμερή διάκριση: οι *ασκερί* (*askeri*), δηλαδή οι επιφορτισμένοι με στρατιωτικά καθήκοντα, οι κρατικοί αξιωματούχοι και οι ανώτεροι θρησκευτικοί λειτουργοί (ουλεμάδες), ήταν απαλλαγμένοι από φορολογικές υποχρεώσεις. Οι *ραγιάδες* (*reaya*), οι –μουσουλμάνοι, χριστιανοί ή εβραίοι– αγρότες, κτηνοτρόφοι, τεχνίτες και έμποροι, δηλαδή η παραγωγική βάση της υπαίθρου και του αστικού χώρου, αποτελούσαν τον φορολογούμενο πληθυσμό.¹ Για τους Οθωμανούς, η διάκριση ανάμεσα στις δύο αυτές τάξεις αποτελούσε προϋπόθεση για την εύρυθμη λειτουργία του κράτους και της κοινωνίας, και η διάβαση από τη μια κατηγορία στην άλλη ήταν ανεπιθύμητη (İnalçik, 1995: 124). Καθώς όμως η ιδιότητα του ασκερί ή του ραγιά δεν συνδεόταν με κάποιο αναπαλλοτρίωτο νομικό καθεστώς που μεταβιβαζόταν από γενιά σε γενιά, η κινητικότητα από τη μια τάξη στην άλλη δεν ήταν σπάνια, ιδίως από τον ύστερο 16ο αιώνα και μετά, και σίγουρα ήταν πολύ μεγαλύτερη απ' όσο στις αυστηρά διαστρωματωμένες κοινωνίες της χριστιανικής Ευρώπης.

Πέρα από τις θεσμικά κατοχυρωμένες κατηγορίες, είτε αυτές του ιερού νόμου είτε εκείνες της κρατικής εξουσίας, οι κοινωνικές διαφοροποιήσεις ως προς τον πλούτο, την κοινωνική δικτύωση, την επαγγελματική κλίμακα και τη θέση στην οικογενειακή ομάδα ή την ηλικία όχι μόνο δεν ήταν αμελητέες, αλλά συνδιαμόρφωναν καθοριστικά την καθημερινότητα και τις προοπτικές του βίου των ανθρώπων. Προύχοντες και ταπεινοί, φτωχοί και πλούσιοι, μαστορες και τσιράκια, παιδιά και ενήλικοι, παντρεμένοι και ανύπαντροι, πεθερές και νύφες, συγκροτούσαν ιεραρχίες και ανισότητες άλλοτε συνδεδεμένες με κύκλους ζωής κι άλλοτε πολύ πιο σταθερές, που με τον έναν ή τον άλλον τρόπο θα περιμέναμε να βρούμε σε οποιαδήποτε σχεδόν κοινωνική οργάνωση.

Η διάκριση, λοιπόν, μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων ήταν μία από τις εστίες της κοινωνικής ανισότητας. Ήταν όμως εκείνη που αποτέλεσε το πιο καθοριστικό πεδίο έκφρασης των κοινωνικών διαφορών στην οθωμανική επικράτεια. Όπως επισημαίνει ο Αρόν Ροντρίγκ (Rodrigue, 1996),

[η] διαφορά ανάμεσα στον μουσουλμάνο και στον μη μουσουλμάνο [...] ήταν θεμελιώδης, αν και βέβαια υπήρχαν και άλλοι διαχωρισμοί, οι οποίοι διασταυρώνονταν με αυτήν σε πολλά σημεία. Οτιδήποτε είχε δημόσιο χαρακτήρα, χριστιανικό, εβραϊκό ή μουσουλμανικό, έπρεπε να διατυπωθεί με θρησκευτικές κατηγορίες: αυτός ήταν ο πιο σημαντικός κοινωνικός λόγος (*discourse*). Η θρησκεία δεν λειτουργούσε ως κατηγορία με τον ίδιο τρόπο όπως στη νεότερη εποχή, έχοντας ως αντίθετά της την «αθρησκεία» ή την «εκκοσμίκευση».

Η θρησκευτική διαφορά ενέπλεκε και αναδιαμόρφωνε όλες τις άλλες διαφορές και ανισότητες, με τρόπο που βάρυνε αποφασιστικά στις αντιλήψεις και τις αναπαραστάσεις των ανθρώπων κι επηρέαζε καίρια τη δράση τους. Αυτό οφείλεται στον θεμελιώδη και παράλληλα ιδιάζοντα χαρακτήρα της. Αν και η διάκριση μεταξύ μουσουλμάνων και μη μουσουλμάνων ήταν απολύτως ενταγμένη στην καθημερινότητα, δεν ήταν στον ίδιο βαθμό αλληλοσυμπληρωματική με τα περισσότερα άλλα διαλεκτικά ζεύγη ανισοτήτων. Μπορούμε, φυσικά, (και πρέπει) να «περιπλέξουμε τις κατηγορίες» που χρησιμοποιούμε (δανειζόμαστε την έκφραση από τις Boris και Janssens, 1999), εισάγοντας στην ανάλυσή μας τις έννοιες του φύλου και της κοινωνικής τάξης, για

να κατανοήσουμε καλύτερα το νόημα και την εμπειρία της ανισότητας. Τούτο, ωστόσο, δεν αναιρεί τη θεμελιώδη σημασία που είχε η διάκριση στη βάση της θρησκευτικής διαφοράς στην οθωμανική περίπτωση.

Σε αντίθεση με άλλες διακρίσεις, εκείνη μεταξύ των κοινωνικών κατηγοριών του μουσουλμάνου και του μη μουσουλμάνου ήταν η απλούστερη στην άρση της. Ο άπιστος μπορούσε όντως να γίνει μέλος της κοινότητας των πιστών αφάνταστα ευκολότερα απ' όσο μπορούσε ο φτωχός να γίνει πλούσιος, ο ραγιάς να περάσει στην τάξη των ασκερί ή ακόμα και ο μαθητευόμενος τεχνίτης να γίνει μάστορας. Παράλληλα, κι ενώ (ή ακριβώς επειδή) οι άνθρωποι μπορούσαν να διαβούν το όριο από τον μη μουσουλμάνο στον μουσουλμάνο, η διάκριση παρέμενε θεμελιώδης ως προς την κοινωνική οργάνωση. Τούτο παρείχε στις οθωμανικές κοινωνίες έναν συνδυασμό ευελιξίας και σταθερότητας στη διευθέτηση και την αναπαραγωγή των κοινωνικών διαφορών, που διαλύθηκε μόνον όταν άλλαξαν οι νοητικές κατηγορίες με τις οποίες οι άνθρωποι αντιλαμβάνονταν τον κόσμο.

4.2. Ανεκτικότητα

Αναφερθήκαμε ήδη στην έννοια της θρησκευτικής ανεκτικότητας, μια έννοια-κλειδί για την ανάλυση του ζητήματος που εξετάζουμε, και είδαμε πως η αδιαφοροποίητη χρήση της οδήγησε σε κάποιο βαθμό στην εξιδανίκευση της οθωμανικής πραγματικότητας. Η αναθεωρητική ιστοριογραφία συνεχίζει να χρησιμοποιεί την έννοια (τη χρησιμοποιούμε κι εμείς), αλλά με διαφορετικό τρόπο απ' ό,τι οι παλιότερες οθωμανολογικές μελέτες, δίνοντας εξίσου έμφαση στους αποκλεισμούς τους οποίους η ανεκτικότητα συνεπάγεται.

Όπως έχει γίνει σαφές από την ευρύτερη μελέτη της έννοιας σε διάφορα συμφραζόμενα, η ανεκτικότητα δεν συνδέεται με την απουσία διακρίσεων των θρησκευτικά, εθνοτικά ή πολιτισμικά «άλλων», αλλά με την απουσία διώξεων. Η ανεκτικότητα προϋποθέτει μια σχέση ανισότητας, στο πλαίσιο της οποίας ο ισχυρός μπορεί να επιβάλει τους όρους του στον αδύναμο. Προϋποθέτει επίσης την αποδοκιμασία εκείνου που γίνεται ανεκτό: μπορούμε να είμαστε ανεκτικοί μόνο απέναντι σε κάτι που δεν θεωρούμε σωστό, κάτι που δεν θα έπρεπε καταρχήν να υπάρχει ή να συμβαίνει (Raphael, 1988· Williams, 1999). Η ανεκτικότητα απέναντι στη θρησκευτική διαφορά δεν ταυτίζεται με την ανεξιθρησκία. Οι οθωμανικές κυβερνήσεις πίστευαν στην υπεροχή του ισλάμ και υποστήριζαν με κάθε τρόπο τους ισλαμικούς θεσμούς και την κοινωνική πρωτοκαθεδρία των μουσουλμάνων. Αυτό που μας κάνει να χαρακτηρίζουμε ως ανεκτική την οθωμανική στάση απέναντι στους αλλόθρησκους (εννοείται μέχρι την έναρξη των σφαγών, των βίαιων εξισλαμισμών και των εκτοπισμών στον ύστερο 19ο αιώνα) είναι το γεγονός ότι οι σουλτάνοι, παρόλο που σύμφωνα με τα ειωθότα της εποχής είχαν το δικαίωμα και την ισχύ να επιβάλουν το ισλάμ ως θρησκεία των υπηκόων τους, δεν το έκαναν –ή δεν θεώρησαν σκόπιμο να το κάνουν.

Όπως επισημαίνει η Κάρεν Μπάρκεϋ (Barkey, 2008: 110), εξετάζοντας συγκριτικά το ζήτημα, η πρακτική της ανεκτικότητας είχε κομβικό ρόλο στη διαμόρφωση της αυτοκρατορικής τάξης πραγμάτων, καθώς χρησίμευε στη διατήρηση της διαφορετικότητας, στην οργάνωση των επιμέρους θρησκευτικών κοινοτήτων και στην εξασφάλιση της νομιμοφροσύνης τους, καθώς και στην επιβολή της δημόσιας τάξης. Ως εκ τούτου η ανεκτικότητα ήταν «μια από τις πολλές πολιτικές ενσωμάτωσης, όπως ο διωγμός, η αφομοίωση, η αλλαξοπιστία ή η εκδίωξη». Σε αυτήν την προσέγγιση, η οθωμανική ανεκτικότητα δεν γίνεται αντιληπτή ως αποτέλεσμα μιας γενικής καλής προαίρεσης εκ μέρους των κυβερνώντων ή ως αναπόδραστη συνέπεια του ισλαμικού νόμου, αλλά ως αυτοκρατορική στρατηγική διαχείρισης της διαφοράς και εμπέδωσης της εξουσίας. Υπό αυτό το πρίσμα, η ανεκτικότητα δεν απέκλειε την άσκηση βίας ούτε τα σποραδικά αντιχριστιανικά πογκρόμ με δράστες απλούς ανθρώπους, οι οποίοι δεν μοιράζονταν τους προβληματισμούς και τις προτεραιότητες της κεντρικής κυβέρνησης. Επιπλέον αυτή η προσέγγιση βοηθά να κατανοήσουμε το πώς προέκυψαν οι πολιτικές εθνοκάθαρσης τον ύστερο 19ο αιώνα. Η μετάπτωση από την ανεκτικότητα στη δίωξη και τη βία, και μάλιστα με τη μορφή μαζικών σφαγών με κρατική υποστήριξη, ήρθε ως αποτέλεσμα δύο εξελίξεων: από τη μια, της παραδοχής από τις οθωμανικές αρχές του ότι η αυτοκρατορία δεν μπορούσε πλέον να διατηρηθεί, και από την άλλη, των χαμηλών προσδοκιών από τη μεριά των ντόπιων πληθυσμών για συνέχιση της συμβίωσής τους με τους αλλόθρησκους (Barkey, 2008: 114).

4.3. Συμβίωση

Μια άλλη έννοια που χρειάζεται διευκρίνιση είναι εκείνη της συμβίωσης. Η λέξη περιγράφει μια κατάσταση, ότι δηλαδή κάποιοι (άτομα, συλλογικότητες) ζουν μαζί σε έναν κοινό χώρο, τον οποίο μοιράζονται. Ως

έννοια, η συμβίωση είναι ουδέτερη στην ελληνική γλώσσα. Για να διευκρινιστεί τι *είδους* είναι, αν δηλαδή είναι καλή ή κακή, γεμάτη εντάσεις, συγκρούσεις ή, αντίθετα, συνεργασία και σύμπνοια κ.ο.κ., χρειάζεται τον αντίστοιχο προσδιορισμό. Η μόνη συνδήλωση που έχει, και η οποία τη διαφοροποιεί από τη συναφή έννοια της συνύπαρξης, είναι ότι αυτοί που συμβιώνουν έχουν κάποιου είδους διάδραση μεταξύ τους, δεν διαβιούν απλώς οι μien δίπλα στους δε.

Υπάρχει ωστόσο και ο συναφής όρος *convivencia* (σημαίνει συμβίωση/συνύπαρξη στα ισπανικά), ο οποίος έχει χρησιμοποιηθεί σε μελέτες για τις σχέσεις μεταξύ χριστιανών, εβραίων και μουσουλμάνων. Ο όρος προέρχεται από την ισπανική ιστοριογραφία κι έχει ειδικό βάρος, καθώς έχει χρησιμοποιηθεί κατά κόρον ως συνώνυμο της *ειρηνικής* –ή ακόμα και *αρμονικής*– συμβίωσης χριστιανών, εβραίων και μουσουλμάνων στη μεσαιωνική Ιβηρική, τόσο στα χριστιανικά όσο και στα μουσουλμανικά κράτη. Παρά την ισχυρή κριτική που έχει δεχθεί από τη δεκαετία του 1990 κι εξής από τους νεότερους ιστορικούς που προχώρησαν στην αναθεώρηση των μύθων για τον «χρυσό αιώνα» της μεσαιωνικής Ιβηρικής, η έννοια συνεχίζει να είναι δημοφιλής στον δημόσιο λόγο (Soifer, 2009), ενώ πρόσφατα χρησιμοποιήθηκε ως τεχνικός όρος και από ιστορικούς που διερευνούν αντίστοιχα φαινόμενα συμβίωσης και επιπολιτισμού σε άλλα περιβάλλοντα (Brambilla, 2009· Dalli, 2009· Crostini και La Porta, 2013). Θέλουμε να διευκρινίσουμε ότι συμμερίζομαστε την κριτική στην έννοια της *convivencia* και δεν προσπαθούμε να την αποδώσουμε χρησιμοποιώντας τη λέξη συμβίωση. Σε αυτό το βιβλίο χρησιμοποιούμε τη συμβίωση ως μια ουδέτερη λέξη που αποδίδει μια συγκεκριμένη ιστορική συνθήκη: ότι δηλαδή χριστιανοί, μουσουλμάνοι κι εβραίοι ζούσαν μαζί σε έναν κοινό χώρο (τις πόλεις, σπανιότερα τα χωριά, της αυτοκρατορίας) και –ορισμένοι τουλάχιστον, αν και όχι όλοι– είχαν κάποιου είδους διάδραση με μέλη κάποιας από τις άλλες θρησκευτικές κοινότητες.

Πρόσφατα ο Νικόλας Ντουμάνης επέστησε την προσοχή στη διακοινοτική διάδραση, την οποία περιγράφει ως *διακοινοτικότητα* (*intercommunalidad*), προσεγγίζοντάς την ως εμπρόθετη στρατηγική συμβίωσης την οποία υιοθετούσαν όλες οι θρησκευτικές κοινότητες (Doumanis, 2013: 2):

Η διακοινοτικότητα εξυπηρετούσε πολλαπλούς στόχους. Πρώτον, γινόταν νοητή ως μέτρο προφύλαξης απέναντι σε κάθε είδους συγκρούσεις που ήταν αναμενόμενες μεταξύ διαφορετικών κοινοτήτων που ζούσαν σε κοντινή γειτνίαση ή που έπρεπε να μοιράζονται χώρους και πόρους. Όλες οι πλευρές είχαν στον νου τους την πιθανότητα τέτοιων συγκρούσεων, το να κλιμακωθεί μια προσωπική διαμάχη σε κοινοτική σύγκρουση, και ως εκ τούτου επαγρυπνούσαν περισσότερο για να διασφαλίσουν την πρόληψη. Δεύτερον, η κάθε ομάδα μπορούσε να εκτιμήσει τη σημασία της συνεργασίας για την κοινωνική ευταξία και την κοινή ευημερία. Η συνεργασία ήταν απαραίτητη για πολλές όψεις της τοπικής ζωής, όπως για τη διαχείριση των παζαριών, την οργάνωση θρησκευτικών εορτασμών, τον καθορισμό δικαιωμάτων βόσκησης ή την πρόσβαση στο νερό. Τρίτον, οι οθωμανοί μουσουλμάνοι, χριστιανοί κι εβραίοι επιθυμούσαν να ζουν σε ένα ευχάριστο και ικανοποιητικό τοπικό περιβάλλον, και οι περισσότερες από αυτές τις κοινότητες προτιμούσαν να συμμετέχουν από κοινού σε δραστηριότητες αναψυχής, ακόμα και σε θρησκευτικούς εορτασμούς. Το να μοιράζονται αυτές τις εμπειρίες είχε ως αποτέλεσμα να σταθεροποιούνται οι κοινωνικοί δεσμοί, διαπερνώντας τους κοινοτικούς διαχωρισμούς. Τέταρτον, κάθε κοινότητα ενδιαφερόταν να υποστηρίξει τη φήμη του τόπου, πράγμα που σήμαινε ότι οι μουσουλμάνοι και οι χριστιανοί συμπεριφέρονταν συχνά σαν να ήταν μία οργανική κοινότητα. Τέλος, και ίσως πιο σημαντικό, η κάθε κοινότητα έβλεπε τη διακοινοτικότητα ως έναν τρόπο διατήρησης των ορίων. Οι πολιτισμικές ομάδες καθορίζονται από τα όριά τους, και στους οθωμανικούς χρόνους ήταν σημαντικό να υπάρχει φροντίδα για τις ευαισθησίες και τα συμφέροντα της άλλης κοινότητας, ιδίως για τα όρια του φύλου.

Είναι φανερό ότι η έννοια της διακοινοτικότητας προϋποθέτει εκείνη της συμβίωσης ενώ παράλληλα την υπερβαίνει, έχοντας κάποια από τα χαρακτηριστικά της *convivencia*, χωρίς ωστόσο την αφέλεια και την εξιδανίκευση της τελευταίας. Σε ό,τι αφορά αυτό το βιβλίο, θα έχουμε την ευκαιρία να αναφερθούμε και σε τέτοιες όψεις της συμβίωσης χριστιανών και μουσουλμάνων, αλλά χωρίς να υιοθετούμε το πρίσμα της διακοινοτικότητας ως ενιαίο πλαίσιο ανάλυσης των σχέσεων ανάμεσα στα μέλη των διαφορετικών θρησκευτικών κοινοτήτων.

4.4. Όρια

Η συζήτηση για τη συμβίωση μας έφερε μπροστά στην έννοια των ορίων, η οποία έχει κι αυτή κομβικό ρόλο στην κατανόηση των διακοινοτικών σχέσεων. Ειδικά στην οθωμανική περίπτωση, η έννοια έχει σαφείς θεσμικές συνδηλώσεις: τόσο οι θρησκευτικές κοινότητες όσο και οι κοινωνικές ομάδες και τα φύλα είχαν όρια εντός των οποίων επιτρεπόταν να κινηθούν και τα οποία έπαιρναν υπόσταση στο πλέγμα διακρίσεων και περιορισμών που καθόριζαν τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις τους. Η διάκριση του τι ήταν επιτρεπτό και τι όχι συγκροτούσε κοινωνικές ιεραρχίες στις οποίες έβρισκαν έκφραση οι παράλληλες ανισότητες του φύλου, της τάξης και του θρησκευματος. Η διάρρηξη των ορίων (για παράδειγμα, το να ντυθεί ένας χριστιανός σαν μουσουλμάνος, να φορέσει γούνες και μεταξωτά ένας ραγιάς ή να παντρευτεί μια κοπέλα έναν κοινωνικά κατώτερο της άνδρα) ισοδυναμούσε με διασάλευση της κοινωνικής τάξης και είχε –ή μπορούσε να έχει– έννομες συνέπειες.

Η ύπαρξη ορίων και η ζηλότυπη διαφύλαξή τους ήταν το υπόβαθρο τόσο για την ανεκτικότητα όσο και για τη συμβίωση. Όπως θα διαπιστώσουμε στα κεφάλαια που ακολουθούν, οι θρησκευτικά διαφορετικοί γίνονταν αποδεκτοί και ανεκτοί ως υπήκοοι (για τις οθωμανικές αρχές) και ως γείτονες (για τους μουσουλμάνους συντοπίτες τους) μόνο στον βαθμό που σέβονταν τα όρια που έθετε ο νόμος. Ωστόσο ούτε τα όρια ούτε οι νομικές διατάξεις ή οι ερμηνείες που τα κατοχύρωναν έμειναν αμετάβλητες στο πέρασμα του χρόνου, ενώ υπήρχαν αρκετές γκρίζες ζώνες που άφηναν περιθώρια για πολλαπλές προσεγγίσεις. Όπως θα έχουμε την ευκαιρία να δούμε με διάφορες αφορμές, οι γκρίζες αυτές ζώνες μπορεί σε κάποιες περιπτώσεις να θόλωναν τις διαχωριστικές γραμμές ανάμεσα στις θρησκευτικές κοινότητες και να έκαναν λιγότερο ορατές τις κοινωνικές ιεραρχίες: σε άλλες περιπτώσεις, όμως, λειτουργούσαν ως κατεξοχήν πεδία εκδήλωσης της διαφοράς και της ανισότητας.

Η έλευση της νεωτερικότητας και ο μετασχηματισμός της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας σε σύγχρονο κράτος, ιδίως από την εποχή του Τανζιμάτ και μετά, διέλυσαν τα προϋπάρχοντα όρια και δημιούργησαν νέα (ενδεικτικά, Göçek, 1996). Σε πολλά πεδία, όπως στις γαμήλιες πρακτικές ή στις σχέσεις των φύλων, τα νέα όρια δεν ήταν παρά αναδιατύπωση των παλαιότερων. Αλλά στο πεδίο της δημόσιας παρουσίας και δράσης των μη μουσουλμάνων οι αλλαγές ήταν τεράστιες. Το νέο καθεστώς ισονομίας μουσουλμάνων και αλλόθρησκων, παρά τους περιορισμούς του, έδωσε πρωτοφανείς δυνατότητες δράσης στους χριστιανούς, η οποία συχνά εκδηλώθηκε με πράξεις συμβολικής κυριαρχίας στον δημόσιο χώρο (για την Κωνσταντινούπολη, Ozil, 2013). Οι ογκώδεις και μεγαλοπρεπείς ναοί που ανεγέρθηκαν τον ύστερο 19ο και τον πρώιμο 20ό αιώνα στις πόλεις με μεγάλο χριστιανικό πληθυσμό αποτελούν αψευδείς μάρτυρες της κατάλυσης των παλαιών ορίων. Η ανοχή της διαφοράς, όμως, η οποία χαρακτήρισε την πρώιμη νεότερη οθωμανική ιστορία, θεμελιωνόταν στην ανισότητα των θρησκευτικών κοινοτήτων. Η –έστω υπό όρους– εξίσωσή τους στην ύστερη εποχή κλόνησε τα θεμέλια της μουσουλμανικής κυριαρχίας. Το οθωμανικό κράτος, αντιμέτωπο με τον ανταγωνισμό των εθνικών κρατών και των εθνικών κινημάτων που είχαν εκπηδήσει από τους χριστιανικούς του πληθυσμούς, αλλά και με τις αντιφάσεις των ίδιων των μεταρρυθμίσεων, στράφηκε σε νέους τρόπους διαχείρισης της διαφοράς, η οποία τελικά, στις τελευταίες δεκαετίες της ζωής του, έδωσαν τη θέση τους στη βία των σφαγών, των εκτοπισμών και των αναγκαστικών εξισλαμισμών (ενδεικτικά, Gingeras, 2009).

5. Το περιεχόμενο του βιβλίου

Το βιβλίο αναπτύσσεται θεματικά σε οκτώ κεφάλαια, εξετάζοντας με συνθετικό τρόπο τις ευρύτερες ιστορικές εξελίξεις, τον μετασχηματισμό της αυτοκρατορίας και των θεσμών της, και τις κοινωνικές δυναμικές σε τοπικό και υπερτοπικό επίπεδο. Η σύνθεση που επιχειρείται εδώ εντάσσεται στο κλίμα της νέας οθωμανικής κοινωνικής ιστορίας και προσεγγίζει τις σχέσεις χριστιανών και μουσουλμάνων μέσα από το πρίσμα της διαλεκτικής –και όχι αντιθετικής– σχέσης ανάμεσα στην ανεκτικότητα και τον αποκλεισμό, λαμβάνοντας υπόψη τον ρόλο της βίας στη συγκρότηση των κοινωνικών σχέσεων και στην παραγωγή κοινωνικότητας. Μεθοδολογικά εμπνέεται από τις συγκριτικές προσεγγίσεις της σύγχρονης ιστοριογραφίας για τις κοινωνίες των πρώιμων νεότερων χρόνων. Τις τελευταίες δεκαετίες, η στροφή προς την κοινωνική και την πολιτισμική ιστορία έχει αλλάξει τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε σύνθετες διαδικασίες όπως αυτές της συγκρότησης συλλογικών ταυτοτήτων ή της θρησκευτικής μεταστροφής, και μας έχει επιτρέψει να ενσωματώσουμε στον ιστορικό στοχασμό τον τρόπο σκέψης, τα συναισθήματα και τα βιώματα των

ανθρώπων του παρελθόντος. Η νέα κοινωνική ιστορία βάζει στο κέντρο της ανάλυσης τους τρόπους με τους οποίους οι σύγχρονοι βίωσαν, αντιλαμβάνονταν και αναπαριστούσαν στον λόγο ή την τέχνη τα συμβάντα της καθημερινότητας ή έκτακτα γεγονότα που τη διασπούσαν (Burke, 2009). Στην οπτική αυτή, την οποία υιοθετούμε και σε τούτο το βιβλίο, η ερμηνεία της ιστορικής αλλαγής προϋποθέτει την κατανόηση και ανάλυση όχι μόνο των πολιτικών εξελίξεων ή των κοινωνικοοικονομικών διεργασιών, αλλά και των πολιτισμικών προτύπων και πρακτικών που τις έκαναν εφικτές.

Στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος βρίσκονται οι ορθόδοξοι πληθυσμοί των Βαλκανίων και της Μικράς Ασίας, παρουσιάζονται όμως κι οι εξελίξεις που αφορούν τους αρμένιους και τους άραβες χριστιανούς, καθώς και τους καθολικούς της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Πρέπει να σημειωθεί ότι οι δυναμικές των διακοινοτικών σχέσεων στις αραβικές περιοχές, όπου οι χριστιανοί και οι εβραίοι είχαν μετατραπεί σε πληθυσμιακές μειονότητες πολύ πριν την οθωμανική κατάκτηση και όπου το πλαίσιο της δίμμο ήταν εμπεδωμένο από αιώνες, ήταν πολύ διαφορετικές απ' ό,τι αλλού. Θα τις συμπεριλάβουμε στην αφήγησή μας, αλλά η οπτική μας γωνία θα είναι εκείνη των «κεντρικών επαρχιών» των Βαλκανίων και της Μικράς Ασίας (για μια αφήγηση από τη σκοπιά των αραβικών περιοχών, Masters, 2001).

Ως προς το χρονικό εύρος, η έμφαση δίνεται στους «μέσους αιώνες» (αρχές 16ου – αρχές 19ου), αν και δεν απουσιάζει η πραγμάτευση των εξελίξεων στην πρώιμη και την ύστερη εποχή σε επιμέρους θεματικές ενότητες. Ο λόγος γι' αυτήν την επιλογή είναι οι απαιτήσεις του θέματος στο πλαίσιο της προσέγγισης που υιοθετούμε. Η ανάλυσή μας αφορμάται από τη θέση ότι κομβικό ρόλο στη διαμόρφωση των διακοινοτικών σχέσεων στην Οθωμανική Αυτοκρατορία παίζει η διαλεκτική σχέση ανάμεσα στην προσπάθεια του κράτους να επιβάλει την εξουσία του σε εδάφη και πληθυσμούς, από τη μια, και σε εκείνη των υπηκόων να διατηρήσουν ή/και να βελτιώσουν με υλικούς και συμβολικούς τρόπους τη θέση τους σε ατομικό, οικογενειακό ή συλλογικό επίπεδο. Κεντρικό πεδίο έκφρασης αυτής της σχέσης αποτελούν οι αναδιατυπώσεις των ρυθμίσεων ως προς τη θέση μουσουλμάνων και αλλόθρησκων, τα όρια και τις δυνατότητες δράσης τους, αυτό δηλαδή που αποκαλούμε συνοπτικά θεσμικό πλαίσιο.

Ακολουθώντας αυτήν την οπτική, διακρίνουμε δύο μείζονες τομές: την κατάκτηση των αραβικών περιοχών και τις μεταρρυθμίσεις του Τανζιμάτ, οι οποίες ξεχωρίζουν το πρώιμο και το ύστερο οθωμανικό κράτος από την «κατεξοχήν Οθωμανική Αυτοκρατορία» της περιόδου 1517-1839. Η πρώιμη περίοδος (περ. 1300-1517) χαρακτηρίζεται από θεσμική ρευστότητα σε ένα περιβάλλον εδαφικής επέκτασης. Η ύστερη περίοδος (1839-1923) χαρακτηρίζεται από μεγάλες θεσμικές αλλαγές στο πλαίσιο του μετασχηματισμού της αυτοκρατορίας σε σύγχρονο κράτος, ενώ η σουλτανική εξουσία αμφισβητείται από κινήματα εθνικής ή/και πολιτικής χειραφέτησης. Αντίθετα οι «μέσοι αιώνες» χαρακτηρίζονται από σχετική θεσμική σταθερότητα, ενώ ούτε η σουλτανική εξουσία αντιμετωπίζει ιδιαίτερες προκλήσεις, τουλάχιστον μέχρι τις αρχές του 19ου αιώνα. Εκ των πραγμάτων, λοιπόν, σε αυτήν την «κατεξοχήν αυτοκρατορική περίοδο» πρέπει να πέσει το βάρος της ανάλυσης. Πόσο μάλλον που οι εξελίξεις αυτής της εποχής είχαν καθοριστική επίδραση στην ιστορία του νεότερου ελληνισμού και αποτέλεσαν το υπόβαθρο για τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε το οθωμανικό παρελθόν.

Το πρώτο κεφάλαιο («Χριστιανοί υπήκοοι και μουσουλμάνοι ηγεμόνες πριν τους Οθωμανούς») ασχολείται με τη θέση των χριστιανών στις μουσουλμανικές αυτοκρατορίες που προηγήθηκαν της οθωμανικής, οι οποίες διαμόρφωσαν τα πρότυπα για τον τρόπο ενσωμάτωσης των χριστιανών ως υπηκόων ενός μουσουλμάνου ηγεμόνα. Εξετάζει επίσης συνοπτικά τις εξελίξεις και την ιστορική εμπειρία της συμβίωσης χριστιανών και μουσουλμάνων στην υστεροβυζαντινή/σελτζουκική Μικρά Ασία, η οποία έπαιξε καθοριστικό ρόλο τις κατοπινές εξελίξεις. Το δεύτερο κεφάλαιο («Η θέση των χριστιανών: Εξέλιξη στον χρόνο») προσφέρει μια επισκόπηση των μεταβολών που επέφεραν στη θέση των χριστιανών οθωμανών υπηκόων οι ιστορικές αναπροσαρμογές και οι ευρύτερες εξελίξεις στον οθωμανικό και τον ευρωπαϊκό χώρο από την εποχή της εμφάνισης των Οθωμανών μέχρι τη διάλυση της αυτοκρατορίας. Στόχος είναι η διαμόρφωση ενός αφηγήματος με άξονα τον χρόνο, που να επιτρέπει την κατανόηση των σύνθετων αυτών διεργασιών και να χρησιμεύει ως άξονας αναφοράς για τα υπόλοιπα κεφάλαια του βιβλίου. Στο τρίτο κεφάλαιο («Οθωμανικό κράτος και χριστιανικές Εκκλησίες») εξετάζονται ο τρόπος ενσωμάτωσης των χριστιανικών εκκλησιαστικών οργανισμών στο οθωμανικό θεσμικό πλαίσιο και οι μεταβολές των σχέσεων τους με το κράτος στο πέρασμα των αιώνων. Το τέταρτο κεφάλαιο («Θεσμικό πλαίσιο και οι κοινωνικές πραγματικότητες της συμβίωσης») ασχολείται με τις όψεις της κοινωνικής διάδρασης χριστιανών και μουσουλμάνων υπό το φως, από τη μια, των περιορισμών που έθετε στη δράση των ανθρώπων η θεσμικά αγκιστρωμένη ανισότητα των δύο κοινοτήτων, και από την άλλη, των δυναμικών που αναπτύσσονταν ως αποτέλεσμα της ιστορικής αλλαγής. Η παρουσίαση του θέματος αφορά το χρονικό διάστημα από τις αρχές του 16ου μέχρι τον πρώιμο 19ο αιώνα, εποχή στην οποία η θέση των χριστιανών καθορίζεται από το πλαίσιο

της δίμια, και γίνεται μέσα από την ανάλυση συγκεκριμένων περιπτώσεων που μαρτυρούνται σε πηγές της εποχής. Το πέμπτο κεφάλαιο («Εξισλαμισμός και αλλαξοπιστία») εξετάζει σφαιρικά το μείζον ζήτημα του εξισλαμισμού και αναλύει τόσο τις κοινωνικές δυναμικές που το εξέθρεψαν όσο και τους παράγοντες που το περιόρισαν. Το ζήτημα εξετάζεται στο πλαίσιο της ευρύτερης συζήτησης για τη θρησκευτική μεταστροφή, ενός φαινομένου χαρακτηριστικού για την πρώιμη νεωτερικότητα, και σε αντιπαράβολή με την ευρύτερη ευρωπαϊκή εμπειρία. Επίσης, εδώ εξετάζεται και η περιορισμένη αλλά ενδεικτική αντίστροφη κίνηση του εκχριστιανισμού, ιδίως κατά την ύστερη οθωμανική περίοδο. Το έκτο κεφάλαιο («Αποστασία και νεομαρτύριο») ασχολείται με το ζήτημα της αποστασίας από το ισλάμ, τον τρόπο που την αντιμετώπισαν οι οθωμανικές αρχές και την ιδεολογική της φόρτιση από εκκλησιαστικούς και μοναστικούς κύκλους για την υπεράσπιση και την αναδιατύπωση της χριστιανικής ταυτότητας. Στο έβδομο κεφάλαιο («Συγκρητισμός και υβριδισμός») εξετάζονται τα πολλαπλά φαινόμενα θρησκευτικού συγκρητισμού και πολιτισμικού υβριδισμού στον οθωμανικό χώρο, κάποια από τα οποία εξακολουθούν να αποτελούν μέρος της πολιτισμικής κληρονομιάς των λαών της ευρύτερης περιοχής και να συμβάλλουν στη διαμόρφωση μιας κοινής πολιτισμικής γλώσσας, ιδίως στα Βαλκάνια. Καταλήγοντας, στο όγδοο και τελευταίο κεφάλαιο («Τα χριστιανικά κράτη και οι υπήκοοί τους στον οθωμανικό χώρο») εξετάζεται η θέση και η δράση των ξένων υπηκόων, αλλά και η εν γένει δραστηριοποίηση των χριστιανικών δυνάμεων στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, δύο αλληλένδετες αλλά διακριτές όψεις του ευρύτερου ζητήματος της σχέσης της αυτοκρατορίας με τη χριστιανική Ευρώπη.

Βιβλιογραφία

- Abou-El-Haj, Rifaat Ali (1982). "The Social Uses of the Past: Recent Arab Historiography of Ottoman Rule". *International Journal of Middle East Studies* 14 (2): 185-201.
- Adanır, Fikret (2002). "The Formation of a 'Muslim' Nation in Bosnia-Herzegovina: A Historiographic Discussion". Στο *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography*, 267-304. Επιμέλεια Fikret Adanır και Suraiya Faroqhi. Leiden: Brill.
- Adanır, Fikret και Suraiya Faroqhi, επιμέλεια (2002). *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography*. Leiden: Brill.
- Al-Qattan, Najwa (1999). "Dhimmi in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination". *International Journal of Middle East Studies* 31: 429-44.
- Barkey, Karen (2008). *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press. [Ελληνική έκδοση: *Αυτοκρατορίες και διαφορετικότητα: Οι Οθωμανοί σε συγκριτικό πλαίσιο*. Μετάφραση Μαρίνα Δημητριάδου. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2013].
- Bieber, Florian (2000). "Muslim Identity in the Balkans before the Establishment of Nation States". *Nationalities Papers* 28 (1): 13-28.
- Boris, Eileen και Angélique Janssens (1999). "Complicating Categories: An Introduction". Στο *Complicating Categories: Gender, Class, Race and Ethnicity*, 1-13 [International Review of Social History, Supplement 7]. Επιμέλεια των ιδίων. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brambilla, Elena (2009). "Convivencia under Muslim Rule: The Island of Cyprus since the Ottoman Conquest (1571-1640)". Στο *Routines of Existence: Time, Life and After Life in Society and Religion*, 12-29. Επιμέλεια Elena Brambilla, Sabine Deschler-Erb, Jean-Luc Lamboley, Aleksey Klemeshov και Giovanni Moretto. Pisa: Edizioni Plus – Pisa University Press. <http://ehlee.humnet.unipi.it/books4/3/02.pdf> (Σεπτέμβριος 2015).
- Braude, Benjamin και Bernard Lewis, επιμέλεια (1982). *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*. 2 τόμοι. New York – London: Holmes και Meier.
- Burke, Peter (2009). *Τι είναι πολιτισμική ιστορία*; Μετάφραση Σπύρος Σηφακάκης. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Çiçek, Kemal (1993). "Living Together: Muslim-Christian Relations in Eighteenth-Century Cyprus as Reflected by the Sharī'a Court Records". *Islam and Christian-Muslim Relations* 4 (1): 36-64.
- Crostini, Barbara και Sergio La Porta, επιμέλεια (2013). *Negotiating Co-Existence: Communities, Cultures and 'Convivencia' in Byzantine Society*. [Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 96] Trier: WVT.
- Dalli, Charles (2009). "Contriving Coexistence: Muslims and Christians in the Unmaking of Norman Sicily". Στο *Routines of Existence: Time, Life and After Life in Society and Religion*, 30-43. Επιμέλεια Elena Brambilla, Sabine Deschler-Erb, Jean-Luc Lamboley, Aleksey Klemeshov και Giovanni Moretto. Pisa: Edizioni Plus – Pisa University Press. <http://ehlee.humnet.unipi.it/books4/3/03.pdf> (Σεπτέμβριος 2015).
- Doumanis, Nicholas (2013). *Before the Nation: Muslim-Christian Coexistence and its Destruction in Late Ottoman Anatolia*. Oxford: Oxford University Press.
- Gara, Eleni (2011). "Popular protest and the limitations of sultanī justice". Στο *Popular protest and political participation in the Ottoman Empire: Studies in honor of Suraiya Faroqhi*, 89-104. Επιμέλεια Eleni Gara, M. Erdem Kabadayı και Christoph K. Neumann. Istanbul: İstanbul Bilgi University Press.
- Gibb, H.A.R. και Harold Bowen (1957). *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*. 2 τόμοι. London: Oxford University Press. [Ελληνική έκδοση: *Η ισλαμική κοινωνία και η Δύση, Πρώτος τόμος: Η διοικητική ιεραρχία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας*. Μετάφραση Ηλίας Κολοβός. Αθήνα: Παπαζήσης, 2005].

- Gingeras, Ryan (2009). *Sorrowful Shores: Violence, Ethnicity, and the End of the Ottoman Empire, 1912-1923*. Oxford: Oxford University Press.
- Göçek, Fatma Müge (1996). *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change*. Oxford: Oxford University Press.
- Gradeva, Rossitsa (1997). "Orthodox Christians in the Kadi Courts: The Practice of the Sofia Sheriat Court, Seventeenth Century". *Islamic Law and Society* 4 (1): 37-69.
- Gradeva, Rossitsa (2000). "Apostasy in Rumeli in the Middle of the Sixteenth Century". *Arab Historical Review for Ottoman Studies* 22: 29-73.
- Imber, Colin (1997). *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- İnalçık, Halil (1995). *Η Οθωμανική Αυτοκρατορία: Η κλασική εποχή, 1300-1600*. Μετάφραση Μιχάλης Κοκολάκης. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Jennings, Ronald C. (1978). "Zimmis (non-Muslims) in Early 17th Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 21 (3): 225-93.
- Kastritsis, Dimitris (2012). "The Şeyh Bederddin Uprising in the Context of the Ottoman Civil War of 1412-1413". Στο *Political Initiatives 'From the Bottom Up' in the Ottoman Empire, 233-50*. Επιμέλεια Antonis Anastasopoulos. Rethymno: Crete University Press.
- Krstić, Tijana (2011). *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*. Stanford: Stanford University Press.
- Lawrence, Paul (2005). *Nationalism: History and Theory*. Harlow: Pearson Longman.
- Lewis, Bernard (1984). *The Jews of Islam*. Princeton: Princeton University Press.
- Manza, Jeff (2006). "Inequality". Στο *The Cambridge Dictionary of Sociology*, 286-90. Επιμέλεια Bryan S. Turner. Cambridge: Cambridge University Press.
- Masters, Bruce (2001). *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Matar, Nabil (2009). "Britons and Muslims in the Early Modern Period: From Prejudice to (a Theory of) Toleration". *Patterns of Prejudice* 43 (3-4): 213-31.
- Ozil, Ayşe (2013). "Greek Orthodox Communities and the Formation of an Urban Landscape in Late Ottoman Istanbul". Στο *The Economies of Urban Diversity: Ruhr Area and Istanbul*, 145-64. Επιμέλεια Darja Reuschke, Monika Salzbrunn και Korinna Schönhärl. New York: Palgrave Mcmillan.
- Raphael, D. D. (1988). "The Intolerable". Στο *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives*, 137-54. Επιμέλεια Susan Mendus. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rodrigue, Aron (1996). "Difference and Tolerance in the Ottoman Empire" (συνέντευξη στη Nancy Reynolds). *Stanford Electronic Humanities Review* 5 (1). <https://web.stanford.edu/group/SHR/5-1/text/rodrigue.html> (Σεπτέμβριος 2015).
- 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.
- Said, Edward W. (1996). *Οριενταλισμός*. Μετάφραση Φώτης Τερζάκης. Αθήνα: Νεφέλη.
- Schwandner-Sievers, Stephanie και Bernd J. Fischer, επιμέλεια (2002). *Albanian Identities: Myth and History*. London: Hurst & Co.
- Soifer, Maya (2009). "Beyond Convivencia: Critical Reflections on the Historiography of Interfaith Relations in Christian Spain". *Journal of Medieval Iberian Studies* 1 (1): 19-35.
- Williams, Bernard (1999). "Tolerating the Intolerable". Στο *The Politics of Toleration: Tolerance and Intolerance in Modern Life*, 65-76. Επιμέλεια Susan Mendus. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Zachariadou, Elizabeth A. (1997). "Co-existence and Religion". *Archivum Ottomanicum* 15: 119-29.
- Ze'evi, Dror (1998). "The Use of Ottoman Sharia Court Records as a Source for Middle Eastern Social History: A Reappraisal". *Islamic Law and Society* 5 (1): 35-56.
- Zhelyazkova, Antonina (2002). "Islamization in the Balkans as a Historiographical Problem: The South-East European Perspective". Στο *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography*, 223-66. Επιμέλεια Fikret Adanır και Suraiya Faroqhi. Leiden: Brill.
- Αναστασόπουλος, Αντώνης (2003). "Οι χριστιανοί στην Τουρκοκρατία και οι οθωμανικές πηγές: Η περίπτωση της Βέροιας, π. 1760-1770". *Αριάδνη* 9: 71-89.
- Βακαλόπουλος, Απόστολος (1980). *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού, τόμ. Ε': Η μεγάλη Ελληνική Επανάσταση (1821-1829), Οι προϋποθέσεις και οι βάσεις της (1813-1822)*. Θεσσαλονίκη: Εμμ. Σφακιανάκης.
- Γκαρά, Ελένη (2008). «Οθωμανική κοινωνική ιστορία: Αναστοχασμός και τάσεις έρευνας». Στο *Οριενταλισμός στα όρια: Από τα οθωμανικά Βαλκάνια στη σύγχρονη Μέση Ανατολή*, 99-124. Επιμέλεια Φωτεινή Τσιμπιρίδου και Δημήτρης Σταματόπουλος. Αθήνα: Κριτική.
- Γκαρά, Ελένη (2009). «Αναζητώντας μια νέα εικόνα για την Οθωμανική Αυτοκρατορία: Επιτυχίες και όρια των πρόσφατων αναθεωρήσεων της οθωμανικής ιστορίας». Εισαγωγή στο Suraiya Faroqhi, *Η Οθωμανική Αυτοκρατορία και ο κόσμος γύρω της*, 17-41. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Κιτρομηλίδης, Πασχάλης (1997). «'Νοερές κοινότητες' και οι απαρχές του εθνικού ζητήματος στα Βαλκάνια». Στο *Εθνική ταυτότητα και εθνικισμός στην Ελλάδα*, 53-131. Επιμέλεια Θάνος Βερέμης. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Λέκκας, Παντελής (1992). *Η εθνικιστική ιδεολογία: Πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική κοινωνιολογία*. Αθήνα: ΕΜΝΕ – Μνήμων.

Κεφάλαιο 1. Χριστιανοί υπήκοοι και μουσουλμάνοι ηγεμόνες πριν τους Οθωμανούς

Σύνοψη

Το κεφάλαιο ασχολείται συνοπτικά με τη θέση των χριστιανών στο Αραβικό Χαλιφάτο και στα μουσουλμανικά κράτη που το διαδέχθηκαν, καθώς και με τις εξελίξεις στην υπό μουσουλμανική εξουσία Μικρά Ασία από την ήττα των Βυζαντινών στο Μαντζικέρτ (1071) έως την εμφάνιση των Οθωμανών στο ιστορικό προσκήνιο. Στόχος του κεφαλαίου είναι να προσφέρει τις απαραίτητες γνώσεις ώστε να γίνουν κατανοητοί οι όροι της ενσωμάτωσης των χριστιανών στα μεσαιωνικά μουσουλμανικά κράτη, στο ιστορικό προηγούμενο των οποίων βασίστηκε το οθωμανικό κράτος. Στόχος είναι επίσης να παρουσιαστεί η μετεξέλιξη των χριστιανικών πληθυσμών της Εγγύς Ανατολής από πληθυσμιακή πλειονότητα σε μειονότητα, καθώς και η κατάσταση των χριστιανών της Μικράς Ασίας τις παραμονές της εμφάνισης των Οθωμανών. Η ισλαμοπερσική παράδοση έδωσε στους Οθωμανούς τα πρότυπα για τον τρόπο ενσωμάτωσης των χριστιανών ως υπηκόων του σουλτάνου, ενώ οι εξελίξεις στη Μικρά Ασία των Σελτζούκων, των τουρκομανικών εμιράτων και των Ιλχανιδών υπήρξαν το υπόβαθρο για τη συγκρότηση και ανάδυση της οθωμανικής ηγεμονίας.

Προαπαιτούμενη γνώση

Εισαγωγή.

1. Αλλόθρησκοι υπό μουσουλμανική κυριαρχία

1.1. Μια συμβολαιακή σχέση

Οι αραβικές κατακτήσεις του 7ου και πρώιμου 8ου αιώνα έθεσαν υπό μουσουλμανική εξουσία όχι μόνο την Αραβική χερσόνησο και τη Συροπαλαιστίνη, αλλά επίσης τη βόρεια Αφρική και το μεγαλύτερο μέρος της Ιβηρικής χερσονήσου στα δυτικά, τη Μεσοποταμία και την Περσία στα ανατολικά, φτάνοντας ως την κεντρική Ασία και την Ινδία. Στην αχανή επικράτεια του χαλιφάτου ζούσαν πολυάριθμοι χριστιανικοί πληθυσμοί. Η Συροπαλαιστίνη και η Αίγυπτος ήταν ιστορικές κοιτίδες του χριστιανισμού και έδρες πατριαρχείων (Ιερουσαλήμ, Αντιόχεια, Αλεξάνδρεια). Αλλά και στα περσικά εδάφη υπήρχε έντονη χριστιανική παρουσία, κυρίως νεστοριανών χριστιανών. Οι χριστιανικοί αυτοί πληθυσμοί, όπως επίσης οι εβραίοι, αλλά και οι ζωροάστρες της Περσίας, αναγνωρίστηκαν ως «προστατευόμενοι υπήκοοι» των μουσουλμάνων χαλιφών και διατήρησαν την προσωπική και θρησκευτική τους ελευθερία και τις περιουσίες τους, με αντάλλαγμα την πληρωμή ενός ειδικού κεφαλικού φόρου, της *τζιζιέ* (*jizya* στα αραβικά, *cizye* στα οθωμανικά τουρκικά).

Η σχέση ανάμεσα στους μουσουλμάνους χαλίφες και τους αλλόθρησκους υπηκόους τους εκφράστηκε με όρους συμβολαίου και από τον 9ο αιώνα αγκιστρώθηκε νομικά σε μια σειρά διατάξεων που περιελήφθησαν στο ισλαμικό δίκαιο. *Δίμμα* (*dhimma/zimmet*) είναι ο όρος για το «συμβόλαιο προστασίας», το καθεστώς εγγυήσεων που πρόσφεραν οι χαλίφες –και στη συνέχεια οι άλλοι μουσουλμάνοι ηγεμόνες– στους μη μουσουλμάνους, και *δίμμι* (*dhimmi/zimmi*) ή *ζιμμής*, στην εξελληνισμένη του εκδοχή, ο όρος για τον «προστατευόμενο υπήκοο». Υποχρέωση των ζιμμήδων ήταν να πληρώνουν τον κεφαλικό φόρο και να υποτάσσονται στη μουσουλμανική εξουσία. Όσοι αρνούνταν να το πράξουν ή, ενώ αρχικά το είχαν δεχτεί, εξεγείρονταν κατά των μουσουλμανικών αρχών, έχαναν το καθεστώς του ζιμμή και αντιμετώπιζονταν σαν να ήταν εχθροί: οι ίδιοι και οι οικογένειές τους μπορούσαν να εξανδραποδιστούν ή να εκτελεστούν και οι περιουσίες τους να κατασχεθούν.

1.2. Ελευθερίες και περιορισμοί

Η παράδοση των ανατολικών Εκκλησιών θέλει τα «προνόμια» και τις «ελευθερίες» των χριστιανών (αυτοί οι όροι χρησιμοποιούνται στις πηγές) να ανάγονται στον χαλίφη Ομάρ (634-44), τον δεύτερο διάδοχο του Μωάμεθ, ή ακόμα και στον ίδιο τον Προφήτη: ο Μωάμεθ († 632) φέρεται να έχει παραχωρήσει προνομιακό

ορισμό στη Μονή της Αγίας Αικατερίνης του Σινά και να έχει εγγυηθεί την προστασία των χριστιανών της Περσίας με επιστολή του προς τον νεστοριανό καθολικό (*καθολικός* ήταν ο τίτλος που έφεραν οι επικεφαλής της νεστοριανής, συριακής και αρμενικής Εκκλησίας). Όπως έχει δείξει η έρευνα, όμως, τόσο σε αυτές όσο και σε άλλες παρόμοιες περιπτώσεις, όπως ο προνομιακός ορισμός που υποτίθεται ότι παραχώρησε ο χαλίφης Ομάρ στον πατριάρχη Ιεροσολύμων Σωφρόνιο, έχουμε να κάνουμε με επινοημένες παραδόσεις κι όχι με πραγματικά γεγονότα (Ζαχαριάδου, 1996: 55). Πρόκειται μάλλον για το αποτέλεσμα της προσπάθειας των χριστιανικών Εκκλησιών σε κατοπινούς αιώνες να αντικρούσουν τις αυξανόμενες μουσουλμανικές πιέσεις.



Εικόνα 1 Η Μονή της Αγίας Αικατερίνης στο όρος Σινά.

“Wikimedia Commons”, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Katharinenkloster_Sinai_BW_2.jpg (Σεπτέμβριος 2015), © creative commons.

Στη βιβλιοθήκη της μονής φυλάσσεται αντίγραφο του προνομιακού ορισμού που φέρεται ότι παραχώρησε ο Προφήτης Μωάμεθ στους μοναχούς. Ελληνική μετάφραση του κειμένου βρίσκεται στον ιστότοπο της μονής, στην ηλεκτρονική διεύθυνση <http://www.sinaimonastery.com/index.php?lid=232>.

Στην ισλαμική παράδοση το όνομα του Ομάρ συνδέεται λιγότερο με τις ίδιες τις «ελευθερίες» των χριστιανών και περισσότερο με τους περιοριστικούς όρους που τις συνόδευαν. Οι «όροι» ή το «σύμφωνο του Ομάρ» (*'ahd 'Umar* ή *al-shurut al-'umariyya*), ένα κείμενο στο οποίο καταγράφονται οι όροι παράδοσης των χριστιανών της Δαμασκού (ή, σε άλλες εκδοχές του κειμένου, εκείνων της Άνω Μεσοποταμίας), υπήρξαν το υπόβαθρο για το περιοριστικό διάταγμα για τους ζιμμήδες που εξέδωσε το 850 ο χαλίφης Αλ-Μουταουάκιλ και αποτέλεσαν το πρότυπο για αντίστοιχα διατάγματα σε κατοπινούς αιώνες σε ολόκληρο τον ισλαμικό κόσμο. Ωστόσο, όπως έχει δείξει η έρευνα, πρόκειται για ψευδεπίγραφο κείμενο, το οποίο συντάχθηκε πολύ αργότερα από την εποχή του Ομάρ, κατά πάσα πιθανότητα στα τέλη του 8ου – αρχές του 9ου αιώνα (Levy-Rubin, 2009: 361).

Ο Ομάρ ήταν ο χαλίφης επί της βασιλείας του οποίου κατακτήθηκαν η Συροπαλαιστίνη και η Αίγυπτος. Η μουσουλμανική προέλαση στις βυζαντινές αυτές επαρχίες –και λίγο αργότερα στην Περσία– έθεσε τον Ομάρ μπροστά στο πρόβλημα της διακυβέρνησης των ντόπιων πληθυσμών. Δεν είναι περιεργό,

λοιπόν, που το όνομά του συνδέθηκε με τη διαμόρφωση του θεσμικού πλαισίου ανοχής και διακρίσεων που χαρακτήρισε ιστορικά τη θέση των μη μουσουλμάνων στο χαλιφάτο και στα άλλα μουσουλμανικά κράτη. Στις περισσότερες περιπτώσεις, όμως, απ' όσο μπορούμε να κρίνουμε με βάση τα διαθέσιμα στοιχεία, οι συνθήκες με τους κατακτημένους πληθυσμούς εκείνη την πρώιμη εποχή περιλάμβαναν μόνο την απαίτηση καταβολής κεφαλικού φόρου. Δεν αποκλείεται βέβαια ο χαλίφης να συνδύασε την παροχή εγγυήσεων προσωπικής και θρησκευτικής ελευθερίας προς τους μη μουσουλμάνους με την επιβολή κάποιου είδους περιορισμών στη δημόσια παρουσία τους. Ωστόσο οι τυχόν περιορισμοί, όποιοι και να ήταν, δεν πρέπει να είχαν γενικευμένη εφαρμογή, αλλά να αφορούσαν τους –ελάχιστους ακόμη– οικισμούς όπου συνυπήρχαν μουσουλμάνοι και αλλόθρησκοι.

Με τη θεσμική ωρίμανση του χαλιφάτου τον 8ο αιώνα, την ανάπτυξη του ισλαμικού δικαίου, αλλά και την αύξηση του μουσουλμανικού πληθυσμού, προέκυψε η ανάγκη να αντικατασταθούν οι επιμέρους συνθήκες, που ρύθμιζαν τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις των μη μουσουλμάνων στις διάφορες περιοχές, από ένα ενιαίο σύνολο ρυθμιστικών διατάξεων. Επιπλέον, ήταν σαφής πλέον η απαίτηση να εμπεδωθεί η μουσουλμανική πρωτοκαθεδρία, τόσο με υλικούς όσο και με συμβολικούς όρους. Εδώ πρέπει να αναζητηθεί το αιτιακό πεδίο για τις διατάξεις του «ορισμού του Ομάρ», οι οποίες όμως δεν επινοήθηκαν εκ του μηδενός. Όπως υποστηρίζει η Μίλκα Λέβι-Ρούμπιν (Levy-Rubin, 2011: 113 κ.ε.), πολλοί από τους περιορισμούς που συμπεριλαμβάνονται στο συγκεκριμένο κείμενο είναι εμπνευσμένοι από ρυθμίσεις και κανόνες που επικρατούσαν στις προϊσλαμικές βυζαντινές και σασσανιδικές κοινωνίες της Μέσης Ανατολής. Τα πρότυπα των διατάξεων που αποδίδονται στον χαλίφη Ομάρ ήταν οι βυζαντινοί νόμοι για τους εβραίους και οι σασσανιδικοί κανονισμοί για τη διάκριση των κοινωνικών τάξεων.

Ο «ορισμός του Ομάρ» έχει τη μορφή διατάγματος που εκδόθηκε μετά από αίτηση του χριστιανικού πληθυσμού προς τον χαλίφη, στην οποία οι χριστιανοί φέρονται να αποδέχονται μια σειρά υποχρεώσεων, απαγορεύσεων και περιορισμών με αντάλλαγμα την ασφάλεια της ζωής, της περιουσίας, και της προσωπικής και θρησκευτικής τους ελευθερίας (Cohen, 1999). Οι επιμέρους προβλέψεις επιδιώκουν όχι μόνο να κάνουν ευκρινή τη διάκριση ανάμεσα σε μουσουλμάνους και αλλόθρησκους, αλλά προπαντός να εμπεδώσουν την κοινωνική πρωτοκαθεδρία των μουσουλμάνων. Έτσι οι χριστιανοί υποχρεούνται να δείχνουν σεβασμό στους μουσουλμάνους, παραχωρώντας τους θέση για να καθίσουν, παραμερίζοντας στον δρόμο και αποφεύγοντας να κτίσουν ψηλότερα σπίτια. Οφείλουν να προσφέρουν φιλοξενία σε μουσουλμάνους ταξιδιώτες, ενώ απαγορεύεται να δίνουν καταφύγιο σε ξένους κατασκόπους, να χτυπούν μουσουλμάνους ή να αγοράζουν σκλάβους που θα μπορούσαν να υπηρετήσουν με επωφελή τρόπο τον μουσουλμανικό πληθυσμό. Δεν επιτρέπεται να ιπεύουν άλογα και να φέρουν όπλα (και τα δύο σύμβολα ανώτερης κοινωνικής θέσης), και δεσμεύονται να φορούν τις παραδοσιακές τους ενδυμασίες και όχι τύπους ενδυμάτων που φορούν οι μουσουλμάνοι. Απαγορεύεται επίσης να υιοθετούν μουσουλμανικούς τιμητικούς τίτλους ή αραβικές σφραγίδες.

Ο ορισμός περιλαμβάνει επίσης σειρά όρων που αναφέρονται ειδικά σε θρησκευτικά ζητήματα και θέτουν περιορισμούς στις δημόσιες όψεις της λατρευτικής ζωής των μη μουσουλμάνων. Η πιο σημαντική πρόβλεψη είναι ότι οι χριστιανοί δεν επιτρέπεται να χτίζουν νέες εκκλησίες, μοναστήρια ή άλλα θρησκευτικά κτίρια, καθώς και ότι δεν επιτρέπεται να επισκευάζουν τέτοιου είδους κτίρια που ερειπώνονται ή βρίσκονται σε μουσουλμανικές συνοικίες. Πρέπει επίσης να αποφεύγουν τις δημόσιες θρησκευτικές τελετές και τη δημόσια επίδειξη θρησκευτικών συμβόλων, ενώ οφείλουν να χτυπούν πολύ σιγανά τα σήμαντρα στις εκκλησίες, να μην υψώνουν τη φωνή όταν προσεύχονται και να φροντίζουν ώστε οι νεκρικές πομπές να περνούν σε απόσταση από τους μουσουλμάνους. Τέλος, οι χριστιανοί δεν επιτρέπεται να επιδιώκουν τον προσηλυτισμό μουσουλμάνων ή να προσπαθούν να εμποδίσουν όσους χριστιανούς θέλουν να ασπαστούν το ισλάμ.

Αυτές οι προβλέψεις αποτέλεσαν το θεμέλιο για μια σειρά κανονιστικών διατάξεων για τους ζιμμήδες, οι οποίες εξειδικεύτηκαν περαιτέρω στους επόμενους αιώνες. Έτσι διαμορφώθηκε ένα επεξεργασμένο πλαίσιο νόμων και κανονισμών (με ορισμένες διαφορές ανάμεσα στις επιμέρους σχολές του ισλαμικού δικαίου) που ρύθμιζε τη θέση των μη μουσουλμάνων και καθόριζε επακριβώς τα όρια εντός των οποίων η δράση τους μπορούσε να θεωρηθεί ανεκτή (Fattal, 1958· Friedenreich, 2009· Friedenreich, 2011). Πρέπει ωστόσο να σημειωθεί ότι η εικόνα που έχουμε για τη θέση των ζιμμήδων στο χαλιφάτο και στα διάδοχα του μουσουλμανικά κράτη των μεσαιωνικών χρόνων βασίζεται σε μεγάλο βαθμό σε κανονιστικά νομικά κείμενα· οι γνώσεις μας για τη δικαϊκή πρακτική και τη στάση των εκάστοτε μουσουλμανικών αρχών απέναντι στους μη μουσουλμάνους υπηκόους είναι ελλιπής. Με άλλα λόγια, ξέρουμε τι υποστήριζαν κατά καιρούς οι μουσουλμάνοι νομικοί και θεωρητικοί του δικαίου ότι έπρεπε να γίνεται, αγνοούμε όμως στις περισσότερες περιπτώσεις σε ποιο βαθμό οι ηγεμόνες, οι αξιωματούχοι ή ακόμα και οι δικαστές (καδήδες)

ακολουθούσαν αυτές τις αρχές. Αγνοούμε επίσης το κατά πόσο οι νόμοι για τους ζιμμήδες είχαν μόνιμη ή sporadική εφαρμογή. Στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, όπως θα έχουμε την ευκαιρία να διαπιστώσουμε, ορισμένες διατάξεις εφαρμόζονταν συστηματικά, ενώ άλλες όχι. Πιθανότατα το ίδιο συνέβαινε και στα παλαιότερα μουσουλμανικά κράτη.

Σε κάθε περίπτωση, από τη στιγμή που είχε διαμορφωθεί ένα ανελαστικό κανονιστικό πλαίσιο υποτέλειας για τους μη μουσουλμάνους, μπορούσε να ενεργοποιηθεί όποτε κρινόταν απαραίτητο. Πρέπει να σημειωθεί ότι η αυστηρή εφαρμογή των διατάξεων για τους ζιμμήδες δεν ερχόταν απαραίτητα να αντιμετωπίσει συγκεκριμένες υπερβάσεις που είχαν διαπιστωθεί, αλλά κυρίως να επιβεβαιώσει εκ νέου τη μουσουλμανική ανωτερότητα και να βάλει τους ζιμμήδες «στη θέση τους». Οι περιοριστικές διατάξεις του «ορισμού του Ομάρ», πέρα από τα πρακτικά εμπόδια που έθεταν στη δημόσια παρουσία και τη θρησκευτική ζωή των μη μουσουλμάνων, γίνονταν νοητές και ως μέθοδοι ταπεινώσης. Δεν είναι λοιπόν περίεργο που οι διατάξεις για τους ζιμμήδες ενεργοποιούνταν σε εποχές θρησκευτικού ζήλου, ή όταν οι αρχές ή η μουσουλμανική κοινή γνώμη θεωρούσαν ότι οι χριστιανοί ή οι εβραίοι «είχαν παραπάρει αέρα».

Παράλληλο κείμενο 1. Η θέση των μη μουσουλμάνων στο ισλαμικό δίκαιο

Πηγή: Schacht, 1964: 130-32.

[Η συνθήκη υποταγής] αποτελεί τη νομική βάση για την αντιμετώπιση των μη μουσουλμάνων τους οποίους αφορά. Ονομάζεται συχνά *δίμμα* (*dhimma*: υποχρέωση, χρέος, ευθύνη) επειδή με αυτή οι μουσουλμάνοι αναλαμβάνουν να προστατεύουν τη ζωή και την περιουσία των εν λόγω μη μουσουλμάνων, οι οποίοι ονομάζονται *ζιμμήδες* (*dhimmī*). Αυτή η συνθήκη προβλέπει κατ' ανάγκη την υποταγή των μη μουσουλμάνων, μαζί με όλες τις υποχρεώσεις που απορρέουν από αυτή, ειδικότερα την πληρωμή φόρου υποτέλειας, δηλαδή του προκαθορισμένου κεφαλικού φόρου (*jizya*) και του φόρου επί της γης (*kharāj*), το ποσό του οποίου προσδιορίζεται ανάλογα με την περίπτωση. Οι μη μουσουλμάνοι πρέπει να φορούν διακριτά ενδύματα και πρέπει να ξεχωρίζουν τα σπίτια τους, τα οποία δεν επιτρέπεται να χτίζονται ψηλότερα από εκείνα των μουσουλμάνων, με ιδιαίτερα σημάδια. Δεν επιτρέπεται να ιππεύουν άλογα ή να φέρουν όπλα και οφείλουν να παραμερίζουν στον δρόμο για τους μουσουλμάνους. Δεν πρέπει να σκανδαλίζουν τους μουσουλμάνους με το να ασκούν δημόσια τις λατρευτικές τους πρακτικές ή τα ιδιαίτερα έθιμά τους, όπως το να πίνουν κρασί. Δεν πρέπει να χτίζουν νέες εκκλησίες, συναγωγές ή ερημητήρια. Πρέπει να πληρώνουν τον κεφαλικό φόρο υπό ταπεινωτικές συνθήκες. Είναι εννόητο ότι εξαιρούνται από τα αποκλειστικά μουσουλμανικά προνόμια: από την άλλη μεριά, όμως, απαλλάσσονται από τις αποκλειστικά μουσουλμανικές υποχρεώσεις. Καταρχήν οι μη μουσουλμάνοι ακολουθούν τους κανόνες της θρησκείας τους ως προς το τι είναι επιτρεπτό και τι όχι. Ειδικότερα, δεν υποβάλλονται στην απαγόρευση του κρασιού και του χοιρινού, άρα μπορούν να τα εμπορεύονται. Τυχόν αδικήματα κατά μεμονωμένων μουσουλμάνων, συμπεριλαμβανομένου ακόμα και του φόρου, η άρνηση πληρωμής του φόρου υποτέλειας ή η παράβαση των άλλων κανόνων που επιβάλλονται στους μη μουσουλμάνους δεν ισοδυναμούν με αθέτηση της συνθήκης [δηλαδή της *δίμμα*]. Μόνο η καταφυγή σε εχθρικό έδαφος ή ο πόλεμος ενάντια στους μουσουλμάνους στην ίδια τους τη χώρα θεωρούνται ότι την αθετούν.

[...] Ένας μουσουλμάνος μπορεί να παντρευτεί μια γυναίκα που ανήκει στους «λαούς της Βίβλου» (*ahl al-kitāb*): τα παιδιά τους γίνονται φυσικά μουσουλμάνοι. Όμως ένας άνδρας από τους «λαούς της Βίβλου» δεν μπορεί να παντρευτεί μουσουλμάνοι γυναίκα. Κατά τα λοιπά, οι μουσουλμάνοι και οι ζιμμήδες είναι πρακτικά ισότιμοι σε όλο το δίκαιο που αφορά την ιδιοκτησία, τα συμβόλαια και τις υποχρεώσεις. Αλλά ο ζιμμήδης δεν μπορεί να εμφανιστεί ως μάρτυρας [στο δικαστήριο] παρά μόνο σε υποθέσεις που αφορούν άλλους ζιμμήδες (ακόμα κι αν ανήκουν σε διαφορετικό θρήσκευμα). Δεν μπορεί να είναι κηδεμόνας του μουσουλμάνου γιου ή της κόρης του: ωστόσο μια μη μουσουλμάνοι γυναίκα έχει δικαίωμα να φροντίσει προσωπικά το παιδί της που είναι μουσουλμάνος. [Ένας ζιμμήδης] δεν μπορεί να είναι εκτελεστής της διαθήκης ενός μουσουλμάνου. Δεν μπορεί να είναι ιδιοκτήτης ενός μουσουλμάνου σκλάβου και, αν παραστεί ανάγκη, υποχρεούται από τις αρχές να τον πουλήσει.

2. Οι χριστιανικές κοινότητες της Ανατολής στους μεσαιωνικούς χρόνους

2.1. Συνέπειες της κατάκτησης

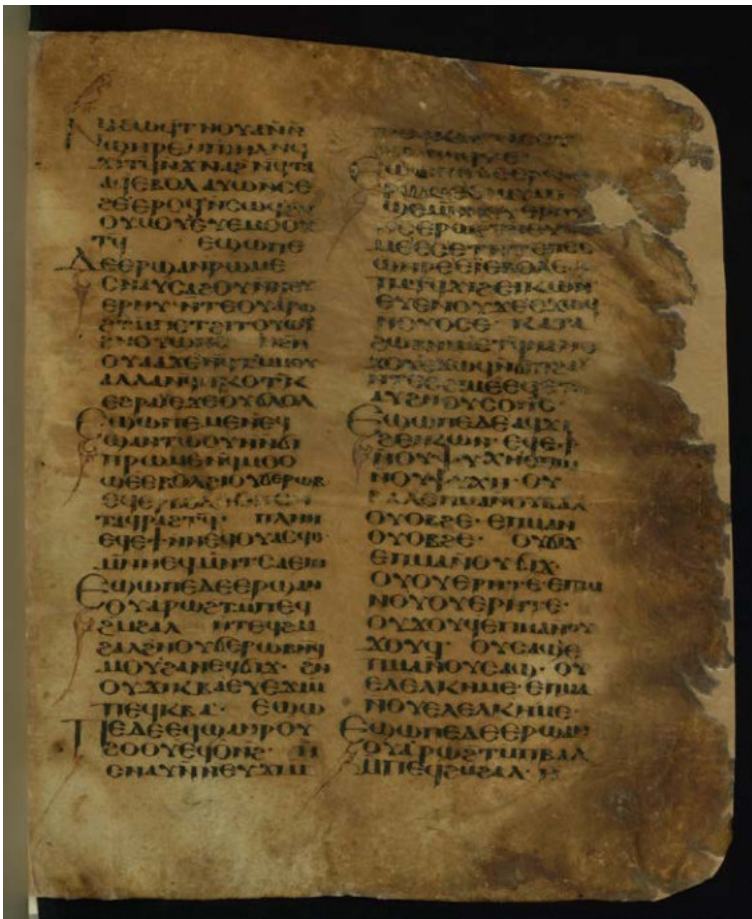
Οι μουσουλμάνοι χαλίφες βρήκαν μια ποικιλία χριστιανικών Εκκλησιών στις βυζαντινές και σασσανιδικές επαρχίες που κατέκτησαν. Πολύ μεγάλο μέρος –αν όχι η πλειονότητα– των χριστιανών που ζούσαν σε αυτές τις περιοχές ανήκε στις λεγόμενες ανατολικές Εκκλησίες, οι οποίες δεν είχαν αποδεχθεί το δόγμα που καθιέρωσε η σύνοδος της Χαλκηδόνας το 451, δηλαδή την επίσημη ομολογία (ορθόδοξη) της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Έτσι, εκτός από τους ορθόδοξους, οι οποίοι ήταν γνωστοί ως *μελχίτες*, δηλαδή «αυτοκρατορικοί», και είχαν ιδιαίτερα ισχυρή παρουσία στη Συροπαλαιστίνη, υπήρχαν πολυάριθμοι κόπτες στην Αίγυπτο, συροϊακωβίτες στη βόρεια Συρία, μαρωνίτες στον Λίβανο, γρηγοριανοί Αρμένιοι στην ανατολική Μικρά Ασία, και, όπως ήδη αναφέραμε, νεστοριανοί στη Μεσοποταμία και στα άλλα περσικά εδάφη.



Εικόνα 2 Το Αραβικό Χαλιφάτο περί το 750.

“Historical Atlas by William R. Shepherd, Perry-Castañeda Library Map Collection”, The University of Texas at Austin, http://www.lib.utexas.edu/maps/historical/shepherd/califate_750.jpg (Σεπτέμβριος 2015), © public domain, courtesy of the University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

Στη διάρκεια του πρώτου αιώνα μουσουλμανικής κυριαρχίας, κι αφού πέρασε το αρχικό σοκ της κατάκτησης, η ζωή των χριστιανικών πληθυσμών δεν φαίνεται να διαταράχθηκε ιδιαίτερα, ιδίως στην ύπαιθρο, όπου η μουσουλμανική παρουσία ήταν πρακτικά ανύπαρκτη. Η δράση των εκκλησιαστικών οργανισμών και των μοναστηριών συνεχίστηκε καταρχήν χωρίς ιδιαίτερες αναταράξεις, νέα μοναστήρια ιδρύθηκαν, ενώ η θεολογική σκέψη κι η εκκλησιαστική γραμματεία γνώρισαν άνθηση (Griffith, 2008).



Εικόνα 3 Απόσπασμα από το βιβλίο της Εξόδου (Παλαιά Διαθήκη) από κοπτικό χειρόγραφο του 8ου αιώνα.

“The Walters Art Museum”, <http://art.thewalters.org/detail/16520/fragment-of-the-book-of-exodus-2/> (Σεπτέμβριος 2015), © creative commons.

Μια πολύ σημαντική συνέπεια των αραβικών κατακτήσεων ήταν η απώλεια της εκκλησιαστικής πρωτοκαθεδρίας των ορθοδόξων στις πρώην βυζαντινές επαρχίες: τα ορθόδοξα πατριαρχεία έγιναν απλώς κάποιες από τις πολλές χριστιανικές Εκκλησίες του χαλιφάτου. Αυτό σήμανε το τέλος της προσπάθειας επιβολής της ορθοδοξίας στους αντιχαλκιδόνιους πληθυσμούς, γεγονός που επέτρεψε την ανάπτυξη της κοπτικής και της συριακής Εκκλησίας. Στις περσικές επαρχίες, αντίστοιχα, δόθηκε τέλος στις διώξεις χριστιανών, οι οποίες επιχειρούνταν κάθε τόσο από τους σασσανίδες ηγεμόνες. Με τη μετακίνηση, το 780, της έδρας του νεστοριανού πατριαρχείου στη Βαγδάτη, τη νέα πρωτεύουσα του χαλιφάτου των Αββασιδών, η νεστοριανή Εκκλησία (γνωστή και ως Εκκλησία της Ανατολής) απέκτησε ξεχωριστό κύρος και πρόσβαση στην αυλή. Αυτό της επέτρεψε να αναπτυχθεί και να επιβληθεί ως η κατεξοχήν χριστιανική Εκκλησία του χαλιφάτου, αλλά και να συνεχίσει την προσηλυτιστική της δράση στην κεντρική Ασία και την Κίνα (Baum και Winkler, 2003: 46-51). Η μουσουλμανική κατάκτηση, ωστόσο, δημιούργησε τάσεις εσωστρέφειας και αναστοχασμού, που έκαναν ακόμη πιο εμφανείς τις διαφορές των επιμέρους χριστιανικών ομολογιών. Ιδίως η νεστοριανή Εκκλησία, η οποία βρέθηκε εξ ολοκλήρου στην επικράτεια του χαλιφάτου, διαμορφώθηκε θεολογικά και εκκλησιαστικά μέσα από την ταυτόχρονη αντιπαράθεσή της προς το ισλάμ και τις άλλες ανατολικές Εκκλησίες (Teule, 2008). Κάτι αντίστοιχο συνέβη και στην Αίγυπτο: εκεί η μουσουλμανική

κατάκτηση φαίνεται ότι ενίσχυσε την κοπτική Εκκλησία, η οποία διαμόρφωσε την ιδιαίτερη ταυτότητά της ακριβώς στους πρώτους αιώνες των αράβων χαλιφών (Papaconstantinou, 2006· Swanson, 2010).

Είναι προφανές ότι σε μια αχανή επικράτεια σαν αυτή του χαλιφάτου των Αββασιδών (από την Ιβηρική μέχρι τον Ινδικό Καύκασο), οι εμπειρίες των χριστιανικών πληθυσμών δεν ήταν σε καμία περίπτωση ομοιόμορφες. Η γενική εικόνα είναι ότι, ακόμα και μετά την εισαγωγή των περιοριστικών διατάξεων για τους ζιμμήδες, οι χριστιανοί συνέχισαν να έχουν σημαντική παρουσία στην αυλή και τη διοίκηση, ιδίως στις υπηρεσίες της κρατικής γραφειοκρατίας, αλλά και ως λόγιοι και μεταφραστές κειμένων από τα ελληνικά και τα συριακά στα αραβικά, ενώ στις επαρχίες συνέχισαν να υπάρχουν χριστιανοί στον διοικητικό και φορολογικό μηχανισμό. Τα πράγματα άλλαξαν ουσιαστικά από τα τέλη του 9ου αιώνα, οπότε οι μουσουλμάνοι έγιναν πληθυσμιακή πλειονότητα στο χαλιφάτο (Bulliet, 1979). Με εργαλείο τις διατάξεις που ρύθμιζαν τη θέση των ζιμμήδων και τα όρια της δράσης τους, οι χριστιανοί εξωθήθηκαν όλο και περισσότερο σε καθεστώς υποτέλειας, πράγμα που, με τη σειρά του, ενίσχυσε το ρεύμα μεταστροφής προς την κυρίαρχη θρησκεία. Ο κατακερματισμός του χαλιφάτου κατά τη διάρκεια του 10ου αιώνα και η ανάδυση τοπικών μουσουλμανικών δυνασθειών σηματοδότησε την απαρχή εξελίξεων που επηρέασαν την ιστορική πορεία των χριστιανών της Ανατολής, με διαφορετικό τρόπο σε κάθε περιοχή (Micheau, 2008· Tolan, 2010).

2.2. Συρρίκνωση των χριστιανικών κοινοτήτων

Υπό την οπτική γωνία της μακράς διάρκειας, οι πεντέμισι αιώνες από την κατάλυση του χαλιφάτου μέχρι την κατάκτηση της Συροπαλαιστίνης και της Αιγύπτου από τον οθωμανό σουλτάνο Σελίμ Α΄ (1516-17) αποτελούν εποχή διαρκούς συρρίκνωσης του χριστιανικού πληθυσμού στην Εγγύς Ανατολή. Η πρόοδος του εξισλαμισμού είναι συνεχής, ενώ η περιοριστική θρησκευτική πολιτική των μουσουλμανικών αρχών και η αύξηση των φορολογικών επιβαρύνσεων δυσχεραίνουν όλο και περισσότερο τη θέση των μη μουσουλμάνων. Αν όμως δούμε από κοντά τις εξελίξεις στη μικρή διάρκεια, παρατηρούμε σημαντικές εναλλαγές και τοπικές διαφοροποιήσεις. Έτσι στην Αίγυπτο, η περίοδος της σιτικής δυναστείας των Φατιμίδων (969-1171) ήταν γενικά εποχή οικονομικής και πολιτισμικής άνθησης των χριστιανικών και εβραϊκών κοινοτήτων, στην οποία συνέβαλε η ανάπτυξη του διεθνούς εμπορίου. Υπήρξε όμως και μια σημαντική εξαίρεση: η περίοδος 1004-13, επί βασιλείας Αλ-Χάκιμ, η οποία χαρακτηρίστηκε από διώξεις χριστιανών, εβραίων και σουνιτών μουσουλμάνων, επιβολή περιοριστικών μέτρων και καταστροφές ναών, με κορυφαία εκείνη του Πανάγιου Τάφου (Brett, 2005β: 23-24).

Η περίπτωση των Αρμενίων δείχνει επίσης πόσο περίπλοκη υπήρξε η ιστορική πορεία των χριστιανών της Ανατολής υπό μουσουλμανική κυριαρχία κατά τους μεσαιωνικούς χρόνους και πόσο άστοχο είναι να περιγράφεται γραμμικά ως μια συνεχή πορεία συρρίκνωσης και παρακμής (Dadoyan, 2011-13). Τον 11ο αιώνα, στον απόηχο πρώτα της κατάλυσης των αρμενικών βασιλείων από τους Βυζαντινούς και κατόπιν της προέλασης των Σελτζούκων στη Μικρά Ασία, πολυάριθμοι αρμενικοί πληθυσμοί μετανάστευσαν προς την Κιλικία και τη Συρία. Αποτέλεσμα ήταν να βρεθεί ένα μέρος των Αρμενίων υπό την κυριαρχία των Μαμελούκων, οι οποίοι εξουσίαζαν τη Συροπαλαιστίνη και την Αίγυπτο. Η αρμενική μετανάστευση δεν έδωσε απλώς μια πληθυσμιακή τόνωση στους χριστιανικούς πληθυσμούς της περιοχής, αλλά επηρέασε ευρύτερα την ιστορία της Μαμελουκικής Αυτοκρατορίας. Η συμμετοχή χριστιανών Αρμενίων σε στρατεύματα υπό την ηγεσία εξισλαμισμένων ομοεθνών τους, η έντονη εμπλοκή των εξισλαμισμένων Αρμενίων στα διοικητικά και στρατιωτικά πράγματα της αυτοκρατορίας, αλλά και η γενικότερη άνθηση της χριστιανικής αρμενικής κοινότητας από τον ύστερο 11ο αιώνα κι εξής αποτελούν χαρακτηριστικές εξελίξεις της περιόδου (Dadoyan, 1997· Brett, 2005α).

Αντίστοιχη πολυπλοκότητα παρουσιάζει και η ιστορική εμπειρία των χριστιανών της Περσίας στους αιώνες που ακολούθησαν την κατάλυση του χαλιφάτου. Οι αναφορές του φιλόσοφου και ιστορικού Αμπού Αλή Αχμάντ ιμπν Μουχάμαντ Μισκαουάιχ (Abu ‘Ali Ahmad ibn Muhammad Miskawayh, †1030) στο έργο του *Εμπειρίες των λαών* δείχνουν ότι στο δεύτερο μισό του 10ου αιώνα εξακολουθούσαν να υπάρχουν χριστιανοί αξιωματούχοι, όπως ο στρατηγός Αμπουλαλά Ουμπάινταλαχ, ο οποίος ηγήθηκε δύο εκστρατειών ενάντια σε αποστάτες, ή ο βεζίρης Νασρ ιμπν Χαρούν, ο οποίος έλαβε την άδεια να κτίσει εκκλησίες και μοναστήρια και να μοιράσει χρήματα σε φτωχούς χριστιανούς. Από την άλλη μεριά, η θέση των χριστιανών και των άλλων ζιμμήδων ήταν ιδιαίτερα ευάλωτη, καθώς η διαφορετικότητά τους, σε μια εποχή που οι μουσουλμάνοι είχαν φθάσει να αποτελούν την πλειονότητα του πληθυσμού, μπορούσε εύκολα να τους κάνει στόχο της λαϊκής οργής. Έτσι το 1002 εξεγερμένο πλήθος στη Βαγδάτη επιτέθηκε σε χριστιανούς κι έβαλε φωτιά σε μια εκκλησία, η οποία κατέρρευσε πάνω σε κάποιους μουσουλμάνους, ενώ ο πατριάρχης της

Βαγδάτης συνελήφθη και ταπεινώθηκε (Thomas, 2010: 17). Τέτοιου είδους μαρτυρίες μας υπενθυμίζουν ότι η μετατροπή των χριστιανικών πληθυσμών της Ανατολής από πλειονότητα σε μειονότητα δεν ακολούθησε μια ομαλή φθίνουσα πορεία, αλλά ήταν αποτέλεσμα των εξελίξεων σε συγκεκριμένες ιστορικές συγκυρίες.

2.3. Σταυροφορίες

Η ιστορία των χριστιανικών κοινοτήτων της Μέσης Ανατολής παίρνει νέα τροπή με τις Σταυροφορίες και τη συνδεδεμένη με αυτές προσπάθεια των «φράγκων» σταυροφόρων (έτσι ονομάζονται στις ελληνικές και αραβικές πηγές) να επιβάλουν την εξουσία τους στους Αγίους Τόπους από τον ύστερο 11ο αιώνα κι εξής. Οι επιχειρήσεις στην Ανατολή, που εγκαινιάζονται με την Α΄ Σταυροφορία (1095-99), και η δημιουργία λατινικών ηγεμονιών στη Συροπαλαιστίνη ανέτρεψαν τις ισορροπίες στις σχέσεις χριστιανών και μουσουλμάνων, οι οποίες είχαν διαμορφωθεί τους προηγούμενους αιώνες. Για πρώτη φορά μετά τις αραβικές κατακτήσεις οι Άγιοι Τόποι έγιναν θέατρο πολέμου ανάμεσα σε χριστιανικά και μουσουλμανικά στρατεύματα, με ό,τι αυτό συνεπαγόταν για τις συνθήκες ζωής και την επιβίωση των άμαχων πληθυσμών. Επιπλέον οι επιχειρήσεις των σταυροφόρων συνέβαλαν στη διαμόρφωση ενός κλίματος θρησκευτικής έντασης και καχυποψίας, με θύματα τις ντόπιες χριστιανικές κοινότητες. Παρά τις δογματικές τους διαφορές και τη συχνά εχθρική τους στάση προς τους καθολικούς, οι χριστιανοί της Ανατολής βρέθηκαν επανειλημμένα να αντιμετωπίζονται από τις μουσουλμανικές αρχές και την κοινή γνώμη ως δυνάμει προδότες και σύμμαχοι των «άπιστων Φράγκων», και να υφίστανται παντοειδείς πιέσεις και διώξεις.

Παρόλο που η σταυροφορική παρουσία στη Συροπαλαιστίνη διάρκεσε μόνο δύο αιώνες (το 1291 έπεσε το τελευταίο λατινικό προπύργιο, η Άκρα), οι Φράγκοι συνέχισαν να αποτελούν απειλή για τους μουσουλμάνους ηγεμόνες, αφού από το 1192 είχαν υπό την εξουσία τους την Κύπρο, ενώ μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης το 1204 εδραίωσαν την παρουσία τους και στο Αιγαίο. Την ίδια στιγμή, ωστόσο, οι Σταυροφορίες αποτέλεσαν τον καταλύτη για την ανάπτυξη των σχέσεων ανάμεσα στην καθολική Δύση και τη μουσουλμανική Ανατολή. Η ταχεία ανάπτυξη του διεθνούς εμπορίου, στην οποία πρωταγωνίστησαν οι έμποροι των ιταλικών πόλεων, δημιούργησε συνθήκες οικονομικής ανάπτυξης, από τις οποίες επωφελήθηκαν και οι ντόπιες χριστιανικές κοινότητες. Αυτό άλλωστε υπήρξε και το υπόβαθρο για την άνθηση της συριακής και κοπτικής γραμματείας τον 13ο αιώνα, αν και μέσο έκφρασης αποτελούσε πια κατά κύριο λόγο η αραβική γλώσσα (Micheau, 2008· Teule, 2012).

3. Σελτζούκοι και Τουρκομάνοι στη Μικρά Ασία

3.1. Μετά τη μάχη του Μαντζικέρτ

Στα μέσα του 11ου αιώνα ο έλεγχος της Περσίας και της Μεσοποταμίας (σημερινό Ιράκ) πέρασε στα χέρια των Σελτζούκων, μιας δυναστείας με τουρκική καταγωγή. Μέσα στην επόμενη εικοσαετία οι Σελτζούκοι και οι τουρκομάνοι υποτελείς τους άρχισαν να εξαπολύουν επιδρομές στη Μικρά Ασία και τη Συρία, λεηλατώντας πόλεις και χωριά. Η προσπάθεια των Βυζαντινών να σταματήσουν τις επιδρομές βρήκε άδοχο τέλος στο Μαντζικέρτ (1071), με το εκστρατευτικό σώμα να ηττάται και τον αυτοκράτορα Ρωμανό Διογένη να αιχμαλωτίζεται από τον σελτζούκο σουλτάνο Αλπ Αρσλάν. Οι Σελτζούκοι δεν επιδίωξαν να θέσουν υπό τον άμεσο έλεγχό τους τις μικρασιατικές περιοχές. Ενθάρρυναν όμως τις τουρκομανικές μετακινήσεις προς τα δυτικά. Στη διάρκεια των επόμενων δεκαετιών η βυζαντινή άμυνα στη Μικρά Ασία θα καταρρεύσει και η Κωνσταντινούπολη θα χάσει τον έλεγχο της χερσονήσου, ενώ στην περιοχή εισρέουν μαζικά τουρκομανικοί πληθυσμοί, οι οποίοι αναζητούν λάφυρα και νέα βοσκοτόπια για τα κοπάδια τους (Cahen, 1988· Βρυώνης, 1996· Leiser, 2010).

Οι σελτζουκικές επιδρομές και οι τουρκομανικές εγκαταστάσεις, σε συνδυασμό με τις εμφύλιες συγκρούσεις των Βυζαντινών και τα αποσχιστικά κινήματα χριστιανών αξιωματούχων και μισθοφόρων, οδήγησαν σε πολιτικό κατακερματισμό. Στον απόηχο της ήττας στο Μαντζικέρτ, εμφανίστηκαν στον μικρασιατικό χώρο διάφορες ηγεμονίες υπό την ηγεσία τουρκομάνων ή/και εξισλαμισμένων ντόπιων πολέμαρχων. Η μακροβιότερη ήταν το Σουλτανάτο του Ρουμ με έδρα το Ικόνιο, η ηγεμονία που ιδρύθηκε από έναν κλάδο της σελτζουκικής δυναστείας. Εξίσου σημαντική ήταν όμως κι εκείνη των Δανισμεντιδών, που είχε υπό τον έλεγχό της την περιοχή γύρω από τις πόλεις Τοκάτη, Αμάσεια και Σεβάστεια, ενώ

ανατολικότερα κυριαρχούσαν άλλες δυναστείες. Αν και οι τουρκομανικοί πληθυσμοί που εγκαταστάθηκαν στη Μικρά Ασία δεν είχαν όλοι ασπαστεί το ισλάμ, οι δυναστικοί οίκοι ήταν μουσουλμανικοί. Έτσι οι τουρκομανικές μετακινήσεις, σε συνδυασμό με την αδυναμία του Βυζαντίου να επαναφέρει υπό τον έλεγχό του τη χερσόνησο, σηματοδότησαν το πέρασμα της κεντρικής και ανατολικής Μικράς Ασίας στην ισλαμοπερσική πολιτική και πολιτισμική σφαίρα. Η συντριπτική ήττα των Βυζαντινών στο Μυριοκέφαλο το 1176 επισφράγισε τη διαίρεση ανάμεσα σε μια βυζαντινή δυτική και σε μια σελτζουκική/τουρκομανική κεντρική και ανατολική Μικρά Ασία (Ανατολία), ενώ παράλληλα εμφανιζόταν μια νέα χριστιανική ηγεμονία, αρμενική αυτή τη φορά, στην περιοχή της Κιλικίας στα νότια της χερσονήσου.



Εικόνα 4 Η Μικρά Ασία και τα σταυροφορικά κράτη της Συροπλαιστίνης, περί το 1140.

“Historical Atlas by William R. Shepherd, Perry-Castañeda Library Map Collection”, The University of Texas at Austin, http://www.lib.utexas.edu/maps/historical/shepherd/asia_minor_1140.jpg (Σεπτέμβριος 2015), © public domain, courtesy of the University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

Τον 12ο αιώνα η Μικρά Ασία έγινε θέατρο πολέμου ανάμεσα σε αντιμαχόμενα στρατεύματα, καθώς οι Βυζαντινοί προσπαθούσαν να αποκρούσουν τις τουρκομανικές εισβολές, ενώ οι νέες ηγεμονίες συγκρούονταν μεταξύ τους για τον έλεγχο της Ανατολίας. Οι καταστροφές, οι σφαγές και οι λεηλασίες που συνόδευαν τις τουρκομανικές επιδρομές και τις στρατιωτικές επιχειρήσεις είχαν κόστος σε ανθρώπινες ζωές και δημιούργησαν κύματα προσφύγων προς τα εναπομείναντα βυζαντινά εδάφη. Ωστόσο δεν οδήγησαν στην εξαφάνιση των ντόπιων πληθυσμών (ορθόδοξων, γρηγοριανών Αρμενίων, συροϊακωβιτών και νεστοριανών στα νοτιοανατολικά). Η Μικρά Ασία παρέμενε χριστιανική και θα εξακολουθούσε να έχει πλειονότητα χριστιανικού πληθυσμού μέχρι τα μέσα του 13ου αιώνα, παρά την πρόοδο του εξισλαμισμού τόσο μεταξύ των τουρκομάνων επήλυδων όσο και μεταξύ των γηγενών.

Οι χριστιανοί ενσωματώθηκαν στο σελτζουκικό κράτος ως ζιμμήδες. Ωστόσο δεν φαίνεται να εφαρμόστηκαν πλήρως οι κανονιστικές διατάξεις του «ορισμού του Ομάρ», ενώ πολλά μέλη των παλιών αριστοκρατικών οικογενειών διατήρησαν τη θέση τους κι ενσωματώθηκαν στον στρατό και τη διοίκηση των νέων μουσουλμανικών ηγεμονιών (Βρυώνης, 1996: 199-213). Οι σελτζούκοι σουλτάνοι, όπως και οι άλλες μουσουλμανικές δυναστείες της Μικράς Ασίας, βασίστηκαν σε μεγάλο βαθμό στις γνώσεις και τις ικανότητες των χριστιανών υποτελών τους, τους οποίους και χρησιμοποίησαν σε διάφορες υπηρεσίες. Έτσι μαρτυρείται η ύπαρξη χριστιανών διοικητών, οι οποίοι έφεραν τον τίτλο του *εμίρη* (*emir*), ενώ στην αυλή των Σελτζούκων του Ρουμ και των άλλων δυναστικών οίκων υπήρχαν ελληνικές γραμματείες στελεχωμένες με χριστιανούς γραμματικούς (*notaran*). Μαρτυρείται επίσης η ύπαρξη χριστιανών πρέσβων, φορολογικών υπαλλήλων, μουσικών, αρχιτεκτόνων, ζωγράφων, γιατρών, καθώς επίσης αξιωματικών του στρατού και απλών στρατιωτών (Βρυώνης, 1996: 203-9). Γενικότερα, τα στρατεύματα που βρίσκονταν στην υπηρεσία των μουσουλμάνων ηγεμόνων της Μικράς Ασίας δεν ήταν μόνο μουσουλμανικά, αλλά και χριστιανικά. Την ίδια μικρασιατική παράδοση της ενσωμάτωσης των χριστιανών με τρόπους που διαρρήγγυαν το περιοριστικό πλαίσιο των κανονιστικών διατάξεων για τους ζιμμήδες θα ακολουθήσουν πολύ αργότερα και οι Οθωμανοί.

3.2. Η μαρτυρία του Κυριακού της Γκάντζακ

Μια από τις σημαντικότερες πηγές για τη ζωή των μικρασιατών χριστιανών στις περιοχές που πέρασαν υπό μουσουλμανικό έλεγχο μετά το Μαντζικέρτ είναι η *Ιστορία των Αρμενίων* του λόγιου μοναχού Κυριακού της Γκάντζακ (*Kirakos Gandzakets'i*, περ. 1200-1271/72), το μεγαλύτερο μέρος της οποίας είναι αφιερωμένο στα γεγονότα του 13ου αιώνα. Ζώντας ο ίδιος στην περιοχή της Γκάντζακ (σημερινή Ganja στο Αζερμπαϊτζάν), είχε άμεση πληροφόρηση για τις εξελίξεις στον ευρύτερο χώρο από τις ανατολικές ακτές της Μαύρης Θάλασσας μέχρι τον Ευφράτη, και ήταν αυτόπτης μάρτυς σε πολλά απ' όσα περιγράφει. Επίσης, διατηρούσε σχέσεις με τους αρμενικούς μοναστικούς κι εκκλησιαστικούς κύκλους σε ολόκληρο τον μικρασιατικό χώρο, από τις βυζαντινές και σελτζουκικές περιοχές μέχρι νότια το αρμενικό Βασίλειο της Κιλικίας και νοτιοανατολικά τη Συροπαλαιστίνη και την Αίγυπτο. Ήταν έτσι σε θέση να γνωρίζει τις εξελίξεις στον ευρύτερο χώρο κατοίκησης των αρμενικών πληθυσμών.

Ο Κυριακός της Γκάντζακ περιγράφει έναν μεικτό χώρο, εθνοτικά, θρησκευτικά, αλλά και πολιτικά. Η οπτική του γωνία είναι εκείνη ενός λόγιου της γρηγοριανής αρμενικής Εκκλησίας: έτσι στο κείμενό του, η αντιπαράθεση ανάμεσα σε «αιρετικούς» Έλληνες (Βυζαντινούς) και «ορθόδοξους» Αρμένιους προβάλλει εξίσου έντονη με την αντίθεση ανάμεσα σε χριστιανούς και μουσουλμάνους. Ως προς τη θέση των χριστιανών στις υπό μουσουλμανική κυριαρχία περιοχές, θεμέλιό της αποτελεί η συμβολιακή σχέση των χριστιανών υπηκόων με τους μουσουλμάνους ηγεμόνες. Σύμφωνα με την εκδοχή που παραδίδει ο Κυριακός, οι ελευθερίες των γρηγοριανών Αρμενίων ανάγονται στον ίδιο τον προφήτη Μωάμεθ που «με απαράβατο όρκο σφράγισε ένα γραπτό συμβόλαιο με την Αρμενία ότι η χώρα θα απολαμβάνει άφοβα τον χριστιανισμό» (*Kirakos* 1986: 53). Η θέση των χριστιανών, πάντα κατά τον Κυριακό, επιβεβαιώθηκε από τον χαλίφη Χισάμ σε συνάντησή του με τον αρμένιο πατριάρχη Ιωάννη (*Yonhannes Odznets'i*, 717-28), κατά την οποία ο τελευταίος του ζήτησε «τρία πράγματα» (*Kirakos*, 1986: 61):

«Μην αναγκάσεις τους χριστιανούς να εγκαταλείψουν την πίστη τους, αλλά άφησε να κάνει καθείς ό,τι επιθυμεί. Δεύτερον, μην καταστήσεις την ελευθερία της Εκκλησίας υποτελή σε εσένα μέσω φορολόγησης, μην πάρεις τίποτα από τους ιερείς ή τους διακόνους. Τρίτον, όπου βρίσκονται χριστιανοί στο βασίλειό σου, άφησέ τους να εκτελούν τις τελετές τους άφοβα. Παραχώρησέ μας αυτά γραπτώς και όλος μου ο λαός θα σε υπηρετήσει». Αμέσως ο Χισάμ

διέταξε να συνταχθεί ένα έγγραφο σύμφωνα με το αίτημα [του Ιωάννη], το σφράγισε με το ίδιο του το δαχτυλίδι κι έδωσε στον Ιωάννη πολλά δώρα.

Μεικτή –και συχνά απρόσμενη– είναι κι η εικόνα που προκύπτει από το κείμενο σε σχέση με τη ζωή των χριστιανών στις περιοχές που βρίσκονται υπό μουσουλμανική εξουσία. Καταρχήν υπάρχουν καλοί και κακοί μουσουλμάνοι βασιλιάδες και εμίρηδες. Ο Αλπ Αρσλάν, ο νικητής του Μαντζικέρτ, ήταν «ανήμερο θηρίο»· αλλά ο Μαλίκ Σαχ, ο γιος του, ήταν καλός βασιλιάς: «Έκανε καλά πράγματα για όλους του τους υπηκόους, ιδίως για τους Αρμένιους [...] και τα έβαλε όλα σε τάξη με μια σοφή και καλοσυνάτη πολιτική» (Kirakos, 1986: 96-97). Χαρακτηριστικό των καλών και δίκαιων μουσουλμάνων αρχόντων, οι οποίοι μένουν πιστοί στους προνομιακούς ορισμούς που εγγυώνται τις ελευθερίες των χριστιανών, είναι ο σεβασμός προς την αρμενική Εκκλησία και τους εκπροσώπους της. Όταν κατά τύχη οι «τρεις σουλτάνοι», της Αιγύπτου, της Αρμενίας και Μεσοποταμίας, και της Δαμασκού, φθάνουν κοντά στη Χρόμκλα (Hrhomkla, στα τουρκικά Rumkale, δυτικά της Ούρφας), κι ο αρμένιος καθολικός βγαίνει να τους προϋπαντήσει, εκείνοι του κάνουν μεγάλες τιμές, του δίνουν δώρα και του παραχωρούν εισοδήματα χωριών (Kirakos, 1986: 154).

Φυσικά, όπως σε όλο τον μουσουλμανικό κόσμο, οι ιεράρχες επιλέγονται μεν από τους επισκόπους, διορίζονται όμως από τους ηγεμόνες. Ο διορισμός μπορεί να πάρει τελετουργικό χαρακτήρα, όπως φαίνεται στην περίπτωση της ενθρόνισης του Ιωάννη ως καθολικού της καυκάσιας Αλβανίας. Μετά τη χειροτόνησή του από τους επισκόπους, ο εμίρης Ομάρ, κυβερνήτης της Γκάντζακ, «έβαλε τον καθολικό Ιωάννη να καβαλήσει ένα μουλάρι, του φόρεσε ένα τιμητικό ένδυμα και διέταξε να παρελάσει ο καθολικός στους δρόμους της πόλης με σαλπικτές μπροστά και πίσω» (Kirakos, 1986: 145).

Ιδιαίτερο ρόλο στη βελτίωση της θέσης των χριστιανών παίζουν οι γάμοι ανάμεσα σε χριστιανές αρχόντισσες και μουσουλμάνους άρχοντες, όπως εκείνος της αρμενογεωργιανής Τάμτα με τον μουσουλμάνο σουλτάνο Ασράφ του οίκου των Σαχ-Αρμενιδών που εξουσίαζε την περιοχή του Χλατ (Ahlat, στις όχθες της λίμνης Βαν), για τον οποίο παρατηρεί ο Κυριακός (Kirakos, 1986: 128-29):

Ο ερχομός αυτής της γυναίκας στον οίκο των σουλτάνων έκανε πολύ καλό, γιατί η μοίρα των χριστιανών υπό την κυριαρχία τους βελτιώθηκε, ιδίως στην Ταρών, μια που τα μοναστήρια που βρίσκονταν εκεί και φορολογούνταν είχαν μείωση στο ποσοστό του φόρου τους και στα μισά από αυτά διακόπηκε η πληρωμή ολόκληρου του φόρου. Οι μουσουλμάνοι διέταζαν εκείνους που είχαν υπό την εξουσία τους να μη ληστεύουν ούτε να ταλαιπωρούν τους ταξιδιώτες που πήγαιναν στην Ιερουσαλήμ για προσκύνημα. [...] Έτσι επιτεύχθηκε φιλία και ενότητα ανάμεσα στο Βασίλειο της Γεωργίας και στην επικράτεια του σουλτάνου.

Αν και το μεγαλύτερο μέρος της μικρασιατικής χερσονήσου βρισκόταν υπό μουσουλμανικό έλεγχο, η χριστιανική αριστοκρατία δεν είχε εξαφανιστεί· υπήρχαν χριστιανοί άρχοντες που διατηρούσαν την εξουσία στα εδάφη τους, αναγνωρίζοντας παράλληλα την επικυριαρχία των μουσουλμάνων σουλτάνων. Η σχέση ανάμεσα στους μουσουλμάνους ηγεμόνες και τους χριστιανούς υποτελείς τους συνεπαγόταν τη συμμετοχή των τελευταίων στους πολέμους των επικυριάρχων τους. Επίσης, δεν ήταν άγνωστες οι συμμαχίες ανάμεσα σε χριστιανούς και μουσουλμάνους ηγεμόνες ενάντια σε κοινούς εχθρούς. Έτσι, στη σύγκρουση των Σελτζούκων του Ρουμ και των Αγιουβιδών της Αιγύπτου με τον Τζαλαλαντίν, γιο του ηγεμόνα της Χορασμίας, το 1230 συμμετείχαν και χριστιανικά στρατεύματα (Kirakos, 1986: 191-92):

Αφού ο Τζαλαλαντίν διέπραξε αυτές τις ανόσιες πράξεις [στη Γεωργία, όπου είχε εισβάλει το 1225], κατευθύνθηκε στην πόλη του Χλατ, η οποία βρίσκεται στην περιοχή του Μπζνούνικ. Αυτή η περιοχή ήταν υπό την κυριαρχία του σουλτάνου Ασράφ, ο οποίος πολέμησε εναντίον του, αλλά ο Τζαλαλαντίν θριάμβευσε. Εκεί διέμενε η σύζυγος του σουλτάνου, η κόρη του Ιβάνε, ονόματι Τάμτα, την οποία αναφέραμε πιο πάνω. Ο Τζαλαλαντίν την πήρε για γυναίκα του και προχώρησε καταστρέφοντας πολλές επαρχίες που βρίσκονταν υπό την εξουσία του σουλτάνου του Ρουμ, ονόματι Αλαεντίν [Κεϊκουμπάτ]. Τότε, ο σουλτάνος Ασράφ κι ο αδελφός του, Καμάλ, ο οποίος κυβερνούσε την Αίγυπτο, κι ο Αλαεντίν κάλεσαν σε βοήθεια τα αρμενικά στρατεύματα από τη χώρα της Κιλικίας, καθώς και τους Φράγκους των παραλίων, κι εκείνοι ήρθαν και πολέμησαν ενάντια στον Τζαλαλαντίν της Χορασμίας. Μόλις οι δύο αντίπαλοι στρατοί έφτασαν κοντά ο ένας στον άλλο, φοβήθηκαν και δεν τολμούσαν να συγκρουστούν. Αλλά, κάνοντας επίκληση στον Θεό, οι αρμένιοι και οι φράγκοι χριστιανοί τους επιτέθηκαν. Ήταν λίγοι στον αριθμό, λιγότεροι από χίλιους. Αλλά, με τη βοήθεια του Χριστού, χτύπησαν τον εχθρό και τους έτρεψαν σε φυγή. Όταν οι Τατζίκοι [=μουσουλμάνοι] το είδαν αυτό, επιτέθηκαν κι εκείνοι και

διέλυσαν πολλούς μέχρι το ηλιοβασίλεμα. Τότε οι σουλτάνοι διέταξαν τους άνδρες τους να μην κυνηγήσουν τους φυγάδες, γιατί ήταν ομόθησκοι, κι έπαψαν την καταδίωξη. Τώρα, οι σουλτάνοι, επειδή ήταν ευσεβείς άνθρωποι, δεν φάνηκαν αγνώμονες απέναντι στους χριστιανούς στρατιώτες, γιατί ήξεραν ότι ο Κύριος είχε επιφέρει διαμέσου τους τον θρίαμβό τους.

Ωστόσο οι χριστιανοί βρίσκονταν σε θέση υποτέλειας, κι αυτό ήταν κάτι που οι μουσουλμάνοι συντοπίτες τους δεν επρόκειτο να τους αφήσουν να ξεχάσουν, όπως φαίνεται από το παρακάτω επεισόδιο που συνέβη κατά την επιστροφή του νικητή σελτζούκου σουλτάνου στα εδάφη του Ρουμ (Kirakos, 1986: 192):

Τώρα, όταν ο Αλαεντίν έφτανε στην Καισάρεια της Καπαδοκίας, όλο το πλήθος της πόλης, συμπεριλαμβανομένων των χριστιανών, μαζί με τους ιερείς, με σταυρούς και κωδωνοκρούστες, βγήκαν μιας μέρας δρόμο έξω από την πόλη για να τον προϋπαντήσουν. Όταν πλησίαζε ο σουλτάνος, το πλήθος των Τατζίκων [=μουσουλμάνων] δεν άφησε τους χριστιανούς να πάνε κοντά και να συμμετάσχουν στη δοξολογία υπέρ του. Αντίθετα τους έσπρωξαν προς τα πίσω. Αλλά οι χριστιανοί ανέβηκαν σε έναν λόφο αντικριστά στο στράτευμα. Όταν ο σουλτάνος ρώτησε ποιοι είναι αυτοί οι άνθρωποι κι έμαθε ότι είναι χριστιανοί, άφησε ο ίδιος τους στρατιώτες του κι ανέβηκε επάνω, μόνος του, κοντά τους και τους διέταξε να δοξολογήσουν μεγαλόφωνα, χτυπώντας τις καμπάνες τους. Έτσι μπήκε μαζί τους στην πόλη, τους έδωσε δώρα κι τους έστειλε πίσω στα σπίτια τους.

Γενικά, αν πιστέψουμε την αφήγηση του Κυριακού, οι δύσκολες στιγμές που περνούν κάθε τόσο οι χριστιανοί οφείλονται κατά κανόνα στη μισαλλοδοξία των μουσουλμάνων συντοπιτών τους, ιδίως στις πόλεις με μουσουλμανική πλειονότητα. Οι σουλτάνοι κι οι εμίρηδες, αντίθετα, εμφανίζονται συνήθως θετικά διακεείμενοι προς τους χριστιανούς. Τούτο δεν φαίνεται να αποτελεί αφηγηματικό μοτίβο· μάλλον ανταποκρίνεται στις πραγματικές συνθήκες, αντανακλώντας τις διαφορετικές προτεραιότητες που είχαν οι μουσουλμάνοι διοικητές. Εκείνο που τους ενδιέφερε ήταν η αδιατάρακτη ζωή των χριστιανικών κοινοτήτων στις περιοχές τους, έτσι ώστε να διασφαλίζεται η ομαλή ροή των φορολογικών εισοδημάτων. Αντίθετα, οι μουσουλμάνοι κάτοικοι των πόλεων ενδιαφέρονταν πρωτίστως για την υλική και συμβολική επιβεβαίωση της υπεροχής τους στον χώρο που αναγκαστικά μοιράζονταν με τους χριστιανούς.

Ένα επεισόδιο από την Γκάντζακ δείχνει ανάγλυφα τις εντάσεις που μπορούσε να δημιουργήσει η καλοπροαίρετη μεν, πλην όμως άστοχη παρέμβαση ενός μουσουλμάνου διοικητή που δεν λάμβανε υπόψη τις ευαισθησίες των μουσουλμάνων κατοίκων και τις λαϊκές αντιλήψεις για τις χριστιανικές θρησκευτικές τελετουργίες (Kirakos, 1986: 141-44):

Ο [καθολικός της Αλβανίας] Στέφανος είχε έναν βοηθό επίσκοπο ονόματι Σάρκαβαγκ. Μια μέρα ο τελευταίος έτυχε να πάει στην πόλη της Γκάντζακ για να μαζέψει τις προσόδους από τους ιερείς και τους χριστιανούς που ζούσαν εκεί. Όπως έμπαινε ο Σάρκαβαγκ, ο εμίρης της πόλης (που τον έλεγαν Γκιουρτζή [=γεωργιανό] Μπαντραντίν) τον είδε και τον ρώτησε: «Ποιανού άνθρωπος είσαι»; Και μόλις εκείνος του απάντησε: «Του καθολικού», ο εμίρης του είπε: «Έχω ακούσει ότι οι χριστιανοί κάνουν μια μεγάλη γιορτή όταν ευλογούν τα νερά. Τώρα, η ημέρα της γιορτής σας πλησιάζει. Φώναξε τον καθολικό σας με τους διακόνους του, όπως είναι το έθιμό σας, κι ευλογείστε τα νερά της πόλης μας για να γιορτάσουμε κι εμείς μαζί σας».

Ο βοηθός επίσκοπος πήγε και μετέφερε στον καθολικό την προσταγή του εμίρη. Κι ο καθολικός χάρηκε υπερβολικά, επειδή κανείς από τους καθολικούς ή τους εξέχοντες κληρικούς δεν είχε τολμήσει να εισέλθει ανοιχτά στην πόλη ή να την περιδιαβεί, επειδή την κρατούσαν οι Πέρσες που διψούσαν για χριστιανικό αίμα. [...] Τώρα, ο καθολικός μάζεψε τους επισκόπους και τους ιερομονάχους της επαρχίας του και πήγε μαζί τους, ανταποκρινόμενος στην πρόκληση του εμίρη. Όταν τον είδε ο εμίρης, χάρηκε υπερβολικά και διέταξε να πάνε με μεγαλοπρέπεια κι επισημότητα, με υψωμένους σταυρούς και κωδωνοκρουσίες, και με μεγαλόφωνες δοξολογίες να ευλογήσουν τα νερά. Ο ίδιος ο εμίρης καβάλησε ένα άλογο και πήγε να δει [την τελετή] μαζί με πολλούς στρατιώτες του, για διασκέδαση. Ολόκληρη η πόλη, με τον παγανιστικό [=μουσουλμανικό] της πληθυσμό, αναστατώθηκε απ' το γεγονός και πήγαν κι εκείνοι να το δουν. Μόλις ραντίστηκε το νερό με το άγιο μύρο, οι Πέρσες είπαν: «Α, ο εμίρης θέλει να μας κάνει όλους χριστιανούς, αφού τι άλλο κάνουν οι χριστιανοί παρά να βαπτίζουν και να χρίουν;

Όλοι πίνουμε απ' αυτό το νερό και λουζόμαστε σε αυτό. Στο εξής θα γίνουμε άπιστοι αποστάτες εξαιτίας αυτού του γεγονότος. Εμπρός, τώρα, ας κάνουμε κάτι».

[Οι Πέρσες] συγκέντρωσαν μεγάλο πλήθος, συνέλαβαν τον καθολικό και τον φυλάκισαν. Κυνήγησαν τον εμίρη και τον έριξαν κι αυτόν στη φυλακή. Μετά έγραψαν στον ατάμπεη που έδρευε στο Ισπαχάν, λέγοντας: «Αυτός ο εμίρης μας απομάκρυνε όλους από την πίστη μας επειδή επέτρεψε στην κεφαλή των χριστιανών να ρίξει χοιρινό λίπος στο νερό μας. Τώρα και οι δύο τους, ο καθολικός και ο εμίρης βρίσκονται στη φυλακή. Θα τους κάνουμε ό,τι διατάξεις». Ο ατάμπεης διέταξε να απομακρυνθεί ο εμίρης από το αξίωμά του και να σταλεί σε εκείνον. Όσο για τον καθολικό, τον άφησαν να πάει όπου ήθελε, αφού πρώτα του πήραν [ως λύτρα] έναν μεγάλο θησαυρό από χρυσό και ασήμι. Έχοντας σωθεί από τον κίνδυνο, ο καθολικός πήγε στο Χάτσεν κι από εκεί και πέρα δεν ξανατόλμησε να διαβεί τα σύνορα της Γκάντζακ.

Η εξέγερση των μουσουλμάνων κατοίκων, οι οποίοι θορυβήθηκαν από τις συνέπειες που μπορεί να είχε η ευλογία των υδάτων της πόλης από τον χριστιανό ιεράρχη, έθεσε πρόωρο τέλος στη θητεία του διοικητή της Γκάντζακ και τερμάτισε οριστικά κάθε προσπάθεια αποκατάστασης της δημόσιας παρουσίας της αρμενικής Εκκλησίας. Όπως μας πληροφορεί ο Κυριακός, στις πρώτες δεκαετίες του 13ου αιώνα οι μουσουλμάνοι της Γκάντζακ ήταν πλέον ανοιχτά εχθρικοί απέναντι στους ολιγάριθμους χριστιανούς της πόλης, τους οποίους φρόντιζαν να λοιδορούν και να ταπεινώνουν με κάθε τρόπο. Είχαν φτάσει μάλιστα στο σημείο να τοποθετήσουν σταυρούς στο κατώφλι των πυλών της πόλης, ώστε να τους ποδοπατούν οι περαστικοί. Η θεία δίκη, ωστόσο, δεν ήταν μακριά. Όπως αναφέρει ο Κυριακός (Kirakos, 1986: 197-98), μια σειρά υπερφυσικών γεγονότων τους έκανε να καταλάβουν ότι με τη βλασφημία τους αυτή είχαν υπερβεί τα όρια και ότι κινδύνευαν να προκαλέσουν την οργή του Θεού. Οι μουσουλμάνοι προσπάθησαν να επανορθώσουν, αλλά ήταν αργά. Η πόλη καταστράφηκε από μογγολική επιδρομή το 1231.

3.3. Νίκαια και Σελτζούκοι

Στα τέλη του 12ου αιώνα οι Σελτζούκοι του Ρουμ είχαν καταφέρει να επεκτείνουν την επικράτειά τους τόσο στα ανατολικά, εις βάρος των Δανισμενιδών, όσο και στα δυτικά, αποσπώντας εδάφη από τους Βυζαντινούς. Τις επόμενες δεκαετίες συνέχισαν να επεκτείνονται σε γειτονικές περιοχές, κατορθώνοντας έτσι στις αρχές του 13ου αιώνα να θέσουν υπό την κυριαρχία τους την ανατολική Μικρά Ασία. Την ίδια εποχή μεταβλήθηκε η κατάσταση και στο βυζαντινό τμήμα της χερσονήσου. Μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης από τους πολεμιστές της Δ' Σταυροφορίας το 1204, ιδρύθηκαν στη Μικρά Ασία δύο ελληνικά κράτη που διεκδικούσαν τη βυζαντινή αυτοκρατορική κληρονομιά, με έδρα αντίστοιχα τη Νίκαια και την Τραπεζούντα. Η Αυτοκρατορία της Τραπεζούντας στον ανατολικό Πόντο αποδείχθηκε μακροβιότερη, αφού ήταν η τελευταία χριστιανική επικράτεια στη Μικρά Ασία που πέρασε υπό μουσουλμανική εξουσία (κατακτήθηκε από τους Οθωμανούς το 1461). Ο προσανατολισμός της, ωστόσο, ήταν προς τη Μαύρη Θάλασσα και τον Καύκασο, και λίγο επηρέασε τις εξελίξεις στην υπόλοιπη χερσόνησο. Το κράτος της Νίκαιας, αντίθετα, το οποίο πρωτοστάτησε στην ανακατάληψη της Κωνσταντινούπολης το 1261 και στην παλινόρθωση της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, έπαιξε καθοριστικό ρόλο στα μικρασιατικά πράγματα.

Οι αυτοκράτορες της Νίκαιας και οι σουλτάνοι του Ικονίου διατήρησαν γενικά καλές σχέσεις, παρά τις σποραδικές πολεμικές συγκρούσεις, πράγμα που επέτρεψε την οικονομική ανάκαμψη της μικρασιατικής χερσονήσου. Το πρώτο μισό του 13ου αιώνα, όταν η Νίκαια κυριαρχούσε στο δυτικό μέρος και το Ικόνιο στο κεντρικό και ανατολικό, υπήρξε η «χρυσή εποχή» της υστεροβυζαντινής/σελτζουκικής Μικράς Ασίας. Όπως εξηγεί ο Σπύρος Βρυώνης (1996: 120),

[ε]πειδή οι Σελτζούκοι και οι Έλληνες ήταν απασχολημένοι με άλλους εχθρούς, το Ικόνιο και η Νίκαια διατήρησαν σχετικά καλές σχέσεις. [...] Επειδή οι Βυζαντινοί και οι Σελτζούκοι σταμάτησαν να πολεμούν επί μισό αιώνα, τα σύνορα παρέμειναν σχετικά σταθερά και η Ανατολή ξανάρχισε να απολαμβάνει τα αγαθά της ειρήνης. Η δυναστεία των Λασκάρων έκανε πολλά για να αναβιώσει η οικονομία στις πιο δυτικές επαρχίες, τα μοναστήρια και άλλα εκκλησιαστικά ιδρύματα άνθισαν και πάλι, οχυρές πόλεις ξαναχτίστηκαν. Το σουλτανάτο του Ικονίου γνώρισε ακόμα μεγαλύτερη ακμή και επέκταση στον μισό αυτό αιώνα. [...] Η ενοποίηση όλων αυτών των περιοχών [των τουρκομανικών ηγεμονιών] υπό το Ικόνιο, η απόκτηση –για πρώτη φορά– θαλάσσιων λιμανιών και η σχετική εσωτερική ειρήνη και

σταθερότητα επέτρεψαν την ανάπτυξη της οικονομίας στο μεγαλύτερο μέρος της Ανατολής για πρώτη φορά μετά τον 11ο αιώνα. Εντυπωσιακή μαρτυρία γι' αυτή την εξέλιξη αποτελούν οι πολυάριθμοι σταθμοί για καραβάνια και τα πολλά πανδοχεία που χτίστηκαν τον 13ο αιώνα. Όλο και περισσότεροι μουσουλμάνοι και χριστιανοί έμποροι επισκέπτονταν τη Μικρά Ασία, ενώ οι ιταλικές πόλεις υπέγραψαν συμφωνίες με το Ικόνιο και τη Νίκαια. Η τέχνη των Σελτζούκων επίσης σημείωσε τη σύντομη αλλά υπέροχη ακμή της αυτή την εποχή.

Η συνεχής επικοινωνία και οι εμπορικές και πολιτισμικές επαφές ανάμεσα στη βυζαντινή και τη σελτζουκική Μικρά Ασία, αλλά και μια σειρά εξελίξεων εντός της σελτζουκικής επικράτειας, όπως η πρόοδος του εξισλαμισμού και η αύξηση των μεικτών γάμων, αλλά και η επιρροή του σουφισμού, οδήγησαν σε φαινόμενα θρησκευτικού συγκρητισμού και πολιτισμικού υβριδισμού. Μακροπρόθεσμα αυτό κατέστησε ασαφή τα όρια ανάμεσα στον χριστιανισμό και το ισλάμ και διευκόλυνε τον εξισλαμισμό των μικρασιατών χριστιανών.

4. Συνέπειες των μογγολικών εισβολών

4.1. Καταστροφή και ανάκαμψη

Από τα μέσα του 13ου αιώνα η κατάσταση επιδεινώνεται δραματικά για τους πληθυσμούς της Μικράς Ασίας και της Μέσης Ανατολής, από μια διαφορετική αιτία αυτή τη φορά: τις εισβολές μογγολικών στρατευμάτων. Οι σφαγές και οι καταστροφές που έκαναν στο διάβα τους τα μογγολικά στρατεύματα και οι κεντροασιάτες υποτελείς τους ήταν πρωτοφανείς. «Αυτό είναι το τέλος των καιρών» έγραφε ο Κυριακός της Γκάντζακ, θεωρώντας ότι ο όλεθρος και τα ερείπια που άφηναν στον πέρασμά τους οι επιδρομείς επιβεβαίωναν μια παλαιά προφητεία ότι η Αρμενία θα καταστρεφόταν από το «έθνος των τοξοτών» (Kirakos, 1986: 194). Οι Σελτζούκοι δεν θα κατορθώσουν να συγκρατήσουν τους εισβολείς. Το 1243 ηττώνται στο Κιοσέ Νταγ και ο σουλτάνος αναγκάζεται να δεχτεί την επικυριαρχία του μογγόλου χάνου.

Οι μογγολικές εισβολές, που κορυφώθηκαν με την πτώση της Βαγδάτης το 1258, έφεραν μια αχανή έκταση από τη δυτική Μικρά Ασία μέχρι τον Ινδικό Καύκασο υπό την εξουσία του Χουλεγκού, εγγονού του Τζενγκίζ Χαν και ιδρυτή της δυναστείας των Ιλχανιδών. Οι νέοι κατακτητές, παγανιστές στην πλειονότητά τους, δεν δεσμεύονταν από κανενός είδους συμβόλαιο ή παράδοση και αντιμετώπισαν με τον ίδιο τρόπο χριστιανούς και μουσουλμάνους, χρησιμοποιώντας τον τρόπο ως εργαλείο εμπέδωσης της κυριαρχίας τους. Όταν κόπασε το κύμα των επιδρομών και αναδιοργανώθηκαν διοικητικά οι περιοχές που είχαν περάσει υπό ιλχανιδική επικυριαρχία, τα πράγματα καλυτέρευαν για τους χριστιανούς. Η περίπτωση του Ερζιντζάν είναι ενδεικτική της ανάκαμψης που ακολούθησε τον τερματισμό των πολεμικών επιχειρήσεων και την εδραίωση της λεγόμενης «μογγολικής ειρήνης», η οποία έδωσε νέα δυναμική στο ευρασιατικό εμπόριο. Η πόλη ήταν κέντρο μιας ευημερούσας αρμενικής κοινότητας, τα μέλη της οποίας ασχολούνταν με το εμπόριο και τη βιοτεχνία. Η ύπαιθρος κυριαρχούνταν από τους Τουρκομάνους, ενώ η τοπική δυναστεία, ο οίκος των Μενγκουτζεκιδών, είχε υιοθετήσει τα περσικά αυλικά πρότυπα. Παρά τη θρησκευτική διαφοροποίηση χριστιανών (γρηγοριανοί Αρμένιοι) και μουσουλμάνων, είχαν δημιουργηθεί κοινές πολιτισμικές εκφράσεις: υπήρχαν χριστιανικές αδελφότητες νέων παρόμοιες με εκείνες των μουσουλμάνων, ενώ ακόμα και η θρησκευτική αρμενική ποίηση της εποχής δείχνει εξοικείωση με τον σουφικό μυστικισμό (Cowe, 2006: 419-20).

Οι Μογγόλοι δεν αντιμετώπιζαν αρνητικά τη χριστιανική θρησκεία, ούτε έδειχναν ιδιαίτερη προτίμηση προς τους μουσουλμάνους. Έτσι, στις μουσουλμανικές περιοχές που περνούσαν υπό μογγολική διακυβέρνηση οι ντόπιοι χριστιανοί αποκτούσαν πρωτόγνωρη ελευθερία κινήσεων, που περιλάμβανε τη δυνατότητα ανέγερσης νέων εκκλησιών και μοναστηριών και βάπτισης πρώην μουσουλμάνων (για παραδείγματα, Kirakos, 1986: 238-39, 253-54, 259-60, 295). Αυτό δεν ισχύει μόνο για την αρμενική αλλά για όλες τις ανατολικές Εκκλησίες και περισσότερο για τη νεστοριανή, η οποία είχε αναπτύξει από παλιά ιεραποστολική δράση στην κεντρική Ασία και την Κίνα. Γενικά, η εδραίωση της δυναστείας των Ιλχανιδών στην Περσία και τη Μεσοποταμία ευνόησε τους νεστοριανούς, καθώς οι νέοι κυρίαρχοι ήταν φιλικά διακείμενοι απέναντί τους (Baum και Winkler, 2003: 84 κ.ε.). Σημαντικό ρόλο έπαιξε το ότι η μητέρα και η σύζυγος του χάνου Χουλεγκού, αλλά και διάφοροι αξιωματούχοι της αυλής του προέρχονταν από εκχριστιανισμένες μογγολικές φυλές.

Για μισό αιώνα η ιλχανιδική επικράτεια γνώρισε έναν ιδιότυπο θρησκευτικό πλουραλισμό, με ασταθείς ισορροπίες ανάμεσα σε παγανιστές, βουδιστές, χριστιανούς και μουσουλμάνους, οι οποίες μπορούσαν ανά πάσα στιγμή να εκβάλουν σε σφαγές των μεν από τους δε. Με δεδομένη τη χαλαρή δομή της Ιλχανιδικής Αυτοκρατορίας, η οποία επέτρεπε μεγάλο βαθμό αυτονομίας στους επαρχιακούς διοικητές και τους υποτελείς πολέμαρχους και ηγεμόνες, χριστιανούς ή μουσουλμάνους, η επιβίωση, επέκταση ή, αντίθετα, η εξαφάνιση των χριστιανικών κοινοτήτων εξαρτιόνταν πλήρως από τις τοπικές δυναμικές και τις εκάστοτε συγκυρίες. Στην πράξη, λοιπόν, οι εισβολές και η κυριαρχία των Μογγόλων έβλαψαν δυσανάλογα τους ήδη συρρικνωμένους και περισσότερο ευάλωτους χριστιανικούς πληθυσμούς, και μακροπρόθεσμα επιτάχυναν τη μετατροπή τους σε μειονότητες (Luisetto, 2007).

4.2. Οι χριστιανοί γίνονται μειονότητα

Η εδραίωση της μογγολικής εξουσίας στην πάλαι ποτέ σελτζουκική επικράτεια έφερε τους Ιλχανίδες σε τροχιά σύγκρουσης με τους Μαμελούκους, τους μουσουλμάνους ηγεμόνες της Συροπαλαιστίνης και της Αιγύπτου. Με δεδομένη τη συνεχιζόμενη παρουσία των καθολικών στην ανατολική Μεσόγειο και τη «φιλοχριστιανική» στάση των Μογγόλων, δεν είναι παράξενο που οι Μαμελούκοι αντιμετώπισαν με καχυποψία τους χριστιανικούς πληθυσμούς της επικράτειάς τους και επέβαλαν περιορισμούς στη δράση τους: πόσο μάλλον που οι Ιλχανίδες είχαν βρει επανειλημμένα υποστήριξη από τους χριστιανούς ηγεμόνες (Φράγκους και Αρμένιους) στους πολέμους τους με τους Μαμελούκους, ενώ είχαν στείλει πρεσβείες και στη Ρώμη με στόχο τη σύμπληξη στρατιωτικής συμμαχίας.

Σε όλο το δεύτερο μισό του 13ου αιώνα, η υπονμία για πιθανή συνεργασία των χριστιανών της μαμελουκικής επικράτειας με τους Φράγκους ή/και τους Μογγόλους τροφοδότησε μια έντονη αντιχριστιανική προπαγάνδα που εξέβαλε σε λαϊκές εξεγέρσεις και μέτρα περιορισμού της δράσης των ζιμμήδων. Στην Αίγυπτο οι χριστιανοί αξιωματούχοι τέθηκαν στο δίλημμα του εξισλαμισμού ή της απώλειας των αξιωμάτων τους, εφαρμόστηκαν με αυστηρότητα οι περιοριστικές ρυθμίσεις για τους ζιμμήδες, λεηλατήθηκαν εκκλησίες, διαπράχθηκαν σφαγές από εξεγερμένα μουσουλμανικά πλήθη και γενικά η κοπτική κοινότητα πέρασε μεγάλες δοκιμασίες (Teule, 2012: 16). Στη δε Συρία οι χριστιανοί (μαρωνίτες και ορθόδοξοι) εκτοπίστηκαν από τα παράλια στο εσωτερικό της χώρας για να μην υπάρχει κίνδυνος συνεργασίας τους με τους Φράγκους (Teule, 2013: 11). Τα συχνά επεισόδια αντιχριστιανικής βίας δημιούργησαν ένα κλίμα φόβου που οδήγησε σε μαζικούς εξισλαμισμούς. Αλλά και στην ίδια την ιλχανιδική επικράτεια η κατάσταση άρχισε να αλλάζει εις βάρος των χριστιανών μετά τον ασπασμό του ισλάμ από τον χάνο Γαζάν (1295-1304) και τους διαδόχους του. Ο εξισλαμισμός της δυναστείας έφερε τους χριστιανούς της Ανατολής και πάλι σε θέση θεσμικής υποτελείας έναντι των μουσουλμάνων, καθώς βρέθηκαν να είναι υπήκοοι μιας μουσουλμανικής πλέον αυτοκρατορίας.

Ο 14ος αιώνας είναι εποχή υποχώρησης για όλες τις ανατολικές Εκκλησίες, η οποία επιταχύνθηκε με την αποσύνθεση της Ιλχανιδικής Αυτοκρατορίας στα μέσα του αιώνα. Υπήρχαν και καλές στιγμές: η γενική εικόνα, ωστόσο, είναι αυτή της συρρίκνωσης, ως συνέπεια των καταστροφών που προκάλεσαν οι πολεμικές συγκρούσεις και της επιτάχυνσης του εξισλαμισμού. Γενικότερα, ο ασπασμός του ισλάμ από τους κεντροασιάτες ηγεμόνες και τους λαούς τους τον 14ο και 15ο αιώνα έθεσε τέλος στη μακραίωνη ιεραποστολική δράση της νεστοριανής Εκκλησίας κι οδήγησε σε εξαφάνιση τις χριστιανικές κοινότητες της κεντρικής Ασίας. Σε ό,τι αφορά τη Μέση Ανατολή, η χαριστική βολή δόθηκε στις αρχές του 15ου αιώνα με τις εκστρατείες του κεντροασιάτη στρατηλάτη Ταμερλάνου. Η νεστοριανή Εκκλησία επιβίωσε στην Άνω Μεσοποταμία, στο τρίγωνο μεταξύ Άμιδας (Ντιάρμπακιρ), Σαλμιάς και Μοσούλης, αν και πολύ συρρικνωμένη: τα μέλη της ασσυριακής και της ουνιτικής χαλδαϊκής Εκκλησίας των νεότερων και σύγχρονων χρόνων είναι απόγονοι των παλαιών νεστοριανών πληθυσμών (Baum και Winkler, 2003: 104 κ.ε.: Teule, 2008).

Οι χριστιανοί της ιλχανιδικής Περσίας και Μεσοποταμίας είχαν αναμφίβολα τις μεγαλύτερες απώλειες, αλλά και στην επικράτεια των Μαμελούκων επιταχύνθηκε η παρακμή των χριστιανικών Εκκλησιών. Στο πρώτο μισό του 15ου αιώνα, εποχή εσωτερικής πολιτικής αστάθειας και φυσικών καταστροφών, οι κόπτες της Αιγύπτου βρέθηκαν αντιμετώπι με πολλαπλούς περιορισμούς, μεγάλες φορολογικές επιβαρύνσεις και καταστροφές εκκλησιών και μοναστηριών. Το ίδιο ισχύει και για τις άλλες χριστιανικές κοινότητες της μαμελουκικής επικράτειας, ιδίως τους συροϊακωβίτες και τους ορθόδοξους, καθώς η Συρία υπέστη τεράστιες καταστροφές από τις επιδρομές του Ταμερλάνου. Τις παραμονές της οθωμανικής κατάκτησης, τα αρχαία πατριαρχεία της Ιερουσαλήμ, της Αλεξάνδρειας και της Αντιόχειας είχαν

περιπέσει σε παρακμή και οι εναπομείναντες χριστιανικοί πληθυσμοί είχαν μετατραπεί σε εσωστρεφείς μειονότητες.



Εικόνα 5 Βυζαντινή Αυτοκρατορία / Σουλτανάτο του Ρουμ υπό την επικυριαρχία των Ιλχανιδών, 1265-1355.

“Historical Atlas by William R. Shepherd, Perry-Castañeda Library Map Collection”, The University of Texas at Austin, http://www.lib.utexas.edu/maps/historical/shepherd/byzantine_empire_1265_1355_shepherd.jpg (Σεπτέμβριος 2015), © public domain, courtesy of the University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

4.3. Το τέλος της βυζαντινής Μικράς Ασίας

Σε ό,τι αφορά τη Μικρά Ασία, η μογγολική κυριαρχία κλόνησε την ισχύ των σελτζούκων σουλτάνων. Από τη δεκαετία του 1270 το Σουλτανάτο του Ρουμ βρέθηκε σε τροχιά αποσύνθεσης, καθώς οι σουλτάνοι είχαν αποδυναμωθεί πλήρως, ενώ διάφοροι τουρκομάνοι πολέμαρχοι βρήκαν την ευκαιρία να ανεξαρτητοποιηθούν και να ιδρύσουν δικές τους ηγεμονίες. Στο μεταξύ η κατάσταση είχε αλλάξει και στο βυζαντινό τμήμα της χερσονήσου. Το 1261 ο αυτοκράτορας της Νίκαιας κατόρθωσε να ανακαταλάβει την Κωνσταντινούπολη από τους Λατίνους και να παλινορθώσει τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία. Στις επόμενες δεκαετίες οι προσπάθειες των Βυζαντινών να επαναφέρουν υπό τον έλεγχό τους τις βαλκανικές επαρχίες επρόκειτο να οδηγήσουν στην παραμέληση της μικρασιατικής άμυνας.

Οι δύο αυτές παράλληλες εξελίξεις υπήρξαν το υπόβαθρο για μια νέα εποχή αστάθειας, η οποία ανέτρεψε πλήρως τις ισορροπίες που είχαν διαμορφωθεί ανάμεσα στο χριστιανικό και το μουσουλμανικό

τμήμα της χερσονήσου, και οδήγησε στο τέλος της βυζαντινής κυριαρχίας στη δυτική Μικρά Ασία. Από το δεύτερο μισό του 13ου αιώνα ξεκίνησε και πάλι μια μακρά περίοδος πολιτικού κατακερματισμού, τουρκομανικών επιδρομών στα βυζαντινά εδάφη και σκληρών πολεμικών αναμετρήσεων. Στις αρχές του 14ου αιώνα το σελτζουκικό σουλτανάτο είχε πια εξαφανιστεί, οι Βυζαντινοί είχαν απωλέσει το μεγαλύτερο μέρος των μικρασιατικών τους κτήσεις, ενώ είχαν δημιουργηθεί πάνω από είκοσι τουρκομανικές ηγεμονίες, πολιτικά ασταθείς οι περισσότερες. Μία από αυτές ήταν και το εμιράτο του Οσμάν, γιου του Ερτουγρούλ, στην περιοχή νότια της Νίκαιας. Στις επόμενες δεκαετίες το οθωμανικό εμιράτο θα κατορθώσει να επεκταθεί, εις βάρος πρώτα των Βυζαντινών και κατόπιν των μουσουλμάνων γειτόνων του, και θα εξελιχθεί στην ισχυρότερη τουρκομανική ηγεμονία της βορειοδυτικής Μικράς Ασίας. Στα τέλη του 14ου αιώνα ο οθωμανός σουλτάνος Βαγιαζήτ θα επιδιώξει να θέσει υπό τον έλεγχό του τη χερσόνησο, χωρίς ωστόσο να τα καταφέρει. Θα χρειαστεί να περάσει πάνω από έναν αιώνα ακόμη για να ενοποιηθεί πολιτικά η χερσόνησος και να ξαναγίνει η Μικρά Ασία, για πρώτη φορά μετά το 1071, μέρος μιας ευρύτερης αυτοκρατορικής επικράτειας με πρωτεύουσα την Κωνσταντινούπολη.

Οι καταστροφές που επέφεραν οι πόλεμοι, οι επιδρομές και οι συγκρούσεις διάβρωσαν τα στηρίγματα του χριστιανισμού στον μικρασιατικό χώρο και ευνόησαν το ισλάμ. Η διαδικασία εξισλαμισμού προχώρησε με γοργά βήματα στο εσωτερικό της χερσονήσου, αλλά και στη δυτική Μικρά Ασία, η οποία πέρασε με ταχείς ρυθμούς υπό την εξουσία τουρκομάνων πολέμαρχων (τα τελευταία βυζαντινά εδάφη καταλήφθηκαν από τους Οθωμανούς τον 14ο αιώνα). Τις παραμονές της οθωμανικής κατάκτησης, οι μόνες μικρασιατικές περιοχές που διατηρούσαν καθαρά χριστιανικό χαρακτήρα ήταν εκείνες που ανήκαν στο αρμενικό Βασίλειο της Κιλικίας (που ωστόσο είχε περάσει από το 1375 στην εξουσία των Μαμελούκων) και η επικράτεια της Αυτοκρατορίας της Τραπεζούντας. Στην υπόλοιπη χερσόνησο οι χριστιανοί αποτελούσαν πλέον πληθυσμιακή μειονότητα.

5. Ανακεφαλαίωση

Μετά τις αραβικές κατακτήσεις οι μη μουσουλμανικοί πληθυσμοί των πρώην βυζαντινών και σασσανιδικών περιοχών ενσωματώθηκαν στο χαλιφάτο με διάφορες συμφωνίες υποταγής. Από τον 9ο αιώνα, με την επεξεργασία της νομικής έννοιας της *δίμμα*, η οποία καθόριζε τους όρους των ελευθεριών που μπορούσαν να απολαμβάνουν οι μη μουσουλμάνοι υπήκοοι, το καθεστώς τους ενοποιήθηκε. Σταδιακά διαμορφώθηκε ένα επεξεργασμένο πλαίσιο διατάξεων που ρύθμιζε τη θέση των μη μουσουλμάνων και καθόριζε επακριβώς τα όρια της δράσης τους, έτσι ώστε να εξασφαλίζεται η υλική και συμβολική πρωτοκαθεδρία των μουσουλμάνων. Η αποτύπωση μιας σειράς περιοριστικών όρων για τους μη μουσουλμάνους στο ισλαμικό δίκαιο ενίσχυσε την τάση των ντόπιων για εξισλαμισμό και οδήγησε μακροπρόθεσμα στη συρρίκνωση των χριστιανικών κοινοτήτων της Μέσης Ανατολής. Ωστόσο η μετατροπή των χριστιανών σε μειονότητα δεν ακολούθησε μια ομαλή φθίνουσα πορεία. Ο εξισλαμισμός δεν προχώρησε το ίδιο γρήγορα σε όλες τις περιοχές, ενώ μάλιστα σε κάποιες ενισχύθηκε η χριστιανική παρουσία. Η μοίρα των ντόπιων χριστιανών, σε όποια Εκκλησία κι αν ανήκαν, δεν ήταν συνάρτηση μόνο των εσωτερικών εξελίξεων στα μουσουλμανικά κράτη που διαδέχθηκαν το χαλιφάτο, αλλά και των ευρύτερων εξελίξεων. Έτσι οι Σταυροφορίες επέτρεψαν μεν την ίδρυση χριστιανικών ηγεμονιών στην ανατολική Μεσόγειο, την ίδια στιγμή, όμως, συνέβαλαν άμεσα (με τις πολεμικές συγκρούσεις) και έμμεσα (ενισχύοντας ένα κλίμα καχυποψίας έναντι των χριστιανών) στη συρρίκνωση των χριστιανικών κοινοτήτων. Ακόμα μεγαλύτερες συνέπειες είχαν οι καταστρεπτικές μογγολικές εισβολές στα μέσα του 13ου αιώνα, οι οποίες αποσταθεροποίησαν τις προηγούμενες ισορροπίες και έδρασαν διαλυτικά για τις ήδη ευάλωτες χριστιανικές Εκκλησίες.

Στη Μικρά Ασία, η εμφάνιση του ισλάμ συνδέεται με τις εισβολές των Τουρκομάνων υπό την αιγίδα των Σελτζούκων της Περσίας μετά τη μάχη του Μαντζικέρτ (1071). Οι βυζαντινοί αυτοκράτορες δεν κατόρθωσαν να επαναφέρουν υπό τον έλεγχό τους τις κεντρικές και ανατολικές περιοχές της χερσονήσου, έτσι η Ανατολία βρέθηκε από τον ύστερο 11ο αιώνα κι εξής στην ισλαμοπερσική πολιτική και πολιτισμική σφαίρα. Κι εδώ ο εξισλαμισμός των ντόπιων χριστιανών προχώρησε αργά, επιταχύνθηκε όμως μετά τα μέσα του 13ου αιώνα. Η αποσύνθεση της σελτζουκικής ισχύος στην Ανατολία μετά την αναγνώριση της μογγολικής επικυριαρχίας (1243), σε συνδυασμό με την αποδυνάμωση της βυζαντινής παρουσίας στο δυτικό μέρος της χερσονήσου μετά την ανάκτηση της Κωνσταντινούπολης (1261), είχαν ως συνέπεια μια νέα μακρά περίοδο πολιτικού κατακερματισμού, με αποτέλεσμα τη δραματική συρρίκνωση του χριστιανικού πληθυσμού

της Μικράς Ασίας. Όταν εμφανίζονται στο ιστορικό προσκήνιο οι Οθωμανοί (περ. 1300), το ισλάμ είναι πια η κυρίαρχη θρησκεία σε ολόκληρη τη Μέση Ανατολή και στο μεγαλύτερο μέρος της Μικράς Ασίας.

Βιβλιογραφία

- Baum, Wilhelm και Dietmar W. Winkler (2003). *The Church of the East: A Concise History*. Μετάφραση Miranda G. Henry. London – New York: RutledgeCurzon.
- Brett, Michael (2005α). “Badr al-Gamali and the Fatimid Renaissance”. Στο *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras IV*, 61-78. Επιμέλεια U. Vermeulen και J. van Steenbergen. Leuven: Peeters.
- Brett, Michael (2005β). “Population and Conversion to Islam in Egypt in the Mediaeval Period”. Στο *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras IV*, 1-32. Επιμέλεια U. Vermeulen και J. van Steenbergen. Leuven: Peeters.
- Bulliet, Richard W. (1979). *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Cahen, Claude (1988). *La Turquie pré-ottomane*. Istanbul-Paris: Institut français d’Études anatoliennes d’Istanbul.
- Cohen, Marc R. (1999). “What Was the Pact of ‘Umar? A Literary-Historical Study”. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23: 100-57.
- Cowe, S. Peter (2006). “The Armenians in the Era of the Crusades 1050-1350.” Στο *The Cambridge History of Christianity, τόμ. 5: Eastern Christianity*, 404-29. Επιμέλεια Michael Angold. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dadoyan, Seta B. (1997). *The Fatimid Armenians: Cultural and Political Interaction in the Near East*. Leiden: Brill.
- Dadoyan, Seta B. (2011-13). *The Armenians in the Medieval Islamic World: Paradigms of Interaction Seventh to Fourteenth Centuries*. 3 τόμοι. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Fattal, Antoine (1958). *Le statut légal des non-Musulmans en pays d’Islam*. Beyrouth: Imprimerie Catholique.
- Friedenreich, David M. (2009). “Christians In Early And Classical Sunnī Law”. Στο *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History, τόμ. 1 (600-900)*, 99-114. Επιμέλεια David Thomas και Barbara Roggema. Leiden: Brill.
- Friedenreich, David M. (2011). “Christians In Early And Classical Shī‘ī Law”. Στο *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History, τόμ. 3 (1050-2000)*, 27-40. Επιμέλεια David Thomas και Alex Mallett. Leiden: Brill.
- Griffith, Sidney H. (2008). *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*. Princeton: Princeton University Press.
- Kirakos Gandzakets'i (1986). *History of the Armenians*. Μετάφραση Robert Bedrosian. New York. <https://archive.org/details/KirakosGanjaketsisHistoryOfTheArmenians> (Σεπτέμβριος 2015).
- Leiser, Gary (2010). “The Turks in Anatolia before the Ottomans”. Στο *The New Cambridge History of Islam, τόμ. 2: The Western Islamic World, 11th to 18th centuries*, 301-12. Επιμέλεια Maribel Fierro. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levy-Rubin, Milka (2009). “The Pact of ‘Umar”. Στο *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History, τόμ. 1 (600-900)*, 360-64. Επιμέλεια David Thomas και Barbara Roggema. Leiden: Brill, 2009.
- Levy-Rubin, Milka (2011). *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Luisetto, Frédéric (2007). *Arméniens et autres Chrétiens d’Orient sous la domination Mongole*. Paris: Geuthner.

- Micheau, Françoise (2008). “Eastern Christianities (Eleventh to Fourteenth Century): Copts, Melkites, Nestorians and Jacobites”. Στο *The Cambridge History of Christianity*, τόμ. 5: *Eastern Christianity*, 373-403. Επιμέλεια Michael Angold. Cambridge: Cambridge University Press.
- Papaconstantinou, Arietta (2006). “Historiography, Hagiography, and the Making of the Coptic ‘Church of the Martyrs’ in Early Islamic Egypt”. *Dumbarton Oaks Papers* 60: 65-86.
- Schacht, Joseph (1964). *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press.
- Swanson, Mark N. (2010). *The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641-1517)*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- Teule, Herman (2008). *Les Assyro-chaldéens: Chrétiens d’Irak, d’Iran et de Turquie*. Turnhout: Brepols.
- Teule, Herman G.B. (2012). “Christian-Muslim Religious Interaction 1200-1350: A Historical and Contextual Introduction”. Στο *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, τόμ. 4 (1200-1350), 1-16. Επιμέλεια David Thomas και Alex Mallett. Leiden: Brill.
- Teule, Herman G.B. (2013). “Introduction: Constantinople and Granada”. Στο *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, τόμ. 5 (1350-1500), 1-16. Επιμέλεια David Thomas και Alex Mallett. Leiden: Brill.
- Thomas, David (2010). “Muslim Regard for Christians and Christianity, 900-1200”. Στο *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, τόμ. 2 (900-1050), 16-27. Επιμέλεια David Thomas και Alex Mallett. Leiden: Brill, 2010.
- Tolan, John (2010). “Introduction”. Στο *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, τόμ. 2 (900-1050), 1-13. Επιμέλεια David Thomas και Alex Mallett. Leiden: Brill.
- Βρυώνης, Σπύρος (1996). *Η παρακμή του μεσαιωνικού ελληνισμού στη Μικρά Ασία και η διαδικασία εξισλαμισμού (11ος-15ος αιώνας)*. Μετάφραση Κάτια Γαλαταριώτου. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Ζαχαριάδου, Ελισάβετ (1996). *Δέκα τουρκικά έγγραφα για την Μεγάλη Εκκλησία (1483-1567)*. Αθήνα: ΙΒΕ/ΕΙΕ.

Κεφάλαιο 2. Η θέση των χριστιανών: Εξέλιξη στον χρόνο

Σύνοψη

Το κεφάλαιο αποτελεί μια επισκόπηση των μεταβολών που επέφεραν στη θέση των χριστιανών οθωμανών υπηκόων οι θεσμικές αναπροσαρμογές και οι ευρύτερες ιστορικές εξελίξεις από την εμφάνιση της οθωμανικής ηγεμονίας μέχρι την κατάλυση της αυτοκρατορίας. Στόχος είναι η διαμόρφωση ενός αφηγήματος με άξονα τον χρόνο, που να επιτρέπει την κατανόηση των σύνθετων αυτών διεργασιών μέσα από μια λειτουργική διαίρεση σε περιόδους και να παρουσιάζει με συνοπτικό και εποπτικό τρόπο τα ζητήματα που αναπτύσσονται σε βάθος στα επόμενα κεφάλαια του βιβλίου. Η περιοδολόγηση ακολουθεί γεγονότα που αποτελούν σημεία τομής ως προς τη θέση των μη μουσουλμάνων στο οθωμανικό κράτος. Πρόκειται για την κατάκτηση της Αιγύπτου και των ιερών τόπων του ισλάμ (1517), τη μεταρρύθμιση στον τρόπο συλλογής του κεφαλικού φόρου των μη μουσουλμάνων (1691) και τη διακήρυξη της ισονομίας με τους μουσουλμάνους (1839).

Προαπαιτούμενη γνώση

Εισαγωγή, Κεφάλαιο 1: Χριστιανοί υπήκοοι και μουσουλμάνοι ηγεμόνες πριν τους Οθωμανούς.

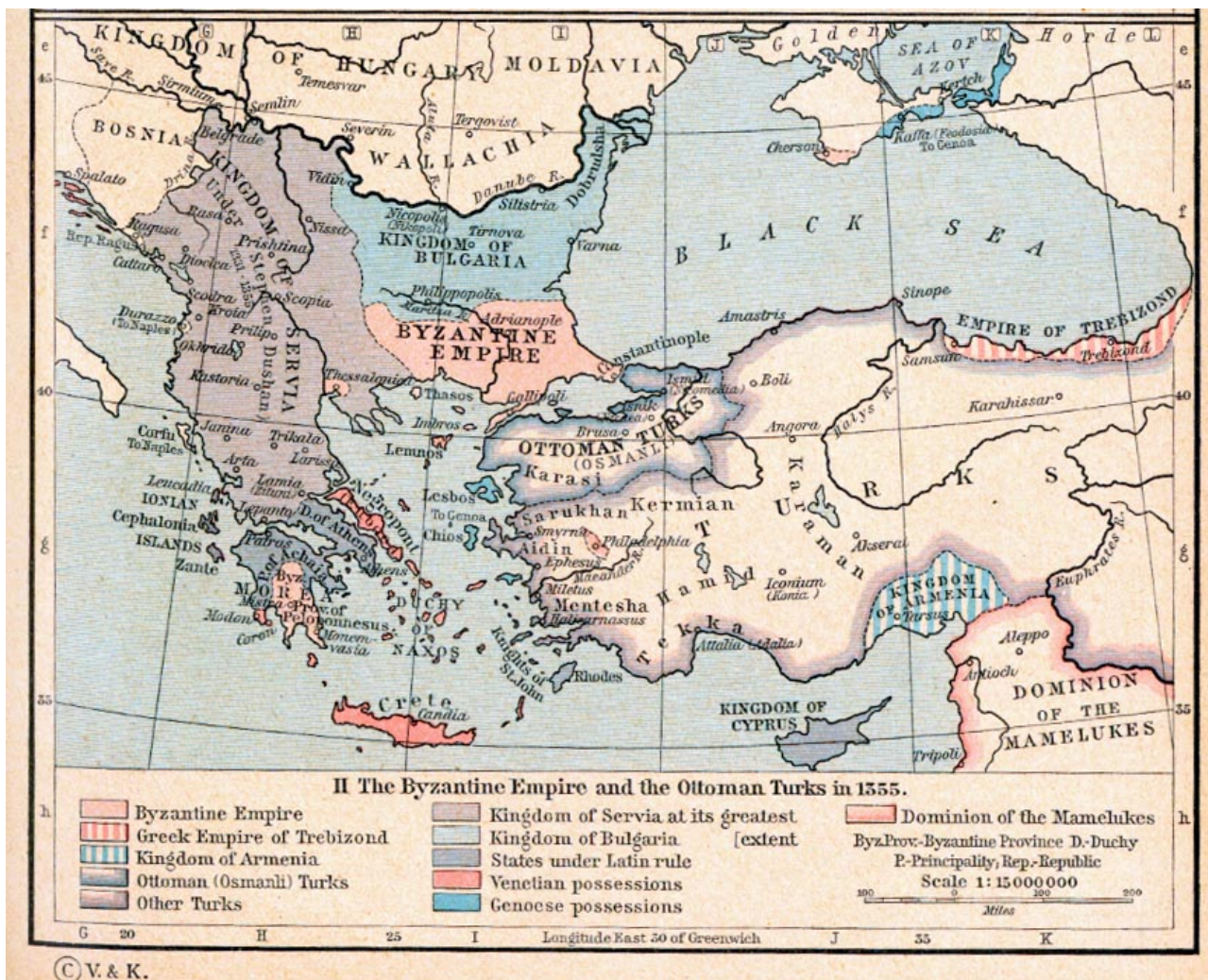
1. Η εποχή του «οθωμανικού συγκρητισμού» (περ. 1300 – 1517)

Πυρήνα του οθωμανικού κράτους αποτέλεσε μια μικρή μουσουλμανική ηγεμονία (εμιράτο) που εμφανίστηκε στη βορειοδυτική Μικρά Ασία περί το 1300, στη μεθοριακή περιοχή ανάμεσα στη βυζαντινή και τη σελτζουκική επικράτεια, η οποία βρισκόταν από το 1243 υπό την επικυριαρχία της μογγολικής δυναστείας των Ιλχανιδών και είχε περιέλθει σε κατάσταση αποσύνθεσης.

Η επέκταση της κυριαρχίας τους στα Βαλκάνια μετά τα μέσα του 14ου αιώνα έθεσε τους οθωμανούς ηγεμόνες μπροστά στην πρόκληση της διακυβέρνησης αμιγώς χριστιανικών περιοχών. Ανταποκρίθηκαν στην πρόκληση αυτή χρησιμοποιώντας, από τη μια, πρότυπα και πρακτικές που είχαν ήδη αναπτύξει τους προηγούμενους αιώνες στην υπό μουσουλμανική εξουσία Μικρά Ασία, και επινοώντας, από την άλλη, ιδιαίτερες «οθωμανικές» λύσεις μέσα από την αναπροσαρμογή βυζαντινών, περσικών και μεσαιωνικών βαλκανικών θεσμικών προτύπων και πρακτικών (Lowry, 2012). Αυτός ο «οθωμανικός συγκρητισμός» επέτρεψε μια ποικιλία τρόπων ενσωμάτωσης των χριστιανών κατά παρέκκλιση των προβλέψεων του ισλαμικού νόμου και αποτέλεσε το υπόβαθρο για την επίσημη αναγνώριση της Εκκλησίας και, σε μεταγενέστερο χρόνο, την πρόσδεσή της στο θεσμικό πλαίσιο του οθωμανικού κράτους.

1.1. Από το εμιράτο της Βιθυνίας στην Οθωμανική Αυτοκρατορία

Το οθωμανικό εμιράτο ιδρύθηκε στη βορειοδυτική Μικρά Ασία περί το 1300 και μετά τα μέσα του 14ου αιώνα επεκτάθηκε παράλληλα σε δύση και ανατολή. Η νίκη των Οθωμανών επί των σερβικών και βοσνιακών στρατευμάτων στο Κοσσυφοπέδιο το 1389 και η αποτυχία των σταυροφορικών δυνάμεων στη Νικόπολη το 1396 άνοιξαν τον δρόμο για την επικράτηση στα Βαλκάνια. Μέχρι το 1402 το εμιράτο είχε φθάσει να ελέγχει το μεγαλύτερο μέρος της Βαλκανικής και της Μικράς Ασίας. Η επέκταση στα ανατολικά έφερε τους Οθωμανούς σε σύγκρουση με τον κεντροασιάτη στρατηλάτη Τιμούρ (Ταμερλάνο), ο οποίος επιχειρούσε να ανασυστήσει τη μογγολική αυτοκρατορία του Τζενγκιζ χαν. Ο Τιμούρ, έχοντας θέσει υπό την εξουσία του στην κεντρική Ασία και την Περσία, διεκδικούσε πλέον τον έλεγχο των μικρασιατικών εδαφών που παλαιότερα βρισκόταν υπό μογγολική επικυριαρχία. Στη μάχη της Άγκυρας (1402), οι Οθωμανοί υπό τον σουλτάνο Βαγιαζήτ ηττήθηκαν και οι υποτελείς τους, χριστιανοί και μουσουλμάνοι, ανεξαρτητοποιήθηκαν. Η επόμενη δεκαετία (1402-13) θα σφραγιστεί από τον πόλεμο ανάμεσα στους γιους του Βαγιαζήτ, από τον οποίο θα βγει νικητής ο Μεχμέτ Α΄. Μέχρι τα μέσα του 15ου αιώνα θα έχει επανέλθει υπό οθωμανικό έλεγχο το μεγαλύτερο μέρος της επικράτειας του Βαγιαζήτ, οι χριστιανικές σταυροφορικές δυνάμεις θα έχουν αποτύχει για δεύτερη φορά να σταματήσουν την προέλαση στα Βαλκάνια (μάχη της Βάρνας, 1444) και η Κωνσταντινούπολη θα βρίσκεται σε κλοιό, περιστοιχισμένη από οθωμανικά πλέον εδάφη.



Εικόνα 1 Η Βυζαντινή Αυτοκρατορία και οι οθωμανοί Τούρκοι το 1555.

“Historical Atlas by William R. Shepherd, Perry-Castañeda Library Map Collection”, The University of Texas at Austin, http://www.lib.utexas.edu/maps/historical/shepherd/byzantine_empire_ottoman_turks_1355_shepherd.jpg (Σεπτέμβριος 2015), © public domain, courtesy of the University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

Η άλωση της Κωνσταντινούπολης το 1453 ήταν μόνο η αρχή των κατακτήσεων που χαρακτήρισαν τη βασιλεία του Μεχμέτ Β΄ (γνωστός στα ελληνικά ως Μωάμεθ ο Πορθητής). Στα επόμενα τριάντα χρόνια θα έχει ολοκληρωθεί η κατάκτηση της Βαλκανικής νοτίως της γραμμής Δούναβη – Σαύου και στη Μικρά Ασία θα έχουν ενσωματωθεί οι επικράτειες της Τραπεζούντας και του Καραμάν. Η επόμενη μεγάλη επέκταση θα γίνει με τις κατακτήσεις του Σελίμ Α΄ στις αρχές του 16ου αιώνα. Η νίκη επί των Σαφαβιδών της Περσίας στη μάχη του Τσαλντιράν (1514) άνοιξε τον δρόμο για την προσάρτηση της ανατολικής Μικράς Ασίας. Με την εκστρατεία του 1516-17 ο Σελίμ κατέλυσε το κράτος των Μαμελούκων και έθεσε υπό τον έλεγχό του τη Συροπαλαιστίνη και την Αίγυπτο, διπλασιάζοντας την έκταση της οθωμανικής επικράτειας και ενσωματώνοντας σε αυτή τους ιερούς τόπους του ισλάμ (Μέκκα, Μεδίνα, Ιερουσαλήμ).

1.2. Πολιτική δομή του οθωμανικού εμιράτου

Μέχρι τα μέσα του 15ου αιώνα το οθωμανικό κράτος είχε χαλαρή δομή και ο σουλτάνος δεν ήταν απόλυτος μονάρχης, ενώ η επικράτεια δεν αποτελούνταν τόσο από κατακτημένες περιοχές όσο από υποτελείς ηγεμονίες. Ας δούμε πώς συνοψίζει την πολιτική δομή του οθωμανικού εμιράτου ο Κόλιν Ίμπερ (Imber, 2002: 13):

Το εμιράτο που δημιούργησε [ο Μουράτ Α΄] στη βάση των όσων κληρονόμησε από τον Ορχάν αποτελούνταν από έναν συνασπισμό αρχόντων υπό οθωμανική επικυριαρχία. Τα εδάφη που είχε κληρονομήσει στην περιοχή της Προύσας στη Μικρά Ασία και τα εδάφη της Θράκης στην περιοχή της Αδριανούπολης μάλλον βρίσκονταν υπό την άμεση εξουσία του ίδιου του Μουράτ ή των αξιωματούχων που εκείνος είχε διορίσει. Μετά την επιγαμία με τους Γκερμιγιανίδες [τουρκική μικρασιατική δυναστεία] το 1375/6, πιθανώς το μεγαλύτερο μέρος της οθωμανικής Μικράς Ασίας πέρασε υπό την εξουσία του Βαγιαζήτ, του γιού του. Η πολιτική εξουσία στα Βαλκάνια ήταν εν πολλοίς στα χέρια των μουσουλμάνων αρχόντων της μεθορίου, είτε ήταν τουρκικής καταγωγής, όπως ο Εβρενός στη Μακεδονία, είτε ήταν εξισλαμισμένοι χριστιανοί, όπως ο οίκος των Μιχάλογλου στη βορειοανατολική Βουλγαρία. Επιπλέον, πολλοί χριστιανοί ηγεμόνες της Βαλκανικής, όπως ο Ησαύ Μπουοντελμόντι των Ιωαννίνων, ο Γεώργιος Στρασιμίροβιτς της Ζέτα [Μαυροβούνιο], ο Σισμάν και ο Ίβανκο της Βουλγαρίας, καθώς και ο βυζαντινός αυτοκράτορας και ο γιός του Θεόδωρος του Μυστρά ήταν υποτελείς του Μουράτ. Του όφειλαν φόρο και του παρείχαν στρατεύματα, αλλά σε αντάλλαγμα λάμβαναν υποστήριξη ενάντια στους εχθρούς τους. Η Οθωμανική Αυτοκρατορία επρόκειτο να διατηρήσει μια παρόμοια πολιτική δομή ακόμη και μετά το 1450.

Η σχέση του οθωμανού σουλτάνου με τους βαλκάνιους και μικρασιάτες ηγεμόνες που είχαν αναγνωρίσει την επικυριαρχία του ακολουθεί το πρότυπο της δημιουργίας βασιλείων –και αυτοκρατοριών– μέσα από συνθήκες υποτελείας, το οποίο κυριάρχησε τον Μεσαίωνα. Η σχέση του, όμως, με τους «άρχοντες της μεθορίου» (*uç beyler*), όπως είναι γνωστοί οι πολέμαρχοι που πρωτοστάτησαν στις οθωμανικές κατακτήσεις στα Βαλκάνια, ήταν μάλλον αποτέλεσμα του τρόπου με τον οποίο συγκροτήθηκε το πρώιμο οθωμανικό κράτος, δηλαδή ως ενός συνασπισμού στρατιωτικών αρχηγών ποικίλης προέλευσης που αναγνώρισαν τον Οσμάν ως «πρώτο μεταξύ ίσων» (Lowry, 2004: 139 κ.ε.). Ποια ήταν όμως η θέση του ισλάμ σε αυτό το χαλαρά συγκροτημένο κράτος που περιλάμβανε εδάφη τόσο στα χριστιανικά Βαλκάνια όσο και στην εν μέρει χριστιανική Μικρά Ασία;

1.3. Οι συγκρητιστικοί όροι της επέκτασης

Για πολλές δεκαετίες είχε επικρατήσει στην οθωμανολογική ιστοριογραφία η θεωρία του «ιερού πολέμου» ή «θέση του γαζά», που διατυπώθηκε από τον Πάουλ Βίτεκ τη δεκαετία του 1930 στο έργο του *Η γένεση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας* (Wittek, 1988). Σύμφωνα με αυτήν, η μουσουλμανική πίστη δεν έπαιξε απλώς σημαντικό ρόλο αλλά αποτέλεσε το υπόβαθρο των ίδιων των κατακτήσεων. Η επιτυχία των Οθωμανών οφειλόταν στον θρησκευτικό ζήλο των μουσουλμάνων πολεμιστών της μεθορίου, των περιοχών στις παρυφές της σελτζουκικής και της βυζαντινής Μικρασίας. Η ιδεολογία του γαζά (*gaza*), του ιερού πολέμου για την εξάπλωση του ισλάμ, έδωσε συνοχή στις ετερόκλητες οθωμανικές δυνάμεις και ώθηση στις κατακτήσεις.

Η θέση δέχθηκε ισχυρή κριτική από τη δεκαετία του 1980 κι εξής και πλέον δεν υιοθετείται από τους οθωμανολόγους ιστορικούς –τουλάχιστον όχι με τον τρόπο που αρχικά είχε διατυπωθεί. Η πρόσφατη ιστοριογραφική αντιπαράθεση για το ζήτημα, η οποία ξεκίνησε με τη δημοσίευση το 1995 του έργου του Τζεμάλ Καφαντάρ *Ανάμεσα σε δύο κόσμους* (Kafadar, 2008), έδειξε καθαρά πόσο δύσκολο είναι να αποτιμήσει κανείς τον ρόλο της θρησκείας στο οθωμανικό εγχείρημα. Η σύγχρονη ιστοριογραφία δέχεται τον κομβικό ρόλο που έπαιξε το ισλάμ στη συγκρότηση του πρώιμου οθωμανικού κράτους, επισημαίνει ωστόσο ότι η έννοια του γαζά εκείνη την εποχή δεν γίνεται νοητή αποκλειστικά ως ιερός πόλεμος κατά των απίστων ούτε συνεπάγεται μια ιδεολογική πόλωση που αποκλείει τη συνεργασία με τους χριστιανούς (Lowry, 2004· Kafadar, 2008). Το πρώιμο οθωμανικό κράτος παρουσίαζε χαρακτηριστικά θρησκευτικού συγκρητισμού και πολιτισμικού υβριδισμού, και δεν διαπνεόταν από μια ιδεολογία πλήρους αντιπαράθεσης με τον χριστιανισμό, ενώ οι στρατιωτικές του δυνάμεις αποτελούνταν τόσο από μουσουλμάνους όσο και από χριστιανούς. Ακόμα και στο δεύτερο μισό του 15ου αιώνα τα στρατεύματα των ατάκτων *ακιντζήδων* (*akinci*) αποτελούνταν σε μεγάλο βαθμό από χριστιανούς (Lowry, 2004: 132-33), ενώ χριστιανοί σπαχήδες (μέλη του τιμαριωτικού ιππικού) συνέχισαν να υπάρχουν μέχρι τα τέλη της δεκαετίας του 1630 (Κοτζαγεώργης, 1997: 81). Επιπλέον οι Οθωμανοί στράφηκαν εξαρχής τόσο εναντίον χριστιανικών όσο και εναντίον μουσουλμανικών στόχων· η επέκταση του κράτους τους δεν έγινε μόνο εις βάρος των αλλόθρησκων.



Εικόνα 2 Οθωμανική Αυτοκρατορία, 1451-81.

“Historical Atlas by William R. Shepherd, Perry-Castañeda Library Map Collection”, The University of Texas at Austin, http://www.lib.utexas.edu/maps/historical/shepherd_1911/shepherd-c-093.jpg (Σεπτέμβριος 2015), © public domain, courtesy of the University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

Σύμφωνα με την κριτική στη «θέση του γαζά», ο λόγος (*discourse*) που θέτει στο επίκεντρο των οθωμανικών κατακτήσεων την έννοια του ιερού πολέμου συγκροτήθηκε εκ των υστέρων, από τον ύστερο 15ο αιώνα και εξής, με στόχο να παρουσιάσει αναδρομικά την οθωμανική δυναστεία ως υπέρμαχο της ισλαμικής πίστης (Lowry, 2004: 25-45). Όμως το γεγονός ότι η μουσουλμανική θρησκεία έπαιζε διαφορετικό ρόλο στο πρώιμο οθωμανικό κράτος απ’ ό,τι αργότερα δεν συνεπάγεται ότι η θρησκευτική διαφορά δεν είχε σημασία για τους ανθρώπους της εποχής (Kafadar, 2008: 75-125). Αντίθετα, ο μουσουλμανικός χαρακτήρας του οθωμανικού κράτους ήταν εμφανής από την αρχή. Ήδη στο πρώτο μισό του 14ου αιώνα παρουσιάζονται στην οθωμανική επικράτεια σε πλήρη ανάπτυξη ισλαμικοί θεσμοί όπως το βακούφι και το ιεροδικείο, ενώ οι σουλτάνοι και οι ισχυροί πολέμαρχοι που έχουν συμμαχήσει μαζί τους, όπως ο Εβρενός μπέης των Γιαννιτσών, κατασκευάζουν τζαμιά και χρηματοδοτούν θρησκευτικά ιδρύματα (Lowry, 2008). Επιπλέον, οι αιχμάλωτοι

που μπαίνουν στην υπηρεσία του σουλτάνου, ιδίως όσοι στελεχώνουν το νεοσύστατο σώμα των γενιτσάρων, όπως κι οι χριστιανοί που στρατολογούνται με παιδομάζωμα (*devşirme*), οφείλουν να εξισλαμιστούν. Άλλωστε οι οθωμανικές στρατιωτικές νίκες γίνονται νοητές όχι μόνο ως επιτυχίες του σουλτάνου αλλά και ως επιτυχίες της μουσουλμανικής θρησκείας, πράγμα που δίνει ώθηση στον εξισλαμισμό, ιδίως μεταξύ των ανωτέρων τάξεων. Τέλος, στις περισσότερες περιπτώσεις (αν και όχι σε όλες), η κατάκτηση των χριστιανικών πόλεων συνοδεύεται από τη μετατροπή του μητροπολιτικού ναού σε τζαμί, μια κορυφαία συμβολική πράξη που επισφραγίζει το πέρασμα στη μουσουλμανική εξουσία.



Εικόνα 3 Το Μεγάλο Τζαμί (Ουλού Τζαμί) της Προύσας.

“Wikimedia Commons”, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:71_Bursa_la_Grande_Moschea.jpg (Σεπτέμβριος 2015), © creative commons.

Το Μεγάλο Τζαμί (Ulu Camii) χτίστηκε από τον Βαγιαζήτ Α΄ στην Προύσα, την τότε οθωμανική πρωτεύουσα, μετά τη νίκη του επί των σταυροφόρων στη Νικόπολη (1396). Η ανέγερση ολοκληρώθηκε το 1399.

Ο ισλαμικός χαρακτήρας του πρώιμου οθωμανικού κράτους δεν αναιρεί την πολύ ισχυρή παρουσία συγκρητιστικών στοιχείων και υβριδικών πολιτικών και πολιτισμικών πρακτικών ούτε αντιφάσκει με τον τρόπο που προχώρησαν οι πρώιμες κατακτήσεις. Οι Οθωμανοί επέκτειναν την επικράτειά τους στα χριστιανικά Βαλκάνια ασκώντας μια πολιτική προσεταιρισμού των κατοίκων, που συνοψιζόταν στην παροχή εγγυήσεων για τη ζωή, την προσωπική και θρησκευτική ελευθερία, και την περιουσία των κατοίκων στις περιοχές που παραδίδονταν, την εφαρμογή ευνοϊκών φορολογικών ρυθμίσεων, την επιβίωση στοιχείων της προϋπάρχουσας δικαιοκτικής πρακτικής, αλλά και την ενσωμάτωση των ηγετικών χριστιανικών ομάδων στο διοικητικό και στρατιωτικό σύστημα χωρίς αναγκαστικά να προηγηθεί εξισλαμισμός. Ωστόσο η ύπαρξη αυτής της πολιτικής «καλής θέλησης» (*istimallet*), όπως είναι γνωστή στην οθωμανολογική ιστοριογραφία (İnalçik, 1991: 409), δεν σημαίνει πως πρέπει να κατανοήσουμε την οθωμανική επέκταση ως μια ειδυλλιακή

διαδικασία. Οι πολεμικές επιχειρήσεις είχαν ως αποτέλεσμα σφαγές, καταστροφές και αιχμαλωσίες, τη φυγή των κατοίκων από τις εμπόλεμες περιοχές κι ένα ευρύτερο αίσθημα ανασφάλειας των χριστιανικών πληθυσμών. Εκείνο όμως που προκύπτει από την έρευνα των τελευταίων δεκαετιών είναι ότι σε πολλές περιπτώσεις οι κατακτήσεις δεν διέλυσαν τον υπάρχοντα κοινωνικό ιστό.

1.4. Οι χριστιανοί στο πρώιμο οθωμανικό κράτος

Οι αποκλίσεις, σε σχέση με τις προβλέψεις του ισλαμικού νόμου, που παρουσιάζονται στον τρόπο ενσωμάτωσης των χριστιανών στο πρώιμο οθωμανικό κράτος ήταν αποτέλεσμα τόσο της αναγκαιότητας να κυβερνηθούν τα εδάφη με χριστιανική πληθυσμιακή πλειονότητα όσο και της επικράτησης ενός κλίματος θρησκευτικού και εν γένει πολιτισμικού συγκρητισμού και υβριδισμού. Οι ιστορικές προϋποθέσεις του πρώιμου οθωμανικού συγκρητισμού πρέπει να αναζητηθούν στη μακρόχρονη πολιτισμική συνύπαρξη και ώσμωση στις υπό σελτζουκική κυριαρχία περιοχές της Μικράς Ασίας (Βρυώνης, 1996). Η παράδοση αυτή ενισχύθηκε ακόμη περισσότερο μετά τις βαλκανικές κατακτήσεις, καθώς η έλλειψη έμφυχου δυναμικού και η χαλαρή διοικητική οργάνωση έκαναν έντονη την ανάγκη της ενσωμάτωσης των χριστιανών και επέτρεψαν τη συνέχιση διοικητικών και φορολογικών πρακτικών που ανάγονταν στο Βυζάντιο και στα βαλκανικά χριστιανικά κράτη. Ο συγκρητισμός και ο υβριδισμός εκφράστηκαν με ποικίλους όρους και τρόπους στο επίπεδο της θεσμικής οργάνωσης του κράτους, των κοινωνικών σχέσεων και των θρησκευτικών πίστεων.

Η δυναστεία και οι ανώτεροι αξιωματούχοι του στρατού και της διοίκησης ήταν βέβαιοι μουσουλμάνοι, αλλά υπήρχαν και αρκετοί χριστιανοί στη σουλτανική αυλή, στο στράτευμα, ως φορομισθωτές και διαχειριστές κρατικών μονοπωλίων (ενδεικτικά, Beldiceanu, 1985· Ζαχαριάδου, 1996: 64-69· Delilbaşı, 2005). Οι πραγματικότητες αυτές δεν ανατράπηκαν οριστικά παρά στα τέλη του 15ου και στις αρχές του 16ου αιώνα, αν και εξαιρέσεις συνέχισαν να υπάρχουν, όπως οι χριστιανοί σπαχήδες της Ηπείρου και της Αλβανίας, που δεν εξισλαμίστηκαν παρά τον 17ο αιώνα (Κοτζαγεώργης, 1997: 81-82· Giakoumis, 2010: 84-85). Μέχρι τα μέσα του 15ου αιώνα, λοιπόν, η προσχώρηση στο ισλάμ δεν ήταν προϋπόθεση για την ένταξη στην άρχουσα τάξη. Την πρώιμη εποχή οι εξισλαμισμοί είχαν περιορισμένη έκταση και αφορούσαν κυρίως αιχμαλώτους σε επιδρομές και αλώσεις πόλεων, γενίτσαρους και μεμονωμένα μέλη των ανωτέρων στρωμάτων που προσχωρούσαν στη θρησκεία των κατακτητών για να διατηρήσουν ή να βελτιώσουν την κοινωνική τους θέση.

Ακόμη και τον 15ο αιώνα η προάσπιση του «ορθόδοξου» σουνιτικού ισλάμ δεν ήταν αναπόσπαστο μέρος της οθωμανικής πολιτικής ιδεολογίας, παρόλο που η έννοια του πολέμου για την πίστη χρησιμοποιούνταν για να νομιμοποιήσει τους πολέμους τόσο εναντίον χριστιανών όσο και εναντίον μουσουλμάνων αντιπάλων (Imber, 2002: 121). Το αποφασιστικό βήμα προς αυτήν την εξέλιξη θα γινόταν τον 16ο αιώνα, με την ιδεολογικοποίηση της σύγκρουσης με τη δυναστεία των Σαφαβιδών, η οποία την ίδια εποχή προωθούσε τον σιισμό ως επίσημη θρησκεία της Περσίας. Μέχρι τότε, ωστόσο, η διάκριση ανάμεσα σε επίσημα καθορισμένη ορθοδοξία και σε ετεροδοξία θα παρέμενε ασαφής.

Σε πολλές περιπτώσεις, οι ετεροδοξες πρακτικές των μουσουλμάνων είχαν έκδηλη τη χριστιανική επίδραση (Μιρμίρογλου, 1940· Hasluck, 2004). Επιπλέον, στο συγκρητιστικό κλίμα του πρώιμου οθωμανικού κράτους έβρισκαν συχνά διάδοση διδασκαλίες περί της ενότητας χριστιανισμού και ισλάμ, σύμφωνα με τις οποίες δεν επρόκειτο παρά για μία ενιαία θρησκεία. Για παράδειγμα, επί βασιλείας του Βαγιαζήτ Α΄ (1389-1402) ένας μουσουλμάνος ιεροκήρυκας της Προύσας διακήρυξε στο τζαμί πως ο Ιησούς ήταν ισάξιος προφήτης με τον Μωάμεθ. Με χαρακτηριστικό για την εποχή τρόπο, που στους κατοπινούς αιώνες θα είναι αδιανόητος, ο ιεροκήρυκας όχι μόνο δεν διώχθηκε, αλλά στη διάρκεια της λογομαχίας του με έναν άλλο μουσουλμάνο θεολόγο κατάφερε να πείσει το ακροατήριο των πιστών για τη θέση του (Wittek, 1938: 31-32). Η πιο γνωστή περίπτωση είναι εκείνη του νομομαθούς σείχη Μπεντρεντίν, ο οποίος είχε γεννηθεί κοντά στο Διδυμότειχο από μουσουλμάνο πατέρα και χριστιανή μητέρα, και του μαθητή του Μπορκλουτζέ Μουσταφά, που πρωτοστάτησαν σε εξέγερση εναντίον του Μεχμέτ Α΄. Το κίνημά τους πλαισιωνόταν από έναν λόγο που εκμηδένιζε τις διαφορές μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων και περιείχε αιτήματα για κοινοκτημοσύνη και θρησκευτική ισότητα (Kastritsis, 2012).

Όπως προκύπτει από τις πηγές της εποχής, ήταν συχνοί οι διάλογοι ανάμεσα σε λόγιους εκπροσώπους του χριστιανισμού και του ισλάμ με όρους που δείχνουν και ώσμωση, εκτός από αντιπαράθεση, ως αποτέλεσμα αιώνων συμβίωσης και επαφής ανάμεσα στις δύο θρησκείες. Ο διάλογος μεταξύ του μητροπολίτη Θεσσαλονίκης και δεινού θεολόγου Γρηγορίου Παλαμά με έναν μουσουλμάνο θεολόγο στη Νίκαια των μέσων του 14ου αιώνα είναι απολύτως ενδεικτική τέτοιου είδους ρητορικών διαξιφισμών.

Σύμφωνα με την αφήγηση του Γρηγορίου, ένας από τους μουσουλμάνους συζητητές έκλεισε τη συζήτηση, η οποία αφορούσε την ανωτερότητα της μιας ή της άλλης θρησκείας, με τη φράση: «Θα έρθει ο καιρός που θα συμφωνήσουμε μεταξύ μας» (Παλαμάς, 1922: 19). Τα λόγια αυτά θυμίζουν τον μυστικιστικό οικουμενισμό του ποιητή του 13ου αιώνα Τζελαλεντίν Ρουμί, ιδρυτή του τάγματος των μεβλεβήδων δερβίσηδων στη σελτζουκική Μικρά Ασία, στον οποίο αποδίδεται η φράση: «Αν και οι δρόμοι είναι διαφορετικοί, ο στόχος είναι ένας» (Arberry, 1961: 109).

1.5. Η άλωση της Κωνσταντινούπολης: Τομή και συνέχεια

Δεν πρέπει με κανέναν τρόπο να φανταστούμε το πρώιμο οθωμανικό κράτος ως «πολυπολιτισμικό»: η θέση των χριστιανών και των εβραίων δεν ήταν σε καμία περίπτωση ισότιμη με εκείνη των μουσουλμάνων. Επιπλέον, σε εποχές σημαντικών πολεμικών αναμετρήσεων με χριστιανικές δυνάμεις το κλίμα της ανεκτικότητας έτεινε να υποχωρεί. Για παράδειγμα, το 1444, δέκα χρόνια περίπου πριν την άλωση της Κωνσταντινούπολης, θανατώθηκε στην Αδριανούπολη ένας πέρσης δερβίσης που θεωρήθηκε αιρετικός. Τα κηρύγματά του, τα οποία είχαν κερδίσει όχι μόνο μεγάλο μέρος του πληθυσμού της πόλης αλλά και τον δεκατριάχρονο τότε Μεχμέτ, γιο του σουλτάνου Μουράτ και μετέπειτα κατακτητή της Κωνσταντινούπολης, φαίνεται πως αφορούσαν τη «συμφιλίωση» μεταξύ ισλάμ και χριστιανισμού. Η αντίδραση προήλθε από τον κύκλο των μουσουλμάνων νομομαθών (ουλεμάδων) (*ulema*) και συνδέεται αναμφίβολα με τις ανησυχίες που είχε προκαλέσει η πρόσφατη προσέγγιση ορθοδόξων και καθολικών και η –ανεπιτυχής τελικά– σταυροφορία κατά των Οθωμανών το 1444, που πυροδότησαν τον θρησκευτικό φανατισμό (Babinger, 1950: 244-48).

Εκείνο που χαρακτήριζε τον πρώιμο οθωμανικό συγκρητισμό ήταν οι αντιφάσεις, απολύτως αναμενόμενες σε ένα κράτος που μέσα σε ενάμιση αιώνα εξελίχθηκε από ένα μικρό εμιράτο ανάμεσα στα πολλά άλλα της Μικράς Ασίας στον διάδοχο της παλαιάς αυτοκρατορικής παράδοσης, ενσωματώνοντας διαφορετικούς πληθυσμούς, θρησκείες, κοινωνικές και εθνοτικές ομάδες, νοοτροπίες και διοικητικές πρακτικές. Αυτές τις αντιφάσεις προσπάθησε να διαχειριστεί ο Μεχμέτ Β΄ μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης. Ο κατακτητής σουλτάνος επιδαψίλευσε στον εαυτό του τον τίτλο *καϊσάρ-ι ρουμ* (*kaysar-i rum*), δηλαδή καίσαρ Ρωμαίων, τονίζοντας έτσι τη συνέχεια και τη διαδοχή, πολιτική που επιδίωξε συνειδητά και επίμονα κατά το διάστημα της βασιλείας του, με στόχο τη νομιμοποίηση της οθωμανικής αυτοκρατορικής εξουσίας. Ανάλογης σημασίας κίνηση για τη νομιμοποίηση της νέας εξουσίας, ειδικά στα μάτια των χριστιανών υπηκόων της, ήταν η πλήρωση του πατριαρχικού θρόνου από τον Μεχμέτ με τον Γεννάδιο Σχολάριο λίγους μήνες μετά την Άλωση. Το πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως, ενσωματωμένο έτσι στην οθωμανική διοίκηση, στην πράξη αναβαθμίστηκε ως προς τα όρια της δικαιοδοσίας του, τα οποία είχαν περιοριστεί δραματικά στα τελευταία χρόνια του Βυζαντίου (Ζαχαριάδου, 1996· Αποστολόπουλος, 2013). Αργότερα, πιθανώς στο πρώτο μισό του 16ου αιώνα (αν και η παράδοση το τοποθετεί το 1461), δημιουργήθηκε και αρμενικό πατριαρχείο στην Κωνσταντινούπολη, κατά το πρότυπο του Οικουμενικού (Bardakjian, 1982).

Αυτή η διαδικασία προσαρμογής, η οποία άλλωστε δεν αφορούσε μόνο τις χριστιανικές Εκκλησίες, αλλά ολόκληρο το οθωμανικό κράτος, που μετεξελίχθηκε σταδιακά σε μια ισλαμική συγκεντρωτική αυτοκρατορία, αποτέλεσε κεντρικό μέλημα του σουλτάνου. Πράγματι, ο Μεχμέτ φέρεται σε πολλές αφηγήσεις να περιβάλλει με ιδιαίτερη ευμένεια την ελληνορθόδοξη ελίτ, κληρονόμο του ύστερου Βυζαντίου. Ανάμεσα στα πολλά παραδείγματα που μνημονεύονται από ελληνικές πηγές ξεχωρίζει η παράδοση για τη μακρά συνομιλία του με τον Γεννάδιο, όπου ο πατριάρχης φέρεται να ανέπτυξε στον σουλτάνο το χριστιανικό δόγμα (Historia Politica, 1849: 29-31). Η ίδια ιστορία επαναλαμβάνεται σε άλλη εκδοχή, κατά την οποία ο πατριάρχης Μάξιμος Γ΄ παραδίδεται να αναπτύσσει την ερμηνεία του συμβόλου της πίστεως στον σουλτάνο (Historia Politica, 1849: 47-48). Αυτές οι συνομιλίες του Μεχμέτ με τους πατριάρχες παρουσιάζονται να έχουν ως συνέπεια την αμφιβολία του πρώτου για την ορθότητα του ισλάμ και την κλίση του προς τον χριστιανισμό. Όλες αυτές οι καταγραφές πρέπει βέβαια να κατανοηθούν στα ιστορικά και πολιτικά τους συμφραζόμενα. Τα κείμενα στα οποία εντάσσονται έχουν σκοπό να ανυψώσουν το κύρος του πατριαρχείου μέσω του τονισμού της αυτοκρατορικής ευμένειας. Αυτό ακριβώς δείχνει και την επιτυχία της σουλτανικής προσπάθειας να οικοδομήσει μια νέα αυτοκρατορική πραγματικότητα, ενσωματώνοντας σε αυτήν τους χριστιανούς, και κυρίως την Εκκλησία. Η πραγματιστική στάση του Μεχμέτ απέναντι στη θρησκεία είναι εμφανής στη μαρτυρία ενός ιταλικού χρονικού, σύμφωνα με την οποία ήταν κοινή η πεποίθηση πως ο σουλτάνος «δεν πίστευε σε καμιά θρησκεία» (Historia Turchesca, 1910: 121).



Εικόνα 4 Αναγεννησιακό μετάλλιο με το πορτρέτο του Μεχμέτ Β΄.

“Wikimedia Commons”,

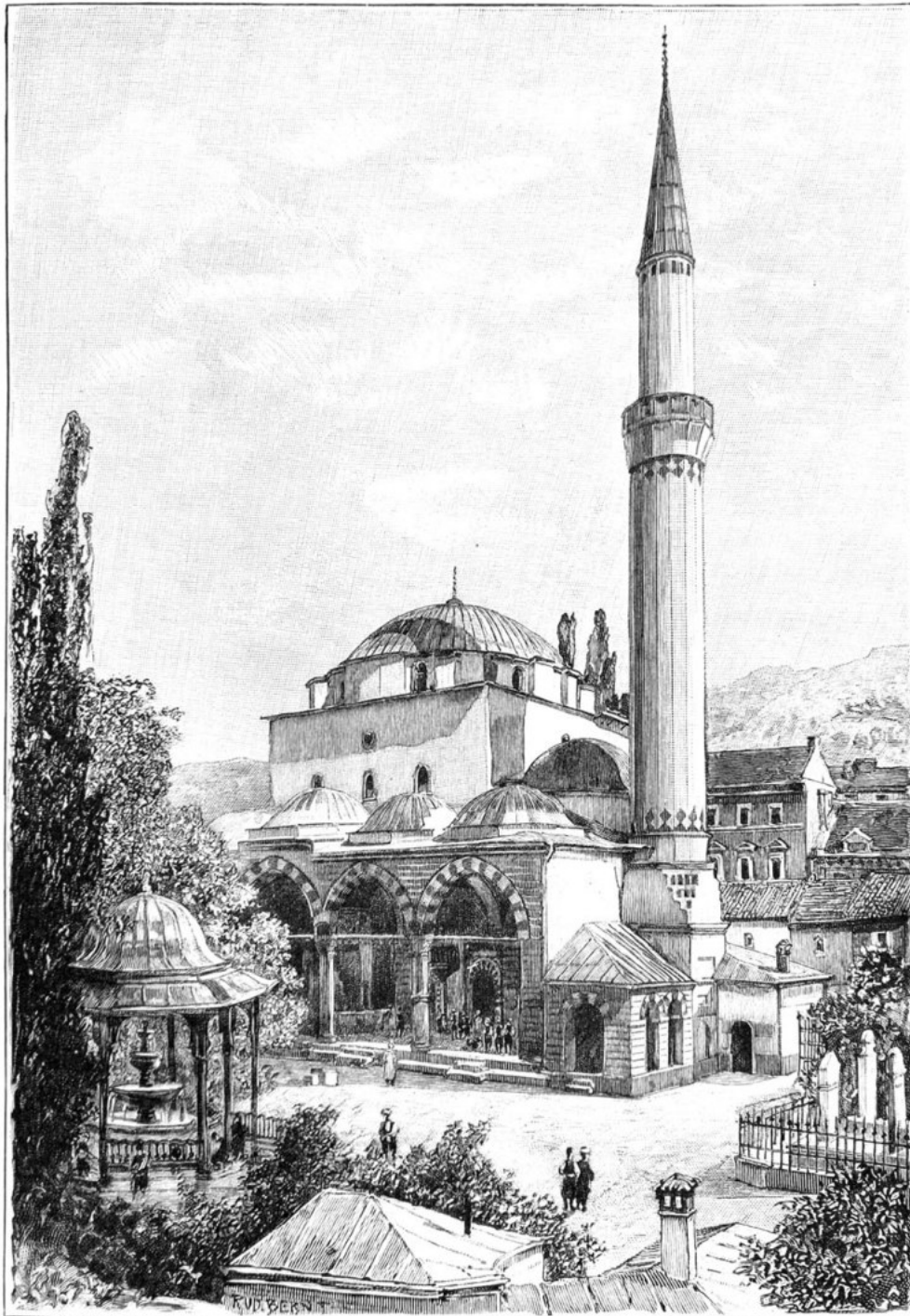
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Renaissance_Electrotype_Medal_of_Bertoldo_di_Giovanni.jpg (Σεπτέμβριος 2015), © creative commons.

Ηλεκτροτυπία χάλκινου μεταλλίου που φιλοτέχνησε ο Bertoldo di Giovanni το 1480, με την επιγραφή «Maumhet Asie ac Trapesunzis Magne que Gretie imperat[or]» (Μωάμεθ, αυτοκράτ[ωρ] Ασίας μετά Μεγάλης Τραπεζούντος και Ελλάδος).

1.6. Το τέλος του πρώιμου οθωμανικού συγκρητισμού

Ασχέτως με τις προθέσεις του Μεχμέτ, στα τέλη του 15ου αιώνα και κατά τη βασιλεία του γιού του, Βαγιαζήτ Β΄ (1481-1512), η θέση των χριστιανών άρχισε να παρουσιάζει στοιχεία εμφανούς διαφοροποίησης. Σύμφωνα με τον Χιθ Λάουρι (Lowry, 2004: 256), «αυτός ήταν ο ηγεμόνας που απομακρύνθηκε από τις περισσότερο προσαρμοστικές θεωρήσεις που ενστερνίστηκε ο πατέρας του [...] και άρχισε την πρακτική εδραίωσης των κατακτήσεων του πατέρα του διά μίας περισσότερο συγκεντρωτικής γραφειοκρατίας». Την εποχή του Βαγιαζήτ, ο οποίος έλαβε από τους οθωμανούς χρονογράφους το προσωνύμιο *βελή* (*veli*, δηλαδή άγιος, φίλος του θεού), η αντιμετώπιση των χριστιανών εντάχθηκε σε ένα μείγμα συγκεντρωτικής πολιτικής και συμμόρφωσης με μια αντίληψη ισλαμικής «ορθοδοξίας». Χαρακτηριστική είναι η μαρτυρημένη από πολλές πηγές έκρηξη θυμού του Βαγιαζήτ όταν διαπίστωσε πως ο ναός στη Χρυσοκέραμο (προάστιο στην ασιατική πλευρά της Κωνσταντινούπολης, το σημερινό Kuzguncuk) είχε επισκευαστεί χωρίς την άδειά του, όπως χαρακτηριστικό είναι και το ότι κατά τη βασιλεία του δεκαεπτά εκκλησίες της Κωνσταντινούπολης μετατράπηκαν σε τζαμιά, έναντι μόλις τεσσάρων επί Μεχμέτ Β΄.

Στις επαρχίες με τους συμπαγείς χριστιανικούς πληθυσμούς, η ολοκλήρωση της κατάκτησης μέσα από τη μετατροπή των πρώην υποτελών εδαφών σε κεντρικά διοικούμενες επαρχίες οδήγησε σε μια διαδικασία σταδιακού εξοθωμανισμού και εξισλαμισμού των πόλεων, που είχε τόσο πρακτικές όσο και συμβολικές όψεις, και η οποία κορυφώθηκε τον 16ο αιώνα. Το πρώτο στάδιο αυτής της διαδικασίας ακολουθούσε αμέσως μετά την κατάκτηση: οι Οθωμανοί εγκαθιστούσαν φρουρά στο κάστρο της πόλης, καταλάμβαναν τα δημόσια κτίρια και μετέτρεπαν τη μητροπολιτική εκκλησία σε τζαμί, εκτός αν η πόλη είχε παραδοθεί με ειδική συνθήκη. Στην πορεία μπορεί να μετατρέπονταν σε τζαμιά κι άλλες εκκλησίες για να καλυφθούν οι ανάγκες του μουσουλμανικού πληθυσμού, ειδικά σε συνοικίες με μουσουλμάνους ή εξισλαμισμένους κατοίκους, αλλά και –σπανιότερα– για συμβολικούς λόγους σε εποχές διακοινοτικών εντάσεων.



Begova Džamija in Sarajevo.

Εικόνα 5 Το τζαμί του Γαζή Χουσερέβ μπέη (Begova Džamija) στο Σαράγιεβο περί το 1900.

“Wikimedia Commons”, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sarajevo_Begova_Mosque_1900.jpg (Σεπτέμβριος 2015), © creative commons.

Φωτογραφία χαρακτηριστικού του Rudolph Berni. Ο Γαζί Χουσερέβ μπέης (Gazi Husrev-beg), κυβερνήτης της Βοσνίας από το 1521 έως το 1541, χρηματοδότησε ένα μεgalόπνοο πρόγραμμα δημόσιων έργων (θρησκευτικά, εκπαιδευτικά, φιλανθρωπικά και κοινωφελή κτίρια), που μετέτρεψε το Σαράγιεβο σε πραγματική μεγαλούπολη. Το ίδρυμα (βακούφι) που σύστησε για τη χρηματοδότηση και συντήρηση των κτιρίων και των δραστηριοτήτων που στέγαζαν διατηρείται και σήμερα. Για το ιστορικό του βακουφιού, τα κτίρια, φωτογραφίες και άλλες πληροφορίες, βλ. την ιστοσελίδα του ιδρύματος: “Gazi Husrev-begon vakuf u Sarajevu”, Islamska Zajednica u Bosni i Hercegovini, <http://vakuf-gazi.ba/english/>.

Πολύ σημαντικότερο ρόλο στη μεταμόρφωση του αστικού χώρου και στην απόκτηση της χαρακτηριστικής οθωμανικής/μουσουλμανικής του όψης έπαιξαν τα δημόσια κτίρια που έχτισαν οι νέοι κυρίαρχοι, ιδίως τα τζαμιά με τους μιναρέδες τους και τα συγκροτήματα των *μαρατιών*, που στήριζαν τις κοινωφελείς κι εμποροβιοτεχνικές δραστηριότητες των πόλεων κι έπαιξαν σημαντικό ρόλο στην εξέλιξή τους. Όπως επισημαίνει ο Χαλίλ Ιναλτζίκ (İnalçik, 1995: 244), «τα μαρατσια αποτελούσαν βασικό στοιχείο του σχεδίου όλων των οθωμανικών πόλεων, και αυτά τους χάριζαν την ιδιαίτερη όψη τους, δεσπόζοντας ως πρόσφατα στις πόλεις και κωμοπόλεις των Βαλκανίων και της Μικρασίας με το γνώριμο περίγραμμά τους». Με την ολοκλήρωση, τον 16ο αιώνα, του δικτύου των αστικών υποδομών που σχετίζονταν με τη λατρεία, τη φιλανθρωπία και την οικονομία, οι πρώην χριστιανικές πόλεις των Βαλκανίων και του Πόντου –όπως ήδη πιο πριν εκείνες της Μικράς Ασίας– μετατράπηκαν σε κέντρα του λόγιου οθωμανικού μουσουλμανικού πολιτισμού (Todorov, 1986· Lowry, 2008).

Παράλληλα, η παγίωση της οθωμανικής εξουσίας δημιούργησε έντονη δυναμική αφομοίωσης που έδωσε ώθηση στον προσηλυτισμό στο ισλάμ, ιδίως ανάμεσα στην παλιά χριστιανική αριστοκρατία των Βαλκανίων. Παραδειγματική λειτουργία είχαν αναμφίβολα οι περιπτώσεις διαφόρων βαλκανίων πριγκίπων που εξισλαμίστηκαν και υπηρέτησαν ως οθωμανοί αξιωματούχοι. Ανάμεσά τους βρίσκουμε τον Σκεντέρ μπέη Σισμάν, γιο του τελευταίου ηγεμόνα του Τυρνόβου (Βουλγαρία), τον Σκεντέρ μπέη Τσερνόγιεβιτς, γιο του τελευταίου πρίγκιπα του Μαυροβουνίου, τον Αχμέτ πασά Χερσέκζαντε, αδελφό του τελευταίου δούκα της Ερζεγοβίνης, αλλά και τους Παλαιολόγους Μεσίχ πασά και Χας Μουράτ πασά, ανιψιούς του τελευταίου βυζαντινού αυτοκράτορα Κωνσταντίνου Παλαιολόγου, οι οποίοι αιχμαλωτίστηκαν κατά την άλωση της Κωνσταντινούπολης, ανατράφηκαν στη σουλτανική αυλή και σταδιοδρόμησαν ως υψηλοί αξιωματούχοι του οθωμανικού κράτους (Lowry, 2004: 260-62· Lowry, 2007). Τέτοιου είδους εξισλαμισμοί ήταν μεν τομή ως προς τη θρησκευτική πίστη, αποτελούσαν όμως συνέχεια ως προς την καταγωγή και την κοινωνική υπεροχή, ενώ ταυτόχρονα συνέβαλαν στη νομιμοποίηση της οθωμανικής τάξης πραγμάτων στη βάση της αυτοκρατορικής παράδοσης του Βυζαντίου και των ηγεμονικών παραδόσεων των βαλκανικών βασιλείων. Στο πέρασμα του χρόνου, οι ανομοιογενείς μουσουλμανικές κοινότητες των πόλεων, οι οποίες προέρχονταν από – υποχρεωτικές και μη– μετακινήσεις πληθυσμού, καθώς και από κάποιους εξισλαμισμένους χριστιανούς, άρχισαν να διαμορφώνουν τις δικές τους ελίτ. Η παλιά ντόπια χριστιανική αριστοκρατία αναγκάστηκε είτε να αφομοιωθεί σε αυτές είτε να εξαφανιστεί.

2. «Οθωμανική ομολογιοποίηση» (1517-1691)

Η μετατροπή της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας από ιδιόρρυθμο μουσουλμανικό κράτος με έντονα υβριδικά στοιχεία σε μια μουσουλμανική αυτοκρατορία κατά τα παλαιά ισλαμικά πρότυπα ήταν σταδιακή και, από διάφορες πλευρές, έμεινε ανολοκλήρωτη. Το κρίσιμο σημείο καμπής σε αυτή τη διαδικασία ήταν η κατάκτηση της Συροπαλαιστίνης και της Αιγύπτου (1516-17). Τότε τέθηκαν υπό οθωμανικό έλεγχο πολυάνθρωπες περιοχές με συντριπτική πλειοψηφία μουσουλμανικού πληθυσμού, πράγμα που άλλαξε τα δημογραφικά δεδομένα. Επιπλέον, τότε ενσωματώθηκαν στην οθωμανική επικράτεια οι ιεροί τόποι του ισλάμ, πράγμα που κατέστησε την αυτοκρατορία τον αδιαφιλονίκητο κληρονόμο της παράδοσης του χαλιφάτου. Οι ισορροπίες είχαν πια μεταβληθεί οριστικά σε βάρος των χριστιανών. Μέχρι τα τέλη του 17ου αιώνα και υπό την επίδραση των ευρύτερων κοινωνικοπολιτικών και ιδεολογικών εξελίξεων της οθωμανικής «εποχής της ομολογιοποίησης», οι χριστιανοί θα τεθούν σε μια ολοένα επιδεινούμενη θέση υποτέλειας.

2.1. Η αυτοκρατορία των τριών ηπείρων

Με τις κατακτήσεις του Σελίμ Α΄ στις αρχές του 16ου αιώνα αρχίζει ένας ολόκληρος κύκλος επέκτασης της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Η νίκη επί των Σαφαβιδών της Περσίας στη μάχη του Τσαλντιράν (1514) άνοιξε τον δρόμο για την προσάρτηση της νοτιοανατολικής Μικράς Ασίας. Με την εκστρατεία του 1516-17 ο Σελίμ κατέλυσε το κράτος των Μαμελούκων κι έθεσε υπό τον έλεγχό του τη Συροπαλαιστίνη και την Αίγυπτο, διπλασιάζοντας την έκταση του οθωμανικού κράτους. Η οθωμανική δύναμη έφτασε στο απόγειό της επί Σουλεϊμάν του Μεγαλοπρεπούς (1520-66), αν και ορισμένες περιοχές επρόκειτο να κατακτηθούν από τους διαδόχους του. Η οθωμανική ισχύς, σε συνδυασμό με τον αναβρασμό που προκάλεσε στην ευρωπαϊκή ήπειρο η κήρυξη της Μεταρρύθμισης (1517), η έκρηξη των θρησκευτικών πολέμων και ο γαλλοαμβουργικός ανταγωνισμός, επέτρεψε στην αυτοκρατορία να παίξει καίριο ρόλο στη διεθνή σκηνή.

Η επέκταση της αυτοκρατορίας στα ανατολικά έφερε τους Οθωμανούς αντιμέτωπους με τους Σαφαβίδες, τους σίτες ηγεμόνες της Περσίας (1501-1722). Χαρακτηριστικό της σύγκρουσης των δύο δυνάμεων υπήρξαν οι συνεχείς και πολύνεκροι πόλεμοι, καθώς και η θρησκευτική και ιδεολογική αντιπαράθεση σουνιτών και σιιτών, η οποία συντάραξε ευρύτερα τη Μικρά Ασία. Μετά την άνοδό του στον περσικό θρόνο στις αρχές του 16ου αιώνα, ο σάχης Ισμαήλ επέβαλε ως επίσημη θρησκεία τον δωδεκατισμό, κλάδο του σιιτικού ισλάμ, και υποκίνησε αντιοθωμανικές εξεγέρσεις με μεσσιανικό χαρακτήρα μεταξύ των Τουρκομάνων της Μικράς Ασίας. Οι οθωμανοί σουλτάνοι, από τη μεριά τους, στο πλαίσιο της σύγκρουσής τους με τους Σαφαβίδες, αναπροσδιόριστσαν ως υπέρμαχοι της «ορθής πίστης», του σουνιτικού ισλάμ, έναντι των «αιρετικών» σιιτών (Dressler, 2005).



Εικόνα 6 Οθωμανική επέκταση, 1481-1683.

“The Cambridge Modern History Atlas, 1912, Perry-Castañeda Library Map Collection”, The University of Texas at Austin, http://www.lib.utexas.edu/maps/historical/shepherd_1911/shepherd-c-124.jpg (Σεπτέμβριος 2015), © public domain, courtesy of the University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

Σε ό,τι αφορά τις σχέσεις της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας με τα χριστιανικά κράτη, η κατάσταση είναι πιο πολύπλοκη απ’ ό,τι αφήνει να διαφανεί ο λόγος περί «ιερού πολέμου» που κυριαρχεί και στις δύο πλευρές. Η επικοινωνία συνυπάρχει με τη σύγκρουση, και η ιδεολογία του ιερού πολέμου δεν αποκλείει τη συνομολόγηση συνθηκών ούτε τη διατήρηση διπλωματικών σχέσεων (Goffman, 2007· Faroqhi, 2009). Εξέχον παράδειγμα είναι η προσέγγιση της Γαλλίας με τους Οθωμανούς τον 16ο αιώνα στη βάση της κοινής εχθρότητας με τους Αψβούργους της Αυστρίας (Isom-Verhaaren, 2011). Ωστόσο η ιεροπολεμική ρητορική αναπροσδιορίζει τους πολέμους των ευρωπαϊκών δυνάμεων με την Οθωμανική Αυτοκρατορία ως σύγκρουση

ανάμεσα στον χριστιανισμό και το ισλάμ (Χασιώτης, 2005: 59 κ.ε.). Πρόκειται για μια σύγκρουση που διεξάγεται τόσο στη θάλασσα όσο και στην ξηρά: στην ανατολική Μεσόγειο, όπου πολεμούν οι Οθωμανοί με τους Βενετούς και τους Ισπανούς, στη δυτική Μεσόγειο, όπου χριστιανοί και μουσουλμάνοι κουρσάροι επιτίθενται σε «εχθρικά» πλοία και κάνουν επιδρομές σε παραθαλάσσιες περιοχές, αλλά και στην κεντρική Ευρώπη, όπου συγκρούονται τα στρατεύματα Αψβούργων και Οθωμανών (και των εκάστοτε συμμάχων τους).

Μέχρι τη ναυμαχία της Ναυπάκτου (1571) οι Οθωμανοί φαντάζουν ανίκητοι, ενώ έντονοι είναι οι φόβοι για οθωμανική επέκταση στην Ιταλία και τις γερμανικές περιοχές. Σε μια εποχή που η χριστιανική Ευρώπη βρίσκεται στη δίνη των θρησκευτικών πολέμων, οι φόβοι αυτοί εκφράζονται και μέσω της κυκλοφορίας αντιοθωμανικών και αντιμουσουλμανικών διατριβών και φυλλαδίων, συχνά εικονογραφημένων, που ταυτίζουν την άνοδο των Οθωμανών με την έλευση του Αντιχρίστου (Höfert, 2007). Ωστόσο οι οθωμανοί σουλτάνοι και τα στρατεύματά τους δεν προκαλούν μόνο τον τρόμο. Οι οθωμανικές στρατιωτικές επιτυχίες και η αποτελεσματική διακυβέρνηση των εδαφών και των υπηκόων της αυτοκρατορίας προκαλούν τον θαυμασμό σε ευρωπαίους παρατηρητές του 16ου αιώνα (Busbecq, 2005). Σε μια εποχή που η βασιλική εξουσία δεν έχει ακόμη εμπεδωθεί στο μεγαλύτερο μέρος της ευρωπαϊκής ηπείρου, η δύναμη του σουλτάνου που αξιώνει να είναι απόλυτος μονάρχης αποτελεί παράδειγμα προς μίμηση για πολλούς χριστιανούς ηγεμόνες.

2.2. Στροφή προς τη σουνιτική ορθοδοξία και η θέση των χριστιανών

Ο 16ος και 17ος αιώνας ήταν εποχή σκληρών θρησκευτικών συγκρούσεων στη χριστιανική Ευρώπη, που οδήγησαν σε πολέμους μεταξύ κρατών, αλλά και σε διώξεις θρησκευτικών αντιπάλων. Η «διαδικασία ομολογιοποίησης», όπως χαρακτηρίζεται η θρησκευτική και πολιτική ανασυγκρότηση του ευρωπαϊκού χώρου στον απόηχο της Μεταρρύθμισης (Lotz-Heumann, 2001), συνοδεύτηκε από διώξεις προτεσταντών στα καθολικά κράτη, καθολικών στα προτεσταντικά, και εβραίων σχεδόν σε όλη την Ευρώπη, αλλά και αιρετικών ή ετερόδοξων (συμπεριλαμβανομένων και όσων κατηγορήθηκαν για άσκηση μαγείας) στο πλαίσιο της επικράτησης ενός και μόνο δόγματος. Συχνά έχει τονιστεί από την ιστοριογραφία η διαφορά ανάμεσα σε αυτές τις διαμάχες και στη συμβίωση μουσουλμάνων, χριστιανών και εβραίων κατά την ίδια εποχή στην Οθωμανική Αυτοκρατορία. Αντιπαρατίθενται από τη μια πλευρά η ευρωπαϊκή μισαλλοδοξία και από την άλλη η οθωμανική ανεκτικότητα: ενώ καθολικοί και προτεστάντες πλειοδοτούσαν στη δίωξη της θρησκευτικής διαφορετικότητας, οι μουσουλμάνοι ηγέτες της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας συνέχιζαν να παρέχουν στους λεγόμενους «λαούς της Βίβλου» ένα καθεστώς που εξασφάλιζε την επιβίωση και αναπαραγωγή τους στην αυτοκρατορική επικράτεια.

Η θέση αυτή, αν και ορθή καταρχήν, οφείλει να σχετικοποιηθεί. Όντως, στην Οθωμανική Αυτοκρατορία η θεσμικά κατοχυρωμένη ανοχή της χριστιανικής και εβραϊκής θρησκείας δεν επέτρεψε τις μαζικές διώξεις που υπήρξαν τόσο χαρακτηριστικές για τα κράτη της χριστιανικής Ευρώπης. Ωστόσο οι Οθωμανοί δεν έμειναν απαλλαγμένοι από τις προκλήσεις της «εποχής της ομολογιοποίησης». Η κορύφωση του ανταγωνισμού μεταξύ του Σουλεϊμάν και του Καρόλου Ε΄ των Αψβούργων συνέπεσε με τη διασπορά μεσσιανικών προσδοκιών από τη χριστιανική και την ισλαμική πλευρά για την οριστική κατάρτιση της μιας επί της άλλης (Krstić, 2011: 75 κ.ε.). Αυτό οδήγησε στον τονισμό του ισλαμικού χαρακτήρα της αυτοκρατορίας και είχε συνέπειες και για τους μη μουσουλμάνους, καθώς συνέβαλε στη σκλήρυνση της στάσης των οθωμανικών αρχών απέναντί τους. Επιπλέον, ο πολιτικός και θρησκευτικός ανταγωνισμός με τη συτική Περσία επηρέασε άμεσα την εσωτερική θρησκευτική πολιτική της σουνιτικής Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, οδηγώντας στις αρχές του 16ου αιώνα σε βίαιες διώξεις συιτών και γενικά ετερόδοξων μουσουλμάνων οθωμανών υπηκόων (Zarinebaf-Shahr, 1997).

Την αλλαγή της αντιμετώπισης των χριστιανών επισημαίνουν και αρκετές αναφορές της εποχής. Στα μέσα του 16ου αιώνα αποκαθελώθηκε ο σταυρός που, στερεωμένος στο καμπαναριό του ναού της Παμμακαρίστου όπου στεγαζόταν το πατριαρχείο, «εφαινόταν από μακρόθεν στερεάς και θαλάσσης» (Historia Politica, 1849: 178). Μερικά χρόνια πιο πριν, πιθανότατα το 1539, είχε εκδοθεί φετβάς που νομιμοποιούσε την κατεδάφιση των ελληνορθόδοξων ναών της Κωνσταντινούπολης, μια που η πόλη είχε αλωθεί κατόπιν ένοπλης αντίστασης. Η σχετική απόφαση του Σουλεϊμάν ανακλήθηκε αφότου ο πατριάρχης Ιερεμίας Α΄, σε συνεργασία με τον μεγάλο βεζίρη, επιστράτευσε «υπέργηρους» μουσουλμάνους μάρτυρες που βεβαίωσαν πως ο Κωνσταντίνος Παλαιολόγος είχε τάχα παραδώσει την πόλη στον Μεχμέτ Β΄ (Historia Politica, 1849: 158-69). Επί βασιλείας Σελίμ Β΄ (1566-74) απειλήθηκε η κατεδάφιση του πατριαρχικού ναού

και η οικοδόμηση τζαμιού στη θέση του, ενδεχόμενο που ματαιώθηκε με την καταβολή χρημάτων (Gerlach, 1674: 212), ενώ την ίδια εποχή σημειώθηκαν κατασχέσεις εκκλησιών στη Θεσσαλονίκη (Γλαβίνας, 1974: 313-15). Το 1587, επί βασιλείας Μουράτ Γ', κατασχέθηκε ο ναός της Παμμακαρίστου στην Κωνσταντινούπολη· η έδρα του πατριαρχείου μεταφέρθηκε στις αρχές του 17ου αιώνα μετά από περιπλανήσεις στον Άγιο Γεώργιο του Φαναρίου. Είκοσι χρόνια πιο πριν, στα 1568, είχε σημειωθεί το μεγαλύτερο ίσως πλήγμα: με φετβά του σείχουλισλάμη Εμπουσούντ εφέντη (Ebusuud efendi) κατασχέθηκε η εκκλησιαστική και μοναστηριακή περιουσία, η οποία ως τότε αναγνωριζόταν ως βακουφική, και η Εκκλησία και οι μονές υποχρεώθηκαν να την εξαγοράσουν (Fotié, 1994· Alexander, 1997).

Από την άλλη μεριά, η περιοδεία του Ιερεμία Α' στην Κύπρο και τη νοτιοανατολική Μεσόγειο (1522-24), η οποία ήταν συντονισμένη με την οθωμανική πολιτική, η συνδρομή του μεγάλου βεζίρη Ιμπραήμ στην ειρήνευση των πατριαρχικών πραγμάτων με την ανάκτηση του θρόνου από τον Ιερεμία (1525), όπως και η κοινή δράση του Οικουμενικού Πατριαρχείου υπό τον Κύριλλο Λούκαρι και της οθωμανικής κυβέρνησης εναντίον της Πολωνίας (1621), αποκαλύπτουν ένα πεδίο συνεργασίας με αμοιβαίο όφελος μεταξύ του οθωμανικού κράτους και της ορθόδοξης Εκκλησίας (Hering, 1992). Είναι άλλωστε ενδεικτικό πως οι αυξημένες οικονομικές απαιτήσεις των Οθωμανών, στο πλαίσιο της νομισματικής κρίσης του ύστερου 16ου αιώνα, κατέληξαν στην αποκρυστάλλωση πρακτικών που, με τη συνδρομή της σουλτανικής εξουσίας, έδωσαν στο πατριαρχείο τη δυνατότητα «να εδραιώσει ακόμη περισσότερο το 'πολιτικό' του κύρος στους κόλπους της ορθόδοξης κοινότητας» (Κονόρτας, 1985: 74-76).

2.3. Παγίωση της θεσμικής υποτέλειας των μη μουσουλμάνων

Πρωταρχικό μέλημα των νομομαθών που υπηρέτησαν στο αξίωμα του σείχουλισλάμη την εποχή του Σουλεϊμάν και των διαδόχων του, με κορυφαίο ανάμεσά τους τον Εμπουσούντ (1545-74), ήταν να κωδικοποιήσουν τις ποικιλόμορφες νομικές διατάξεις σε ένα ενιαίο σώμα οθωμανικού νόμου, προσαρμόζοντάς τις παράλληλα στις προβλέψεις του χανεφιτικού ισλαμικού δικαίου (Imber, 1997). Αυτόν τον στόχο εξυπηρέτούσε η δήμευση της εκκλησιαστικής και μοναστηριακής περιουσίας (Fotié, 1994), στην ίδια κατεύθυνση κινούνταν και οι άλλες νομικές αναπροσαρμογές της περιόδου, που κατά βάση αφορούσαν τους μουσουλμάνους. Στο πλαίσιο της «οθωμανικής ομολογιοποίησης» του 16ου αιώνα, ελήφθησαν μέτρα με σκοπό την κοινωνική πειθαρχηση και την παγίωση της ισλαμικής σουνιτικής ορθοδοξίας, συγκρίσιμα –αν και όχι εξίσου συστηματικά και εκτενή– με εκείνα που προώθησαν την επιβολή κοινωνικού ελέγχου και την «αναμόρφωση των ηθών» στη χριστιανική Ευρώπη την ίδια εποχή: δίκες «αιρετικών» μουσουλμάνων, εργαλειοποίηση της αποστασίας για να νομιμοποιηθούν οι διώξεις των σουιτών της Μικράς Ασίας και οι πόλεμοι με τους Σαφαβίδες της Περσίας, απαίτηση της δήλωσης «ανανέωσης της πίστης» σε περίπτωση ανάρμοστης συμπεριφοράς από μουσουλμάνους, επιβολή προσέλευσης στο τζαμί κλπ. (Krstić, 2009: 51).

Παρόλο που αυτή η πολιτική είχε ως αντικείμενο τους μουσουλμάνους, δεν άφησε ανεπηρέαστους τους ζιμμήδες. Στις συλλογές φετβάδων που συγκροτούνται εκείνη την εποχή προς χρήση των οθωμανών δικαστών και νομομαθών παρέχονται γνωμοδοτήσεις σχετικά με την αποστασία, τη βλασφημία, αλλά και την επίδειξη συμπεριφορών κοινωνικής υπεροχής από μη μουσουλμάνους, πράγμα που καταδικάζεται. Στον απόηχο όλων αυτών των εξελίξεων, η θέση των χριστιανών και της Εκκλησίας στην Οθωμανική Αυτοκρατορία οδηγήθηκε από τη μεγαλύτερη χαλαρότητα της εποχής του συγκρητισμού στην αποκρυστάλλωση του καθεστώτος υποτέλειας που θα χαρακτηρίσει τους επόμενους αιώνες. Η δημόσια παρουσία των χριστιανών υποχώρησε παράλληλα με την υποβάθμιση και τον οικονομικό μαρασμό των χριστιανικών ελίτ, όπως και την απομάκρυνση των χριστιανών από το στράτευμα, ενώ ιδιαίτεροι κανόνες ρύθμιζαν πια την αμφίεση των θρησκευτικών κοινοτήτων στον δημόσιο χώρο, καθιερώνοντας διαφορετικά ρούχα και καλύμματα κεφαλής για την καθεμιά. Στο τέλος αυτής της διαδικασίας, η θέση των χριστιανών είχε προσαρμοστεί πλήρως στο θεσμικό πλαίσιο προστασίας και υποτέλειας της *δίμμα* (*dhimma*, οθωμανικά *zimmat*), του «συμβολαίου προστασίας» που προέβλεπε για τους μη μουσουλμάνους ο ισλαμικός νόμος και το οποίο αναγόταν κατά παράδοση στον λεγόμενο «ορισμό του Ομάρ» (αναφερθήκαμε σχετικά στο κεφάλαιο «Χριστιανοί υπήκοοι και μουσουλμάνοι ηγεμόνες πριν τους Οθωμανούς»).

Μετά από αιώνες αντιπαλότητας και συμβίωσης, το ισλάμ και η χριστιανική ορθοδοξία αποκρυσταλλώθηκαν στην Οθωμανική Αυτοκρατορία του 16ου αιώνα σε μια σχέση ετεροβαρή και αλληλοσυμπληρωματική. Η αποκρυστάλλωση αυτή ήταν μέρος μιας πανευρωπαϊκής τάσης επανακαθορισμού της πολιτικοκοινωνικής ταυτότητας μέσω της θρησκείας (και αντιστρόφως) και συνοψίζεται στη θεώρηση του χριστιανού ως «ατελούς μουσουλμάνου». Σε αντιστοιχία με αυτό διαμορφώνεται και η

πολιτικοκοινωνική υποτέλεια των μη μουσουλμάνων: είναι «ατελείς υπήκοοι». Οι μη μουσουλμάνοι βίωναν αυτήν την ατέλεια/υποτέλεια όχι μόνο στον αποκλεισμό τους από τις κοινωνικές ελίτ των οθωμανικών πόλεων και στην ανάδειξη του εξισλαμισμού ως κύριου μοχλού κοινωνικής ανέλιξης, αλλά και στο παράδοξο να είναι αλλόδοξοι υπήκοοι μιας αυτοκρατορίας που αποσκοπούσε στην παγκόσμια κυριαρχία και στην επιβολή της «ορθής πίστης» στον κόσμο.

Από τα μέσα περίπου του 16ου αιώνα και υπό την επίδραση της παγίωσης του καθεστώτος υποτέλειας των μη μουσουλμάνων αυξήθηκε ο ρυθμός των προσχωρήσεων στο ισλάμ, ενώ στις αρχές του 17ου αιώνα παγιώθηκε το τυπικό της «διαβατήριας τελετής» του εξισλαμισμού, με την καθιέρωση της περιτομής με την παρουσία ιατρού και της προσφοράς νέων ρούχων και ενός χρηματικού ποσού στους προσήλυτους (Minkov, 2004: 162-63). Ως σημαντικότερο κίνητρο των μεταστροφών προβλήθηκε από τους συγχρόνους η βελτίωση της κοινωνικής θέσης και η απαλλαγή από τα επιπρόσθετα φορολογικά βάρη, ενώ δεν είναι άγνωστες οι περιπτώσεις όπου η μεταστροφή προκλήθηκε από γνήσια θρησκευτική πεποίθηση, ή και από το αντίθετο της, τον θρησκευτικό σχετικισμό. Από την πλευρά της, η Εκκλησία προσπάθησε να στερεώσει το ποίμνιο στη χριστιανική πίστη και να ασκήσει έλεγχο επί της λατρευτικής και κοινωνικής συμπεριφοράς των χριστιανών με τη συγκρότηση και τη διασπορά «εκκλαϊκευτικών» κατηχητικών κειμένων, όπως το έργο *Θησαυρός του Δαμασκηνού* Στουδίτη (Βενετία, 1568).

Πρέπει να σημειωθεί πως ούτε οι οθωμανικές αρχές ούτε η Εκκλησία επιδόθηκαν σε συστηματικό έλεγχο των συνειδήσεων και των πρακτικών των μελών των αντίστοιχων θρησκευτικών κοινοτήτων. Το «ομολογιακό πρόγραμμα» έμεινε ημιτελές στον οθωμανικό χώρο, καθώς δεν υιοθετήθηκαν οι αντίστοιχες τεχνολογίες γνώσης και συμμόρφωσης, όπως για παράδειγμα η ταυτόχρονη διασπορά του έντυπου λόγου και της εγγραμματοσύνης ή η συγκρότηση θεσμών ελέγχου όπως η Ιερά Εξέταση. Το πιο χαρακτηριστικό πεδίο έκφρασης της «οθωμανικής ομολογιοποίησης» είναι εκείνο της θρησκευτικής μεταστροφής και θα έχουμε την ευκαιρία να το εξετάσουμε αναλυτικά στο κεφάλαιο «Εξισλαμισμός και αλλαξοπιστία».

Το ότι το μέλημα διασποράς της πίστης δεν συμπεριλάμβανε υποχρεωτικούς εξισλαμισμούς (εκτός, εννοείται, από την περίπτωση όσων στρατολογούνταν με παιδομάζωμα) δεν είναι αντίφαση. Ο οικειοθελής εξισλαμισμός των μη μουσουλμάνων, ιδίως των επιφανών υπηκόων, ήταν καλοδεχούμενος από τους Οθωμανούς, καθώς επιβεβαίωνε την υπεροχή του νικηφόρου ισλάμ. Άλλωστε η προσχώρηση στη μουσουλμανική θρησκεία αφορούσε ένα πολύ ευρύτερο σύνολο ανθρώπων που προέρχονταν από ολόκληρο το ευρωπαϊκό φάσμα και έβρισκαν καταφύγιο στην Οθωμανική Αυτοκρατορία. Πρόκειται για τους λεγόμενους «εξεωμότες» (*rinegati, Renegaten, renegadoes* κ.τ.ό.), μια ανομοιογενή ομάδα που αποτελείτο από τυχοδιώκτες, αιχμαλώτους των πολεμικών αναμετρήσεων και πρόσφυγες των ενδοευρωπαϊκών διαμαχών (Bennassar και Bennassar, 1989). Σε αυτήν την πανσπερμία καταγωγών, γλωσσών, πίστεων και πρακτικών, η εθνοθρησκευτική πληθυντικότητα των οθωμανικών κοινωνιών ασκούσε σημαντική ιδεολογική και νομιμοποιητική λειτουργία: τιθασευμένη σε ένα πλαίσιο αυστηρών σχέσεων κυριαρχίας, αποτελούσε επιχείρημα ανωτερότητας των Οθωμανών έναντι της διαιρεμένης και σπαρασσόμενης από εμφύλιες διαμάχες χριστιανικής Ευρώπης.

2.4. Από την ανάκαμψη στην κρίση

Στο διάστημα από τη μάχη του Μόχατς το 1526, που φέρνει υπό οθωμανικό έλεγχο την Ουγγαρία, μέχρι την πολιορκία της Βιέννης το 1683, οι βαλκανικές περιοχές γνωρίζουν μια μακρά περίοδο ειρήνης. Η Μικρά Ασία, αντίθετα, γνωρίζει αλλεπάλληλες αναστατώσεις, τόσο με τις επιχειρήσεις κατά των Σαφαβιδών όσο και με τις λεγόμενες «εξεγέρσεις των *τζελαλίδων*» στα τέλη του 16ου και τις αρχές του 17ου αιώνα (Griswold, 1983). Ιδιαίτερα υπέφεραν οι χριστιανικοί (κατά βάση αρμενικοί) πληθυσμοί της ανατολικής Μικράς Ασίας, στις περιοχές που έγιναν θέατρο πολέμου μεταξύ Οθωμανών και Σαφαβιδών. Συνολικά όμως για την αυτοκρατορία, όπως και για όλη την ευρωπαϊκή ήπειρο, ο 16ος αιώνας είναι εποχή δημογραφικής και οικονομικής ανάκαμψης. Δημιουργείται ένα δίκτυο μεγαλύτερων και μικρότερων πόλεων, αυξάνεται ο πληθυσμός και οι καλλιέργειες, αναπτύσσεται το εμπόριο και η βιοτεχνία, γίνονται μεγάλα δημόσια έργα, χτίζονται χριστιανικά μοναστήρια και μουσουλμανικοί τεκέδες.

Από τις αρχές του 17ου αιώνα αρχίζουν να εμφανίζονται σαφή σημάδια δημογραφικής και οικονομικής ύφεσης. Η λεγόμενη «κρίση του 17ου αιώνα» έχει γίνει συχνά αντικείμενο συζήτησης στην ιστοριογραφία των ευρωπαϊκών πρώιμων νεότερων χρόνων (Parker και Smith, 1997· Parker, 2013). Στην οθωμανική περίπτωση, η κρίση εκφράστηκε σε ένα ευρύτατο φάσμα, που περιλαμβάνει τη λεγόμενη «επανάσταση των τιμών», φαινόμενο που παρατηρείται ήδη από τον 16ο αιώνα, τη συνεχή υποτίμηση του

νομίσματος, την ολοένα και μεγαλύτερη φορολογική αφαιμάξη της παραγωγικής βάσης, τη δημογραφική πτώση, την αποδιάρθρωση του τιμαριωτικού συστήματος και την έκρηξη εξεγέρσεων στην πρωτεύουσα και στις επαρχίες (White, 2011).

Σε ό,τι αφορά τους χριστιανούς του προχωρημένου 17ου αιώνα, η κρίση φαίνεται πως εκφράστηκε στην αναδιάρθρωση του καθεστώτος υποτέλειας με νέους όρους, δυσμενέστερους για τους μη μουσουλμάνους. Ένας από αυτούς είναι η ολοένα και περισσότερο ανισομερής διαμοίραση του φορολογικού βάρους στις αστικές κοινωνίες της αυτοκρατορίας προς όφελος των μουσουλμάνων, οι οποίοι πετυχαίνουν σημαντικές φοροαπαλλαγές είτε με την πρόσδεσή τους στο σώμα των γενιτσάρων είτε μέσω συλλογικών κινητοποιήσεων και εξεγέρσεων. Το επιπρόσθετο φορολογικό βάρος που πέφτει στους ώμους των μη μουσουλμάνων καταστρέφει οικονομικά τους πιο αδύναμους και τους καθιστά πιο ευάλωτους στον εξισλαμισμό.

2.5. Ισλαμικός ζηλωτισμός και οι συνέπειές του

Η κρίση εκδηλώθηκε και στο ιδεολογικό πεδίο, με την ενίσχυση του ισλαμικού ζηλωτισμού. Από τη δεκαετία του 1630, με την ισχυροποίηση του πουριτανικού κινήματος των *καντζαντελήδων* (*kadizadeliler*), θα βρεθεί στο επίκεντρο της οθωμανικής εσωτερικής πολιτικής το ζήτημα της θρησκευτικής πίστης. Υπό την ηγεσία των χαρισματικών ιεροκηρύκων Καντζαντέ Μεχμέτ εφέντη (Kadizade Mehmed efendi, †1635), Ουστουβανί Μεχμέτ εφέντη (Üstüvani Mehmed efendi, †1661) και Βανί Μεχμέτ εφέντη (Vani Mehmed efendi, †1684), το κίνημα των καντζαντελήδων βρήκε απήχηση στα μεσαία στρώματα των πόλεων και περί τα μέσα του αιώνα αναδείχθηκε σε πολιτική δύναμη που η κυβέρνηση δεν μπορούσε να αγνοήσει (Zilfi, 1988· Baer, 2008· Sariyannis, 2012). Οι καντζαντελήδες, οι οποίοι θεωρούσαν καθήκον τους να αναλαμβάνουν δράση «επιβάλλοντας το σωστό και απαγορεύοντας το λάθος» (Cook, 2004: 323-30), στρέφονταν κατά των θρησκευτικών αντιλήψεων και λατρευτικών πρακτικών των δερβισικών ταγμάτων, αλλά και κατά κάθε είδους «νεωτερισμού» που θεωρούσαν ότι δεν συνάδει με το πνεύμα του ισλάμ. Στο πνεύμα αυτό καταδίκασαν μεταξύ άλλων το κάπνισμα και τη συναναστροφή στο καφενείο ως «νεωτερισμούς» αντίθετους με το Κοράνιο. Η ισχυροποίηση του κινήματος συνοδεύτηκε από ταραχές στις πόλεις, διώξεις δερβισικών και καταστροφές δερβισικών τόπων λατρείας.

Η διάδοση των απόψεών τους στην αυλή, ιδίως μετά τα μέσα του 17ου αιώνα, οδήγησε συνολικά στην ενίσχυση μιας πουριτανικής εκδοχής του ισλάμ ως επίσημου δόγματος, η οποία συνοδεύτηκε από διώξεις μουσουλμάνων που θεωρούνταν ύποπτοι για ετερόδοξες απόψεις και επέφερε την περαιτέρω σκλήρυνση της στάσης έναντι των χριστιανών (κυρίως ως προς τη δημόσια παρουσία τους). Παράλληλα, οδήγησε στην τελευταία φάση εξισλαμισμού του αστικού χώρου. Μετά τη μεγάλη πυρκαγιά του 1660 στην Κωνσταντινούπολη, οι εβραίοι εκδιώχθηκαν από την περιοχή του Εμίνονου (Eminönü), ενώ απαγορεύτηκε – για κάποια χρόνια τουλάχιστον – η ανοικοδόμηση των κατεστραμμένων χριστιανικών εκκλησιών (Baer, 2008: 82 κ.ε.). Το στίγμα της στροφής προς την «αναβίωση» του ισλάμ δίνει εύγλωττα ο Μαρκ Μπάερ (Baer, 2008: 63-64):

Στην Οθωμανική Αυτοκρατορία του ύστερου 17ου αιώνα έλαβε χώρα μια σύμπραξη πολιτικής ισχύος και θρησκευτικού ζήλου, καθώς ο σουλτάνος και οι ομόφρονές του ευσεβιστές (*pietists*) μεταμόρφωσαν στην πράξη τη μουσουλμανική [θρησκευτική] συμπεριφορά και έστρεψαν σκόπιμα την προσοχή τους στους χριστιανούς και τους εβραίους, με αποτέλεσμα μια πρωτοφανή έμφαση στη δημόσια ευσέβεια, η οποία κατέληξε στη μεταστροφή (*conversion*) μουσουλμάνων, χριστιανών και εβραίων.

Στο πλαίσιο αυτό της ζηλωτικής αντιμετώπισης κάθε απόκλισης από το «αυθεντικό» ισλάμ, ικανός αριθμός τόσο χριστιανών όσο και μουσουλμάνων θανατώθηκαν με κατηγορίες για αποστασία, αίρεση και βλασφημία. Τη διάθλαση του ζηλωτισμού στις κοινωνικές σχέσεις δείχνει η εργαλειοποίηση της κατηγορίας για αποστασία από το ισλάμ ως μέσο εξουδετέρωσης του αντιπάλου. Αυτό συμβαίνει εν μέρει στο πλαίσιο διαμαχών για την κατανομή των φορολογικών βαρών ανάμεσα στη μουσουλμανική και τη χριστιανική κοινότητα. Το 1670, για παράδειγμα, οι μουσουλμάνοι προύχοντες της Κίου στη Μικρά Ασία «αγωγήν εκίνησαν» στην Κωνσταντινούπολη κατά του χριστιανού κοινοτικού άρχοντα Αθανάσιου, με την κατηγορία πως είχε εξισλαμιστεί αλλά συνέχιζε να ζει χριστιανικά· το υπόβαθρο της δίωξης του Αθανάσιου ήταν ότι είχε πετύχει να επιβαρυνθεί η μουσουλμανική κοινότητα με ένα μέρος της συνολικής φορολογικής υποχρέωσης

της πόλης (Μπαλατσούκας, 2003: 36-37). Στον αστικό χώρο, και κυρίως στην Κωνσταντινούπολη, ο ζηλωτισμός άσκησε διαβρωτική επίδραση στην καθημερινή κοινωνικότητα. Ο χρυσοχόος Αγγελής, για παράδειγμα, που το 1680 είχε συμμετάσχει σε γλέντι με εξισλαμισμένους χριστιανούς και μέσα στο κέφι είχε ανταλλάξει με εκείνους τα καλύμματα της κεφαλής που φορούσαν (Μπαλατσούκας, 2003: 67-69), όπως και ο νεαρός μπακάλης Νικόλαος, που το 1672 διάβασε μεγαλόφωνα την ισλαμική ομολογία πίστεως, την οποία του παρουσίασε ως άσκηση ο μουσουλμάνος γείτονας και δάσκαλός του στα τουρκικά (Croix, 1695: 217-21), κατηγορήθηκαν πως είχαν στην πράξη εξισλαμιστεί.

Αν και οι καντζιζαντελήδες θα εξαφανιστούν μετά την αποτυχημένη πολιορκία της Βιέννης (1683), θα έχουν ήδη κατορθώσει να στρέψουν την επίσημη θρησκευτική πολιτική σε ένα λιγότερο ανεκτικό πλαίσιο. Παράλληλα, η ήττα των Οθωμανών στον πόλεμο με τον Ιερό Συνασπισμό (1684-99) θα σημάει την αρχή της υποχώρησης της οθωμανικής ισχύος στην Ευρώπη και τον προσανατολισμό των βαλκάνιων χριστιανών προς τα χριστιανικά κράτη.

3. Διάζευξη των θρησκευτικών κοινοτήτων (1691-1839)

Στην περίοδο από τον ύστερο 17ο αιώνα μέχρι την έναρξη των μεταρρυθμίσεων του Τανζιμάτ, η θέση των χριστιανών στην αυτοκρατορία και οι σχέσεις τους με τους μουσουλμάνους, αλλά και με την κεντρική εξουσία, διαφοροποιήθηκαν δραστικά σε σχέση με παλαιότερες εποχές. Η μεγάλη φορολογική μεταρρύθμιση του 1691, η οποία μετέβαλε τον κεφαλικό φόρο από κοινοτική σε προσωπική υποχρέωση, οδήγησε στην καθιέρωση διαδικασιών ενός μονόπλευρου κοινωνικού ελέγχου εις βάρος των μη μουσουλμάνων. Αυτό, με τη σειρά του, ενίσχυσε την τάση προς την περιχαράκωση και εσωστρέφεια των θρησκευτικών κοινοτήτων, με αποτέλεσμα τη συγκρότηση ιδιαίτερων και διαφορετικών θεσμικών χώρων για τους χριστιανούς, τους μουσουλμάνους και τους εβραίους. Τέλος, ο ευρύτερος θεσμικός και κοινωνικός μετασχηματισμός της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας τον 18ο αιώνα ευνόησε την άνοδο ορισμένων χριστιανικών στρωμάτων, πράγμα που, σε συνδυασμό με την ολοένα εντονότερη ευρωπαϊκή παρεμβατικότητα, οδήγησε σε κοινωνικές εντάσεις που εκφράστηκαν και με θρησκευτικούς όρους.

3.1. Βαθμιαία υποχώρηση των Οθωμανών

Η αποτυχία των Οθωμανών να καταλάβουν τη Βιέννη το 1683 και οι επιτυχίες του Ιερού Συνασπισμού (παπικά κράτη, Αψβούργοι, Βενετία, Πολωνία-Λιθουανία, από το 1686 και Ρωσία) στον πόλεμο του 1684-99 σήμανε την υποχώρηση της οθωμανικής ισχύος στην κεντρική Ευρώπη προς όφελος των Αψβούργων. Με τη Συνθήκη του Κάρλοβιτς (1699) επικυρώνεται η αψβουργική κατοχή των πρώην οθωμανικών εδαφών της Ουγγαρίας, Κροατίας και Σλαβονίας και η βενετική της Πελοποννήσου (θα επανέλθει υπό οθωμανικό έλεγχο το 1715), ενώ η Τρανσυλβανία γίνεται υποτελής των Αψβούργων για να προσαρτηθεί στις αρχές του 18ου αιώνα. Στη διάρκεια του ίδιου αιώνα οι Αψβούργοι προσαρτούν κάποια επιπλέον εδάφη, ενώ μεταξύ 1718-39 έχουν υπό τον έλεγχό τους τη βόρεια Σερβία. Τον 19ο αιώνα ο αψβουργικός παράγοντας θα παίξει καταλυτικό ρόλο στις εξελίξεις στα βόρεια Βαλκάνια, που θα κορυφωθεί το 1878 όταν η Βοσνία-Ερζεγοβίνη θα περάσει υπό τον έλεγχο της Βιέννης.

Ακόμα μεγαλύτερη απειλή για τους Οθωμανούς εκείνη την εποχή αποτελούν οι Ρώσοι. Έχοντας αποτινάξει την ταταρική επικυριαρχία το 1480 και διεκδικώντας τη βυζαντινή κληρονομιά, η Ρωσία κατάφερε να εδραιωθεί στις παρυφές της Ευρώπης τον 17ο και να μετατραπεί σε μεγάλη ευρωπαϊκή δύναμη τον 18ο αιώνα. Οι ρωσικές εκστρατείες στο πλαίσιο του πολέμου του Ιερού Συνασπισμού εγκαινίασαν μια μακρόχρονη αντιπαράθεση με την Οθωμανική Αυτοκρατορία. Σταθμός σε αυτή τη σύγκρουση υπήρξε η νίκη στον πόλεμο του 1768-74, στη διάρκεια του οποίου ρωσικός στόλος εμφανίστηκε για πρώτη φορά στο Αιγαίο, πυροδοτώντας τα λεγόμενα «Ορλωφικά» (1770), την πρώτη μεγάλης κλίμακας αντιοθωμανική εξέγερση στις ελληνικές περιοχές. Ο πόλεμος έληξε με τη Συνθήκη του Κιουτσούκ Καϊναρτζή (1774), η οποία μεταξύ άλλων προέβλεπε την ανεξαρτητοποίηση του Χανάτου της Κριμαίας από την οθωμανική επικυριαρχία (προσαρτήθηκε στη Ρωσία το 1783), την προστασία των ορθοδόξων υπηκόων του σουλτάνου από τους Ρώσους, και τη δυνατότητα πλοίων με ρωσική σημαία να διαπλέουν τα στενά του Βοσπόρου. Οι δύο τελευταίες διατάξεις συνέβαλαν στην τόνωση της εμποροναυτικής δράσης των χριστιανών, κυρίως των Ελλήνων, οι οποίοι ίδρυσαν εμπορικές παροικίες στα βόρεια παράλια της Μαύρης Θάλασσας και διεξήγαγαν ανθηρό εμπόριο υπό ρωσική προστασία (Aydin, 2013: 690 κ.ε.). Έτσι, πλάι στη Βενετία και τους

Αγβούργους, τις δυνάμεις που παραδοσιακά αποτελούσαν σημείο αναφοράς για τους βαλκάνιους χριστιανούς, υπήρχε πλέον και η Ρωσία, η οποία διεκδικούσε την αφοσίωσή τους προβάλλοντας την κοινή ορθόδοξη πίστη.



Εικόνα 7 Οι ευρωπαϊκές επαρχίες της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, 1792-1870.

“The Cambridge Modern History Atlas, 1912, Perry-Castañeda Library Map Collection”, The University of Texas at Austin, http://www.lib.utexas.edu/maps/historical/ward_1912/ottoman_empire_europe_1792.jpg (Σεπτέμβριος 2015), © public domain, courtesy of the University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

3.2. Η τομή της φορολογικής μεταρρύθμισης του 1691

Από τα τέλη του 17ου αιώνα, σε συνδυασμό με τις διαδικασίες που είχαν τεθεί σε κίνηση ήδη την «εποχή της ομολογιοποίησης», αυξάνεται με γοργούς ρυθμούς η τάση προς απομάκρυνση των εθνοθησκευτικών ομάδων της αυτοκρατορίας μεταξύ τους, ενώ παράλληλα η θρησκευτική διαφορά αναδεικνύεται σε ηγεμονική έκφραση της κοινωνικής ταυτότητας. Μέχρι εκείνη την εποχή η καταβολή του κεφαλικού φόρου

που βάρυνε αποκλειστικά τους μη μουσουλμάνους (επισήμως ονομαζόταν *τζιζιέ*, ήταν όμως ευρύτερα γνωστός ως *χαράτσι* ή *κεφαλοχάρατσο*) γινόταν σε κοινοτικό πλαίσιο, στο επίπεδο του χωριού ή της συνοικίας. Ο φόρος υπολογιζόταν συνολικά, ανάλογα με τον αριθμό των φορολογήσιμων νοικοκυριών που ήταν καταγεγραμμένα στους αυτοκρατορικούς φορολογικούς καταλόγους, και οι κοινοτικές ηγεσίες διαμοίραζαν το ποσό στα μέλη των αγροτικών και αστικών κοινοτήτων. Η μεγάλη φορολογική μεταρρύθμιση του 1691 μετέβαλε τον κεφαλικό φόρο από κοινοτική σε προσωπική υποχρέωση: ο φόρος πλέον βεβαιωνόταν σε ατομική βάση (υποχρέωση καταβολής είχαν όλοι οι μη μουσουλμάνοι ενήλικοι άντρες, δηλαδή από 12-14 ετών και άνω) και σε τρεις κατηγορίες, ανάλογα με το εισόδημά τους (Sariyannis, 2011). Το σημαντικότερο σε σχέση με το ζήτημα που μας απασχολεί είναι ότι οι χριστιανοί ή οι εβραίοι που μετακινούνταν όφειλαν να φέρουν επάνω τους το *χαρατσοχάρτι*, την απόδειξη πληρωμής του φόρου, την οποία και έπρεπε να εμφανίζουν στις αρχές όποτε τους το ζητούσαν. Με αυτόν τον τρόπο, ως παράπλευρη συνέπεια της φορολογικής μεταρρύθμισης, καθιερώθηκαν διαδικασίες ενός μονόπλευρου κοινωνικού ελέγχου εις βάρος των μη μουσουλμάνων, και το –προσωποποιημένο πλέον– *χαράτσι* έγινε σύμβολο προσωπικής κατωτερότητας και στιγματισμού.

«[Α]λλο δεν είναι η έννοια τους, παρά μόνον διά την πίστιν εξετάζουν», έγραφε ο Νεκτάριος Τέρπος το 1732 (Γαρίτσης, 2002: 273), αναφερόμενος στις οθωμανικές αρχές και υπονοώντας αυτόν ακριβώς τον συνδυασμό κοινωνικού ελέγχου και ατομικής φορολογικής υποχρέωσης. Τα *χαρατσοχάρτια* επιβεβαίωναν με πρωτοφανή ένταση στο επίπεδο της καθημερινότητας την υποτελή θέση των μη μουσουλμάνων υπηκόων. Στον βαθμό, μάλιστα, που την ίδια εποχή διευρύνονται συνεχώς οι φορολογικές ατέλειες των μουσουλμανικών πληθυσμών των πόλεων, ο χαρακτηρισμός *ραγιάς* (*reaya*), όρος που δηλώνει γενικά τον φορολογικά υπόχρεο, αρχίζει να χρησιμοποιείται ολοένα και περισσότερο για τους μη μουσουλμάνους στον καθημερινό λόγο, τουλάχιστον στα Βαλκάνια με τους συμπαγείς χριστιανικούς πληθυσμούς. Σε αυτές τις συνθήκες, καθώς το *χαρατσοχάρτι* κατέληξε να ισοδυναμεί με την ίδια τη χριστιανική ιδιότητα και *ραγιάς* να είναι μόνο ο χριστιανός, η έλξη του εξισλαμισμού δεν οφειλόταν μόνο στην επαχθέστερη για τους χριστιανούς φορολογία, αλλά και στην «αναζήτηση κοινωνικού κύρους», σύμφωνα με την έκφραση του Σπύρου Ασδραχά, η οποία «ανήκει σε μια διαδικασία ‘εκπολιτισμού’ που οδηγεί το άτομο στην ενσωμάτωση στην κυρίαρχη κοινωνία, την ισλαμική» (Ασδραχάς, 1984: 100-103).

3.3. Διακοινοτικές σχέσεις: Αποξένωση και εσωστρέφεια

Η δυσανάλογη φορολογική επιβάρυνση των χριστιανικών πληθυσμών συμβάλλει μεταξύ άλλων στην ισχυροποίηση των κοινοτικών τους θεσμών, πράγμα που ενισχύει την περιχαράκωσή και τον διαχωρισμό τους από τους μουσουλμάνους. Αυτή η εξέλιξη υποστηρίζεται και από παράλληλες διαδικασίες που συνδέονται με τις ευρύτερες θεσμικές και κοινωνικές αλλαγές. Από τα μέσα του 17ου αιώνα ο θεσμός του *νεβσιρμέ* (παιδομάζωμα) χάνει προοδευτικά τη σημασία του για την αναπαραγωγή της οθωμανικής στρατιωτικής τάξης και μαζί του κλείνει μια στρόφιγγα μεταφοράς πολιτισμικών εμπειριών μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων. Στις μέσες δεκαετίες του αιώνα εξαφανίζεται και το τελευταίο υπόλοιπο των παλαιών θεσμικών διευθετήσεων, καθώς οι χριστιανοί *σαχήδες* της Αλβανίας και Ηπείρου καλούνται ή να εξισλαμιστούν ή να χάσουν τα τιμάρια τους (Κοτζαγεώργης, 1997: 81-82· Giakoumis, 2010: 84-85).

Ήδη από τον ύστερο 17ο αιώνα ο εξισλαμισμός είχε σημειώσει σημαντική πρόοδο στην ύπαιθρο (Αλβανία, Βουλγαρία, Πόντος κ.α.), οι πληθυσμοί της οποίας πιέζονταν τόσο από την υπερφορολόγηση όσο και από την επιδείνωση των αγροτικών σχέσεων προς όφελος των –μουσουλμάνων κατά κανόνα– γαιοκτημόνων. Η ανάσχεση της διαδικασίας εξισλαμισμού, η οποία αποτέλεσε κύριο μέλημα της Εκκλησίας και των κοινοτικών ηγεσιών σε όλη την οθωμανική περίοδο, έγινε δυνατή κυρίως στις πόλεις, όπου η επιβολή κοινωνικού ελέγχου ήταν ευκολότερη. Στην ύπαιθρο, όμως, ειδικά στις περιοχές όπου τα όρια μεταξύ των θρησκευτικών ομάδων παρέμεναν σχετικά ρευστά λόγω ποικίλων παραγόντων (ένας απ’ αυτούς ήταν η μεγάλη σημασία των δικτύων συγγένειας), ο εξισλαμισμός ήταν ευκολότερος, καθώς δεν συνεπαγόταν την αποκοπή από το οικείο πολιτισμικό πλαίσιο. Αυτού του είδους η θρησκευτική μεταστροφή πήρε σε ορισμένες περιπτώσεις τη μορφή των πολλαπλών ταυτοτήτων του κρυπτοχριστιανισμού (ενδεικτικά: Νικολαΐδου, 1979· Bryer, 1983· Zhelyazkova, 2002: 243-45· Tzedopoulos, 2009).

Τον 18ο αιώνα, μετά από τη σχετικά σύντομη αλλά τραυματική για την αυτοκρατορία επικράτηση των καντιζαντελήδων, η ετεροδοξία και γενικότερα τα φαινόμενα θρησκευτικού συγκρητισμού έπαψαν να αποτελούν μείζον ζήτημα για τις κρατικές αρχές. Αυτό όμως δεν σημαίνει πως η αντιμετώπιση παρόμοιων ζητημάτων επέστρεψε στην παλαιότερη, πιο ανεκτική παράδοση. Οι κληρονομίες που άφησαν οι

καντιζαντελίδες, σε συνδυασμό με την προϊούσα αποξένωση και εσωστρέφεια των θρησκευτικών κοινοτήτων, παγιώθηκαν πια σε κανονιστικές συμπεριφορές. Χαρακτηριστική αυτής της εξέλιξης είναι η συστηματοποίηση της έκδοσης φετβάνων, οι οποίοι απαγόρευαν στους εξισλαμισμένους χριστιανούς να έρχονται σε συνάφεια με τους πρώην ομοδόξους τους και απαιτούσαν την αφομοίωση των προσήλυτων στο νέο τους κοινωνικό περιβάλλον. Θα έχουμε την ευκαιρία να συζητήσουμε αναλυτικά το θέμα σε επόμενα κεφάλαια.

Αντίστοιχη λειτουργία επιτελούσαν επίσης τα κηρύγματα και οι εκλαϊκευτικές κατηχήσεις στη γλώσσα των προσήλυτων, όπως η έμμετρη κατήχηση που συνέθεσε στα ελληνικά και σε ελληνική γραφή ο «μολάς Μοράτης τ' Αλή σπαχή» στα Γιάννινα το 1720 (Κοτζαγεώργης, 1997). Στόχος του έργου, που συντέθηκε για να διαβάζεται στους –και από τους– ελληνοφώνους μουσουλμάνους της πόλης, στους οποίους προφανώς ανήκε και ο Μοράτης (Μουράτ), ήταν να τους μεταδώσει τις βασικές αρχές του ισλάμ με εύληπτο κι εύκολο να απομνημονευθεί τρόπο. Όπως γράφει σε ένα χαρακτηριστικό τετράστιχο (Κοτζαγεώργης, 1997: 123-24):

κι αν μας ρωτήσει και τινάς
πόθε είμαστε ουμμέτι [=σε ποια θρησκεία ανήκουμε]
είμεστ' από του Μουσταφά [προσωνύμιο του Μωάμεθ· σημαίνει εκλεκτός του Θεού]
του τίμιου Μουχαμέτη [=Μωάμεθ].

Μισόν αιώνα αργότερα, στο πλαίσιο μιας αντίστοιχης προσπάθειας κατήχησης και στερέωσης της πίστης, για χριστιανικό ακροατήριο αυτή τη φορά, ο Κοσμάς ο Αιτωλός κορύφωσε μια ελληνορθόδοξη παράδοση κηρύγματος διδάσκοντας τους χριστιανούς κατοίκους της δυτικής Ελλάδας. Το κήρυγμα του Κοσμά, όσο μπορούμε να κρίνουμε με βάση τις καταγραφές των διδαχών του, είχε ευρύτερο χαρακτήρα από εκείνο του Μο[υ]ράτη, καθώς δεν αφορούσε μόνο τη μετάδοση των βασικών αρχών του χριστιανισμού (όπως, για παράδειγμα, το τριαδικό δόγμα), αλλά κυρίως την επιβολή κοινωνικών συμπεριφορών. Με πολύ χαρακτηριστικό τρόπο για τις εξελίξεις που περιγράψαμε πιο πάνω, στο κήρυγμα του Κοσμά, που έχει στόχο να συγκροτήσει τους χριστιανούς σε μια εσωστρεφή συλλογικότητα ικανή να αντισταθεί στον πειρασμό του εξισλαμισμού, εισιτήριο εισόδου στον παράδεισο γίνεται το κατεξοχήν σύμβολο της υποτελούς θέσης των χριστιανών, το χαρατσοχάρτι. Ενδεικτικό είναι το παρακάτω απόσπασμα (Μενούνος, 2002: 187):

καθώς οι Μάρτυρες έχυσαν το αίμα τους και αγόρασαν τον Παράδεισον και οι Ασκηταί με την ασκητικήν τους ζωήν, έτσι και οι χριστιανοί με τα άσπρα οπού δίνουν την σήμερον, με εκείνα αγοράζουν τον Παράδεισον. [...] Και όταν εβγάνης το χαρατσοχάρτι σου, τι φανερώνεις; Φανερώνεις πως είσαι χριστιανός ορθόδοξος. Και να το έχεις ωσάν τον σταυρόν το χαρατσοχάρτι σου, διά την αγάπην του Θεού το πληρώνεις.

3.4. Άνοδος νέων χριστιανικών στρωμάτων

Η τάση προς την περιχαράκωση και εσωστρέφεια των θρησκευτικών κοινοτήτων από τον ύστερο 17ο αιώνα και μετά οδήγησε στη συγκρότηση ιδιαίτερων και διαφορετικών θεσμικών χώρων για τους χριστιανούς, τους μουσουλμάνους και τους εβραίους. Στην περίπτωση των χριστιανών, αυτοί οριοθετούνταν από το διοικητικό οικοδόμημα των πατριαρχείων (με το Οικουμενικό να κυριαρχεί στους ορθοδόξους, ιδίως μετά την κατάργηση του σερβικού πατριαρχείου Ιπεκίου και της αυτοκέφαλης αρχιεπισκοπής Αχρίδας το 1766-67), και από τις αστικές και –σε μικρότερο βαθμό– τις αγροτικές κοινοτικές συσσωματώσεις. Στο πλαίσιο των κοινοτήτων αναδείχθηκαν νέες ηγετικές ελίτ, αποτελούμενες από τα ανώτερα κοινωνικά και οικονομικά ισχυρότερα στρώματα των χριστιανών που, σε συνεργασία –ή και κάποιες φορές σε αντιπαράθεση– με την Εκκλησία αναλάμβαναν την εκπροσώπηση των μελών της κοινότητας έναντι των οθωμανικών αρχών, τη διαχείριση του φορολογικού βάρους, τη μίσθωση φόρων και τη λειτουργία των ναών, των σχολείων και των άλλων κοινωφελών οργανισμών (Κοντογιώργης, 1982).

Την ίδια εποχή η ανάπτυξη του θαλάσσιου και χερσαίου εμπορίου με την Ευρώπη και η συνεχώς αυξανόμενη ζήτηση προϊόντων της βαλκανικής και μικρασιατικής ενδοχώρας οδήγησαν από τη μια στην ανάπτυξη των παραθαλάσσιων εμπορικών κέντρων, όπως η Σμύρνη στις μικρασιατικές ακτές ή η Θεσσαλονίκη στη Μακεδονία, και από την άλλη στη συγκρότηση ενός δικτύου χριστιανικής εμπορικής διασποράς. Οι εμπορικές παροικίες των ορθοδόξων απλώνονταν σε ολόκληρη την Ευρώπη και

επικεντρώνονταν στις αμβουργικές και ρωσικές περιοχές (Stoianovich, 1979), ενώ εκείνες των Αρμενίων κάλυπταν μια τεράστια έκταση από τις Ινδίες μέχρι την Αγγλία (Bruneau κ.ά., 2007). Συνέπεια της οικονομικής ανόδου μέσω των όλο και στενότερων σχέσεων με τις ευρωπαϊκές αγορές ήταν η αστική ανάπτυξη αμιγώς χριστιανικών περιοχών, κυρίως στον αιγαιακό χώρο, στη Μακεδονία και την Ηπειροθεσσαλία (π.χ. ναυτικά νησιά του Αργοσαρωνικού, Μοσχόπολη, Αμπελάκια), σε κάποιο βαθμό και στη Μικρά Ασία (π.χ. Αίβαλί), οι οικονομικές δραστηριότητες των οποίων ήταν συνδεδεμένες με τον ευρωπαϊκό χώρο. Η ανέγερση ή ανακαίνιση ναών και μονών από εύπορους προύχοντες ή μέλη της διασποράς, η ίδρυση σχολείων και κοινωφελών οργανισμών και βέβαια η εμφάνιση εγγράμματων ελίτ που μετείχαν στις ευρύτερες ευρωπαϊκές ιδεολογικές ζυμώσεις είναι χαρακτηριστικές εξελίξεις αυτής της περιόδου.

Αυτές οι ελίτ, ιδίως οι ελληνικές, έγιναν οι κατεξοχήν εισηγητές του Διαφωτισμού στις χριστιανικές κοινωνίες της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και πρωτοστάτησαν στην καλλιέργεια αντιλήψεων που, τουλάχιστον έμμεσα, αποσταθεροποιούσαν τη νομιμότητα της οθωμανικής εξουσίας, αφού ασκούσαν κριτική στον αυταρχισμό και στην απολυταρχική διακυβέρνηση. Η κριτική συμπεριλάμβανε σε έναν βαθμό και την Εκκλησία, η οποία θεωρούνταν άμεσα συνδεδεμένη με την οθωμανική τάξη πραγμάτων. Στην ελληνική περίπτωση αυτό εκφράστηκε ως αίτημα εκκοσμίκευσης του τρόπου ζωής και της εκπαίδευσης και συνολικά στην αντιμετώπιση των ελληνόφωνων χριστιανών όχι ως ποιμνίου αλλά ως μελών του ελληνικού έθνους, μιας νεωτερικής πολιτικής κοινότητας (Κιτρομηλίδης, 1997· Κιτρομηλίδης, 1999). Η συνάντηση αυτής της ιδεολογίας με τις κοινωνικοοικονομικές προσδοκίες ενός μέρους των χριστιανών υπήρξε καθοριστική για τη διαμόρφωση του πρώτου εθνικού κινήματος στην αυτοκρατορία, το οποίο επισφραγίστηκε με την έκρηξη της Ελληνικής Επανάστασης το 1821 και τη δημιουργία του ελληνικού εθνικού κράτους.

Αυτή η διαδικασία εκκοσμίκευσης, που άλλωστε χαρακτήριζε ολόκληρη την Ευρώπη, ενδυναμώθηκε και από την άνοδο των Φαναριωτών, επιφανών ορθόδοξων χριστιανικών οικογενειών της Κωνσταντινούπολης, που κατείχαν κατ' εξαίρεση (ως χριστιανοί) αξιώματα στο πλαίσιο της οθωμανικής διοίκησης. Κατά παράδοξο εκ πρώτης όψεως τρόπο, η άνοδός τους είχε ξεκινήσει την ίδια ακριβώς εποχή που επιδεινώθηκε συνολικά η θέση των μη μουσουλμάνων. Στο πλαίσιο της ευρύτερης αναδιοργάνωσης της οθωμανικής διπλωματίας από τα μέσα του 17ου αιώνα και εξής, οι φαναριώτες *δραγομάνοι* (διερμηνείς), πολλοί από τους οποίους είχαν θητεύσει επίσης σε ευρωπαϊκές πρεσβείες στην Κωνσταντινούπολη, βρέθηκαν να διαδραματίζουν κεντρικό ρόλο στις επαφές και τις διαπραγματεύσεις με τα ευρωπαϊκά κράτη. Μετά τη συμπαράταξη των πριγκίπων της Μολδαβίας και Βλαχίας Δημήτριου Καντεμίρ και Στέφανου Καντακουζηνού με τους Ρώσους και τους Αψβούργους κατά τις αρχές του 18ου αιώνα, οι πρίγκιπες που διόριζε η Υψηλή Πύλη στις Παραδουνάβιες Ηγεμονίες προέρχονταν από τη φαναριωτική ελίτ. Χρησιμοποιώντας τη δύναμή τους, οι Φαναριώτες άσκησαν από τη μια μεγάλη επιρροή στη διοίκηση του Οικουμενικού Πατριαρχείου και προσπάθησαν από την άλλη να παίξουν ενεργό ρόλο στην ευρωπαϊκή πολιτική, συνδυάζοντας την ταυτότητα του οθωμανού αξιωματούχου με εκείνη του ευρωπαϊού πολιτικού ηγέτη, κυρίως στις ηγεμονίες (Αποστολόπουλος, 2003β). Οι προσπάθειές τους συνέβαλαν αποφασιστικά στη μεταφορά ευρωπαϊκών προτύπων συμπεριφοράς στον οθωμανικό χώρο.

Σε μια παράλληλη πορεία με αυτή των Φαναριωτών, αν και με κάποια χρονική διαφορά, οι αρμένιοι *αμιράδες*, όπως είναι γνωστή η αρμενική ελίτ της Κωνσταντινούπολης, αναδύθηκαν τον 18ο αιώνα ως μεγαλοτραπεζίτες και δανειστές των μουσουλμάνων ισχυρών που διεκδικούσαν κυβερνητικά αξιώματα. Υπόβαθρο για την άνοδο των αμιράδων υπήρξε μια άλλη όψη του θεσμικού μετασχηματισμού της αυτοκρατορίας, η γενίκευση της αγοράς των κρατικών αξιωμάτων, που με τη σειρά της συνδέεται άμεσα με την επικράτηση του συστήματος των φοροεκμισθώσεων για την είσπραξη των φόρων. Όπως οι Φαναριώτες, έτσι και οι αμιράδες έθεσαν υπό τον έλεγχό τους το αρμενικό πατριαρχείο και συνέβαλαν στην επιβολή της ισχύος του ανάμεσα στους γρηγοριανούς Αρμένιους της αυτοκρατορίας (Barsoumian, 1982· Barsoumian, 2007).

Η παράλληλη ισχυροποίηση των κωνσταντινουπολίτικων ελίτ και του πατριαρχικού θεσμού, τόσο μεταξύ των ορθόδοξων όσο και μεταξύ των αρμενίων χριστιανών, υπήρξε προϋπόθεση για τη σταδιακή συγχώνευση των εκκλησιαστικών και κοινοτικών θεσμών στις πολιτικοθησκευτικές δομές οργάνωσης που είναι γνωστές ως *μιλλέτ*. Στα τέλη του 18ου αιώνα οι θρησκευτικές κοινότητες της αυτοκρατορίας αποτελούσαν στην πράξη ανεξάρτητους οργανισμούς (αν και η θεσμική αναγνώριση των *μιλλέτ* θα γίνει πολύ αργότερα). Η ενσωμάτωση των μη μουσουλμάνων στο αυτοκρατορικό σύστημα περνούσε μέσα από τη συμμετοχή στα δίκτυα των οθωμανών αξιωματούχων που νέμονταν τα κυβερνητικά αξιώματα. Υπό αυτήν την έννοια, η αναβάθμιση της θέσης των Φαναριωτών και εκείνης των αμιράδων τον 18ο αιώνα δεν συνιστά αντίφαση ως προς τη γενικότερη απομάκρυνση των χριστιανών από την οθωμανική τάξη πραγμάτων. Στην

πραγματικότητα αποτελεί μια όψη αυτής της εξέλιξης και δείχνει την αυξανόμενη τάση προς έναν – χαρακτηριστικό για την εποχή αυτή– εθνοθησκευτικό καταμερισμό της εργασίας.



Εικόνα 8 Παρέα Αρμενίων που παίζουν χαρτιά.

Ελαιογραφία του Jean Baptiste Vanmoor (περ. 1720 – περ. 1737), Rijksmuseum (Αμστερνταμ, Ολλανδία) <http://hdl.handle.net/10934/RM0001.COLLECT.5642> (Σεπτέμβριος 2015), © public domain.

3.5. Κλωνισμός της παλαιάς τάξης πραγμάτων

Η εκκοσμίκευση, η άνοδος νέων χριστιανικών κοινωνικών στρωμάτων και οι ιδέες του Διαφωτισμού προκάλεσαν μεγάλες ρήξεις τόσο ανάμεσα στην Εκκλησία και σε ένα μέρος της εγγράμματης ελίτ όσο και στο εσωτερικό των χριστιανικών κοινοτήτων. Χαρακτηριστικές είναι οι διαμάχες των μέσων του 18ου αιώνα στην Κωνσταντινούπολη, που με αφετηρία το ζήτημα του αναβαπτισμού (δηλαδή της εκ νέου βάπτισης των καθολικών και των γρηγοριανών Αρμενίων που προσέρχονταν στην ορθοδοξία) συντάραξαν την ορθόδοξη κοινότητα (Αποστολόπουλος, 2003α). Ενδεικτικές είναι επίσης οι συγκρούσεις για το περιεχόμενο και τη λειτουργία της εκπαίδευσης στα σχολεία της Σμύρνης στις αρχές του 19ου αιώνα, οι οποίες υπέκρυπταν βαθιές ιδεολογικές διαφορές και κοινωνικές αντιπαράθεσεις μεταξύ των πιο συντηρητικών ηγετών των συνεχιζόμενων και των νεωτεριστών εμπόρων (Ηλιού, 1986).

Ως προς τις διακοινοτικές σχέσεις, και παρά το γεγονός πως σε μεγάλο βαθμό χριστιανοί και μουσουλμάνοι συνέχισαν να ζουν ειρηνικά μεταξύ τους, πρέπει να σημειωθεί ότι η οικονομική άνοδος των χριστιανών διατάραξε τις κοινωνικές ιεραρχίες και οδήγησε σε αύξηση των διακοινοτικών εντάσεων, ιδιαίτερα στις μεγάλες πόλεις. Σημαντικό ρόλο έπαιξε ο οικονομικός ανταγωνισμός μεταξύ των θρησκευτικών κοινοτήτων και η διόγκωση της δυσαρέσκειας των λαϊκών και μεσαίων μουσουλμανικών

στρωμάτων κατά των ξένων εμπόρων και των λεγόμενων *μπερατλήδων*. Οι τελευταίοι ήταν οθωμανοί υπήκοοι, κυρίως ορθόδοξοι ή καθολικοί χριστιανοί, που, εφοδιασμένοι με κατάλληλα έγγραφα από τα ευρωπαϊκά προξενεία, είχαν το καθεστώς του «προστατευόμενου» από κάποιο ευρωπαϊκό κράτος, πράγμα που τους εξασφάλιζε φορολογικές ατέλειες και δικαστική ασυλία (Boogert, 2005).

Σημαντικές κρίσεις στις σχέσεις των θρησκευτικών κοινοτήτων παρουσιάστηκαν κυρίως σε εποχές στρατιωτικής συντριβής των οθωμανικών δυνάμεων από χριστιανούς αντιπάλους, ιδίως κατά τους οθωμανορωσικούς πολέμους, σε εποχές λιμού και οικονομικής δυσπραγίας, και στις περιπτώσεις χριστιανικών εξεγέρσεων, ιδίως κατά τα Ορλωφικά (1770) και την Ελληνική Επανάσταση. Οι κατεξοχήν τόποι εκδήλωσης τέτοιων φαινομένων ήταν τα μεγάλα λιμάνια και οι εμπορικές πόλεις όπου υπήρχαν πολυάριθμοι ευρωπαίοι έμποροι, όπως η Σμύρνη και η Θεσσαλονίκη. Ιδιαίτερα τραυματικό ήταν το λεγόμενο «ρεμπελιό της Σμύρνης» (1797) που πυροδοτήθηκε από την άρνηση του βενετού προξένου να παραδώσει στις αρχές τον δολοφόνο (ορθόδοξο χριστιανό και βενετό υπήκοο) ενός γενίτσαρου. Η άρνηση αυτή, αδιανόητη για τα λαϊκά μουσουλμανικά στρώματα, παρά τη θεσμικά κατοχυρωμένη ασυλία που απολάμβαναν οι ξένοι υπήκοοι, αποτέλεσε την αφορμή για ένα διήμερο πογκρόμ που στοίχισε τη ζωή σε εκατοντάδες χριστιανούς και οδήγησε στη λεηλασία και την καταστροφή του Φραγκομαχαλά, της ευρωπαϊκής συνοικίας, από το μουσουλμανικό πλήθος (Clogg, 1982· Λαΐου, 2011).

3.6. Απονομιμοποίηση της οθωμανικής εξουσίας

Η αναντιστοιχία ανάμεσα στην οικονομική άνοδο ενός στρώματος του χριστιανικού πληθυσμού και στη μειονεκτική κοινωνικοπολιτική του θέση εντός της αυτοκρατορίας, η εντεινόμενη ανασφάλεια στη βαλκανική και μικρασιατική ενδοχώρα με την αύξηση της ληστείας, η σταδιακή απόξευξη από τους μουσουλμάνους ακόμη και στο κοινωνικό πλαίσιο της καθημερινότητας, και η συγκρότηση ενός ιδιαίτερου «αυτοδιοικητικού» θεσμικού χώρου οδήγησαν στην αποξένωση των χριστιανών από τη σουλτανική εξουσία. Σε αυτό συνέβαλαν η ολοένα και πιο δυσχερής διεθνής θέση της αυτοκρατορίας, που φαινόταν να μην είναι πια σε θέση να αμυνθεί έναντι των Αψβούργων, και κυρίως των Ρώσων, οι προσδοκίες που είχαν δημιουργήσει οι ρωσικές διακηρύξεις για προστασία των χριστιανών οθωμανών υπηκόων, και ο απόηχος της Γαλλικής Επανάστασης του 1789.

Καταλυτικό ρόλο στην απονομιμοποίηση της οθωμανικής εξουσίας έπαιξε η αίσθηση του αδιεξόδου που είχε δημιουργήσει στους χριστιανικούς πληθυσμούς, ιδίως στα μεσαία στρώματα, η κατάρρευση της κεντρικής εξουσίας στο δεύτερο μισό του 18ου αιώνα και η αδυναμία της αυτοκρατορίας να ακολουθήσει τα πρότυπα των σύγχρονων ευρωπαϊκών κρατών. Στα τέλη του 18ου αιώνα η κεντρική κυβέρνηση είχε πια χάσει σε μεγάλο βαθμό τον έλεγχο των επαρχιών, οι οποίες είχαν περάσει στα χέρια ισχυρών μουσουλμάνων τοπαρχών, γνωστών ως *αγιάν* (*ayan*, αγιάνηδες στην εξελληνισμένη εκδοχή του όρου). Βασισμένοι στην οικονομική και στρατιωτική δύναμη που τους έδινε η συγκρότηση τσιφλικιών και η εκμετάλλευση φοροεκμισθώσεων συνδεδεμένων με αξιώματα της εκτελεστικής εξουσίας, οι αγιάν επιδίωξαν να δημιουργήσουν εδαφικές περιφέρειες ελεγχόμενες από τους ίδιους και να ελαχιστοποιήσουν την παρέμβαση της κεντρικής κυβέρνησης (για μια επισκόπηση, McGowan, 2011: 276-300). Παρόλο που δεν τέθηκε από κανέναν τους θέμα πλήρους ανεξαρτητοποίησης, άρα και διαμελισμού της οθωμανικής επικράτειας, η αδυναμία του κεντρικού κράτους να τους ελέγξει, σε συνδυασμό με την καταφανή υστέρηση του οθωμανικού στρατού στον πόλεμο, έθετε εκ των πραγμάτων ζήτημα επιβίωσης της αυτοκρατορίας.

Η στρατιωτική κινητοποίηση στο πλαίσιο των πολέμων με τη Ρωσία (1768-74 και 1787-92) έδωσε την ευκαιρία στους αγιάν, που λόγω των αξιωμάτων τους ήταν υπεύθυνοι για τη συγκέντρωση στρατού, να συγκροτήσουν προσωπικές ακολουθίες. Το δεύτερο μισό του 18ου αιώνα χαρακτηρίστηκε «από σκληρούς αγώνες μεταξύ ακολουθιών οι οποίες στόχευαν να ιδρύσουν ιεραρχία εξουσίας στο πλαίσιο της αναδυόμενης νεοφεουδαλικής τάξης πραγμάτων», όπως πολύ επιτυχημένα παρατηρεί ο Μπρους ΜακΓκόουαν (McGowan, 2011: 285). Τοπάρχες όπως οι Μπουσατλήδες της Σκόδρας, ο Ισμαήλ πασάς των Σερρών ή ο Οσμάν Πασβάντογλου του Βιδινίου, οι Καραοσμάνογλου της Σμύρνης και φυσικά ο Αλή πασάς Τεπελενλής, δημιούργησαν οιονεί κράτη και βρέθηκαν επανειλημμένα σε σύγκρουση με την Κωνσταντινούπολη. Παράλληλα, οι επαρχίες υπέφεραν από την κατακόρυφη αύξηση της ληστείας, την οποία τροφοδότησε η ύπαρξη μετακινούμενων ομάδων ενόπλων που, ζώντας μεταξύ νομιμότητας και παρανομίας, βρίσκονταν σε διαρκή αναζήτηση εργασίας στις ακολουθίες των αγιάν (ενδεικτικά, Anastasopoulos και Kolonos, 2007).

Η απονομιμοποίηση της οθωμανικής εξουσίας εκφράστηκε με πολλούς τρόπους: από την επιζήτηση του καθεστώτος του «προστατευόμενου» των ευρωπαϊκών δυνάμεων και τη μετοικεσία σε εμπορικά κέντρα

του εξωτερικού μέχρι τη συμπόρευση μέρους των Ελλήνων με τους Ρώσους ενάντια στους Οθωμανούς κατά τον πόλεμο του 1768-74 και την επαναστατική δράση, όπως για παράδειγμα στην περίπτωση του Ρήγα Βελεστινλή, του σημαντικότερου εισηγητή των οραμάτων της Γαλλικής Επανάστασης στα Βαλκάνια. Παράλληλα, ως αντίδραση στον Διαφωτισμό, αναπτύχθηκε ένα ζηλωτικό κίνημα με αφετηρία λόγιους μοναχούς του Αγίου Όρους (Νικόδημος Αγιορείτης, Μακάριος Νοταράς, Αθανάσιος Πάριος), το οποίο, αν και δεν αμφισβητούσε την οθωμανική εξουσία, στην ουσία υπέσκαπτε την τάξη πραγμάτων εντός της αυτοκρατορίας, καθώς προέτρεπε τους εξισλαμισμένους χριστιανούς να κατατροπώσουν συμβολικά το ισλάμ (αλλά και την «αθεΐα» του Διαφωτισμού), δηλώνοντας δημόσια την επιστροφή τους στον χριστιανισμό και υπομένοντας εκούσια τον μαρτυρικό θάνατο (Ηλιού, 1995· Τζεδόπουλος, 2010).

3.7. Η ρήξη της Ελληνικής Επανάστασης

Οι αντιφάσεις αυτές, που δεν ήταν δυνατόν πλέον να οικονομηθούν στο οθωμανικό πλαίσιο, οδήγησαν στην κατάρρευση της παλαιάς τάξης πραγμάτων μέσα από την Ελληνική Επανάσταση και την ευρωπαϊκή παρέμβαση υπέρ των Ελλήνων –και γενικότερα υπέρ των χριστιανών. Το πλέγμα αιτιών και παραγόντων που οδήγησαν στην προετοιμασία και την έκρηξη της Επανάστασης είναι πολύπλοκο και πολυδιάστατο. Εκείνο, ωστόσο, που την καθιστά σημείο τομής είναι ότι, αντίθετα με άλλες εξεγέρσεις που είχαν προηγηθεί (για παράδειγμα στη Σερβία) και αντίθετα με αποσχιτικές ενέργειες εντός της οθωμανικής επικράτειας (για παράδειγμα στην Αίγυπτο), στην Ελληνική Επανάσταση το υποκείμενο της εξέγερσης δεν ήταν μία περιοχή ή ένας επαρχιακός κυβερνήτης, αλλά ένας από τους υποτελείς χριστιανικούς λαούς, ο οποίος συγκροτήθηκε σε νεωτερικό έθνος. Οι Έλληνες διεκδίκησαν και πέτυχαν να δημιουργήσουν εθνικό κράτος. Όπως επισημαίνει ο Πέτρος Πιζάνιας (2009: 37-38),

[η] Επανάσταση ήταν απολύτως ανατρεπτική τόσο στα βαλκανικά όρια της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας όσο και στο επίπεδο της ευρωπαϊκής γεωπολιτικής αλλά και ιδεολογικής τάξης όπως είχαν εγκαθιδρυθεί από το Συνέδριο της Βιέννης.[...] Ο χαρακτηρισμός της ως ανατρεπτικής είναι προφανές ότι αναφέρεται στην άκρως ρητή επιδίωξη ανατροπής της υφιστάμενης οθωμανικής και εκκλησιαστικής πολιτικής και ιδεολογικής τάξης και στη δημιουργία ενός ανεξάρτητου εθνικού κράτους. Από ιδεολογική άποψη, ο ανατρεπτικός χαρακτήρας της Επανάστασης τοποθετούσε τις κοινωνικές ομάδες που ηγήθηκαν καθ' όλη τη διάρκειά της στο επίκεντρο της ευρωπαϊκής διαφωτιστικής και φιλελεύθερης πολιτικής ιδεολογίας, μάλιστα στη ριζοσπαστική εκδοχή της. Ήταν δηλαδή επανάσταση ενάντια στην οθωμανική τυραννία, τον εκκλησιαστικό σκοταδισμό, για την εμπέδωση των φυσικών δικαιωμάτων, δηλαδή της ελευθερίας οργανωμένης στο θεσμικό πλαίσιο ενός ανεξάρτητου κράτους. Και ταυτοχρόνως ήταν ανατρεπτική της γεωπολιτικής σταθερότητας που είχε αποφασιστεί από τις ευρωπαϊκές δυνάμεις μετά την ήττα του Ναπολέοντα.

Με τη σειρά της, η Επανάσταση προκάλεσε την οργή και όξυνε τη δυσπιστία των οθωμανικών αρχών και του μουσουλμανικού πληθυσμού έναντι των ορθοδόξων. Αυτό εκφράστηκε σε διώξεις και σφαγές, όπως εκείνες στην Κωνσταντινούπολη, τη Σμύρνη –και αργότερα τη Χίο–, και σε κρίση στις σχέσεις της Υψηλής Πύλης με το Οικουμενικό Πατριαρχείο (εκτέλεση πατριάρχη Γρηγορίου Ε΄ και άλλων ιεραρχών) και τους Φαναριώτες (εκτέλεση Φαναριωτών και αποπομπή τους από τις παραδουνάβιες ηγεμονίες). Η Ελληνική Επανάσταση είχε κι ένα άλλο αποτέλεσμα: στερέωσε την πεποίθηση των Οθωμανών για την αναγκαιότητα επιβολής κεντρικού ελέγχου και ενίσχυσης της σουλτανικής εξουσίας μέσα από τη μεταρρύθμιση του στρατού, της διοίκησης και των θεσμών. Υπήρξε έτσι ο καταλύτης για μια σειρά πολιτικών αποφάσεων οι οποίες, σε συνδυασμό με την ευρωπαϊκή πίεση για την απόδοση ισονομίας στους μη μουσουλμάνους υπηκόους, οδήγησαν στην έκδοση του διατάγματος του Γκιουλχανέ (1839) και τις μεταρρυθμίσεις του Τανζιμάτ (1839-76) που άλλαξαν τη φυσιογνωμία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας.

4. Από τις θρησκευτικές κοινότητες στα έθνη (1839-1923)

Η διακήρυξη της ισονομίας μουσουλμάνων και αλλόδοξων το 1839 και οι ευρύτερες μεταρρυθμίσεις της εποχής του Τανζιμάτ ανέτρεψαν το παλαιό θεσμικό πλαίσιο, οδήγησαν όμως μακροπρόθεσμα στη μετατροπή

των μη μουσουλμανικών μιλλέτ σε μειονότητες, διακριτές από το καθαυτό πολιτικό σώμα των μουσουλμάνων. Η εξέλιξη αυτή ενισχύθηκε από τη συγκρότηση και διάχυση εθνικών ιδεολογιών στη βάση θρησκευτικά επικαθορισμένων εθνικών ταυτοτήτων. Στις τελευταίες δεκαετίες της αυτοκρατορίας, σε μια εποχή αμετάκλητης πορείας προς τον εδαφικό κατακερματισμό, τα αδιέξοδα της οθωμανικής νεωτερικότητας θα εκφραστούν με τραγικό τρόπο σε διώξεις και εθνοκάθαρση.

4.1. Το μεταρρυθμιστικό αίτημα

Από τα μέσα του 18ου αιώνα, για μια σειρά από λόγους που σχετίζονται με τις ευρύτερες εξελίξεις στον ευρωπαϊκό χώρο, η Οθωμανική Αυτοκρατορία είχε βρεθεί σε θέση καταφανούς τεχνολογικής, οικονομικής και ιδεολογικής μειονεξίας έναντι των χριστιανικών δυνάμεων. Τις τελευταίες δεκαετίες του αιώνα είχε πλέον γενικευτεί η αντίληψη στους κύκλους της πολιτικής ελίτ ότι χρειαζόνταν μεταρρυθμίσεις, ιδίως στο στράτευμα (Aksan, 1993). Σε αυτό το πνεύμα, ο σουλτάνος Σελίμ Γ΄ ανακοίνωσε το 1792 ένα μεταρρυθμιστικό πρόγραμμα που έγινε γνωστό ως Νιζάμ-ι Τζεντίτ (*Nizam-i Cedid*, δηλαδή νέα τάξη), με στόχο κυρίως την αναδιοργάνωση του στρατού και τη βελτίωση του μηχανισμού συλλογής των φόρων (Shaw, 1971). Η εξαγγελία του προγράμματος συνοδεύτηκε από την έκδοση διαταγμάτων που επέβαλλαν περιορισμούς στους μη μουσουλμάνους, σε μια προσπάθεια κατευνασμού των συντηρητικών μουσουλμάνων που όμως δεν συνάντησε ιδιαίτερη επιτυχία. Η αδράνεια του συστήματος και οι αντιδράσεις των κατεστημένων ομάδων, σε συνδυασμό με τη μεγάλη δυσαρέσκεια των συντηρητικών κύκλων για τις ευρωπαϊκές εμπνεύσεις μεταρρυθμίσεις, οδήγησαν σε αποτυχία την προσπάθεια. Τον Μάιο του 1807, μετά από εξέγερση των γενιτσάρων στην Κωνσταντινούπολη, ο σουλτάνος καθαιρείται –και λίγο αργότερα εκτελείται–, ενώ ο σείχουλισλάμης εκδίδει φετβά που κηρύσσει τις μεταρρυθμίσεις ασύμβατες με τον ισλαμικό νόμο.

Η μεταρρυθμιστική προσπάθεια αναζωογονήθηκε, αν και με διαφορετικό τρόπο, από τον Μαχμούτ Β΄ (1808-39) και επιταχύνθηκε από την κρίση που προκάλεσε η Ελληνική Επανάσταση. Σημείο καμπής ήταν το λεγόμενο «ευτυχές γεγονός» (*vaka-i hayriye*), η βίαιη διάλυση του σώματος των γενιτσάρων το 1826 με μαζικές συλλήψεις και εκτελέσεις, εμπρησμούς στρατώνων κλπ., που συνοδεύτηκε από τη δίωξη του τάγματος των μπεκτασήδων δερβίσηδων με το οποίο συνδέονταν οι γενίτσαροι (Şakul, 2009). Ωστόσο, τον 19ο αιώνα η προσπάθεια συγκρότησης ενός συγκεντρωτικού κράτους κατά τα ευρωπαϊκά «πεπολιτισμένα» πρότυπα περνούσε αναπόφευκτα μέσα από ευρύτερες θεσμικές και πολιτειακές αλλαγές, που συμπεριλάμβαναν την ισονομία των υπηκόων ανεξαρτήτως θρησκευματος. Ήδη το 1829, με μια αδιανόητη για τα παλαιότερα ήθη απόφαση, ο Μαχμούτ Β΄ επιβάλλει στους άρρενες υπηκόους να φορούν κοινό κάλυμμα κεφαλής (φέσι) χωρίς διαφοροποίηση θρησκευματος, εξαιρώντας μόνο τους θρησκευτικούς λειτουργούς (Quataert, 1997: 412 κ.ε.). Η ανατροπή, όμως, του καθεστώτος θεσμικής υποτέλειας των αλλόδοξων υπηκόων θα γίνει με τις μεταρρυθμίσεις του Τανζιμάτ (1839-76).

4.2. Η τομή των μεταρρυθμίσεων του Τανζιμάτ

Από το 1839 μέχρι και την προκήρυξη του πρώτου οθωμανικού συντάγματος το 1876, η Οθωμανική Αυτοκρατορία βρισκόταν σε μια περίοδο μεταρρυθμιστικής διαδικασίας που είναι γνωστή ως Τανζιμάτ (*Tanzimat*, κατά λέξη: αναδιοργάνωση). Τούτο ήταν αποτέλεσμα της διαπίστωσης των Οθωμανών πως η κάποτε κραταιά αυτοκρατορία αδυνατούσε να αντιμετωπίσει τις εξωτερικές και εσωτερικές προκλήσεις που απειλούσαν όχι μόνο την εδαφική της ακεραιότητα αλλά την ίδια την ύπαρξή της. Για να οχυρώσουν καλύτερα το κράτος έναντι τόσο της επεκτατικότητας της ορθόδοξης Ρωσίας όσο και των εθνικών κινημάτων στα Βαλκάνια, τα οποία είχαν ήδη κοστίσει την αυτονομία της Σερβίας και την ανεξαρτητοποίηση της Ελλάδας, οι Οθωμανοί στράφηκαν σε μεταρρυθμίσεις, που από τη μια θα ενίσχυαν τον στρατό, τη διοίκηση, την οικονομία και τα δημοσιονομικά μεγέθη, και από την άλλη θα αποκαθιστούσαν τη νομιμοφροσύνη των μη μουσουλμάνων με τη νομική εξίσωση όλων των υπηκόων τους ανεξαρτήτως θρησκευματος.

Το διάταγμα του Γκιουλχανέ το 1839 κοινοποιούσε την ανάληψη μεταρρυθμιστικού έργου, που συνοψιζόταν υπό τον όρο Τανζιμάτ, με σκοπό τη βελτίωση των συνθηκών ζωής στην αυτοκρατορία (Çakır, 2009). Ως κατευθυντήριες γραμμές των μεταρρυθμίσεων θεωρούνταν ο σεβασμός της ασφάλειας, της τιμής και της περιουσίας των υπηκόων ανεξάρτητα από το θρήσκευμά τους, και η ισότητά τους απέναντι στο νόμο, ενώ στο διάταγμα γινόταν σαφές ότι οι αλλαγές που προτείνονταν ήταν «αλλοιούσαι και ανανεούσαι εντελώς

τας αρχαίας συνηθείας» (Νικολαΐδης, 1869: 17). Παράλληλα, αναγνωρίστηκαν τα μιλλέτ, οι πολιτικοθησκευτικές οργανώσεις των μη μουσουλμάνων, και ενσωματώθηκαν στο νέο σύστημα επαρχιακής διοίκησης. Από το 1840 συστάθηκαν στις έδρες των επαρχιών συμβουλευτικά σώματα, τα οποία, ανάλογα με τη σύνθεση του πληθυσμού, συμπεριλάμβαναν και χριστιανούς ή εβραίους. Παρά το γεγονός ότι οι αντιπρόσωποι δεν εκλέγονταν άμεσα, τα συμβούλια αποτέλεσαν μια πρώτη αποδοχή της αρχής της αντιπροσώπευσης και προσέδεδαν ένα στρώμα του κοινωνικού σώματος στην άσκηση της εξουσίας.

Η πρώτη φάση του Τανζιμάτ, ωστόσο, χαρακτηρίστηκε περισσότερο από διακηρύξεις παρά από τη λήψη μέτρων και την εφαρμογή μεταρρυθμιστικών πολιτικών. Έτσι η πίεση των ευρωπαϊκών δυνάμεων, που έβλεπαν τις μεταρρυθμίσεις ως αναγκαία προϋπόθεση για τη βιωσιμότητα της αυτοκρατορίας και την αποτροπή της ρωσικής επέκτασης στην περιοχή, εντάθηκε μετά τον Κριμαϊκό Πόλεμο (1853-56) και οδήγησε σε μια πιο ριζοσπαστική στροφή (Davison, 1963). Το *χάττι-ι χουμαγιούν* (*hatt-ı hümayun*, δηλαδή αυτοκρατορικό διάταγμα) του 1856, το δεύτερο μείζον μεταρρυθμιστικό διάταγμα, χρησιμοποιούσε αρκετά ριζοσπαστική γλώσσα, μιλώντας μεταξύ άλλων για την κοινότητα των «πεπολιτισμένων εθνών», για την «πρόοδο» και τα «φώτα του πολιτισμού» (Νικολαΐδης, 1869: 22). Το διάταγμα έδινε μεγάλη έμφαση στην ισότητα όλων των υπηκόων της αυτοκρατορίας σε ζητήματα φορολογίας και προέβλεπε τη συμμετοχή τους, χωρίς διακρίσεις, σε όλα τα διοικητικά και δικαστικά όργανα, τη δυνατότητα εισαγωγής τους στις στρατιωτικές σχολές και την εκπλήρωση της στρατιωτικής θητείας, η οποία δε θα αποτελούσε πια προνόμιο και αποκλειστικό βάρος των μουσουλμάνων. Επιβεβαιωνόταν η νομιμότητα των μιλλέτ, γινόταν όμως λόγος για την αναγκαιότητα μεταρρύθμισης της λειτουργίας τους ώστε να συμπεριληφθούν περισσότεροι λαϊκοί στις διαδικασίες λήψης αποφάσεων.

Η αναγνώριση και αναδιοργάνωση των μιλλέτ υπήρξε ένα από τα πιο αντιφατικά εγχειρήματα των μεταρρυθμιστών του Τανζιμάτ. Οι Οθωμανοί χρησιμοποίησαν την εκκλησιαστική ιεραρχία ως σκελετό ενός ενοποιημένου μηχανισμού για την ενσωμάτωση των μη μουσουλμάνων στην αυτοκρατορία. Ταυτόχρονα, όμως, προσπάθησαν να μειώσουν τη σημασία του εκκλησιαστικού παράγοντα στο εσωτερικό αυτού του μηχανισμού, με την προσδοκία ότι έτσι θα υπέσκαπταν το καθεστώς των μη μουσουλμάνων ως θρησκευτικών μειονοτήτων. Πράγματι, το ορθόδοξο, το γρηγοριανό αρμενικό και το εβραϊκό μιλλέτ απέκτησαν νέους κανονισμούς, σύμφωνους με αυτό το πνεύμα. Ωστόσο οι μεταρρυθμίσεις αυτές, την ίδια στιγμή που μείωναν τον ρόλο των κληρικών στη διοίκηση των μιλλέτ, επικύρωναν τον κομβικό ρόλο των εκκλησιαστικών θεσμών στη διαδικασία ενσωμάτωσης των μη μουσουλμάνων στην αυτοκρατορία. Έτσι η ιδεολογική σημασία του θρησκευτικού παράγοντα αυξανόταν (Kamouzis, 2013). Σε συνδυασμό με την εξάπλωση των εθνικών κινημάτων στην αυτοκρατορία, το μείγμα πήρε εκρηκτικές διαστάσεις και πυροδότησε αντιθέσεις που κάλυπταν με θρησκευτικό μανδύα πολιτικά αιτήματα. Δεν είναι τυχαίο που το βουλγαρικό εθνικό κίνημα εμφανίστηκε από τη δεκαετία του 1860 ως αίτημα εκκλησιαστικής αυτονομίας από το πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως, ούτε βέβαια ότι αυτό έγινε αντιληπτό από την άλλη πλευρά ως πλήγμα τόσο κατά της ορθόδοξης Εκκλησίας όσο και κατά του ελληνισμού (Σταματόπουλος, 2003· Stamatopoulos 2008/09).

Οι επαγγελίες σχετικά με την ισότητα όλων των υπηκόων, ανεξάρτητα από το θρησκευμά τους, επέφεραν βελτιώσεις στη θέση των μη μουσουλμάνων, συνάντησαν όμως την αντίδραση μεγάλων στρωμάτων του μουσουλμανικού πληθυσμού, καθώς έρχονταν σε αντίθεση με βασικές αρχές της παραδοσιακής πολιτικής ιδεολογίας της αυτοκρατορίας (Davison, 1954). Έτσι, παρά τις πιέσεις της κεντρικής εξουσίας, η μαρτυρία των μη μουσουλμάνων στα δικαστήρια εξακολούθησε εν πολλοίς να μη γίνεται δεκτή, ο υβριστικός χαρακτηρισμός *γκιαούρης* (*gânur*, δηλαδή άπιστος) συνέχισε να τους αποδίδεται και η συμμετοχή τους στη διοίκηση παρέμεινε γενικά χαμηλή. Ήταν κυρίως σε ορισμένες κρατικές υπηρεσίες, όπως το Υπουργείο Εξωτερικών, που χρησιμοποιήθηκαν χριστιανοί, κατά βάση Αρμένιοι, μια που οι Οθωμανοί είχαν κάθε λόγο να δυσπιστούν προς τους Έλληνες μετά την εμπειρία της Επανάστασης του 1821 (Krikorian, 1977). Παρ' όλα αυτά δεν έλειψαν και γόνοι επιφανών ελληνικών οικογενειών που σταδιοδρόμησαν σε υψηλές διοικητικές και διπλωματικές θέσεις (Αλεξανδρής, 1980· Philliou, 2011).

4.3. Το εγχείρημα του οθωμανισμού

Η εσωτερική δυναμική των μεταρρυθμίσεων, σε συνδυασμό με την πίεση που άσκησαν οι ευρωπαϊκές δυνάμεις, οδήγησε σε ολοένα πιο τολμηρές τοποθετήσεις. Η σημαντικότερη υπήρξε η σταδιακή επεξεργασία της ιδέας του οθωμανισμού (*osmanlılık*). Επρόκειτο για μια ιδεολογία «κρατικού εθνικισμού» που πρέσβευε τη σύγκλιση όλων των οθωμανών υπηκόων σε ένα σώμα πολιτών με ίσα δικαιώματα και υποχρεώσεις υπό τη σημαία του πατριωτισμού (Stamatopoulos, 2006: 258-65· Bulut, 2009). Σε αυτήν την κατεύθυνση κινείται και

ο νόμος περί υπηκοότητας του 1869, με τον οποίο οι Οθωμανοί έλπιζαν ότι θα δώσουν τέρμα στην παροχή προστασίας και ασυλίας σε υπηκόους της αυτοκρατορίας από τα προξενεία των ευρωπαϊκών δυνάμεων. Τονίζοντας την έννοια της οθωμανικής ταυτότητας, σε συνδυασμό με μέτρα που καθιέρωναν τις αρχές της ισονομίας και της αντιπροσώπευσης, οι μεταρρυθμιστές επιζητούσαν να εξουδετερώσουν τις χωριστικές τάσεις που καλλιεργούσαν τα εθνικά κινήματα ανάμεσα στους χριστιανικούς πληθυσμούς (Masters, 2001: 134 κ.ε· Vezenkov, 2013). Ο οθωμανισμός, αν και τελικά δεν μπόρεσε να ανταγωνιστεί τη δυναμική της εθνικής αυτοδιάθεσης, συνάντησε ευνοϊκή αποδοχή από μέλη των ανώτερων στρωμάτων των μη μουσουλμάνων, όπως η κωνσταντινουπολίτικη «νεοφαναριωτική» ελίτ και μέρος των αρμένιων αμιράδων, που σταδιοδρόμησαν σε διοικητικά αξιώματα. Η ελληνική εκδοχή αυτού του ιδεολογικού ρεύματος, ο «ελληνοθωμανισμός», βασίστηκε σε έναν συνδυασμό ταξικής υπεροχής, πολιτισμικής αυτοπεποίθησης και πολιτικών επιδιώξεων, που προϋπέθεταν τόσο τη μεταρρύθμιση όσο και την ακεραιότητα της αυτοκρατορίας (Σκοπετέα, 1988: 309 κ.ε· Αναγνωστοπούλου, 1997: 301 κ.ε· Σταματόπουλος, 2009).



Εικόνα 9 Αλέξανδρος Καραθεοδωρή πασάς.

“Wikimedia Commons”,

<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:%D0%9A%D0%B0%D1%80%D0%B0%D1%82%D0%BE%D0%B4%D0%BE%D1%80%D0%B8.jpg>, © public domain.

Ο Αλέξανδρος Καραθεοδωρή πασάς (1833-1906) υπήρξε αξιωματούχος του οθωμανικού κράτους και υπέρμαχος του οθωμανισμού.

Το Σύνταγμα του 1876, που κλείνει την περίοδο των μεταρρυθμίσεων, είχε τις ιδεολογικές του βάσεις στο δόγμα του οθωμανισμού, όπως το επεξεργάστηκαν οι μεταρρυθμιστές με προεξάρχοντα τον μεγάλο βεζίρη Μιτχάτ πασά (Midhat paşa, 1822-84), και στη δράση μιας ομάδας νέων μουσουλμάνων διανοουμένων,

γνωστών ως «Νέων Οθωμανών». Ύστερα από τριάντα επτά χρόνια εκσυγχρονιστικών μεταρρυθμίσεων προερχόμενων από την ανώτερη γραφειοκρατία, ο σουλτανικός θεσμός είχε δεχτεί σοβαρά πλήγματα στο κύρος του. Επίσης, οι επεμβάσεις των ευρωπαϊκών δυνάμεων, σε συνδυασμό με τη συγκυρία της νέας κρίσης του Ανατολικού Ζητήματος στη Βοσνία και τη Βουλγαρία, είχαν εξάψει την αντίδραση της μουσουλμανικής κοινής γνώμης κατά του ενδοτισμού της Υψηλής Πύλης έναντι της Ευρώπης. Έτσι ο Μιτχάτ και ο κύκλος του ανέβασαν στον θρόνο τον σουλτάνο Αμπντούλχαμίτ Β΄ (1876-1909) και τον ανάγκασαν να προκηρύξει το Σύνταγμα. Όμως ο σουλτάνος διέλυσε τη δεύτερη σύνοδο του κοινοβουλίου το 1878 και φρόντισε να μη συγκαλέσει άλλη. Από εκείνη την εποχή και μέχρι το κίνημα των Νεότουρκων το 1908 οι πολιτικές πρωτοβουλίες πέρασαν στα χέρια του ίδιου του σουλτάνου, ενώ ο τονισμός μεταφέρθηκε σταδιακά από τη θρησκευτικά ουδέτερη οθωμανική στη μουσουλμανική τουρκική ταυτότητα (Deringil, 2003).



Εικόνα 10 Η αναγέννησις της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας.

“Wikimedia Commons”,

https://commons.wikimedia.org/wiki/File%3AGreek_lithograph_celebrating_the_Ottoman_Constitution.png

(Σεπτέμβριος 2015), © public domain.

Τρίγλωσση λιθογραφία (οθωμανικά, ελληνικά, γαλλικά) του Σωτ. Χρηστίδη για την αποκατάσταση του συντάγματος (1908).

4.4. Η μετεξέλιξη των θρησκευτικών κοινοτήτων σε έθνη

Την ύστερη οθωμανική περίοδο –και εν μέρει μέσα από τις μεταρρυθμίσεις–, μια μερίδα των μη μουσουλμάνων, κυρίως χριστιανοί, επιβεβαίωσαν τον σημαντικό τους ρόλο ως διαμεσολαβητών ανάμεσα στην αυτοκρατορία και τη δυτική Ευρώπη, τόσο στο οικονομικό όσο και στο ιδεολογικό πεδίο (Issawi, 1982· Göçek, 1996). Παράλληλα, η εμφάνιση των πρώτων εθνικών κρατών στα Βαλκάνια (ανεξάρτητη Ελλάδα, αυτόνομη Σερβία, από το 1859 και αυτόνομη Ρουμανία) και η διάχυση της ιδεολογίας του εθνικισμού

συνέβαλαν αποφασιστικά στην ανάδυση εθνικών πολιτικών κοινοτήτων μεταξύ των χριστιανών της αυτοκρατορίας (ενδεικτικά, για την ελληνική περίπτωση, Αναγνωστοπούλου, 1997· Gondicas και Issawi, 1999). Χαρακτηριστικό των νέων αυτών συλλογικοτήτων, οι οποίες αναδύθηκαν στο πλαίσιο των μιλλέτ (με ευρεία συμμετοχή των λαϊκών μετά το 1856), ήταν η ενσωμάτωση του θρησκευτικού παράγοντα ως ιδεολογικής συνιστώσας στον κοσμικό εθνικιστικό λόγο. Ωστόσο ο εθνικισμός δεν είχε την ίδια απήχηση σε όλους τους χριστιανικούς πληθυσμούς, ούτε βέβαια εντάσσονταν όλες οι διαφορετικές εθνογλωσσικές ή εθνοπολιτισμικές ομάδες των χριστιανών της αυτοκρατορίας στο ίδιο κοινωνικό και οικονομικό πλαίσιο. Η μεγάλη μάζα των αγροτών έμεινε μέχρι τέλους σε κάποια απόσταση από τις διαδικασίες εθνογένεσης.

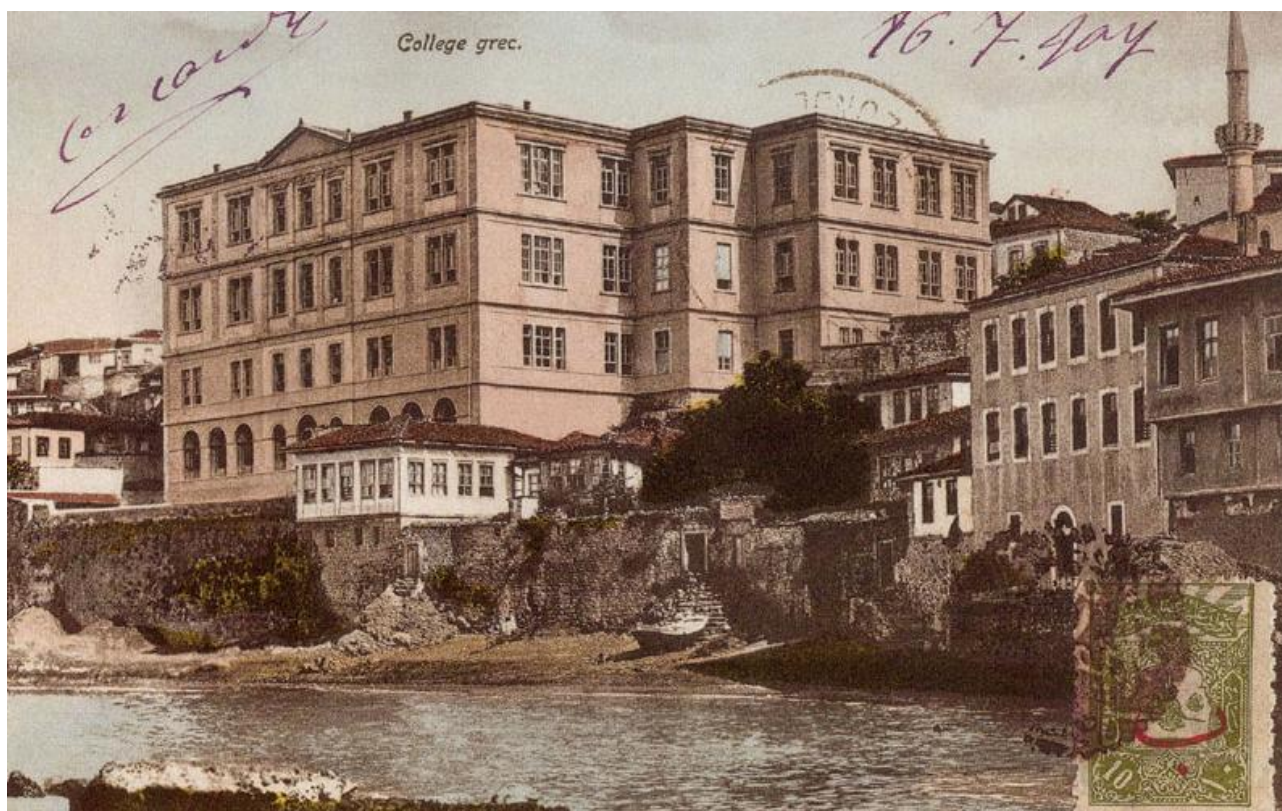


Εικόνα 11 Οι ευρωπαϊκές επαρχίες της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, 1870-78.

“The Cambridge Modern History Atlas, 1912, Perry-Castañeda Library Map Collection”, The University of Texas at Austin, http://www.lib.utexas.edu/maps/historical/ward_1912/ottoman_empire_1870.jpg (Σεπτέμβριος 2015), © public domain, courtesy of the University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

Η εθνική συσπείρωση, ανάλογα με τη συγκυρία και την κοινωνική σύνθεση των εκάστοτε ηγετικών ομάδων, άλλοτε εκφράστηκε συναινετικά –αν και σχεδόν πάντα επιφυλακτικά– ως προς το οθωμανικό καθεστώς και άλλοτε επέλεξε την οδό της ρήξης και της επαναστατικής δράσης. Η έκρηξη πολιτικής βίας με τη μορφή ένοπλων εξεγέρσεων, που δικαιολογημένα απασχόλησε –και κατά καιρούς μονοπώλησε– το ενδιαφέρον τόσο των συγχρόνων όσο και της μεταγενέστερης ιστοριογραφίας, υπήρξε μόνο μία από τις όψεις που πήρε η συλλογική δράση κατά την ύστερη οθωμανική περίοδο. Σε αυτή τη μορφή αντίδρασης κατέφυγαν μερικές φορές χριστιανικοί αγροτικοί πληθυσμοί της Βουλγαρίας ή της Βοσνίας, επιζητώντας να αποσείσουν το βάρος της οικονομικής και κοινωνικής κυριαρχίας των γαιοκτημόνων (İnalçık, 1973· Pinson, 1975). Κατά κανόνα, ωστόσο, οι αγροτικές εξεγέρσεις δεν στρέφονταν ενάντια στην Υψηλή Πύλη. Η επιλογή της

εξέγερσης ως τρόπου διεκδίκησης των συλλογικών αιτημάτων ήταν χαρακτηριστική για περιοχές και πληθυσμούς (χριστιανικούς ή μουσουλμανικούς) που είχαν λίγα μέσα πίεσης στη διάθεσή τους εκτός από τη μη εκπλήρωση των φορολογικών ή άλλων τους υποχρεώσεων έναντι του κράτους (Aytekin, 2010). Στον ακτιβισμό ή/και στην εξέγερση στράφηκαν όμως και οι χριστιανοί ριζοσπάστες των Βαλκανίων, εκπρόσωποι των κατώτερων και μεσαίων στρωμάτων του αστικού χώρου, συχνά αποκλεισμένων από την κοινοτική διοίκηση. Γι' αυτούς η πολιτικοκοινωνική χειραφέτηση περνούσε μέσα από τη διάλυση της αυτοκρατορικής σε μια νέα εθνική τάξη πραγμάτων, στόχο που επιδίωκαν είτε με την ενσωμάτωση των περιοχών τους σε ένα από τα εθνικά κράτη της χερσονήσου είτε με την ανάδυση ενός νέου κράτους, κατά το πρότυπο της Σερβίας, και κυρίως της Ελλάδας.



Εικόνα 12 Φροντιστήριον Τραπεζούντος.

“Wikimedia Commons”, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Phrontisterion_of_Trapezous.JPG (Σεπτέμβριος 2015), © public domain.

Καρτ ποστάλ των αρχών του 20ού αιώνα. Το Φροντιστήριον Τραπεζούντος ιδρύθηκε το 1682 από τον Σεβαστό Κυμνήτη και στεγάστηκε αρχικά σε μετόχι της Μονής Παναγίας Σουμελά. Το μεγαλοπρεπές κτίριο της φωτογραφίας θεμελιώθηκε το 1898 και αποπερατώθηκε το 1902.

Η έντονη εκπαιδευτική και εκδοτική δραστηριότητα υπήρξε ο χώρος ανάδυσης των νέων διανοουμένων των μειονοτήτων. Αυτοί υπήρξαν οι κατεξοχήν φορείς των νέων ιδεολογικών ρευμάτων και του εθνικού λόγου (Kamouzis, 2013). Οι δάσκαλοι των επαρχιακών σχολείων, προερχόμενοι από μια μικροαστική κοινωνική τάξη, έδιναν τις δικές τους μάχες στους κοινοτικούς μικρόκοσμους, ενώ οι λόγιοι, λιγότερο ριζοσπαστικοί κατά κανόνα, αναφέρονταν σε ένα στρώμα πεπαιδευμένων που ξεπερνούσε τα τοπικά πλαίσια και εκφραζόταν με εθνικούς και ταξικούς όρους. Τα μεσαία κοινωνικά στρώματα της Κωνσταντινούπολης και των άλλων μεγάλων πόλεων, που αποτελούνταν σε μεγάλο βαθμό από ανθρώπους που ασκούσαν ελευθέρια επαγγέλματα (δικηγόρους, γιατρούς, φαρμακοποιούς κλπ.), επιδόθηκαν στην ανάπτυξη μιας «κοινωνίας πολιτών» με την ίδρυση συλλόγων, την έκδοση εφημερίδων και την προώθηση μορφών κοινωνικότητας όπως τα φιλολογικά σαλόνια, οι στοές ελευθεροτεκτόνων, οι χοροεσπερίδες, οι θεατρικές παραστάσεις, οι αθλητικοί αγώνες και οι φιλολογικές διαλέξεις. Με αυτόν τον τρόπο αναδύθηκε μια δημόσια σφαίρα με έμφαση στις αστικές αξίες της ευπρέπειας, της καλλιέργειας και της προσωπικής ευθύνης, στο πλαίσιο της

οποίας συζητούνταν ζητήματα καίριας σημασίας για την κοινωνική ανασυγκρότηση και την πολιτισμική κυριαρχία, όπως η εκπαίδευση των κοριτσιών, ο ρόλος των γυναικών και η προώθηση της εκπαίδευσης σε ολόκληρο τον πληθυσμό (Εξερτζόγλου, 2010).

4.5. Η πορεία προς τη διάλυση της αυτοκρατορίας

Η προοπτική διάλυσης της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας είχε γίνει ήδη ορατή τον ύστερο 18ο αιώνα, μετά τις απανωτές ήττες στον πόλεμο του 1768-74 με τους Ρώσους. Το ζήτημα του ποιος θα επωφεληθεί από τυχόν διαμελισμό της οθωμανικής επικράτειας υπήρξε κεντρικό θέμα της ευρωπαϊκής πολιτικής σε όλη τη διάρκεια του 19ου αιώνα. Παράλληλα, η ένταξη της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας στον καπιταλιστικό καταμερισμό εργασίας στον ρόλο εξαγωγέα πρώτων υλών και εισαγωγέα βιομηχανικών προϊόντων, η μόνιμη ανάγκη του κράτους για ρευστό και η αυξανόμενη ζήτηση αγροτικών προϊόντων από τη δυτική Ευρώπη δημιούργησαν νέους όρους κοινωνικού και οικονομικού ανταγωνισμού (Kasaba, 1988). Οι παράγοντες αυτοί ευνόησαν τη συγκρότηση ενός στρώματος τραπεζιτών, μεγαλεμπόρων, μεσιτών και επιχειρηματιών που στην πλειονότητά του αποτελείτο από μη μουσουλμάνους, κυρίως χριστιανούς, και είχε προνομιακή σχέση με τις χρηματοπιστωτικές και εμπορικές αγορές της Ευρώπης, καθώς εντασσόταν σε επιχειρηματικά δίκτυα που διέτρεχαν τη Μαύρη Θάλασσα και τη Μεσόγειο και έφταναν μέχρι το Σίτυ του Λονδίνου (ενδεικτικά, Εξερτζόγλου, 1989). Στην άλλη πλευρά του κοινωνικού φάσματος των χριστιανών έβρισκε κανείς τα λαϊκά στρώματα των μεγάλων πόλεων, συχνά μετανάστες από το εσωτερικό της Μικράς Ασίας, τα νησιά του Αιγαίου και τα νότια Βαλκάνια, ακόμα και από το ελληνικό κράτος, άντρες που δούλευαν στα εργοστάσια, στα εργαστήρια, στη συγκομιδή των αγροτικών προϊόντων ή και γυναίκες που απασχολούνταν ως υπηρέτριες σε οικιακές εργασίες (Εξερτζόγλου, 2010).

Η εξάρτηση από τις ευρωπαϊκές δυνάμεις, η όξυνση των κοινωνικοοικονομικών ανισοτήτων στο εσωτερικό της σουλτανικής επικράτειας, και η ολοένα και μεγαλύτερη δημόσια παρουσία και ευμάρεια των ανώτερων χριστιανικών στρωμάτων, σε συνδυασμό με τα αλτρωτικά προγράμματα των βαλκανικών κρατών, ειδικά της Ελλάδας, και την εμφάνιση εθνικών κινημάτων μεταξύ των ορθόδοξων χριστιανών και των Αρμενίων, εξέθρεψαν εχθρικές συμπεριφορές εκ μέρους των μουσουλμάνων έναντι των χριστιανών υπηκόων και προκάλεσαν ανησυχία στην οθωμανική κυβέρνηση (ενδεικτικά, Masters, 2001). Αυτό το εκρηκτικό μείγμα κρατικής και οικονομικής μειονεξίας, από τη μια, και αντιμαχόμενων εθνικισμών, από την άλλη, διαμόρφωσε τους όρους της διάλυσης της αυτοκρατορίας. Μέσα σε λιγότερο από εκατό χρόνια η Οθωμανική Αυτοκρατορία πέρασε από την προκήρυξη μεταρρυθμίσεων, που στόχο είχαν τη μετατροπή της σε ένα νεωτερικό γραφειοκρατικό κράτος με αξιόμαχο στρατό και ισχυρή διοικητική μηχανή, στη διάλυσή της σε μια πλειάδα εθνικών κρατών διασκορπισμένων σε τρεις ηπείρους.

Η πορεία αυτή υπήρξε κατά βάση γραμμική, ιδίως μετά την ήττα από τους Ρώσους στον πόλεμο του 1877-78, και ολοκληρώθηκε με τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο (1914-18) και την ήττα των Κεντρικών Δυνάμεων στις οποίες ανήκαν και οι Οθωμανοί. Το πρόγραμμα εθνοκάθαρσης των χριστιανικών πληθυσμών της Μικράς Ασίας (Αρμένιοι, Πόντιοι, Ασσύριοι), που πήρε γενοκτονικές διαστάσεις την εποχή του πολέμου (ενδεικτικά, Η Έξοδος 1980-2013· Dadrian, 2002· Akcam, 2004· Φωτιάδης, 2004· Αγτζίδης, 2005), καθώς και η οργάνωση εθνικού τουρκικού κινήματος υπό την ηγεσία του Μουσταφά Κεμάλ [Ατατούρκ] στη διάρκεια του Μικρασιατικού Πολέμου με την Ελλάδα, ολοκλήρωσαν τη διάλυση της οθωμανικής τάξης πραγμάτων. Απονομιμοποιημένη ακόμα και στα μάτια των ίδιων των Τούρκων, η σουλτανική εξουσία κατέρρευσε σε ένα ξέσπασμα βίας που διέρρηξε τραυματικά παλαιότατες πρακτικές συνύπαρξης, αυτές ακριβώς που δεν στάθηκε δυνατό να μετουσιωθούν σε ένα βιώσιμο σχήμα μέσα από την υπέρβαση των ανισοτήτων (Gingeras, 2009). Η ανακήρυξη της Τουρκικής Δημοκρατίας ως ανεξάρτητου εθνικού κράτους το 1923 και οι συνθήκες ανταλλαγής πληθυσμών με την Ελλάδα επισφράγισαν αυτή τη διαδικασία.

5. Ανακεφαλαίωση

Στο πρώιμο οθωμανικό κράτος, οι χριστιανοί ενσωματώνονται με ποικίλους τρόπους, οι οποίοι δεν συμβαδίζουν απαραίτητα με τις προβλέψεις του ισλαμικού νόμου. Η κατάσταση αυτή αλλάζει από τις αρχές του 16ου αιώνα, οπότε αποκρυσταλλώνεται ένα πλαίσιο «προστασίας και υποτέλειας» των μη μουσουλμάνων υπηκόων, συμβατού με τη σαρία και την έννοια της δίμια. Τον 16ο και 17ο αιώνα, υπό την επίδραση των ευρύτερων κοινωνικοπολιτικών και ιδεολογικών εξελίξεων της οθωμανικής «εποχής της ομολογιοποίησης»,

οι χριστιανοί τίθενται σε μια ολοένα επιδεινούμενη θέση υποτελείας. Τον 18ο αιώνα ο ευρύτερος θεσμικός, κοινωνικός και οικονομικός μετασχηματισμός της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας εννοεί ορισμένα χριστιανικά στρώματα, πράγμα που, σε συνδυασμό με την ολοένα εντονότερη ευρωπαϊκή παρεμβατικότητα, οδηγεί σε κοινωνικές εντάσεις που εκφράζονται και με ιδεολογικούς όρους. Η Ελληνική Επανάσταση, στην οποία οδηγούν εν πολλοίς τα αδιέξοδα του «παλαιού καθεστώτος», εντείνει τις πιέσεις για αλλαγή του θεσμικού πλαισίου που αφορά τη θέση των μη μουσουλμάνων υπηκόων. Η διακήρυξη της ισονομίας μουσουλμάνων και ζιμμήδων και οι ευρύτερες μεταρρυθμίσεις της εποχής του Τανζιμάτ (1839-76) ανατρέπουν το παλιό θεσμικό πλαίσιο, οδηγούν όμως μακροπρόθεσμα στη μετατροπή των χριστιανικών κοινοτήτων σε μειονότητες, διακριτές από το καθαντό πολιτικό σώμα των μουσουλμάνων. Η εξέλιξη αυτή ενισχύεται από τη συγκρότηση και διάχυση εθνικών ιδεολογιών στη βάση θρησκευτικά ή/και εκκλησιαστικά επικαθορισμένων εθνικών ταυτοτήτων. Στις τελευταίες δεκαετίες της αυτοκρατορίας, σε μια εποχή αμετάκλητης πορείας προς τον εδαφικό κατακερματισμό, τα αδιέξοδα της οθωμανικής νεωτερικότητας θα εκφραστούν με τραγικό τρόπο σε διώξεις και εθνοκάθαρση.



Εικόνα 13 Ομαδική ταφή των θυμάτων της σφαγής των Αρμενίων στο Ερζερούμ το 1895.

“Wikimedia Commons”, <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Armenia22hamidian.jpg> (Σεπτέμβριος 2015).
© public domain.

Φωτογραφία με τίτλο «*The Erzeroum Armenian victims of the massacres are buried in a mass grave in Erzeroum cemetery*», δημοσιευμένη στο *Harpers Weekly*, 14 Δεκεμβρίου 1895.

Βιβλιογραφία

- Akçam, Taner (2004). *From Empire to Republic: Turkish Nationalism and the Armenian Genocide*. London – New York: Zed Books.
- Aksan, Virginia H. (1993). “Ottoman Political Writing, 1768-1808”. *International Journal of Middle East Studies* 25 (1): 53-69.
- Alexander (Alexandropoulos), John C. (1997). “The Lord Giveth and the Lord Taketh Away: Athos and the Confiscation Affair of 1568-1569”. Στο *Ο Άθως στους 14ο-16ο αιώνες*, 149-98. Αθήνα: ΙΒΕ/ΕΙΕ.
- Anastasopoulos, Antonis και Elias Kolovos, επιμέλεια (2007). *Ottoman Rule and the Balkans, 1760-1850: Conflict, Transformation, Adaptation*. Rethymno: University of Crete/Department of History and Archaeology.
- Arberry, Arthur (1961). *Discourses of Rumi*. London: John Murray.
- Aydin, Haci Veli (2013). «Έλληνες έμποροι και ναυτικοί στη Μαύρη Θάλασσα, 1780-1820». Μετάφραση Αλεξάνδρα Παπαδοπούλου. Στο *Ναυτιλία των Ελλήνων 1700-1821: Ο αιώνας της ακμής πριν από την Επανάσταση*, 683-701. Επιμέλεια Τζελίνα Χαρλαύτη και Κατερίνα Παπακωνσταντίνου. Αθήνα: Κέδρος – Ιόνιο Πανεπιστήμιο.
- Aytekin, E. Attila (2010). “Neither ‘Monarchism’ nor ‘Weapons of the Weak’: Peasant Protest in the Late Ottoman Empire”. Στο *Perspectives on Ottoman Studies: Papers of the 18th Symposium of the International Committee of Pre-Ottoman and Ottoman Studies (CIEPO)*, 105-19. Επιμέλεια Ekrem Čausević, Nenad Moačanin και Vjerran Kursar. Berlin: Lit Verlag.
- Babinger, Franz. (1950) “Von Amurath zu Amurath: Vor- und Nachspiel der Schlacht bei Varna (1444)”. *Oriens* 3: 229-65.
- Baer, Marc David (2008). *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Bardakjian, Kevork (1982). “The Rise of the Armenian Patriarchate of Constantinople”. Στο *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, τόμ. 1: *The Central Lands*, 89-100. Επιμέλεια Benjamin Braude και Bernard Lewis. New York: Holmes and Meier.
- Barsoumian, Hagop (1982). “The Dual Role of the Armenian *Amira* Class within the Ottoman Government And The Armenian Millet, 1750–1850”. Στο *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, τόμ. 1: *The Central Lands*, 171-84. Επιμέλεια Benjamin Braude και Bernard Lewis. New York: Holmes and Meier.
- Barsoumian, Hagop Levon (2007). *The Armenian Amira Class of Istanbul*, Yerevan: American University of Armenia.
- Beldiceanu, Nicoară (1985). “Timariotes chrétiens en Thessalie (1454/55)”. *Südost-Forschungen* 44: 45-81.
- Bennassar, Bartholomé και Lucile Bennassar (1989). *Les chrétiens d’Allah: L’histoire extraordinaire des renégats, XVIe et XVIIe siècles*. Paris: Perrin.
- Boogert, Maurits H. van den (2005). *The Capitulations and the Ottoman Legal System: Qadis, Consuls and Berathlis in the 18th Century*. Leiden: Brill.
- Bruneau, Michel, Ioannis Hassiotis, Martine Hovanessian και Claire Mouradian, επιμέλεια (2007). *Arméniens et Grecs en diaspora: Approches comparatives*. Athènes: École Française d’Athènes.
- Bryer, Antony (1983). “The Crypto-Christians of the Pontos and Consul William Gifford Palgrave of Trebizond”. *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* 4: 13-68.
- Bulut, Yücel (2009). “Ottomanism”. Στο *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, 448-49. Επιμέλεια Bruce Masters και Gábor Ágoston. New York: Facts on File.

- Busbecq, Ogier Ghiselin de (2005). *The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq*. Μετάφραση Edward Seymour Foster. Baton Rouge: Louisiana University Press.
- Çakır, Coşkun (2009). “Tanzimat”. Στο *Encyclopedia of the Ottoman Empire*. Επιμέλεια Gábor Ágoston και Bruce Masters, 553-55. New York: Facts on File.
- Clogg, Richard (1982). “The Smyrna ‘Rebellion’ of 1797: Some Documents from the British Archives”. *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* 3: 71-126.
- Cook, Michael (2004). *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Croix, S. de la (1695). *État présent des nations et de l'église grecque, arménienne et maronite en Turquie*. Paris: Pierre Hérisant.
- Dadrian, Vahakn N. (2002). *Η ιστορία της αρμενικής γενοκτονίας: Εθνικές διαμάχες από τα Βαλκάνια στον Καύκασο*. Μετάφραση Οχανές-Σαρκίς Αγαμπατιάν. Αθήνα: Στοχαστής.
- Davison, Roderic (1954). “Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century”. *The American Historical Review* 59 (4): 844-64.
- Davison, Roderic (1963). *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*. Princeton: Princeton University Press.
- Delilbaşı, Melek (2005). “Christian Sipahis in the Tırhala Taxation Registers (Fifteenth and Sixteenth Centuries)”. Στο *Provincial Elites in the Ottoman Empire*, 87-114. Επιμέλεια Antonis Anastasopoulos. Rethymno: Crete University Press.
- Deringil, Selim (2003). *Η καλά προστατευόμενη επικράτεια: Ιδεολογία και νομιμοποίηση της εξουσίας στην Οθωμανική Αυτοκρατορία 1876-1909*. Μετάφραση Στέφανος Παπαγεωργίου. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Dressler, Markus (2005). “Inventing Orthodoxy: Competing Claims for Authority and Legitimacy in the Ottoman-Safavid Conflict”. Στο *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*, 151-73. Επιμέλεια Hakan T. Karateke και Maurus Reinkowski. Leiden: Brill.
- Faroqhi, Suraiya (2009). *Η Οθωμανική Αυτοκρατορία και ο κόσμος γύρω της*. Μετάφραση Γιάννης Καραχρήστος. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Fotić, Aleksandar (1994). “The Official Explanations for the Confiscation and Sale of Monasteries (Churches) and their Estates at the Time of Selim II”. *Turcica* 26: 33-54.
- Gerlach, Stephan (1674). *Tagebuch der von zween Glorwürdigsten Römischen Käysern Maximiliano und Rudolpho...* Frankfurt am Main: In Verlegung Johann David Zunners.
- Giakoumis, Konstantinos (2010). “The Orthodox Church in Albania under Ottoman Rule, 15th-19th Century”. Στο *Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa*, 69-110. Επιμέλεια Oliver Jens Schmitt. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Gingeras, Ryan (2009). *Sorrowful Shores: Violence, Ethnicity, and the End of the Ottoman Empire, 1912-1923*. Oxford: Oxford University Press.
- Göçek, Fatma Müge (1996). *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change*. Oxford: Oxford University Press.
- Goffman, Daniel (2007). *Η Οθωμανική Αυτοκρατορία και η πρόωμη νεότερη Ευρώπη: Μια νέα προσέγγιση*. Μετάφραση Αγάπιος Σωτήρης. Αθήνα: Ενάλιος.
- Gondicas, Dimitri και Charles Issawi, επιμέλεια (1999). *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism: Politics, Economy, and Society in the Nineteenth Century*. Princeton: The Darwin Press.
- Griswold, William (1983). *The Great Anatolian Rebellion, 1000-1020/1591-1611*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Hasluck, Frederick W. (2004). *Χριστιανισμός και Ισλάμ την εποχή των σουλτάνων*. 2 τόμοι. Μετάφραση Φλώρα Καλογήρου και Μάριος Μπλέτας. Αθήνα: Εκάτη.

- Hering, Gunnar (1992). *Οικουμενικό Πατριαρχείο και ευρωπαϊκή πολιτική, 1620-1638*. Μετάφραση Δημοσθένης Κούρτοβικ. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- [Historia Politica] (1849). *Historia Politica et Patriarchica Constantinopoleos – Epirotica*. Bonnae: Impensis Ed. Weberi.
- [Historia Turchesca] (1910). *Historia Turchesca (1300-1514)*. Επιμέλεια Ion Ursu. București: Editiunea Academiei Române.
- Höfert, Almut (2007). “‘Europe’ and ‘Religion’ in the Framework of Sixteenth-century Relations between Christian Powers and the Ottoman Empire”. Στο *Reflections on Europe: Defining a Political Order in Time and Space*, 211-30. Επιμέλεια Hans-Åke Persson και Bo Stråth. Brussels: Peter Lang.
- Imber, Colin (1997). *Ebu’s-su’ud: The Islamic Legal Tradition*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Imber, Colin (2002). *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power*. New York: Palgrave Macmillan.
- İnalçık, Halil (1973). “Application of the Tanzimat and its Social Effects”, *Archivum Ottomanicum* 5: 97-127.
- İnalçık, Halil (1995). *Η Οθωμανική Αυτοκρατορία: Η κλασική εποχή, 1300-1600*. Μετάφραση Μιχάλης Κοκολάκης. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- İnalçık, Halil (1991). “The Status of the Greek Orthodox Patriarch under the Ottomans”. *Turcica* 21-23: 407-35.
- Isom-Verhaaren, Christine (2011). *Allies with the Infidel: The Ottoman and French Alliance in the Sixteenth Century*. London: I.B. Tauris.
- Issawi, Charles (1982). “The Transformation of the Economic Position of the Millets in the Nineteenth Century”. Στο *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, τόμ. 1: *The Central Lands*, 261-86. Επιμέλεια Benjamin Braude και Bernard Lewis. New York: Holmes and Meier.
- Kafadar, Cemal (2008). *Ανάμεσα σε δύο κόσμους: Η κατασκευή του οθωμανικού κράτους*. Μετάφραση Αντώνης Αναστασόπουλος. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Kamouzis, Dimitris (2013). “Elites and Formation of National Identity: The Case of the Greek Orthodox millet (mid-nineteenth century to 1922)”. Στο *State-Nationalisms in the Ottoman Empire, Greece and Turkey: Orthodox and Muslims, 1830-1945*, 13-46. Επιμέλεια Benjamin C. Fortna, Stefanos Katsikas, Dimitris Kamouzis και Paraskevas Konortas. New York: Routledge.
- Kasaba, Reşat (1988). *The Ottoman Empire and the World Economy: The Nineteenth Century*. Albany: The State University of New York.
- Kastritsis, Dimitris (2012). “The Şeyh Bedreddin Uprising in the Context of the Ottoman Civil War of 1402-1413”. Στο *Political Initiatives ‘From the Bottom Up’ in the Ottoman Empire*, 233-50. Επιμέλεια Antonis Anastasopoulos. Rethymno: Crete University Press.
- Krikorian, Mesrob (1977). *Armenians in the Service of the Ottoman Empire, 1860-1908*. London: Routledge.
- Krstić, Tijana (2009). “Illuminated by the Light of Islam and the Glory of the Ottoman Sultanate: Self-Narratives of Conversion to Islam in the Age of Confessionalization”. *Comparative Studies in Society and History* 51 (1): 35-63.
- Krstić, Tijana (2011). *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*. Stanford: Stanford University Press.
- Lotz-Heumann, Ute (2001). “The Concept of Confessionalization: A Historiographical Paradigm in Dispute”. *Memoria y Civilización* 4: 93-114.
- Lowry, Heath W. (2004). *Η φύση του πρώιμου οθωμανικού κράτους*. Μετάφραση Στέφανος Παπαγεωργίου. Αθήνα: Παπαζήσης.

- Lowry, Heath W. (2007). "A Note on Three Palaiologoi Princes as Members of the Ottoman Ruling Elite". Στο *The Ottoman Empire, the Balkans, the Greek Lands: Toward a Social and Economic History: Studies in Honor of John C. Alexander*, 279-88. Επιμέλεια Elias Kolovos, Phokion Kotzageorgis, Sophia Laiou και Marinos Sariyannis. Istanbul: The Isis Press.
- Lowry, Heath W. (2008). *The Shaping of the Ottoman Balkans 1350-1550: The Conquest, Settlement and Infrastructural Development of Northern Greece*. Istanbul: Bahçeşehir University Publications.
- Lowry, Heath W. (2012). "The Early Ottoman Period". Στο *The Routledge Handbook of Modern Turkey*, 5-14. Επιμέλεια Metin Heper και Sabri Sayar. New York: Routledge, 2012.
- Masters, Bruce (2001). *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McGowan, Bruce (2011). «Η εποχή των αγιάνδων». Μετάφραση Μαρίνα Δημητριάδου. Στο *Οικονομική και κοινωνική ιστορία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, τόμ. 2: 1600-1914*, 253-386. Επιμέλεια Halil İnalçık και Donald Quataert. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Minkov, Anton (2004). *Conversion to Islam in the Balkans: Kısve Bahası Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730*. Leiden: Brill.
- Parker, Geoffrey (2013). *Global Crisis: War, Climate Change and Catastrophe in the Seventeenth Century*. New Haven – London: Yale University Press.
- Parker, Geoffrey και Lesley M. Smith, επιμέλεια (1997). *The General Crisis of the Seventeenth Century*. 2η έκδοση. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- Philliou, Christine (2011). *Biography of an Empire: Governing Ottomans in an Age of Revolution*. Berkeley: University of California Press.
- Pinson, Mark (1975). "Ottoman Bulgaria in the First Tanzimat Period: The Revolts in Nish (1841) and Vidin (1850)". *Middle Eastern Studies* 11: 103-46.
- Quataert, Donald (1997). "Clothing Laws, State, and Society in the Ottoman Empire, 1720-1829". *International Journal of Middle East Studies* 29 (3): 403-25.
- Quataert, Donald (2006). *Η Οθωμανική Αυτοκρατορία: Οι τελευταίοι αιώνες, 1700-1922*. Μετάφραση Μαρinos Σαρηγιάννης. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Şakul, Kahraman (2009). "Auspicious Incident". Στο *Encyclopedia of the Ottoman Empire*. Επιμέλεια Gábor Ágoston και Bruce Masters, 60-61. New York: Facts on File.
- Sariyannis, Marinos (2011). "Notes on the Ottoman Poll-Tax Reforms of the Late Seventeenth Century: The Case of Crete". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 54: 39-61.
- Sariyannis, Marinos (2012). "The Kadizadeli Movement as a Social and Political Phenomenon: The Rise of a 'Mercantile Ethic'?" Στο *Political Initiatives 'From the Bottom Up' in the Ottoman Empire*, 263-89. Επιμέλεια Antonis Anastasopoulos. Rethymno: Crete University Press.
- Shaw, Stanford J. (1971). *Between Old and New: The Ottoman Empire under Sultan Selim III, 1789-1807*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Stamatopoulos, Dimitrios (2006). "From Millets to Minorities in the 19th-Century Ottoman Empire: An Ambiguous Modernization". Στο *Citizenship in Historical Perspective*, 253-73. Επιμέλεια: Steven G. Ellis, Guðmundur Hálfðanarson και Ann Katherine Isaacs. Pisa: Edizioni Plus – Pisa University Press. <http://www.cliohres.net/books/7/21.pdf> (Σεπτέμβριος 2015).
- Stamatopoulos, Dimitrios (2008/09). "The Bulgarian Schism Revisited". *Modern Greek Studies Yearbook* 24-25: 105-25.
- Stoianovich, Traian (1979). «Ο κατακτητής ορθόδοξος Βαλκάνιος έμπορος». Μετάφραση Ντόρα Μαμαρέλλη. Στο *Η οικονομική δομή των βαλκανικών χωρών (15ος-19ος αιώνας)*, 287-345. Επιμέλεια Σπύρος Ασδραχάς. Αθήνα: Μέλισσα.

- Todorov, Nikolaj (1986). *Η βαλκανική πόλη, 15ος-19ος αιώνας*. 2 τόμοι. Μετάφραση Έφη Αβδελά και Γεωργία Παπαγεωργίου. Αθήνα: Θεμέλιο.
- Tzedopoulos, Yorgos (2009). "Public Secrets: Crypto-Christianity in the Pontos". *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* 16: 165-210.
- Vezenkov, Alexander (2013). "Formulating and Reformulating Ottomanism". Στο *Entangled Histories of the Balkans, τόμ. 1: National Ideologies and Language Policies*, 241-71. Επιμέλεια Rumen Daskalov και Tchavdar Marinov. Leiden: Brill.
- White, Sam (2011). *The Climate of Rebellion in the Early Modern Ottoman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wittek, Paul (1938). "De la défaite d'Ankara à la prise de Constantinople (un demi-siècle d'histoire ottomane)". *Revue des Études Islamiques* 12: 1-34.
- Wittek, Paul (1988). *Η γένεση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας*. Μετάφραση Ευαγγελία Μπαλά. Αθήνα: Πορεία.
- Zarinebaf-Shahr, Fariba (1997). "Qizilbash 'Heresy' and Rebellion in Ottoman Anatolia during the Sixteenth Century". *Anatolia Moderna* 7: 1-15.
- Zhelyazkova, Antonina (2002). "Islamization in the Balkans as a Historiographical Problem: The South-East European Perspective". Στο *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography*, 223-66. Επιμέλεια Fikret Adanır και Suraiya Faroqhi. Leiden: Brill.
- Zilfi, Madeline (1988). *Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*. Mineapolis: Bibliotheca Islamica.
- Zürcher, Erik J. (2004). *Σύγχρονη ιστορία της Τουρκίας*. Μετάφραση Βαγγέλης Κεχριώτης. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Αγτζίδης, Βλάσης (2005). *Έλληνες του Πόντου: Η γενοκτονία από τον τουρκικό εθνικισμό*. Αθήνα: Ελληνικές Εκδόσεις.
- Αλεξανδρής, Αλέξης (1980). «Οι Έλληνες στην υπηρεσία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας». *Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος* 23: 365-404.
- Αναγνωστοπούλου, Σία (1997). *Μικρά Ασία, 19ος αι.-1919, οι ελληνορθόδοξες κοινότητες: Από το μιλλέτ των Ρωμιών στο ελληνικό έθνος*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Αποστολόπουλος, Δημήτρης (2003α). «Κοινωνικές διενέξεις και Διαφωτισμός στα μέσα του 18ου αιώνα: Η πρώτη αμφισβήτηση της κυριαρχίας των Φαναριωτών». Στο ίδιο, *Για τους Φαναριώτες: Δοκιμές ερμηνείας και μικρά αναλυτικά*, 31-44. Αθήνα: ΕΙΕ/ΚΝΕ.
- Αποστολόπουλος, Δημήτρης (2003β). «'Ρωμηοί χριστιανοί... με μπαράτια βασιλικά': Το θέμα της πολιτικής συνείδησης». Στο ίδιο, *Για τους Φαναριώτες: Δοκιμές ερμηνείας και μικρά αναλυτικά*, 45-60. Αθήνα: ΕΙΕ/ΚΝΕ.
- Αποστολόπουλος, Δημήτριος (2013). «Με τον Γεννάδιο Σχολάριο το 1470 στις Φέρρες». Στο *Οι Σέρρες και η περιοχή τους: Από την οθωμανική κατάκτηση μέχρι τη σύγχρονη εποχή: Πρακτικά Β' διεθνούς επιστημονικού συνεδρίου*, τόμ. 1, 323-30. Σέρρες: Δήμος Σερρών. <http://www.serres.gr/synedrio100/images/2006/2nd%20international%20scientific%20congress.pdf> (Σεπτέμβριος 2015).
- Ασδραχάς, Σπύρος (1984). «Η οικονομία και οι νοοτροπίες: Η μαρτυρία του *Χρονικού των Σερρών*, του Νεκτάριου Τέρπου και του Αργύρη Φιλιππίδη». *Τετράδια Εργασίας* 7: 89-125.
- Βρυώνης, Σπύρος (1996). *Η παρακμή του μεσαιωνικού ελληνισμού στη Μικρά Ασία και η διαδικασία εξισλαμισμού (11ος-15ος αιώνας)*. Μετάφραση Κάτια Γαλαταριώτου. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Γαρίτσης, Κωνσταντίνος (2002). *Ο Νεκτάριος Τέρπος και το έργο του: Εισαγωγή – Σχόλια – Κριτική έκδοση του έργου του Πίστις*. Θήρα: Θεσβίτης.

- Γλαβίνας, Απόστολος (1974). «Μητροπολίται τινές Θεσσαλονίκης κατά τον ΙΣΤ΄ αιώνα». *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 19: 283-331.
- Εξερτζόγλου, Χάρης (1989). *Προσαρμοστικότητα και πολιτική ομογενειακών κεφαλαίων: Έλληνες τραπεζίτες στην Κωνσταντινούπολη: Το κατάστημα 'Ζαρίφης Ζαφειρόπουλος', 1871-1881*. Αθήνα: Εμπορική Τράπεζα της Ελλάδος.
- Εξερτζόγλου, Χάρης (2010). *Οι «χαμένες πατρίδες» πέρα από τη νοσταλγία: Μια κοινωνική-πολιτισμική ιστορία των Ρωμιών της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας (μέσα 19ου-αρχές 20ού αιώνα)*. Αθήνα: Νεφέλη.
- Ζαχαριάδου, Ελισάβετ (1996). *Δέκα τουρκικά έγγραφα για την Μεγάλη Εκκλησία (1483-1567)*. Αθήνα: ΙΒΕ/ΕΙΕ.
- Η Έξοδος* (1980-2013). 3 τόμοι. Αθήνα: Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών.
- Ηλιού, Φίλιππος (1986). *Κοινωνικοί αγώνες και Διαφωτισμός: Η περίπτωση της Σμύρνης (1819)*. Μετάφραση Ιωάννα Πετροπούλου. 2η έκδοση. Αθήνα: ΕΜΝΕ.
- Ηλιού, Φίλιππος (1995). «Πόθος μαρτυρίου: Από τις βεβαιότητες στην αμφισβήτηση του Μ. Γεδεών. Συμβολή στην ιστορία των νεομαρτύρων». *Τα Ιστορικά* 23: 267-84.
- Κιτρομηλίδης, Πασχάλης (1997). «'Νοερές κοινότητες' και οι απαρχές του εθνικού ζητήματος στα Βαλκάνια». Στο *Εθνική ταυτότητα και εθνικισμός στη νεότερη Ελλάδα*, 53-131. Επιμέλεια Θάνος Βερέμης. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Κιτρομηλίδης, Πασχάλης (1999). *Νεοελληνικός Διαφωτισμός: Οι πολιτικές και κοινωνικές ιδέες*. Μετάφραση Στέλλα Νικολούδη. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Κονόρτας, Παρασκευάς (1985). «Η οθωμανική κρίση του τέλους του ιστ΄ αιώνα και το Οικουμενικό Πατριαρχείο». *Τα Ιστορικά* 3: 45-76.
- Κοντογιώργης, Γιώργος (1982). *Κοινωνική δυναμική και πολιτική αυτοδιοίκηση: Οι ελληνικές κοινότητες της τουρκοκρατίας*. Αθήνα: Λιβάνης.
- Κοτζαγεώργης, Φωκίων (1997). *Το ισλάμ στα Βαλκάνια: Ένα ελληνόφωνο μουσουλμανικό χειρόγραφο από την Ήπειρο του 18ου αιώνα*. Αθήνα: Σύνδεσμος των εν Αθήναις Μεγαλοσχιολιτών.
- Λαΐου, Σοφία (2011). «Το ρεμπελιό της Σμύρνης (1797)». Στο *Η ιστορία της Μικράς Ασίας: Οθωμανική κυριαρχία*, τόμ. 4, 1-16. Επιμέλεια Αρτέμης Ψαρομηλίγκος και Βασιλική Λάζου. Αθήνα: Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία.
- Μενούνος, Ιωάννης (2002). *Κοσμά του Αιτωλού διδαχές και βιογραφία*. 6η έκδοση. Αθήνα: Ακρίτας.
- Μιρμίρογλου, Βλαδίμηρος (1940). *Οι δερβίσσαι*. Αθήνα: Τύποις Τάσου Βακαλόπουλου. [Αναστατική έκδοση, Αθήνα: Εκάτη, 2001].
- Μπαλατσούκας, Σωτήριος (2003). *Το νεομαρτυρολόγιο του Ιωάννου Καρυοφύλλη*. Θεσσαλονίκη: Παράρτημα της Επιστημονικής Επετηρίδος ΑΣΘ.
- Νικολαΐδης, Δημήτριος (1869). *Οθωμανικοί κώδικες, ήτοι συλλογή των εν ενεργεία νόμων, κανονισμών, διαταγμάτων και οδηγιών της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας*. Κωνσταντινούπολη: Εκ του τυπογραφείου της Επταλόφου.
- Νικολαΐδου, Ελευθερία (1979). *Οι κρυπτοχριστιανοί της Σπαθίας (αρχές 18ου αι.-1912)*. Ιωάννινα: Εκδόσεις ΙΜΙΑΧ.
- [Παλαμάς, Γρηγόριος] (1922). «Γρηγορίου Παλαμά επιστολή προς Θεσσαλονικείς». *Νέος Ελληνομνήμων* 16: 3-21.
- Πιζάνιας, Πέτρος (2009). «Από ραγιάς έλληνας πολίτης: Διαφωτισμός και επανάσταση, 1750-1832». Στο *Η Ελληνική Επανάσταση του 1821: Ένα ευρωπαϊκό γεγονός*, 13-77. Επιμέλεια Πέτρος Πιζάνιας. Αθήνα: Κέδρος – Ιόνιο Πανεπιστήμιο.
- Σκοπετέα, Έλλη (1988). *Το «πρότυπο βασίλειο» και η Μεγάλη Ιδέα: Όψεις του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα (1830-1880)*. Αθήνα: Πολύτυπο.

- Σταματόπουλος, Δημήτριος (2003). *Μεταρρύθμιση και εκκοσμίκευση: Προς μια ανασύνθεση της ιστορίας του Οικουμενικού Πατριαρχείου τον 19ο αιώνα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Σταματόπουλος, Δημήτριος (2009). *Το Βυζάντιο μετά το έθνος: Το πρόβλημα της συνέχειας στις βαλκανικές ιστοριογραφίες*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Τζεδόπουλος, Γιώργος (2010). «Το μαρτύριο στα χρόνια της οθωμανικής κυριαρχίας: Ο κύκλος και οι ρωγμές». Στο *Μνήμη Πηνελόπης Στάθη: Μελέτες ιστορίας και φιλολογίας*, 355-69. Επιμέλεια Κώστας Λάππας, Αντώνης Αναστασόπουλος και Ηλίας Κολοβός. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Φωτιάδης, Κωνσταντίνος (2004). *Η γενοκτονία των Ελλήνων του Πόντου*. Αθήνα: Ίδρυμα της Βουλής των Ελλήνων.
- Χασιώτης, Ιωάννης Κ. (2005). *Αποζητώντας την ενότητα στην πολυμορφία: Οι απαρχές της ευρωπαϊκής ενότητας από το τέλος του Μεσαίωνα ως τη Γαλλική Επανάσταση*. Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο.

Κεφάλαιο 3. Οθωμανικό κράτος και χριστιανικές Εκκλησίες

Σύνοψη

Το κεφάλαιο πραγματεύεται τον τρόπο ενσωμάτωσης των χριστιανικών εκκλησιαστικών οργανισμών στο οθωμανικό θεσμικό πλαίσιο και τις μεταβολές των σχέσεών τους με το κράτος. Ήδη πριν από το 1453 η οθωμανική επέκταση στα Βαλκάνια είχε συνοδευτεί από την παραχώρηση προνομιακών ορισμών σε μοναστικά ιδρύματα. Η ανασύσταση του Οικουμενικού Πατριαρχείου λίγο μετά την Άλωση δημιούργησε το πρότυπο για την αναγνώριση και άλλων Εκκλησιών, καταρχήν της αρμενικής και αργότερα της σερβικής, ενώ η κατάκτηση των αραβικών περιοχών το 1516-17 έθεσε υπό οθωμανικό έλεγχο τα παλαιά πατριαρχεία της Ανατολής και τους χριστιανικούς προσκυνηματικούς τόπους στην Παλαιστίνη, το Σινά κ.α. Παρά την οικονομική αφαίμαξη και τις παρεμβάσεις των αρχών, η πρόσδεση των χριστιανικών Εκκλησιών στον κρατικό φορολογικό μηχανισμό και η ένταξη των μοναστικών κέντρων στο οθωμανικό γαιοκτητικό σύστημα έκανε εφικτή την επιβίωσή τους και επέτρεψε τη συνέχιση του έργου τους εντός της μουσουλμανικής Οθωμανικής Αυτοκρατορίας.

Προαπαιτούμενη γνώση

Εισαγωγή, Κεφάλαιο 1: Χριστιανοί υπήκοοι και μουσουλμάνοι ηγεμόνες πριν τους Οθωμανούς, Κεφάλαιο 2: Η θέση των χριστιανών: εξέλιξη στον χρόνο.

1. Επίσκοποι, μοναστήρια και εμίρηδες στην τουρκομανική Μικρά Ασία

Ήδη από τις αρχές του 14ου αιώνα οι Οθωμανοί συναντούν τρεις χριστιανικές ομολογίες στα εδάφη όπου επεκτείνονται: ορθόδοξους, γρηγοριανούς και καθολικούς. Εκκλησιαστικό κέντρο των ορθοδόξων ήταν το Οικουμενικό Πατριαρχείο στη –βυζαντινή ακόμη– Κωνσταντινούπολη και των καθολικών το Βατικανό στη Ρώμη, υπήρχαν όμως και ανεξάρτητες εκκλησιαστικές αρχές (πατριαρχεία και αρχιεπισκοπές) στις υποτελείς ηγεμονίες των Βαλκανίων. Εκκλησιαστικό κέντρο των γρηγοριανών Αρμενίων ήταν το καθολικό (αρχιεπισκοπή) του Ετσμιατζίν (σημερινό Vagharshapat, Αρμενία) στον Καύκασο, κι εκείνο της Σις (σημερινό Kozan, Τουρκία), της πάλαι ποτέ πρωτεύουσας του αρμενικού Βασιλείου της Κιλικίας, που τότε βρισκόταν υπό μαμελουκική εξουσία. Οι οθωμανοί σουλτάνοι δεν επινόησαν εκ του μηδενός τους όρους ενσωμάτωσης των εκκλησιαστικών θεσμών στο κράτος που δημιούργησαν, αλλά συνέχισαν και επέκτειναν (υιοθετώντας και βυζαντινές πρακτικές) το πλέγμα διευθετήσεων που είχε χαρακτηρίσει τη συνύπαρξη επισκόπων, μονών και εμίρηδων στην υπό τουρκομανική κυριαρχία Ανατολία. Ας πάρουμε όμως τα πράγματα από την αρχή.

Η απώλεια του βυζαντινού ελέγχου στις μικρασιατικές του επαρχίες στους αιώνες που ακολούθησαν τη μάχη του Μαντζικέρτ (1071) συνοδεύτηκε από την κατάρρευση του εκκλησιαστικού διοικητικού οργανισμού. Στη διαδικασία αυτή, η επαφή και αλληλεξάρτηση ανάμεσα στις μικρασιατικές μητροπόλεις και το Οικουμενικό Πατριαρχείο διαταράχθηκε, ενώ η δυσπιστία των μουσουλμάνων κυριάρχων απέναντι στους ιεράρχες που διορίζονταν από την Κωνσταντινούπολη απέτρεψε την εγκατάσταση πολλών μητροπολιτών στις έδρες τους. Επιπλέον η Εκκλησία έχασε μεγάλο μέρος των εισοδημάτων της, άρα και των πόρων που έκαναν εφικτή τη συνέχιση του πολύπλευρου έργου της. Το μεγαλύτερο μέρος των εκκλησιαστικών εισοδημάτων προερχόταν από τους φόρους και τα δοσίματα που πλήρωναν οι χωρικοί σε εκκλησιαστικές γαίες. Οι μουσουλμάνοι εμίρηδες, ωστόσο, κατάσχεσαν μεγάλο μέρος αυτής της περιουσίας, με αποτέλεσμα οι επισκοπές και τα μοναστήρια να βρεθούν σε οικονομικές δυσκολίες (Βρυώνης, 1996: 174-88, 245 κ.ε.).

Αυτή η δυσμενής για την Εκκλησία κατάσταση επιδειωνόταν από το γεγονός ότι στη Μικρά Ασία υπήρχε μια πληθώρα ισλαμικών εμιράτων, καθένα εκ των οποίων ακολουθούσε διαφορετική πολιτική στις σχέσεις του με το Βυζάντιο. Έτσι απουσίαζε μια συνολική ρύθμιση των σχέσεων με τους εκκλησιαστικούς θεσμούς, η οποία θα μπορούσε να δημιουργήσει συνθήκες ομαλότητας. Πράγματι, στην κατάσταση που δημιουργήθηκε μετά το Μαντζικέρτ στις υπό τουρκομανική εξουσία περιοχές, οι επίσκοποι του Οικουμενικού Πατριαρχείου βρέθηκαν συχνά στο δίλημμα είτε να εγκαταλείψουν το ποίμνιο και να εγκατασταθούν στα βυζαντινά εδάφη είτε να παραμείνουν στις έδρες τους και να διαπραγματευθούν τη θέση τους με τους νέους κυριάρχους, καταλήγοντας σε έναν νέο συμβιβασμό.

Οι αρμένιοι ιεράρχες δεν αντιμετώπιζαν τέτοια διλήμματα. Η γρηγοριανή Εκκλησία είχε αναγκαστεί να προσαρμοστεί στη συνθήκη της διαβίωσης υπό αλλόδοξη εξουσία ήδη από την εποχή της κατάλυσης των αρμενικών βασιλείων στο πλαίσιο της βυζαντινής επέκτασης του 11ου αιώνα (σε αντίθεση με την ορθόδοξη, η γρηγοριανή Εκκλησία δεν είχε αναγνωρίσει το δόγμα της Χαλκηδόνας, έτσι οι δύο Εκκλησίες αλληλοκατηγορούνταν για αίρεση). Η μουσουλμανική κατάκτηση δημιουργούσε δυσκολίες σε κάποια πεδία, δεν διαφοροποιούσε ωστόσο ουσιαστικά την κατάσταση: τόσο υπό την εξουσία του ορθόδοξου αυτοκράτορα όσο και υπό εκείνη του μουσουλμάνου σουλτάνου η Εκκλησία όφειλε να επιβιώσει χωρίς τα υλικά και συμβολικά οφέλη που συνεπαγόταν η σύνδεσή της με τον ηγεμόνα. Επιπλέον η κατάκτηση είχε και θετικές επιπτώσεις, καθώς η γρηγοριανή Εκκλησία αντιμετωπιζόταν πια ως ισότιμη με την ορθόδοξη. Όσο για τους συροϊακωβίτες και τους νεστοριανούς της Άνω Μεσοποταμίας, η μακρά ζωή υπό μουσουλμανική κυριαρχία τους είχε ήδη εξοπλίσει με πρότυπα διαχείρισης των σχέσεων με αλλόθρησκους ηγεμόνες.



Εικόνα 1 Η αρμενική μονή του Αγίου Ιωάννου του Προδρόμου (*Surp Karapet*) στην Ταρών, κοντά στην πόλη Μουσ (*Mus*, νοτιοανατολική Τουρκία), αρχές του 20ού αιώνα.

“Wikimedia Commons”, https://en.wikipedia.org/wiki/File:Surb_Karapet_Monastery_Hampikian_LoC.png (Σεπτέμβριος 2015), © public domain.

Φωτογραφία του *Vartan A. Hampikian*. Η μονή υπήρξε θρησκευτικό, εκπαιδευτικό και προσκληνυματικό κέντρο των γρηγοριανών Αρμενίων μέχρι την καταστροφή της κατά τις γενοκτονικές σφαγές του 1915.

Η ανάληψη των καθηκόντων και η δραστηριοποίηση χριστιανών επισκόπων στις τουρκομανικές περιοχές εξαρτάτο πλήρως από τους εμίρηδες και γινόταν εφικτή μόνο στον βαθμό που οι ιεράρχες δήλωναν την υποταγή τους σε αυτούς. Στο κεφάλαιο «Χριστιανοί υπήκοοι και μουσουλμάνοι ηγεμόνες πριν τους

Οθωμανούς» είδαμε παραδείγματα αυτής της σχέσης, όπως καταγράφονται στην *Ιστορία των Αρμενίων* του Κυριακού της Γκάντζακ. Η νομιμοφροσύνη των επισκόπων εκφραζόταν πάνω απ' όλα με την προσφορά δώρων κατά την ανάληψη του αξιώματός τους, πρακτική που αργότερα, στο οθωμανικό κράτος, επρόκειτο να πάρει γραφειοκρατικό χαρακτήρα υπό τη μορφή του *πεσκεσιού* (*risikes*). Τέτοια δώρα ήταν απαραίτητη προϋπόθεση για να γίνει δεκτός ένας ιεράρχης, όπως φαίνεται από τις περιπέτειες του Ματθαίου, μητροπολίτη Εφέσου, στο εμιράτο των Αϊδίνουλου το 1339-40 (Βρυώνης, 1996: 304). Αντίστοιχες ήταν και οι διευθετήσεις με τα μοναστικά ιδρύματα, ορθόδοξα ή γρηγοριανά, που πέρασαν υπό τουρκομανική εξουσία. Πολλά καταστράφηκαν από επιδρομές ή εξαφανίστηκαν μετά την απώλεια των γαιών και των εισοδημάτων τους· όσα όμως επέζησαν, ενσωματώθηκαν στις τουρκομανικές ηγεμονίες με αναγνώριση των δικαιωμάτων τους από τους εμίρηδες.

Οι αρχαικές πηγές της ύστερης βυζαντινής περιόδου αποτυπώνουν το περίπλοκο κλίμα σε μια εποχή αποδυνάμωσης της Εκκλησίας, επιτάχυνσης του εξισλαμισμού και δυσκολίας του Οικουμενικού Πατριαρχείου να επιβάλει πειθαρχία στους επισκόπους των μικρασιατικών περιοχών. Κάνουν επίσης φανερή την ιδιότυπη σχέση των τουρκομάνων εμίρηδων με τις μονές και τους ιεράρχες των επικρατειών τους: μπορεί κατά καιρούς να προέβαλλαν προσκόμματα στην έλευσή τους, αλλά άπαξ και τους δέχονταν και τους επέτρεπαν να ασκούν τα ποιμαντικά τους καθήκοντα, τους θεωρούσαν «δικούς τους ανθρώπους» και δεν δίσταζαν να τους προσφέρουν υποστήριξη στις διαμάχες τους με το πατριαρχείο (Papademetriou, 2009: 191 κ.ε.). Την ίδια στάση τήρησαν και οι Οθωμανοί. Όπως και οι άλλοι εμίρηδες, αντιμετώπισαν ως «δικούς τους ανθρώπους» τους ιεράρχες της επικράτειάς τους και διαχειρίστηκαν τα εκκλησιαστικά θέματα όπως εκείνοι θεωρούσαν σκόπιμο. Για παράδειγμα, το 1394 οι Οθωμανοί παραχώρησαν τη Μονή Ακαπνίου και τις γαίες της στον μητροπολίτη Χαλκηδόνος, πράγμα που προκάλεσε τη μήνι της Ιεράς Συνόδου, η οποία κατηγορήσε τον μητροπολίτη για απληστία (Papademetriou, 2009: 194). Η «συνεργατική και συμβιωτική σχέση» με τον μητροπολίτη Χαλκηδόνος (έτσι τη χαρακτηρίζει ο Τομ Παπαδημητρίου στην ανάλυσή του) δεν είναι παρά ένα πρώιμο δείγμα της πρόθεσης των σουλτάνων να ενσωματώσουν τους εκκλησιαστικούς θεσμούς στην αυτοκρατορία που συγκροτούσαν με τις κατακτήσεις τους.

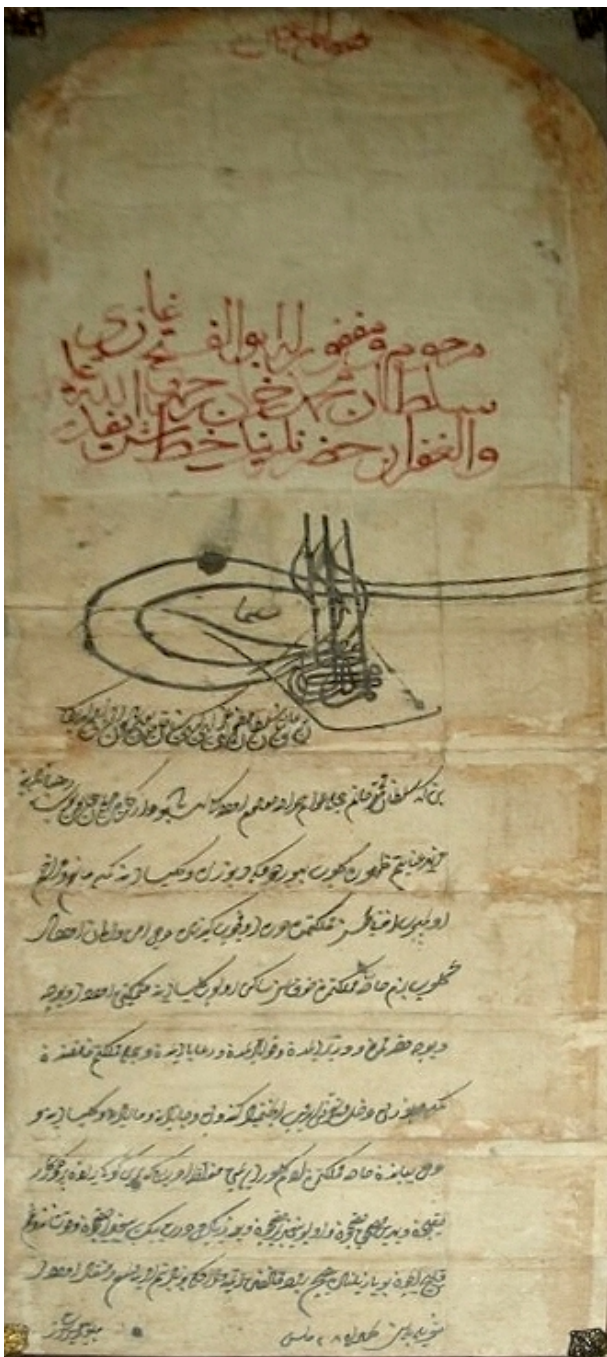
Ειδικά σε ό,τι αφορά τα μοναστήρια, πέρα από τις προϋπάρχουσες διευθετήσεις στη Μικρά Ασία, οι οποίες αποτέλεσαν άμεσα πρότυπα για τους Οθωμανούς, οι σουλτάνοι επηρεάστηκαν και από την υστεροβυζαντινή πρακτική παραχώρησης χρυσόβουλλων. Έτσι παραχώρησαν κι αυτοί με τη σειρά τους «προνομιακά διατάγματα» στις μονές που περνούσαν υπό την κυριαρχία τους. Από την εποχή της ενσωμάτωσης του Αγίου Όρους στις οθωμανικές κτήσεις το 1383 (Oikonomides, 1976), η παραχώρηση τέτοιων φερμανιών, όπου καταγράφονταν τα δικαιώματα και οι υποχρεώσεις των μονών, υπήρξε πάγια πρακτική των οθωμανών σουλτάνων. Η ενσωμάτωση με προνομιακούς όρους των μεγάλων μοναστικών κέντρων, αλλά και η αναγνώριση των μικρότερων (πάνω απ' όλα η αναγνώριση των γαιών τους) επέτρεψε τη συνέχιση της μοναστικής παράδοσης στον ελληνικό και βαλκανικό χώρο και αποτέλεσε τη βάση για την περαιτέρω επέκτασή της με την ίδρυση νέων μοναστηριών τον 16ο αιώνα (ενδεικτικά, Demetriades, 1997· Zachariadou, 1997· Κολοβός, 2005).

2. Μετά την Άλωση

Στο πρώιμο οθωμανικό κράτος, λοιπόν, οι σχέσεις με τις επιμέρους Εκκλησίες διαμορφώνονταν στη βάση διευθετήσεων με τα μοναστικά ιδρύματα και τους επισκόπους που έδρευαν στα σουλτανικά εδάφη, καθώς κανένα εκκλησιαστικό κέντρο δεν βρισκόταν εντός της επικράτειάς τους. Τα πράγματα άλλαξαν πλήρως με την άλωση της Κωνσταντινούπολης το 1453. Ο Μεχμέτ Β΄ βρήκε ένα ακέφαλο και βαθιά διαιρεμένο Οικουμενικό Πατριαρχείο εξαιτίας της διαμάχης μεταξύ ενωτικών και ανθεωτικών (ο αυτοκράτορας και η βυζαντινή αντιπροσωπεία είχαν υπογράψει την ένωση των Εκκλησιών το 1439 στη Φλωρεντία). Φροντίζοντας για την εκλογή στον πατριαρχικό θρόνο του ηγέτη των ανθεωτικών Γεννάδιου Σχολάριου λίγους μήνες μετά την Άλωση, ο σουλτάνος έδειξε την πρόθεσή του να αναδείξει τη Μεγάλη Εκκλησία σε κεντρικό εκκλησιαστικό θεσμό για τους ορθόδοξους υπηκόους του και να την απομακρύνει από την επιρροή της Ρώμης. Τριάντα χρόνια μετά, το 1483-84, η ιερά σύνοδος που συγκάλεσε ο οικουμενικός πατριάρχης, με συμμετοχή και εκπροσώπων των πατριαρχών Αλεξανδρείας, Ιεροσολύμων και Αντιοχείας, ακύρωσε και επίσημα την ένωση (Ζαχαριάδου, 1996: 38-39).

Η παράδοση τοποθετεί στην εποχή αμέσως μετά την Άλωση και τη σύσταση του αρμενικού πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως. Σύμφωνα με αυτή, ορόσημο αποτελεί η αναγόρευση του γρηγοριανού

αρχιεπισκόπου (καθολικού) της Προύσας σε «πατριάρχη Αρμενίων» το 1461, αμέσως μετά τη μετοικεσία της κοινότητας στην Κωνσταντινούπολη. Τούτο, όμως, όπως έδειξε η νεότερη έρευνα, αποτελεί μάλλον ιδρυτικό μύθο παρά τεκμηριωμένη πραγματικότητα. Φαίνεται πως η σύσταση του πατριαρχείου έλαβε χώρα στο πρώτο μισό του 16ου αιώνα, επί βασιλείας Σουλεϊμάν (Bardakjian, 1982). Είναι λοιπόν αμφίβολο το κατά πόσο ο Μεχμέτ Β΄, όταν διέταξε τη μετοικεσία των Αρμενίων της Προύσας μαζί με τον επίσκοπό τους στην Κωνσταντινούπολη, είχε την πρόθεση να τον καταστήσει κεφαλή της γρηγοριανής εκκλησιαστικής ιεραρχίας, ομόλογο του ορθόδοξου πατριάρχη. Εκ των πραγμάτων, πάντως, η Κωνσταντινούπολη αναδείχθηκε στο πέρασμα του χρόνου ως το σημαντικότερο εκκλησιαστικό κέντρο και για τους γρηγοριανούς Αρμένιους.



Εικόνα 2 Ο προνομιακός ορισμός που παραχώρησε ο Μεχμέτ Β΄ στους φραγκισκανούς μοναχούς της Βοσνίας το 1463.

“Wikimedia Commons”, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mehmed_II_ferman.jpg (Σεπτέμβριος 2015), © creative commons.

Ο τρόπος με τον οποίο εκφράστηκε θεσμικά η αναγνώριση του Οικουμενικού Πατριαρχείου από τον Μεχμέτ Β΄ και τους διαδόχους του υπήρξε το πρότυπο για τη σχέση του οθωμανικού κράτους τόσο με τη γρηγοριανή αρμενική Εκκλησία όσο και με τους άλλους εκκλησιαστικούς οργανισμούς της επικράτειάς του. Προτού ωστόσο εξετάσουμε από κοντά το πώς διαμορφώθηκε και εξελίχθηκε το θεσμικό πλαίσιο, αλλά και οι σχέσεις κράτους και Εκκλησίας με βάση το παράδειγμα του Οικουμενικού Πατριαρχείου, καλό είναι να προχωρήσουμε σε μια επισκόπηση των σημαντικότερων εξελίξεων.

2.1. Εκκλησίες στην αυτοκρατορία των τριών ηπείρων

Με τις κατακτήσεις του 16ου αιώνα πέρασαν στην οθωμανική επικράτεια όχι μόνο τα υπόλοιπα πατριαρχεία των ορθοδόξων (Αντιοχείας, Ιεροσολύμων και Αλεξανδρείας) και των γρηγοριανών (Σις, Ιεροσολύμων), με εξαίρεση το Ετσματζίν, αλλά και οι ανατολικές Εκκλησίες: η κοπτική με έδρα την Αλεξάνδρεια, η μαρωνιτική και η συροϊακωβιτική με εκκλησιαστικά κέντρα στον Λίβανο και την Άνω Μεσοποταμία αντίστοιχα, καθώς και η νεστοριανή, επίσης στην Άνω Μεσοποταμία. Πλέον, μόνο το εκκλησιαστικό κέντρο των καθολικών εξακολουθούσε να βρίσκεται εκτός της οθωμανικής επικράτειας.



Εικόνα 3 Η έδρα του σερβικού πατριαρχείου Ιπεκίου (Ρεć, Κόσοβο).

“Wikimedia Commons”, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Manastir_Pecka_Patrijarsija_2.jpg (Σεπτέμβριος 2015), © creative commons.

Την ίδια εποχή δημιουργήθηκε ένα νέο εκκλησιαστικό κέντρο στα δυτικά Βαλκάνια. Μετά την κατάλυση των βουλγαρικών ηγεμονιών στα τέλη του 14ου αιώνα και του σερβικού βασιλείου το 1459, οι αντίστοιχες Εκκλησίες είχαν πάψει να υπάρχουν ως χωριστοί εκκλησιαστικοί οργανισμοί. Σε αντίθεση όμως με τη βουλγαρική Εκκλησία, η σερβική ανασυστήθηκε το 1557 με ενέργειες του σερβικής καταγωγής Σοκολού Μεχμέτ πασά (Sokollu Mehmed paša), ο οποίος φρόντισε για την τοποθέτηση του αδελφού του Μακάριου Σοκόλοβιτς (Makarije Sokolović) στον πατριαρχικό θρόνο του Ιπεκίου (Ρεć) (Yerasimos, 1992: 148-49). Το γεγονός αποτέλεσε πλήγμα για την αυτοκέφαλη αρχιεπισκοπή Αχρίδας, καθώς στη δικαιοδοσία του σερβικού

πατριαρχείου πέρασε το μεγαλύτερο μέρος των δυτικών Βαλκανίων (Κονόρτας, 1998: 218). Είναι πολύ πιθανό πως η ανασύσταση του σερβικού πατριαρχείου με όρους «νεποτισμού», όπως θα λέγαμε σήμερα, στόχευε και στην τόνωση της νομιμοφροσύνης των ορθόδοξων σλαβικών πληθυσμών της περιοχής προς την αυτοκρατορία, σε έναν χώρο αρκετά απομακρυσμένο από την Κωνσταντινούπολη, όπου ήταν έντονη η επιρροή του καθολικισμού (και αντιστοίχως των δύο γειτονικών καθολικών δυνάμεων, των Βενετών και των Αψβούργων).

Για δύο αιώνες, μέχρι την κατάργησή του το 1766, το Ιπέκιο αποτέλεσε το εκκλησιαστικό κέντρο των σλαβόφωνων πληθυσμών των δυτικών Βαλκανίων. Ωστόσο η επαναφορά των περιοχών αυτών στη δικαιοδοσία του Οικουμενικού Πατριαρχείου από το 1766 κι εξής δεν οδήγησε στην εξαφάνιση της σερβικής Εκκλησίας, καθώς είχαν ήδη δημιουργηθεί δύο ανεξάρτητα εκκλησιαστικά κέντρα εκτός οθωμανικού ελέγχου: η μητρόπολη Καρλοβικίων (Sremski Karlovci) στην αψβουργική Σλαβονία, και η αυτονομημένη μητρόπολη Ζέτας με έδρα τη Μονή της Παναγίας στο Τσέτινιε (Cetinje) του Μαυροβουνίου. Η μητρόπολη Καρλοβικίων ιδρύθηκε μετά τη μετεγκατάσταση χιλιάδων ορθόδοξων Σέρβων στην αψβουργική επικράτεια υπό την ηγεσία του πατριάρχη Αρσένιου Γ' Τσερνόγιεβιτς (Arsenije III Černojević), οι οποίοι ακολούθησαν τα αψβουργικά στρατεύματα στην υποχώρησή τους από το Κόσοβο το 1690-91 (Jelavich, 1954). Όσο για την ανάδειξη της Ζέτας σε χωριστό εκκλησιαστικό οργανισμό, ήταν αποτέλεσμα τόσο της αδυναμίας των Οθωμανών να ελέγξουν αποτελεσματικά το Μαυροβούνιο από την εποχή του πολέμου με τον Ιερό Συνασπισμό (1684-99) και μετά, όσο και εσωτερικών εξελίξεων στη φυλετικά οργανωμένη αυτή περιοχή, οι οποίες οδήγησαν στη μετεξέλιξη του μητροπολιτικού αξιώματος σε κληρονομικό (από θείο σε ανιψιό) (Morrison, 2009: 18 κ.ε.).

2.2. Η πρόκληση της Ουνίας

Η παρουσία της καθολικής Εκκλησίας στην ανατολική Μεσόγειο από την εποχή των Σταυροφοριών ήταν εξ αρχής συνδεδεμένη με την επιδίωξη της ένωσης των ανατολικών Εκκλησιών με τη Ρώμη. Η προσπάθεια αυτή, όμως, δεν στέφθηκε από ιδιαίτερη επιτυχία. Ανεπιτυχής ήταν τελικά και η σύνοδος της Φερράρας-Φλωρεντίας (1438-39), παρόλο που ο αυτοκράτορας και η βυζαντινή αντιπροσωπεία υπέγραψαν την ένωση της ορθόδοξης με την καθολική Εκκλησία. Η υπόθεση της ένωσης των Εκκλησιών (Ουνία) αναδείχθηκε εκ νέου σε κεντρικό διακύβευμα για το Βατικανό την εποχή της Αντιμεταρρύθμισης. Στο πλαίσιο αυτής της πολιτικής, η Ρώμη δεχόταν να αναγνωρίσει την εσωτερική αυτονομία των Εκκλησιών που θα ενώνονταν με αυτή (ουνιτικές) και τη χρήση του λειτουργικού τους τυπικού, υπό την προϋπόθεση ότι εκείνες θα αποδέχονταν τα δόγματα της καθολικής Εκκλησίας και θα αναγνώριζαν το πρωτείο του πάπα. Επίσης η Ρώμη έδωσε βάρος στην προσέγγιση του ποιμνίου με την αποστολή ιεραποστόλων, την ίδρυση κολεγίων για την εκπαίδευση κληρικών και την έκδοση βιβλίων (Frazee, 1983: 67 κ.ε.). Έτσι το 1576-77 ιδρύθηκαν στη Ρώμη το Ελληνικό Κολέγιο του Αγίου Αθανασίου και το Ιλλυρικό Κολέγιο, ενώ το 1584 το Μαρωνιτικό. Και τα τρία είχαν σκοπό να προσφέρουν εκπαίδευση σε νέους από την οθωμανική επικράτεια, από τις ελληνικές, τις σλαβικές και τις αραβικές περιοχές αντίστοιχα, με την ελπίδα να τους στρέψουν στον καθολικισμό.

Οι προσπάθειες να προωθηθεί η Ουνία δεν ευοδώθηκαν στα Βαλκάνια και τις ελληνικές περιοχές (αναλυτικά για την καθολική παρουσία, Frazee, 1983: 103 κ.ε.). Το Οικουμενικό Πατριαρχείο αντιμετώπισε αποφασιστικά την εξόρμηση του καθολικισμού. Όσο για το ποιμνίο, παρέμεινε γενικά πιστό στην ορθοδοξία και δεν πείστηκε για τα ψυχικά ή υλικά οφέλη της ένωσης με τη Ρώμη. Όπως παρατηρούσε ο καρδινάλιος Ουρμπάνο Τσέρι (Urbano Cerrì) στο δεύτερο μισό του 17ου αιώνα, «τόσοι Έλληνες που έχουν εκπαιδευτεί στο Ελληνικό Κολέγιο της Ρώμης δεν έχουν συμβάλει στο ελάχιστο στην επαναφορά των σχισματικών στους κόλπους της Αγίας Μητέρας Εκκλησίας» (Greene, 2005: 274).

Αντίθετα η Ουνία βρήκε απήχηση στις μικρασιατικές και τις αραβικές περιοχές (αναλυτικά για την καθολική παρουσία, Frazee, 1983: 127 κ.ε.), ιδίως εκεί όπου οι ενδοκοινοτικές διαμάχες είχαν υποσκάψει το κύρος των εκκλησιαστικών ηγεσιών. Έτσι, στη διάρκεια του 17ου και 18ου αιώνα, δημιουργήθηκαν παράλληλα με τις προϋπάρχουσες Εκκλησίες και ουνιτικοί εκκλησιαστικοί οργανισμοί, οι οποίοι στηρίχθηκαν για την επιβίωσή τους στη γαλλική υποστήριξη (Fortescue, 1923· Heyberger, 1994). Η πρώτη επιτυχία σημειώθηκε μεταξύ των αράβων μελχιτών, του ποιμνίου του πατριαρχείου Αντιοχείας. Η παρέμβαση του Οικουμενικού Πατριαρχείου στην εκλογή του πατριάρχη Αντιοχείας το 1672 οδήγησε σε κρίση τις σχέσεις της ορθόδοξης με τη φιλοκαθολική μερίδα, με αποτέλεσμα τη δημιουργία σχίσματος το 1725 και την εμφάνιση της ουνιτικής μελχιτικής Εκκλησίας (Haddad, 1982). Την ίδια εποχή η Ουνία βρήκε επίσης απήχηση στους συροϊκωβίτες του Χαλεπιού, με αποτέλεσμα να επέλθει σχίσμα και στη συροϊκαβιτική

Εκκλησία (Joseph, 1983). Σχίσμα δημιουργήθηκε και στην αρμενική Εκκλησία με την προσχώρηση του καθολικού της Κιλικίας στην Ουνία το 1742, αλλά, εξαιτίας της περιφερειακής θέσης του συγκεκριμένου καθολικάτου, η προσχώρησή του δεν είχε ευρύτερες επιπτώσεις. Ο καθολικισμός βρήκε όμως απήχηση στους Αρμένιους της Κωνσταντινούπολης (Whooley, 2004). Τέλος, στον καθολικισμό προσχώρησαν και οι μαρωνίτες του Λιβάνου (Moosa, 1986).

Χαλκηδόνιες	Προχαλκηδόνιες	Ουνιτικές
ορθόδοξη Εκκλησία → ορθόδοξοι ή Ρωμαίοι, μελχίτες (συριακές περιοχές), μαρωνίτες (Λίβανος)		μελχιτική καθολική Εκκλησία → μελχίτες (1725 κ.ε.)
	Εκκλησία της Ανατολής ή Ασσυριακή Εκκλησία → νεστοριανοί, ασσύριοι	χαλδαϊκή Εκκλησία ή καθολική ασσυριακή Εκκλησία → χαλδαίοι (1553-1672, 1667/8 κ.ε.)
	αρμενική Εκκλησία → γρηγοριανοί Αρμένιοι	αρμενική καθολική Εκκλησία → καθολικοί Αρμένιοι (1742 κ.ε.)
	συριακή Εκκλησία → συροϊακωβίτες	συριακή καθολική Εκκλησία → καθολικοί Σύριοι (1662-1702, 1782 κ.ε.)
	κοπτική Εκκλησία → κόπτες	
καθολική Εκκλησία → καθολικοί ή Λατίνοι, μαρωνίτες (Λίβανος, Συρία, Κύπρος)		μαρωνίτες (1736 κ.ε.)

Πίνακας 1 Χριστιανικές Εκκλησίες στην Οθωμανική Αυτοκρατορία.

Ιδιαίτερη είναι η περίπτωση της νεστοριανής Εκκλησίας, η οποία είχε συρρικνωθεί δραματικά τον 14ο αιώνα. Η οθωμανική κατάκτηση βρήκε την Εκκλησία να έχει επιβιώσει στην Άνω Μεσοποταμία, στους φυλετικά οργανωμένους πληθυσμούς που ζούσαν στο τρίγωνο μεταξύ Άμιδας (Ντιάρμπακιρ), Σαλμάς και Μοσούλης, και το αξίωμα του καθολικού να έχει γίνει κληρονομικό (από θείο σε ανιψιό). Στα μέσα του 16ου αιώνα δημιουργήθηκε σχίσμα με αφορμή την άνοδο ενός ανήλικου στο αξίωμα, το οποίο κατέληξε στη δημιουργία μιας ουνιτικής Εκκλησίας (χαλδαϊκή). Σταδιακά όμως οι ουνίτες, γνωστοί στις ευρωπαϊκές πηγές ως «χαλδαίοι» (σε αντίθεση με τους νεστοριανούς «ασσύριους»), απομακρύνθηκαν από τη Ρώμη. Ωστόσο η υπόθεση της ένωσης δεν τελείωσε εδώ, καθώς ο νεστοριανός κλάδος βρισκόταν ήδη από τις αρχές του 17ου αιώνα σε διαπραγματεύσεις με τη Ρώμη. Τελικά η ένωση προχώρησε μέσα από ένα νέο σχίσμα το 1667/8, με τον μητροπολίτη Άμιδας Ιωσήφ να δέχεται την καθολική ομολογία πίστεως και το 1681 να χρίζεται πατριάρχης. Έτσι, στα τέλη του 17ου αιώνα διαμορφώθηκαν τρεις κλάδοι της Εκκλησίας: το νεστοριανό καθολικάτο στο Αλκός (Alqosh) κοντά στη Μοσούλη, το λεγόμενο «ορεινό» νεστοριανό πατριαρχείο στα βουνά του Κουρδιστάν και το χαλδαϊκό ουνιτικό πατριαρχείο στο Ντιάρμπακιρ (Baum και Winkler, 2003:116-23).

3. Η Μεγάλη Εκκλησία: Από την ανασύσταση του πατριαρχείου στην Ελληνική Επανάσταση

3.1. Ανάρρηση του Γεννάδιου Σχολάριου στον πατριαρχικό θρόνο

Με την άλωση της Κωνσταντινούπολης το 1453, οπότε πέρασε υπό οθωμανική εξουσία η για πάνω από χίλια χρόνια έδρα του αυτοκράτορα και του πατριάρχη, ολοκληρώθηκε η διαδικασία μετεξέλιξης του οθωμανικού εμιράτου σε αυτοκρατορία. Όπως φαίνεται, ο Μεχμέτ Β΄ είχε απόλυτη συνείδηση της διαδικασίας αυτής. Η πολιτική που ακολούθησε αμέσως μετά την Άλωση δείχνει ένα επεξεργασμένο στις λεπτομέρειές του σχέδιο καθιέρωσης του οθωμανικού κράτους ως διαδόχου και κληρονόμου της αυτοκρατορίας του Βυζαντίου. Ο σουλτάνος προώθησε με συνέπεια τα μέλη των παλιών αριστοκρατικών βυζαντινών οικογενειών σε αξιώματα, επιθυμώντας έτσι από τη μια να επωφεληθεί από την πείρα τους στη διαχείριση των σχέσεων με τη χριστιανική Ευρώπη κι από την άλλη να διακηρύξει έμμεσα πως η εξουσία του δεν συνιστούσε ρήξη αλλά

συνέχεια του βυζαντινού αυτοκρατορικού παρελθόντος (Lowry, 2004: 259-87· Lowry, 2007). Αυτή η πολιτική είναι εμφανής τόσο στην επιλογή της Κωνσταντινούπολης ως νέας πρωτεύουσας του κράτους, αντί της Αδριανούπολης (Kafescioğlu, 2009) όσο και στην υιοθέτηση από τον σουλτάνο του επίσημου τίτλου *καϊσάρ-ι ρουμ* (*kaysar-i rum*), δηλαδή «καίσαρ Ρωμαίων» (Γερασίμου, 2005: 4, 13· Αποστολόπουλος, 2004: 32). Όση της ίδιας πολιτικής, η πιο σημαντική μακροπρόθεσμα, ήταν και η ανασύσταση του Οικουμενικού Πατριαρχείου με την επιλογή του Γεννάδιου Σχολάριου για τον πατριαρχικό θρόνο.

Πριν από την άλωση της Κωνσταντινούπολης ο φιλόσοφος και θεολόγος Γεννάδιος Σχολάριος ήταν γνωστός ως ένας από τους ηγέτες της λεγόμενης «ανθωνωτικής» παράταξης, αν και ως μέλος της βυζαντινής αντιπροσωπείας που είχε διαπραγματευθεί την ένωση των Εκκλησιών (με αντάλλαγμα την υπόσχεση στρατιωτικής βοήθειας) την είχε κι εκείνος υπογράψει στη Φλωρεντία το 1439. Τα χρόνια πριν από την Άλωση οι ανθωνωτικοί είχαν φθάσει να αντιμετωπίζουν με λιγότερη καχυποψία τους μουσουλμάνους Οθωμανούς απ' ό,τι τους καθολικούς «Φράγκους» (Ζαχαριάδου, 1996: 32-35). Τη στάση αυτή αντικατοπτρίζει η περιφημη φράση «κρείττοτερόν ἐστίν ειδέναι εν μέση τη πόλει φακίολιον βασιλεύον Τούρκων ή καλύπτραν Λατινικήν» (με άλλα λόγια, καλύτερα να δούμε στην Πόλη κυρίαρχους τους μουσουλμάνους παρά τους καθολικούς), που αποδίδεται στον υψηλό αξιωματούχο Λουκά Νοταρά και η οποία, σύμφωνα με τον βυζαντινό ιστορικό Δούκα, ειπώθηκε δυο μήνες πριν από την Άλωση, όταν ήδη είχε αρχίσει η πολιορκία (Ζαχαριάδου, 1994: 135).

Ο κύριος λόγος για την προτίμηση των μουσουλμάνων έναντι των καθολικών σε αυτή τη λογική της επιλογής μεταξύ δύο κακών ήταν ότι υπό ισλαμική κυριαρχία η Εκκλησία είχε μεγαλύτερες πιθανότητες επιβίωσης απ' ό,τι υπό τους Λατίνους. Γενικότερα, η ιστορική εμπειρία μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης από τους σταυροφόρους το 1204 είχε δείξει πως οι συνθήκες ζωής των ορθοδόξων στις υπό λατινική κυριαρχία περιοχές ήταν χειρότερες απ' ό,τι στις μουσουλμανικές ηγεμονίες (Ζαχαριάδου, 1994: 137). Διόλου παράξενα, στο συρρικνωμένο Βυζάντιο των τελευταίων χρόνων πριν από την Άλωση, είχαν δημιουργηθεί οι όροι της συμφιλίωσης με το ενδεχόμενο της οθωμανικής επικράτησης, κυρίως στους εκκλησιαστικούς κύκλους (Κιουσοπούλου, 2001: 33).

Ήταν λοιπόν λογική η επιλογή του Μεχμέτ Β' να επιλέξει ως πατριάρχη τον Γεννάδιο. Το καλοκαίρι του 1453 ο σουλτάνος, ακολουθώντας πιθανότατα τις υποδείξεις των χριστιανών αυλικών του, αναζήτησε τον ανθωνωτικό ηγέτη στην Αδριανούπολη όπου ζούσε ως αιχμάλωτος και τον αναβίβασε στο αξίωμα, παραχωρώντας του επίσημη αναγνώριση. Τον Ιανουάριο του 1454 η ανάρρηση του Γενναδίου επικυρώθηκε σύμφωνα με το εκκλησιαστικό τυπικό με την εκλογή του ως πατριάρχη από σύνοδο των επισκόπων, η οποία απλώς επιβεβαίωσε τη σουλτανική επιλογή (Ζαχαριάδου, 1996: 41-48). Ωστόσο, όσο λογική κι αν ήταν η επιλογή του συγκεκριμένου προσώπου, η ίδια η ανασύσταση του πατριαρχικού θεσμού με την επίσημη αναγνώριση του Γενναδίου από τον σουλτάνο δεν ήταν ούτε αυτονόητη ούτε αναμενόμενη πράξη. Η Κωνσταντινούπολη είχε κυριευτεί μετά από πολιορκία («από σπαθίου», όπως γράφουν οι ελληνικές πηγές της εποχής) και σύμφωνα με τον ισλαμικό ιερό νόμο οι κάτοικοί της είχαν απωλέσει κάθε δικαίωμα σε θρησκευτικές, φορολογικές και περιουσιακές ελευθερίες, τις οποίες θα δικαιούνταν αν είχαν παραδώσει την πόλη στους Οθωμανούς. Όμως, αν και οι κάτοικοι της Κωνσταντινούπολης εξανδραποδίστηκαν και οι περιουσίες τους λεηλατήθηκαν, ο σουλτάνος προχώρησε στον διορισμό πατριάρχη, αναγνωρίζοντας έτσι την ορθόδοξη κοινότητα της παλιάς βυζαντινής πρωτεύουσας και καθιστώντας την έδρα της Εκκλησίας. Στόχος του, όπως επισημαίνει η Ελισάβετ Ζαχαριάδου (1996: 60), ήταν να προσελκύσει χριστιανούς από άλλες περιοχές της αυτοκρατορίας στην έρημη πια από τις λεηλασίες Κωνσταντινούπολη και παράλληλα να κερδίσει τη νομιμοφροσύνη τους.

3.2. Δικαιώματα και υποχρεώσεις

Ποιες ήταν όμως οι παραχωρήσεις του σουλτάνου προς τον πατριάρχη; Σύμφωνα με την παράδοση που δημιουργήθηκε στους κόλπους του πατριαρχείου, ο Μεχμέτ Β' αναγνώρισε το πατριαρχείο ως κεφαλή της ελληνορθόδοξης κοινότητας της αυτοκρατορίας, στην οποία παραχώρησε ιδιαίτερα προνόμια. Βασισμένοι σε αυτήν την παράδοση, αλλά και στον θεσμικό ρόλο που απέκτησε η Εκκλησία στα μιλλέτ του 19ου αιώνα (θα εξετάσουμε πιο κάτω το ζήτημα), οι παλαιότεροι ιστορικοί είχαν θεωρήσει ότι ο πατριάρχης είχε αναγνωριστεί εξαρχής και ως «εθνάρχης», δηλαδή όχι μόνο ως θρησκευτική αλλά και ως κοσμική κεφαλή των ορθόδοξων χριστιανών (Pantazopoulos, 1967· Papadopoulos, 1990). Η νεότερη έρευνα, ωστόσο, έδειξε ότι τα πράγματα εξελίχθηκαν διαφορετικά (Braude, 1982· İnalcık, 1991· Ζαχαριάδου, 1996· Κονόρτας, 1998· Papademetriou, 2015).



Εικόνα 4 Ο Γεννάδιος Σχολάριος προειδοποιεί τον Μεχμέτ Β΄ να μην πειράζει τη στήλη των όφρων.

“Wikimedia Commons”, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mehmed_II_and_Serpent_Column.jpg (Σεπτέμβριος 2015), © creative commons.

Μικρογραφία από το Hünernâme (δεκαετία 1580). Σύμφωνα με την παράδοση, ο πατριάρχης (δεξιά στο μέσο της εικόνας) προειδοποίησε τον σουλτάνο (έφιππος στο επάνω μέρος της εικόνας) ότι αν πείραζε τη στήλη των φιδιών στον Ιππόδρομο της Κωνσταντινούπολης η πόλη θα γέμιζε φίδια.

Η ανασύσταση του πατριαρχείου δεν άλλαξε σε τίποτα τη σχέση του σουλτάνου με τους ορθόδοξους υπηκόους του, οι οποίοι είχαν ήδη ενσωματωθεί με διάφορους τρόπους στο οθωμανικό κράτος ή επρόκειτο να ενσωματωθούν στη συνέχεια. Επίσης, καθώς ο ισλαμικός νόμος δεν αναγνωρίζει συλλογικές οντότητες (νομικά πρόσωπα, όπως θα λέγαμε σήμερα), τα πατριαρχικά προνόμια, όπως τουλάχιστον αποτυπώνονταν στα επίσημα έγγραφα, είχαν τη μορφή μιας απολύτως προσωπικής παραχώρησης από τη μεριά του σουλτάνου προς τον πατριάρχη. Με άλλα λόγια, η αναγνώριση της Εκκλησίας ήταν έμμεση κι εκφραζόταν ως δέσμη σχέσεων και υποχρεώσεων, από τη μια ανάμεσα στον σουλτάνο και τον πατριάρχη, κι από την άλλη ανάμεσα στον πατριάρχη και τους υποκείμενους σε αυτόν μητροπολίτες. Η διατύπωση αυτή, παρά τους περιορισμούς της, λειτουργούσε ως ένας συμβιβασμός που έδινε στην πράξη τη δυνατότητα επιβίωσης και ανάπτυξης του εκκλησιαστικού μηχανισμού υπό την αιγίδα του κράτους.

Το κείμενο του *μπερατιού* (*berat*), δηλαδή του διοριστήριου εγγράφου που δόθηκε στον Γεννάδιο, δεν έχει σωθεί. Από εκείνα όμως των πατριαρχών που τον ακολούθησαν, όπως αυτό που παραχώρησε ο σουλτάνος Βαγιαζήτ Β΄ στον πατριάρχη Συμεών Α΄ το 1483 (Ζαχαριάδου, 1996: 157-60), μπορούμε να παρακολουθήσουμε τη διαδικασία ένταξης της Μεγάλης Εκκλησίας στο οθωμανικό θεσμικό πλαίσιο:

Τώρα, ο κοιμιστής του τιμημένου μου διατάγματος, ο Συμεών έχοντας διορισθεί Πατριάρχης στην θεοφρούρητη Κωνσταντινούπολη και υπεύθυνος να παραδίδει στο ηγεμονικό μου θησαυροφυλάκιο κάθε γιορτή των Χριστιανών [=κάθε Πάσχα] 2.000 φλουριά, να έχει στην εξουσία του τον διορισμό και την παύση στα βιλαέτια [=στις επαρχίες] Ηρακλείας... [απαριθμούνται μία προς μία οι μητροπολιτικές έδρες].

Ο παραπάνω Πατριάρχης, όπως να πεθάνει, να είναι ο έγκυρος Πατριάρχης. Αλλά, αν ενεργεί αντίθετα προς τις δικές τους θρησκευτικές πρακτικές, η συνάθροιση των μητροπολιτών με σύμπνοια να κάνει ανάκριση και, αν είναι άξιος να παυθεί, να διορισθεί Πατριάρχης κάποιος άλλος, τον οποίο να εκλέξουν.

Όσοι γίνονται μητροπολίτες και επίσκοποι προηγουμένως να δίνουν στην αυλή μου το εθιμικό δώρο, το οποίο συνήθιζαν να δίνουν στην αυλή μου. Ποτέ κανένας να μην εμποδίζει και αποσοβεί.

Συνοπτικά, στην Δύση (*Rumili*) και στην Ανατολή (*Anadolu*), οπουδήποτε συνήθιζαν να εξουσιάζουν κατά το παρελθόν αυτοί που ήταν Πατριάρχες, και αυτός επίσης να εξουσιάζει και εκτός από αυτόν κανείς να μην υπεισέρχεται και να μην ανακατεύεται για το χρέος των εκκλησιών ανάμεσα στον Πατριάρχη και τους μητροπολίτες και τους παπάδες. Κανείς να μην υπεισέρχεται ανάμεσά τους και εμποδίζει οτιδήποτε κι αν κάνουν.

Να είναι στην εξουσία του οι μητροπολίτες, οι επίσκοποι, οι ηγούμενοι, οι παπάδες, καθώς και τα βακούφια, αμπέλια, κήποι, τόποι, αγιάσματα, πανηγύρια, μύλοι, που είναι προσαρτημένα σε εκκλησίες. Εκτός από τον ίδιο και από αυτούς που όρισε, κανένας Μουσουλμάνος ή άπιστος να μην παρεμβαίνει [...]

Να παύει όποιον θέλει και στη θέση του να διορίζει όποιον θέλει στις εκκλησίες, που αναφέρθηκαν.

Αν πεθάνουν Πατριάρχες ή μητροπολίτες ή παπάδες ή Πατριάρχες ή ένας καλόγερος, και αν έχουν κάνει οποιαδήποτε διαθήκη, να γίνεται δεκτή. [...]

Αν μια γυναίκα φύγει κρυφά από τον άνδρα της κι αν ένας άπιστος πρόκειται να χωρίσει την γυναίκα του, ή ένας άπιστος πρόκειται να παντρευθεί, στις τελετές που έχουν σύμφωνα με τις συνήθειές τους, και στις κληρονομίες των απίστων σύμφωνα με τις συνήθειές τους, κανείς να μην μεσολαβεί από τον Πατριάρχη. Χωρίς αυτόν κανένας άπιστος να μη συνάπτει γάμο σύμφωνα με τις θρησκευτικές πρακτικές τους, και να μη χωρίζει, και να μη γίνεται δεκτός στην εκκλησία.

Κανείς να μην υπεισέρχεται στην κληρονομία που έκανε ο Πατριάρχης, εκτός από τον Πατριάρχη που αναφέρθηκε. Να νέμεται και αυτός με οποιοδήποτε τρόπο συνήθιζαν να νέμονται οι Πατριάρχες πριν από αυτόν.

Οι εκάστοτε καδήδες, πρέπει να παίρνουν αποφάσεις να παραδίδουν τους φόρους που συσχετίζονται με το Πατριαρχείο, οποιοδήποτε κι αν είναι στο κάθε βιλαέτι.

Κανείς να μην κάνει έναν άπιστο με τη βία Μουσουλμάνο.

Κανείς να μην ανακατεύεται στις υποθέσεις που είναι στην αρμοδιότητα του Πατριάρχη.

Να νέμεται και αυτός την εκκλησία που ονομάζεται Παμμακάριστος (*Barmakaristi*) μαζί με την περιοχή της [...] με τον ίδιο τρόπο, με τον οποίον συνήθιζαν να τα νέμονται οι Πατριάρχες πριν από αυτόν και να είναι ελεύθερος και απαλλαγμένος [από προσωπική φορολογική υποχρέωση] (*muaf ve musellem*). [...]

Ο Πατριάρχης που αναφέρθηκε να μην προσκομίζει με δυσκολία τα 2.000 φλουριά που δίνονται στο ηγεμονικό μου θησαυροφυλάκιο. Ο καθένας να βοηθεί σύμφωνα με την κατάσταση του. Ως προς το ζήτημα αυτό κανένας [...] να μην ανακατεύεται και να μην παρεμβαίνει.

Ο παραπάνω Πατριάρχης είναι ο έγκυρος Πατριάρχης και το αξίωμά του δεν θα δοθεί σε κάποιον που δίνει περισσότερα. [...] Από δω κι εμπρός να πατριαρχεύει κατά τον τρόπο, ο οποίος αναφέρθηκε, και καθ' όσο διάστημα παραδίδει κάθε χρόνο στο ηγεμονικό μου θησαυροφυλάκιο τα 2.000 φλουριά, τα οποία αναφέρθηκαν, να μη γίνεται παράβαση στις παραπάνω διατάξεις, να μην παρενοχλείται και να μη γίνεται παρέμβαση.

Όπως βλέπουμε, οι σουλτανικές παραχωρήσεις ρυθμίζουν εξουσίες του πατριάρχη από τη μια επί των μητροπολιτών, των ιερέων και της εκκλησιαστικής περιουσίας, κι από την άλλη επί των ζητημάτων οικογενειακού δικαίου των χριστιανών, όπως θα λέγαμε σήμερα, που συνδέονταν στενά με τις θρησκευτικές τους πρακτικές. Πάνω απ' όλα, όμως, ρυθμίζουν τις σχέσεις ανάμεσα στον πατριάρχη και το οθωμανικό κράτος: στο πλαίσιο της οθωμανικής έννομης τάξης, ο πατριάρχης γίνεται νοητός ως δικαιούχος εισοδημάτων τα οποία του παραχωρούνται έναντι της καταβολής ενός ετήσιου φόρου. Το ίδιο ακριβώς συμβαίνει και με τους μητροπολίτες, τους επισκόπους και τους άλλους εκκλησιαστικούς αξιωματούχους. Επίσης, τόσο ο πατριάρχης όσο και οι άλλοι ιεράρχες οφείλουν να καταβάλλουν κατά την ανάρρησή τους στο αξίωμα ένα ποσό ως *πεσκέσι* στο σουλτανικό θησαυροφυλάκιο, όπως και κάθε άλλος αξιωματούχος (İnalçik, 1991: 422-23).

Τον 16ο αιώνα η Εκκλησία ενσωματώθηκε πλήρως στον διοικητικό και φορολογικό μηχανισμό της αυτοκρατορίας, με την παραχώρηση των εκκλησιαστικών εισοδημάτων να ακολουθεί το πρότυπο των φοροεκμισθώσεων, όπως εξηγεί ο Χαλίλ Ιναλτζίκ (İnalçik, 1991: 423-24):

Το σουλτανικό μπεράτι (*berāt*) ήταν το επίσημο έγγραφο που εξουσιοδοτούσε τους μητροπολίτες να συλλέγουν τον κρατικό φόρο (*māl-i mīrī*), καθώς και τα εκκλησιαστικά δασύματα στις επαρχίες τους. Επίσης, μέσω μπερατιού κατοχυρώνονταν νομικά τα δικαιώματα κατοχής της εκκλησιαστικής περιουσίας και η διαχείρισή της εκ μέρους του μητροπολίτη ή του πατριάρχη. Οι φόροι και τα εισοδήματα από τέτοια περιουσιακά στοιχεία παρείχαν στους μητροπολίτες τα μέσα να εκπληρώσουν τις οικονομικές τους υποχρεώσεις προς το κράτος, αλλά και να καλύψουν τα προσωπικά και εκκλησιαστικά τους έξοδα. Έτσι, από νομικής πλευράς, η οθωμανική κυβέρνηση αντιμετώπιζε όλους τους φόρους που συλλέγονταν από τον κλήρο ως ανήκοντες στο δημόσιο (*mīrī*) και τα μέλη του κλήρου ως φορομισθωτές. Ο όρος *ιλτιζām* (*iltizām*), μίσθωση φόρου, χρησιμοποιούνταν για την εξουσία του μητροπολίτη επί της εκκλησιαστικής του επαρχίας. Στην πραγματικότητα, ο πατριάρχης ήταν εξαρτημένος για τα εισοδήματά του από τους μητροπολίτες. Οι τελευταίοι συγκέντρωναν, μέσω δικών τους ανθρώπων, τους φόρους από τους ιερείς και τους πιστούς. Έτσι, σε τελική ανάλυση, ήταν ο ιερέας του χωριού ή της γειτονιάς που επέβαλλε φόρους ή δασύματα στους πιστούς.

Στους επόμενους αιώνες, οι γενικότερες αλλαγές στη διοίκηση και τη φορολογία θα επηρεάσουν τη σχέση των εκκλησιαστικών θεσμών με το οθωμανικό κράτος και θα αποτυπωθούν στα πατριαρχικά και επισκοπικά μπεράτια (Κονόρτας, 1998: 167 κ.ε.), ενώ οι φόροι και τα δασύματα θα γίνουν ακόμη υψηλότερα, εν μέρει και λόγω του σκληρού ανταγωνισμού μεταξύ ιεραρχών για την αναβίβαση στον πατριαρχικό θρόνο. Γενικότερα, οι εισφορές της Εκκλησίας προς το οθωμανικό κράτος και, με τη σειρά τους, οι εισφορές των πιστών στην Εκκλησία πήραν σταδιακά τη μορφή ετήσιων φόρων που εξελίσσονταν ανάλογα με τις συνθήκες και πάντως αυξάνονταν σε όγκο και σημασία μαζί με τις δημοσιονομικές ανάγκες της αυτοκρατορίας (Kabrda 1969· Πετμεζάς, 1996: 503 κ.ε.· Κονόρτας, 1998: 197 κ.ε.). Οι υποχρεώσεις αυτές, πέρα από το δυσβάστακτο βάρος τους, οδήγησαν στην αποκρυστάλλωση μεθόδων μεγιστοποίησης των εσόδων της Εκκλησίας με τη συνδρομή της σουλτανικής εξουσίας, πράγμα που εδραίωσε ακόμη περισσότερο το θεσμικό κύρος και την ισχύ της (Κονόρτας, 1985: 74-76· Κονορτας, 1986: 249-55).

Παράλληλο κείμενο 1. Ο πατριάρχης ως αξιωματούχος του οθωμανικού κράτους

Πηγή: Πετμεζάς, 1996: 517.

Με τον ίδιο τρόπο, το *πεσκέσι*, που προσφερόταν στον σουλτάνο από τους ανθρώπους της Εκκλησίας και τους οθωμανούς αξιωματούχους τη στιγμή του διορισμού τους σε κάποια θέση, ήταν μια τρέχουσα πρακτική στην οθωμανική Αυτοκρατορία που δεν πρέπει να συγχέεται με φαινόμενα διαφθοράς. Ήταν μια πράξη που εκδήλωνε το σεβασμό και την υποταγή στον Αυθέντη. Πρόκειται, στο συμβολικό πεδίο, για μια ανταλλαγή ασύμμετρης αμοιβαιότητας αφού ο Αυθέντης, ο οποίος είχε προσφέρει στον προστατευόμενό του τα εμβλήματα του αξιώματός του και τον είχε στην κυριολεξία καλύψει με τιμητικά δώρα (καββάδια κλπ.), δεχόταν από αυτόν, ως αντάλλαγμα και μαρτυρία σεβασμού και υποταγής, ένα χρηματικό ποσό το ύψος του οποίου ήταν σταθερό και σχετικό με το οφίκιο που μεταβιβαζόταν στον αξιωματούχο. Στα πλαίσια αυτά μπορούμε να πούμε ότι, ήδη από το τέλος του 15ου αιώνα, ο πατριάρχης της Κωνσταντινούπολης ήταν πλήρως ενταγμένος στο σύστημα πολιτικής και οικονομικής

διοίκησης της οθωμανικής Αυτοκρατορίας, αφού περιβάλλονταν με τα εξωτερικά σημεία του οθωμανικού μεγαλείου και ενσωματώνονταν στο πολιτικό σύστημα των οθωμανικών ελίτ. Ο Μελέτιος Μήτρου, μητροπολίτης Αθηνών, έγραψε στην εκκλησιαστική του Ιστορία ότι ο πατριάρχης της Κωνσταντινούπολης, «διά την τιμήν του και την αξίαν», είχε το προνόμιο «να ασπάζεται την χείρα του βασιλέως, παρομοίως με τους λοιπούς (οθωμανούς) αξιωματούχους». Ο πατριάρχης και οι αρχιερείς του όφειλαν να υιοθετήσουν τους κανόνες κοινωνικών ανταλλαγών, συμβολικών αλλά και υλικών αγαθών, της Υψηλής Πύλης και των αξιωματούχων της.

3.3. Ζητήματα νομιμοποίησης

Η ανασύσταση του Οικουμενικού Πατριαρχείου από τον Μεχμέτ Β΄ και η συνακόλουθη ενσωμάτωσή του στο οθωμανικό διοικητικό και φορολογικό πλαίσιο έφερε την Εκκλησία σε μια πρωτοφανή θέση, καθώς η επιβίωσή της ήταν άρρηκτα συνδεδεμένη τόσο με τη νομιμοφροσύνη της προς τον αλλόθρησκο ηγεμόνα όσο και με τη νομιμοποίηση που εκείνος της παρείχε. Η εκτέλεση των καθηκόντων του πατριάρχη και των ιεραρχών, και κυρίως το δικαίωμά τους να συλλέγουν φόρους από τους πιστούς, εδραζόταν στα σουλτανικά μπεράτια κι έβρισκε υποστήριξη από τις οθωμανικές αρχές. Εκ των πραγμάτων, λοιπόν, η συμμετοχή της Εκκλησίας στην οθωμανική έννομη τάξη πρόσφερε νομιμοποίηση στη σουλτανική εξουσία.

Η Μεγάλη Εκκλησία νομιμοποίησε τον συμβιβασμό με τη νέα πραγματικότητα της οθωμανικής εξουσίας αξιοποιώντας την έννοια της «οικονομίας», δηλαδή της αντιμετώπισης των εκκλησιαστικών κανόνων και εν γένει των αρχών της χριστιανικής ζωής υπό το πρίσμα των περιστάσεων. Ήδη ο Γεννάδιος Σχολάριος τόνιζε πως ήταν ανέφικτο, και σε τελική ανάλυση αντιχριστιανικό, να απαιτεί κανείς την προσήλωση στο γράμμα της κανονικότητας. Οι υποχωρήσεις, έγραφε, ήταν αναγκαίες για να διαφυλαχθεί η πίστη σε δύσκολους καιρούς, όταν πια η Εκκλησία ήταν υποχρεωμένη να ζήσει χωρίς την υποστήριξη χριστιανού ηγεμόνα αλλά συμβιώνοντας με τους αλλόθρησκους Οθωμανούς. Στο κάτω-κάτω, προσέθετε, η επικράτηση των μουσουλμάνων στην πάλαι ποτέ χριστιανική αυτοκρατορία ήταν θέλημα Θεού για την τιμωρία των αμαρτιών των ορθόδοξων και παράλληλα έκφραση της θείας πρόνοιας, η οποία έδινε έτσι τη δυνατότητα της σωτηρίας με την ταπεινώση και τη μετάνοια (Petit, Sideridès και Jugie, 1935: 203, 221-23).

Με παρόμοιο τρόπο αντιμετώπισε η Εκκλησία την κατηγορία της σιμωνίας, της εξαγοράς των εκκλησιαστικών θέσεων, αφορμή της οποίας ήταν βέβαια η καταβολή χρηματικών ποσών προς την Πύλη για την ανάρρηση του πατριάρχη και των ιεραρχών στα υψηλά εκκλησιαστικά αξιώματα. Ο Μάξιμος Γ΄ έγραφε στον δόγη της Βενετίας πως τα χρήματα αυτά ήταν μια θυσία ανάλογη με τα αίματα των παλαιών μαρτύρων της Εκκλησίας την εποχή των ρωμαϊκών διωγμών και πως, αν δεν υπερίσχυε αυτή η αντίληψη της οικονομίας, η χριστιανική πίστη θα χανόταν (Miklosich και Müller, 1887: 282-84).

Στην προσπάθειά της να υπερασπιστεί τη στάση της, η Μεγάλη Εκκλησία ήταν αναγκασμένη να απαντήσει τόσο στο ορθόδοξο ποίμνιο όσο και στους καθολικούς, οι οποίοι την κατηγορούσαν για αθέμιτο συμβιβασμό με τους μουσουλμάνους, χωρίς ωστόσο να διακινδυνεύσει τη θέση της στο οθωμανικό θεσμικό σύστημα. Τούτο οδήγησε στην ανάπτυξη ενός διπλού «λεξιλογίου» από την πλευρά της Εκκλησίας. Από τη μια, ο οθωμανός σουλτάνος αναγνωριζόταν ως ο νόμιμος «βασιλεύς», διάδοχος του αυτοκρατορικού θρόνου της Κωνσταντινούπολης και εγγυητής της νομιμότητας, κι από την άλλη, η οθωμανική τάξη πραγμάτων γινόταν αντιληπτή ως «αιχμαλωσία», ως μια δοκιμασία που έπρεπε να υποστούν οι ορθόδοξοι και η οποία κάποτε θα τερματιζόταν με την επαναφορά της χριστιανικής κοσμικής εξουσίας (όπως άλλωστε προοιωνίζονταν τα πάμπολλα προφητικά κείμενα που έβρισκαν διάδοση μεταξύ των χριστιανών). Η Εκκλησία κατηγορήθηκε συχνά, και εκείνη την εποχή και αργότερα, για υποκρισία. Δεν επρόκειτο όμως για κάτι τέτοιο. Η Εκκλησία, με τη νομιμόφρονα στάση της απέναντι στους Οθωμανούς, διαφύλαττε την ακεραιότητα του ορθόδοξου ποιμνίου –και βέβαια τη δική της εξουσία επί αυτού–, ενώ παράλληλα κρατούσε ζωντανό το ιδεώδες της χριστιανικής πολιτείας.

Αυτή η αμφίσημη στάση δεν περιοριζόταν στους ανώτερους εκκλησιαστικούς κύκλους, αλλά διαπερνούσε ολόκληρο τον οργανισμό της Εκκλησίας και εξακτινωνόταν στο ποίμνιο. Χαρακτηριστικό είναι το χρονικό που συνέγραψε ο σερραϊός παπα-Συναδινός στο πρώτο μισό του 17ου αιώνα (Odorico, 1996). Στην αρχή του χρονικού, ο ιερέας προτάσσει έναν έμμετρο θρήνο για την άλωση της Κωνσταντινούπολης και την υποταγή των χριστιανών στον ζυγό της αιχμαλωσίας. Στο κείμενο που ακολουθεί, ωστόσο, πουθενά δεν αμφισβητείται η νομιμότητα του οθωμανού «βασιλέως» (αυτόν τον τίτλο χρησιμοποιεί ο Συναδινός), η εξουσία του οποίου θεωρείται τόσο αυτονόητη όσο και ευμενής προς τους υπηκόους. Ακόμα κι όταν ο

συγγραφέας ελεεινολογεί για τη στάση των μουσουλμάνων έναντι των χριστιανών, αφήνει στο απυρόβλητο τη σουλτανική εξουσία, από την οποία προσμένει τη διόρθωση των κακώς κειμένων και την προστασία των χριστιανών από τις αυθαιρεσίες των μουσουλμάνων, αναπαράγοντας ουσιαστικά τον επίσημο νομιμοποιητικό λόγο (Todorova, 2010).

Δεν έλειψαν βέβαια οι περιπτώσεις ιεραρχών που έλαβαν μέρος σε εξεγέρσεις κατά των Οθωμανών σε ταραγμένες εποχές κι όταν η διεθνής πολιτική σκηνή φαινόταν να ευνοεί τέτοιες κινήσεις. Ωστόσο αυτές ήταν σπάνιες και με κανέναν τρόπο δεν αντικατόπτριζαν τη γενική στάση της Εκκλησίας. Ο μητροπολίτης Τρίκκης Διονύσιος, για παράδειγμα, ο οποίος ήταν ο ηγέτης μιας αποτυχημένης εξέγερσης στις αρχές του 17ου αιώνα στην Ήπειρο, προξένησε τη μήνι του λόγιου μοναχού Μάξιμου Πελοποννήσιου, συνεργάτη του πατριάρχη Κύριλλου Λούκαρι. Στο σπηλιτευτικό κείμενο που έγραψε ο Μάξιμος κατά του Διονύσιου, στιγματίζονται με κάθε τρόπο η προσπάθεια και το ίδιο το πρόσωπο του ιεράρχη που προχώρησε στο «δαιμονικόν» αυτό διάβημα (Σάρρος, 1928). Το παρωνύμιο «Φιλόσοφος» του Διονύσιου παραφθάρηκε απαξιωτικά σε «Σκυλόσοφος».

Σε γενικές γραμμές, το Οικουμενικό Πατριαρχείο τήρησε τον συμβιβασμό με τους Οθωμανούς μέχρι το τέλος της αυτοκρατορίας, ακόμα κι αν κατά καιρούς, ανάλογα με τις προκλήσεις και τις συνθήκες της εκάστοτε εποχής, ο συμβιβασμός αυτός δοκιμάστηκε από ποικίλους παράγοντες. Η άνοδος της ορθόδοξης Ρωσίας τον 18ο αιώνα, με την έλξη που άσκησε στους υπό οθωμανική κυριαρχία ορθόδοξους, και η Ελληνική Επανάσταση του 1821 προξένησαν μείζονες κρίσεις στις σχέσεις της Εκκλησίας με το οθωμανικό κράτος. Ωστόσο καμία από τις δύο πλευρές δεν προχώρησε σε κινήσεις πλήρους διάρρηξης των σχέσεων. Η επίσημη Εκκλησία κράτησε κατά κανόνα μετρημένη και ισορροπημένη στάση, συμβάλλοντας έτσι με τον τρόπο της στη μακροήμερευση της αυτοκρατορίας.

3.4. Ενίσχυση του κύρους της Μεγάλης Εκκλησίας

Παρά τις δυσκολίες που ενείχε για την Εκκλησία η διαβίωσή της υπό οθωμανική εξουσία, τα υλικά και συμβολικά οφέλη από την ένταξή της στη νέα αυτοκρατορική τάξη πραγμάτων ήταν τεράστια. Από την εποχή της Άλωσης και μετά, η οθωμανική επέκταση σε περιοχές με ορθόδοξους πληθυσμούς συνεπαγόταν και επέκταση της δικαιοδοσίας του πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως. Επιπλέον, με την οθωμανική κατάκτηση της Συροπαλαιστίνης και της Αιγύπτου στις αρχές του 16ου αιώνα, τα παλαιά ορθόδοξα πατριαρχεία των Ιεροσολύμων, της Αλεξάνδρειας και της Αντιόχειας ξαναβρέθηκαν στην ίδια αυτοκρατορική επικράτεια με εκείνο της Κωνσταντινούπολης για πρώτη φορά μετά τις αραβικές κατακτήσεις. Το Οικουμενικό Πατριαρχείο μπόρεσε λοιπόν όχι μόνο να επαναφέρει υπό τη δικαιοδοσία του τις εκκλησιαστικές επαρχίες στη βαλκανική και τη μικρασιατική χερσόνησο, αλλά και να αποκτήσει ερείσματα στις αραβικές περιοχές (ενδεικτικά, Στάθη, 1999· Çolak, 2012).

Η Εκκλησία δεν άργησε να γίνει ένα μέσο προώθησης του οθωμανικού κύρους στους ορθόδοξους πληθυσμούς που διαβιούσαν υπό λατινική κυριαρχία στις βενετοκρατούμενες κυρίως κτήσεις της ανατολικής Μεσογείου. Από πολλές πηγές μαρτυρείται πως σημαντικό μέρος των πληθυσμών αυτών τάχθηκε μάλλον με τη μεριά των Οθωμανών παρά με εκείνη των Βενετών στις μεταξύ των δύο κρατών αναμετρήσεις, υπολογίζοντας πως υπό τους Οθωμανούς από τη μια θα υποχρεώνονταν να καταβάλουν λιγότερο επαχθείς φόρους και θα είχαν περισσότερες ελευθερίες στην άσκηση των οικονομικών τους δραστηριοτήτων, κι από την άλλη θα είχαν μεγαλύτερη άνεση στην άσκηση της λατρείας τους, στην ανάπτυξη του εκκλησιαστικού μηχανισμού και στη διαχείριση της περιουσίας του. Ενδεικτική είναι η περίπτωση του πατριάρχη Μάξιμου Γ΄ που το 1480 παρακινούσε σε επιστολή του τον δόγη της Βενετίας να αποδώσει στην ορθόδοξη Εκκλησία της Κρήτης περιουσιακά στοιχεία που της είχαν αφαιρεθεί και να επιτρέψει σε απεσταλμένους του πατριαρχείου να συλλέγουν δωρεές των πιστών. Το γεγονός πως ο πατριάρχης παρακινούσε τον ηγέτη ενός χριστιανικού κράτους να μιμηθεί τον μουσουλμάνο σουλτάνο, ο οποίος «πάντας αφήσιν εις την ελευθερίαν της γνώμης και πίστεως» (Miklosich και Müller, 1887: 284-85), είναι δείγμα αυτής της αρκετά σύνθετης κατάστασης.

Η άνοδος του κύρους του πατριαρχείου και η ενίσχυση της εξουσίας του εκφράστηκε επίσης στην αυξημένη επιβολή των ιεραρχών που ανέρχονταν –κατά κανόνα μέσα από σκληρό ανταγωνισμό– στον πατριαρχικό θρόνο, καθώς και στην –άτυπη πλην καθοριστική– εμπλοκή τους στις εξωτερικές σχέσεις της αυτοκρατορίας. Όπως επισημαίνει ο Παρασκευάς Κονόρτας, «[ο] πατριάρχης του τέλους του 16ου αιώνα δεν είναι πια ένας ταπεινός μοναχός όπως ο Γεννάδιος Β΄. Πρόκειται μάλλον για έναν πολιτικό άνδρα που ταξιδεύει και διατηρεί επαφές και διπλωματικές σχέσεις με πολιτικούς παράγοντες, οι οποίοι βρίσκονται και εκτός των οθωμανικών ορίων» (Konortas, 1986: 255). Τα ελληνικά χρονικά του 16ου αιώνα που

καταγράφουν την πρόσφατη ιστορία του πατριαρχείου αντικατοπτρίζουν σταδιακά αυτή τη σταθερότητα και την αυτοπεποίθηση. Η *Πατριαρχική ιστορία* περιγράφει αναλυτικά το πώς ο πατριάρχης Ιερεμίας στόλισε με πολύτιμα καλλιτεχνήματα και αντικείμενα το πατριαρχείο, και αναδεικνύει τη μεγαλοπρέπεια του αξιώματός του (*Historia Politica*, 1849: 200):

λαβών δε το βασιλικόν μαπαράτιον [=το σουλτανικό μπεράτι] ο πατριάρχης καθέζεται εις τον πατριαρχικόν θρόνον αυτού ως κύριος και δεσπότης της οικουμένης, και κρίνει και αποφάσεις ποιεί· και τίμια πατριαρχικά γράμματα [=συστατικές επιστολές του πατριάρχη] οι Χριστιανοί επέρνουν εις τας υποθέσεις αυτών και έχουν το βέβαιον [=έχουν ισχύ] εις όλην την οικουμένην. Και άλλα όμοια ποιεί κατά την δεσποτείαν και εξουσίαν ήνπερ [=την οποία] έχουν οι πατριάρχαι.

3.5. Η κρίση προσαρμογής του 16ου αιώνα

Στη μακράιωνη συμβίωση της ορθόδοξης Εκκλησίας με τις οθωμανικές αρχές αποτυπώνονται με ιδιαίτερο τρόπο όψεις της ιστορίας ολόκληρης της αυτοκρατορίας και ιδίως εκείνης του θεσμικού καθεστώτος των χριστιανών της υπηκόων. Η Εκκλησία δεν έχασε ποτέ τον σημαντικό της θεσμικό ρόλο εντός του οθωμανικού πλαισίου. Ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο υπήρξε ένας πολύ ευαίσθητος δέκτης των κάθε λογής αλλαγών και αναπροσαρμογών της σχέσης της αυτοκρατορίας με τον χριστιανικό κόσμο, τόσο στο εσωτερικό της όσο και στο ευρύτερο ευρωπαϊκό περιβάλλον. Παράλληλα, η ιστορία της Εκκλησίας αντανακλά και τη θέση της ως ενός θεσμού του κρατικού οργανισμού που ακολούθησε σε μεγάλο βαθμό τις εξελίξεις της οθωμανικής διοίκησης στο πέρασμα του χρόνου.

Κατά την εποχή της σφυρηλάτησης του «οθωμανικού ισλάμ» επί Σουλεϊμάν του Μεγαλοπρεπούς, η Εκκλησία δοκίμασε τη μεγαλύτερη κρίση που είχε βιώσει από την εποχή της κατάκτησης. Επρόκειτο για τους κλυδωνισμούς που ακολούθησαν την πορεία προς την ομογενοποίηση των κρατικών θεσμών, του δικαίου και των κοινωνικών πρακτικών στην κατεύθυνση μιας αυτοκρατορικής πολιτικής ιδεολογίας. Στο περιβάλλον αυτής της ιδεολογίας το σουνιτικό ισλάμ έπαιξε σημαντικό νομιμοποιητικό ρόλο. Έτσι, όψεις της πολιτικής, κοινωνικής και οικονομικής ζωής εξετάστηκαν ως προς τη συμβατότητά τους με τις διατάξεις του ιερού νόμου. Δεν επρόκειτο όμως για κάποιο είδος «φονταμενταλιστική στροφή». Εκείνο που απασχολούσε τους εμπνευστές αυτής της αυτοκρατορικής ιδεολογίας δεν ήταν το να απαγορεύσουν και να καταδικάσουν τις πρακτικές των αλλόθρησκων, αλλά το να ορίσουν ένα ενιαίο –και συμβατό με το χανεφιτικό οθωμανικό δίκαιο– πλαίσιο για τη λειτουργία τους.

Έτσι η Εκκλησία μπόρεσε να διατηρήσει την περιουσία της –ή μάλλον την ίδια της την ύπαρξη– όταν λίγο πριν τα μέσα του 16ου αιώνα, πιθανότατα το 1539, αμφισβητήθηκε το δικαίωμα των χριστιανών να έχουν ναούς και αφιερώματα σε μια πόλη που είχε κατακτηθεί με το σπαθί. Σύμφωνα με τις πηγές της εποχής (*Historia Politica*, 1849: 158-69), ο πατριάρχης Ιερεμίας Α΄, σε συνεργασία με τον μεγάλο βεζίρη Λουτφί πασά (Lütfi paşa), σκηνοθέτησαν μια πρωτοφανή κωμωδία, καλώντας «υπέργηρους» γενίτσαρους που τάχα ήταν παρόντες στην άλωση της Πόλης το 1453 να δηλώσουν πως θυμούνταν ότι, αντίθετα με ό,τι γνώριζε όλος ο κόσμος, ο Κωνσταντίνος Παλαιολόγος είχε παραδώσει την Κωνσταντινούπολη στον οθωμανό σουλτάνο! Όπως καταλαβαίνουμε, το ζήτημα δεν ήταν να τεθεί σε διακινδύνευση η ύπαρξη της Εκκλησίας της Κωνσταντινούπολης, αλλά να βρεθεί ένας τρόπος ώστε να συμβιβαστεί μια υπάρχουσα πρακτική με τον ιερό νόμο υπό την αιγίδα της σουλτανικής δικαιοσύνης (Hering, 1961: 251-56, Veinstein, 2007).

Πολύ πιο σοβαρές συνέπειες για τη μακροήμερευση της Εκκλησίας, αλλά και για τα οικονομικά της, είχε η δήμευση των εκκλησιαστικών και μοναστικών περιουσιών και η συνακόλουθη εξαγορά τους το 1568-69. Η δήμευση, που νομιμοποιήθηκε με γνωμοδότηση του σείχουλισλάμη Εμπουσούντ εφέντη, πρωτεργάτη της έκφρασης της αυτοκρατορικής ιδεολογίας στο πλαίσιο της ερμηνείας του ιερού νόμου, ήρθε μετά από μια περίοδο ακμής του ορθόδοξου μοναχισμού στα νότια Βαλκάνια (Βακαλόπουλος, 1976: 220-25· Κοτζαγεώργης, 2011: 185). Τα μοναστήρια, σημαντικά κέντρα θρησκευτικής και οικονομικής εξουσίας, είχαν μπορέσει να επιβιώσουν στις συνθήκες της οθωμανικής κατάκτησης και να αναγνωριστούν από τη σουλτανική αρχή ως βακούφια, δηλαδή ως θρησκευτικά ιδρύματα με περιουσία που προερχόταν από τις δωρεές των πιστών. Με αυτόν τον τρόπο, δηλαδή μέσω της νομικής εξίσωσής τους με μια νομική κατηγορία του ισλαμικού δικαίου, τα μοναστήρια είχαν διατηρήσει την περιουσία τους και είχαν μπορέσει να εξασφαλίσουν προνομιακή μεταχείριση ως προς το φορολογικό τους καθεστώς. Αλλά στην αναδιατύπωση των οθωμανικών θεσμών που προωθούσε ο Εμπουσούντ, αυτή η ερμηνεία δεν μπορούσε να σταθεί: τα

μοναστήρια δεν ήταν δυνατό να εξισωθούν νομικά με τα μουσουλμανικά βακούφια. Η σχέση της Εκκλησίας με τα περιουσιακά της στοιχεία όφειλε να διατυπωθεί με άλλο τρόπο και τα χριστιανικά βακούφια έπρεπε να (επαν)ιδρυθούν με διαφορετικούς όρους, συμβατούς με το χανεφικτικό δίκαιο (Fotié, 1994· Alexander, 1997).

Η δήμευση του 16ου αιώνα δεν στόχευε στην καταστροφή των μοναστηριών. Η Εκκλησία και οι μονές αναγκάστηκαν να εξαγοράσουν τη δημευθείσα περιουσία, πράγμα που βέβαια τόνωσε σημαντικά τα κρατικά έσοδα. Προπάντων, όμως, το μέτρο της δήμευσης στόχευε στην ομογενοποίηση των κάθε λογής διατάξεων σχετικά με την εκκλησιαστική περιουσία και στην υπαγωγή τους σε ένα ενιαίο νομικό πλαίσιο αναφορικά με τη γαιοκτησία, πράγμα που συνέβη την ίδια εποχή και με τα μουσουλμανικά βακούφια (Fotié, 1994· Imber, 1997: 139 κ.ε.). Έτσι η εκκλησιαστική και μοναστηριακή γη υπήχθη σε καθεστώς *μυρί* (*miri*), δημόσιας γης που βρισκόταν υπό την ψιλή κυριότητα του σουλτάνου, αλλά η Εκκλησία και οι μονές απέκτησαν μεταβιβάσιμα δικαιώματα χρησικτησίας, ενώ οι αμπελώνες, τα κτίσματα και τα άλλα περιουσιακά στοιχεία παρέμειναν στην κυριότητα των μοναστικών κοινοτήτων μέσω καταπιστευμάτων ή κληροδοτημάτων (Imber, 1997: 161). Τούτο επέτρεψε μακροπρόθεσμα την επιβίωση των μοναστηριών. Όπως γράφει ο Γιάννης Αλεξανδρόπουλος (Alexander, 1997: 184), «τόσο το κράτος όσο και οι μονές άκμαζαν σε καθεστώς σταθερότητας και τακτικών εσόδων. Επιπλέον, φαίνεται πως και οι δυο πλευρές ανέπτυξαν μη οικονομικά κίνητρα, όπως η αμοιβαία νομιμοποίηση».

3.6. Κλυδωνισμοί κατά την «εποχή της ομολογιοποίησης»

Η συγκρότηση νέων πολιτικοκοινωνικών ταυτοτήτων στην Ευρώπη των θρησκευτικών πολέμων και αντιπαραθέσεων που ξέσπασαν μετά από τη Μεταρρύθμιση σημάδεψαν την ιστορία της ηπείρου τον 16ο και 17ο αιώνα. Συστατικό στοιχείο της νέας ισορροπίας δυνάμεων και σχέσεων εξουσίας ήταν η θρησκεία και οι εκκλησιαστικοί φορείς, οι οποίοι έπαιξαν πολύ σημαντικό ρόλο στην εμπέδωση των νέων πολιτικών ιδεολογιών στα επιμέρους κράτη. Η Εκκλησία, κυρίως στις χώρες όπου επικράτησαν οι διαμαρτυρόμενοι, έγινε ουσιαστικός πυλώνας της κρατικής εξουσίας. Παράλληλα, η διάλυση της ενότητας της δυτικής χριστιανοσύνης με την απόσχιση των προτεσταντών από τη δικαιοδοσία του πάπα, η εμφάνιση μιας πλειάδας θρησκευτικών ομάδων –λιγότερο ή περισσότερο ριζοσπαστικών– στο γενικότερο πλαίσιο του προτεσταντισμού, και οι σκληρές πολεμικές διαμάχες μεταξύ χριστιανών μετατόπισαν το παλαιότερο ενδοχριστιανικό ρήγμα μεταξύ καθολικών και ορθόδοξων σε ένα πολύ πιο σύνθετο πλέγμα αντιθέσεων.

Έτσι έγινε δυνατή καταρχήν η προσέγγιση της ορθόδοξης Εκκλησίας με τους γερμανούς προτεστάντες, καθώς και τις δύο πλευρές ένωσε η κοινή εχθρότητα ενάντια στους καθολικούς (Podskalsky, 2005: 148 κ.ε.). Καρπός αυτού του διαλόγου, που διεξήχθη κυρίως με την ανταλλαγή επιστολών μεταξύ του κύκλου του πατριάρχη Ιερεμία Β΄ και των λουθηρανών καθηγητών του πανεπιστημίου της Τυβίγγης (Tübingen) από το 1573 κι εξής, ήταν η έκδοση του μνημειώδους έργου *Turcograecia* (Βασιλεία, 1584) από τον Μαρτίνο Κρούσιο (Martin Crusius), καθηγητή κλασικών γλωσσών στην Τυβίγγη. Στο έργο, ένα από τα επιφανέστερα παράδειγμα του προτεσταντικού ουμανισμού, συγκεντρώθηκαν άφθονα στοιχεία για τους Έλληνες και τους χριστιανούς της εποχής του Κρούσιου, πολλά από τα οποία προέρχονταν από συμβολές και επιστολές ελλήνων λογίων του περιβάλλοντος του πατριαρχείου της Κωνσταντινούπολης.

Η προσέγγιση αυτή δεν κατέληξε στην υπέρβαση των διαφωνιών, καθώς η ορθόδοξη πλευρά έμεινε σταθερή στο ορθόδοξο δόγμα και δεν αποδέχθηκε τη λεγόμενη «αυγουσταία ομολογία» (*confessio augustana*), δηλαδή την ομολογία πίστεως των λουθηρανών. Η σχέση του πατριαρχείου με τον προτεσταντισμό εισήλθε σε μια νέα φάση όταν πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως έγινε ο Κύριλλος Λούκαρις το 1620. Κατά την εποχή του Λούκαρι οι πολιτικοθρησκευτικές ενδοχριστιανικές διαμάχες μεταφέρθηκαν με όλη τους τη σφοδρότητα στην οθωμανική πρωτεύουσα. Μετά το πέρας της Συνόδου του Τριδέντου (1563) ο καθολικισμός είχε περάσει στην αντεπίθεση εγκαινιάζοντας τη λεγόμενη «Αντιμεταρρύθμιση». Κομβικό σημείο της εξόρμησης του καθολικισμού στην ανατολική Μεσόγειο ήταν η επιδίωξη της ένωσης των ανατολικών χριστιανικών Εκκλησιών με τη Ρώμη (Greene, 2015: 164-70). Στον στόχο αυτό στρατεύθηκαν τα ιεραποστολικά τάγματα των φραγκισκανών, των καπουκίνων, και κυρίως των ιησουϊτών, οι οποίοι ίδρυσαν μόνιμες αποστολές στον οθωμανικό χώρο από τα τέλη του 16ου αιώνα, δρώντας κυρίως στην Κωνσταντινούπολη, τη Σμύρνη, τα νησιά του Αιγαίου και την Εγγύς Ανατολή.

Η αντίδραση της Εκκλησίας ήταν σφοδρή και εκφράστηκε από τον ύστερο 16ο αιώνα με πολυάριθμα έργα θρησκευτικής πολεμικής. Την εποχή του Λούκαρι ο πατριάρχης έφτασε στο σημείο να προσεταιριστεί τον προτεσταντισμό. Ακολουθώντας νεωτερικές μεθόδους του ουμανιστικού προτεσταντισμού και με στόχο τη διασπορά της εκλαϊκευτικής θεολογίας στους πιστούς, ο Λούκαρις ίδρυσε ελληνικό τυπογραφείο στο

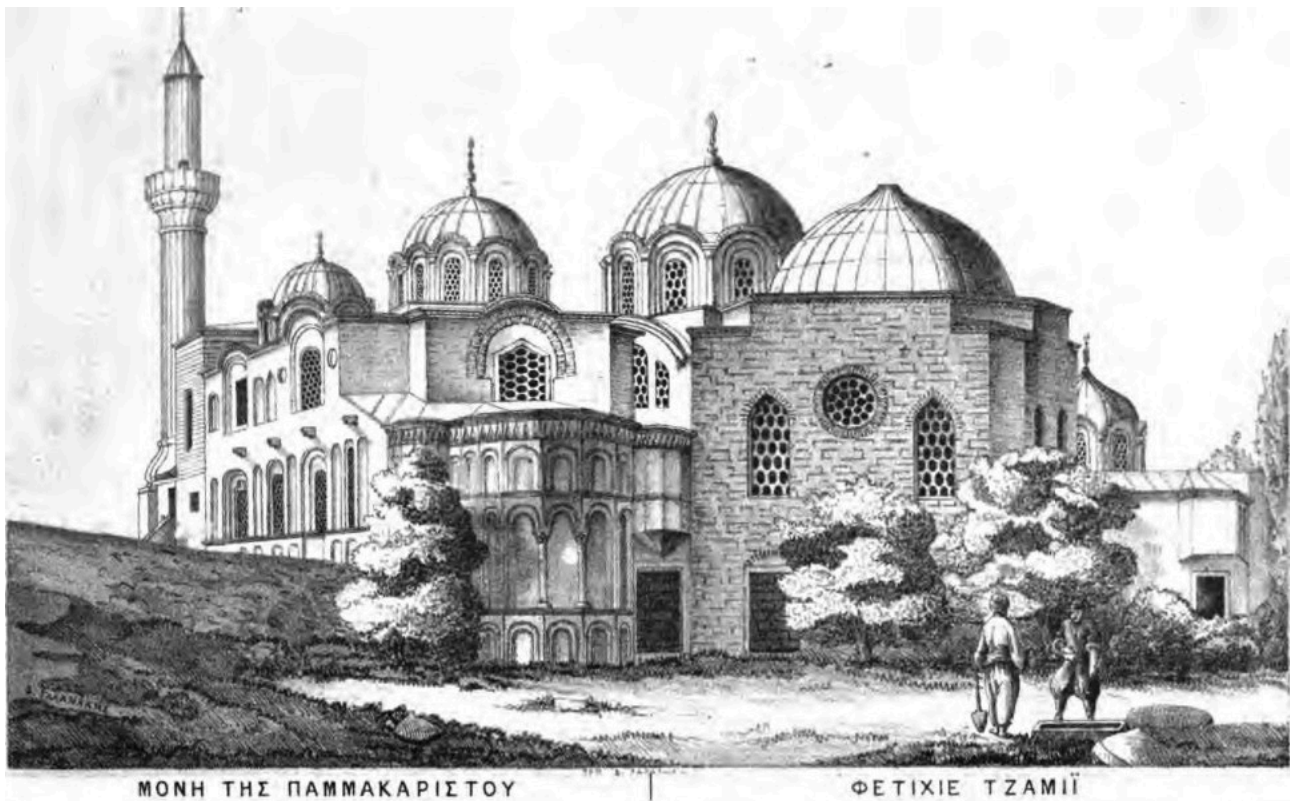
πατριαρχείο το 1627 (το πρώτο στον οθωμανικό χώρο) και ανέθεσε τη μετάφραση της Καινής Διαθήκης στη δημόδη ελληνική γλώσσα το 1629 (Hering, 1992: 194 κ.ε., 220-22). Επιπλέον ο Λούκαρις εξέδωσε την περίφημη *Ομολογία πίστεως* το 1629 στα λατινικά, όπου «δήλωνε απαρανόητα ότι ασπαζόταν τη διδασκαλία του Καλβίνου» (Hering, 1992: 226). Το γεγονός προκάλεσε σεισμό σε ολόκληρη την Ευρώπη και πολύ περισσότερο στους κύκλους της Εκκλησίας, αλλά και στην οθωμανική κυβέρνηση. Στο κλίμα συνωμοσιών και συκοφαντιών που κυριαρχούσε στην Κωνσταντινούπολη, και στο οποίο εμπλέκονταν οι ξένες πρεσβείες (κυρίως οι Γάλλοι και οι Ολλανδοί), οι ιησουϊτικές αποστολές, οι οθωμανοί αξιωματούχοι και τα υψηλόβαθμα μέλη της Εκκλησίας, η δράση του Λούκαρι επιτάχυνε τη σύγκρουση. Το τυπογραφείο έκλεισε το 1628 μετά από την αντίδραση των Γάλλων και η μετάφραση της Καινής Διαθήκης κυκλοφόρησε τελικά το 1645. Όμως ο Λούκαρις είχε ήδη εκτελεστεί με διαταγή του σουλτάνου Μουράτ Δ΄ το 1638, κατηγορούμενος ως προδότης και συνεργάτης των Μοσχοβιτών που βρίσκονταν σε πόλεμο με τους Οθωμανούς. Δύο χρόνια αργότερα, ο φιλοκαθολικός Κύριλλος Β΄ Κονταρής, κύριος υπαίτιος για τον θάνατο του Λούκαρι και διάδοχός του στον πατριαρχικό θρόνο, εκτελέστηκε κι αυτός με τη σειρά του.

Οι αναταραχές αυτές συνεχίστηκαν τα επόμενα χρόνια, όπως μαρτυρούν οι εκτελέσεις των πατριαρχών Παρθένιου Β΄ (το 1651) και Παρθένιου Γ΄ (το 1657), οι οποίοι είχαν επίσης εμπλακεί στους λαβύρινθους της ευρωπαϊκής πολιτικής. Ειδικά ο θάνατος του Παρθένιου Γ΄, ο οποίος κατηγορήθηκε επίσης για προδοσία και συνεργασία με τους Μοσχοβίτες, αποτέλεσε τραυματικό γεγονός για την Εκκλησία, καθώς έκτοτε οι «επίτροποι», δηλαδή οι μεγάλοι βεζίρηδες, δεν άφηναν τους πατριάρχες να παρουσιαστούν «εις τον βασιλέα, καθώς ήτον συνήθεια εις τους απερασμένους χρόνους» (Μελέτιος, 1784: 564).

Το γεγονός ότι πλέον ο σουλτάνος δεν δεχόταν την εθιμοτυπική επίσκεψη του πατριάρχη αντικατόπτριζε έναν συνδυασμό δυσαρέσκειας και τιμωρητικής διάθεσης προς την Εκκλησία. Ωστόσο η αντιμετώπιση αυτή έμενε σε καθαρά συμβολικό επίπεδο. Οι εκτελέσεις, άλλωστε, δεν θα πρέπει να μας οδηγήσουν σε εσφαλμένες ερμηνείες. Όσο παράδοξο κι αν φαίνεται, οι θανατώσεις αυτές υπογράμμιζαν την εδραιωμένη θέση της Εκκλησίας εντός του κρατικού μηχανισμού, με όλες βέβαια τις ιδιοτυπίες της. Οι πατριάρχες δεν ήταν οι μόνοι υψηλοί αξιωματούχοι που έπесαν θύματα των πολιτικών αναταραχών. Κατά τον 17ο αιώνα, εποχή γενικευμένης δημογραφικής, πολιτικής και ιδεολογικής κρίσης (White, 2011), οι κάθε λογής αντιπαραθέσεις στην Οθωμανική Αυτοκρατορία συνοδεύονταν από εξεγέρσεις των στρατευμάτων της Πύλης, οι οποίες οδηγούσαν συχνά στην εκτέλεση του μεγάλου βεζίρη ή την εκθρόνιση του σουλτάνου. Ο σουλτάνος Οσμάν Β΄ εκτελέστηκε το 1622 μετά από εξέγερση των γενιτσάρων και ο Ιμπραήμ Α΄ είχε την ίδια μοίρα το 1648.

Ο 17ος αιώνας ήταν αναμφίβολα δύσκολη εποχή για το πατριαρχείο, όπως και γενικά για την Οθωμανική Αυτοκρατορία. Σε ό,τι αφορά την Εκκλησία, η κρίση εκφράστηκε και στον εντυπωσιακά μικρό χρόνο παραμονής των πατριαρχών στο αξίωμά τους, αλλά και στη συχνή εναλλαγή των ίδιων προσώπων στην ηγεσία του πατριαρχείου. Ο λόγος ήταν ο πολύ έντονος ανταγωνισμός μεταξύ των ιεραρχών, οι οποίοι, υποστηριζόμενοι από άλλους ιεράρχες, ισχυρούς λαϊκούς και διάφορους χρηματοδότες, αλλά και εμπλεκόμενοι σε δίκτυα συμμαχιών με τους ξένους πρεσβευτές στην Κωνσταντινούπολη, πλειοδοτούσαν για την απόκτηση του αξιώματος, προσφέροντας όλο και περισσότερα χρήματα στο δημόσιο. Παλαιότερα, η οθωμανική διοίκηση είχε προσπαθήσει να συγκρατήσει την αυξητική τάση. Στο μέτρο, όμως, που η οικονομική και δημογραφική κρίση εκτόξευσε τον 17ο αιώνα τις δημοσιονομικές ανάγκες, η πλειοδοσία των ιεραρχών ήταν καλοδεχούμενη. Εννοείται πως, για να αποπληρωθούν τα δάνεια που είχαν συνάψει οι επίδοξοι πατριάρχες ώστε να εξασφαλίσουν και να καταβάλουν τα χρήματα στο θησαυροφυλάκιο, το βάρος αναγκαστικά κατέληγε να επιβαρύνει το πατριαρχείο και, μέσω αυτής, το ποίμνιο (Πετμεζάς, 1996: 503 κ.ε.). Υπό αυτήν την έννοια, οι εξελίξεις στην Εκκλησία αντιστοιχούν με τη γενικότερη τάση υπερφορολόγησης των υπηκόων του σουλτάνου, και ιδιαίτερα των χριστιανών, πράγμα που μεταξύ άλλων συνέβαλε στην αύξηση των προσχωρήσεων στο ισλάμ.

Ωστόσο η Μεγάλη Εκκλησία δεν αποδυναμώθηκε από τους κλυδωνισμούς του 17ου αιώνα. Με την έκδοση εκλαϊκευτικών θεολογικών έργων, με τη δράση χαρισματικών πατριαρχών, όπως για παράδειγμα ο ακούραστος Δοσίθεος Ιεροσολύμων, και με τη συνδρομή παραγόντων όπως οι ορθόδοξοι ηγεμόνες της Βλαχίας και της Μολδαβίας, αλλά και μέσω των κάθε λογής περιοδειών («ζητειών») για συλλογή οικονομικών πόρων που έφταναν μέχρι τη Ρωσία, η Εκκλησία κατάφερε όχι μόνο να ξεπεράσει την κρίση, αλλά και να βγει ενισχυμένη, τόσο σε ό,τι αφορούσε την κυριαρχία της επί του ποιμνίου όσο και τη θέση της εντός του οθωμανικού θεσμικού πλαισίου.



Εικόνα 5 Η Μονή της Παμμακαρίστου (Φετχιγιέ Τζαμί) στην Κωνσταντινούπολη.

“Wikimedia Commons”, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Monni_tis_Pammakaristou.jpg (Σεπτέμβριος 2015), © public domain.

Η Μονή της Παμμακαρίστου υπήρξε έδρα του Οικουμενικού Πατριαρχείου μέχρι τη μετατροπή της σε τζαμί (Fethiye Camii) το 1587. Η εικόνα προέρχεται από το Α. Γ. Πασπάτης, *Βυζαντινά μελέται, τοπογραφικά και ιστορικά μετά πλείστον εικόνων* (Εν Κωνσταντινουπόλει: Εκ του τυπογραφείου Αντωνίου Κορομηλά, 1877).

3.7. Θεσμικοί μετασχηματισμοί

Παρά το αδιαμφισβήτητο κύρος που απολάμβανε, ο οικουμενικός πατριάρχης κατόρθωσε να επιβληθεί ως αδιαφιλονίκητος επικυρίαρχος της εκκλησιαστικής ιεραρχίας μόνο από τον ύστερο 16ο αιώνα κι εξής. Είναι αυτήν την εποχή που οι μητροπολίτες του κλίματος της Κωνσταντινούπολης αποδέχονται τον έλεγχο των πράξεών τους από τον πατριάρχη· σε αντάλλαγμα τους αναγνωρίζεται το δικαίωμα να τον εκλέγουν σε μεγάλη («υπερτελή») σύνοδο και να ασκούν εξουσία επί των υποκειμένων τους επισκόπων και ιερέων (Πετμεζάς, 1996: 495). Στον επόμενο αιώνα η πατριαρχική εξουσία ενισχύεται ακόμη περισσότερο, καθώς η Κωνσταντινούπολη επεκτείνει την επιρροή της στα ορθόδοξα πατριαρχεία της Ανατολής. Ειδικά σε ό,τι αφορά τα Ιεροσόλυμα, η ενίσχυση των δεσμών με το Οικουμενικό Πατριαρχείο και η επάνδρωσή του με ικανούς και μαχητικούς ιεράρχες είχε μεγάλη σημασία για τη διαφύλαξη των πρωτείων της ορθόδοξης Εκκλησίας στη διαχείριση των χριστιανικών προσκυνημάτων των Αγίων Τόπων, την οποία διεκδικούσαν οι καθολικοί με την υποστήριξη της Γαλλίας (Heyberger, 1994: 215-23).

Ο θεσμικός μετασχηματισμός της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας τον 17ο και 18ο αιώνα και η όλο και εμφανέστερη ανάδυση κοινωνικών στρωμάτων που μπόρεσαν να καρπωθούν ισχύ και πόρους οδήγησε στη σταδιακή παγίωση κοινοτικών μηχανισμών με κάποιο βαθμό αυτονομίας. Σε ό,τι αφορά την ελίτ των ορθοδόξων, από το δεύτερο μισό του 17ου αιώνα ήρθαν στο προσκήνιο οι Φαναριώτες. Επρόκειτο για μέλη εύπορων οικογενειών της Κωνσταντινούπολης, που δικτυώθηκαν στο οθωμανικό στρώμα των ανώτερων αξιωματούχων και επάνδρωσαν τις θέσεις του κρατικού μηχανισμού που απαιτούσαν γνώση των ευρωπαϊκών πραγμάτων και γλωσσικές δεξιότητες, όπως εκείνη του μεγάλου δραγομάνου (διερμηνέα) στο πλευρό του μεγάλου βεζίρη, με αρμοδιότητα τις κάθε λογής συνεννοήσεις με τους αντιπροσώπους των κρατών της χριστιανικής Ευρώπης. Από τις αρχές του 18ου αιώνα, μάλιστα, οι Φαναριώτες άρχισαν να διορίζονται ηγεμόνες της Μολδαβίας και της Βλαχίας. Οι Φαναριώτες εκμεταλλεύτηκαν το κύρος και τα πλούτη τους για

να στηρίζουν –και για να ελέγξουν όσο μπορούσαν– το πατριαρχείο της Κωνσταντινούπολης (Αποστολόπουλος, 2003α). Παράλληλα, από τα μέσα του 18ου αιώνα έκανε την εμφάνισή του το σύστημα του γεροντισμού. Σύμφωνα με αυτό, στην εκλογή πατριάρχη (αλλά και στον έλεγχο της διοίκησης που ασκούσε) έπαιζαν σημαντικό ρόλο οι πέντε «γέροντες», δηλαδή οι μητροπολίτες που έδρευαν σε τόπους κοντινούς με την Κωνσταντινούπολη. Τούτο περιέκοψε στην πράξη τις εξουσίες του πατριάρχη, αλλά αύξησε τη σταθερότητα και την ισχύ του θεσμού. Στην πορεία, μάλιστα, των επόμενων ετών αποκρυσταλλώθηκε μια ισορροπία μεταξύ των ισχυρών μητροπολιτών, των Φαναριωτών και των ηγετών των συντεχνιών της Κωνσταντινούπολης, δηλαδή μεταξύ όλων των ισχυρών κοινωνικών ομάδων των ορθόδοξων, στον έλεγχο και τη φροντίδα περί το πατριαρχείο (Κονόρτας, 1998: 127-148).

Τον 18ο αιώνα το Οικουμενικό Πατριαρχείο αποτέλεσε έναν συγκεντρωτικό μηχανισμό με έδρα την πρωτεύουσα του κράτους και πυραμιδοειδή δομή που κάλυπτε ολόκληρα τα Βαλκάνια και τη Μικρά Ασία. Στην πράξη, η ενίσχυση του εκκλησιαστικού μηχανισμού με τον συγκεντρωτικό του χαρακτήρα εκφράστηκε με την αυξημένη σε σχέση με το παρελθόν προσπάθεια επιβολής συμπεριφορών στο ποίμνιο, όπως για παράδειγμα η αποφυγή της πολυτέλειας, με τη έκδοση ποικίλων θρησκευτικών έργων, με την όλο και πιο συχνή χρήση του κηρύγματος και με τη χρησιμοποίηση του αφορισμού ως όπλου για τον κοινωνικό έλεγχο (Μιχαηλάρης, 1997). Εκφράστηκε επίσης με την επέκταση της δικαστικής δικαιοδοσίας του πατριάρχη και των μητροπολιτών, και με την αναγνώριση, από την Υψηλή Πύλη, πειθαρχικών και ποινικών εξουσιών επί των ιερέων και του ποιμνίου. «Αυτή η υλοποίηση της πατριαρχικής εξουσίας», όπως παρατηρεί ο Σωκράτης Πετμεζάς (1996: 503), «περιβλήθηκε και από εξωτερικές ενδείξεις του κύρους του. Έτσι μια στρατιωτική φρουρά που ανήκε στο 56ο τάγμα (οτζάκι) των γενίτσαρων προσλήφθηκε ως τμήμα της ακολουθίας του».

3.8. Η πρόκληση του Διαφωτισμού

Η Εκκλησία είχε όμως να αντιμετωπίσει και πρωτόγνωρες προκλήσεις. Ως μηχανισμός συνδιαλλαγής και μετριοπάθειας, αλλά και παγιωμένης κυριαρχίας, βρέθηκε εκ των πραγμάτων στη μέση, ανάμεσα σε αντιτιθέμενες προσδοκίες και κινήματα. Από τη μια ο οθωμανικός χώρος στα Βαλκάνια και σε μέρος της Μικράς Ασίας και της Εγγύς Ανατολής, κυρίως τα αστικά κέντρα, έγινε δέκτης και συμμετοχός μιας πανευρωπαϊκής τάσης εκκοσμίκευσης μετά από τις θρησκευτικές διαμάχες των προηγούμενων αιώνων. Αυτή συνοδεύτηκε από την άνοδο νέων διανοητικών ρευμάτων όπως ο Διαφωτισμός, από την πύκνωση των οικονομικών ανταλλαγών και από την αύξηση των κοινωνικοοικονομικών ανισοτήτων. Από την άλλη, στους κόλπους ειδικά των ορθόδοξων χριστιανών της αυτοκρατορίας, κέρδισε έδαφος μια αντίρροπη τάση, που συνδύαζε την κοινωνική δυσφορία με την αντίθεση στην εκκοσμίκευση και με την πρόσδεση σε έναν ριζοσπαστικό θρησκευτικό ζηλωτισμό, και η οποία βρήκε διάδοση κυρίως στα λαϊκά στρώματα του αστικού χώρου, αλλά και στο εσωτερικό του ορθόδοξου μοναχισμού.

Η αντίθεση με κανέναν τρόπο δεν ήταν τόσο πολωτική και οι ενδιάμεσες, συχνά αντιφατικές μορφές που πήρε στη διάρκεια του αιώνα υπήρξαν πολλές. Μπορούμε, πάντως, να απομονώσουμε κάποιες εμβληματικές όψεις της, όπως η διαμάχη σχετικά με τον αναβαπτισμό, που ξέσπασε στην Κωνσταντινούπολη στα μέσα του αιώνα με αφορμή το αν θα έπρεπε να βαπτίζονται εκ νέου οι χριστιανοί άλλων δογμάτων που γίνονταν ορθόδοξοι. Στο πλαίσιο αυτής της διαμάχης, οι συντεχνίτες της πρωτεύουσας, οι οποίοι εμπορούνταν από εχθρική στάση προς την εκκοσμίκευση και τον Διαφωτισμό, προσπάθησαν –και για ένα μικρό διάστημα κατάφεραν– να πάρουν στα χέρια τους την εξουσία στο εσωτερικό της ορθόδοξης κοινότητας και του πατριαρχείου (Αποστολόπουλος, 2003β). Ένα άλλο σημείο τριβής ήταν η άνοδος ενός ζηλωτικού ρεύματος επιστροφής στις ρίζες της ορθοδοξίας μεταξύ των αγιορειτών μοναχών στο δεύτερο μισό του αιώνα, που εκφράστηκε με το κίνημα των κολλυβάδων. Οι κολλυβάδες, από τους οποίους προήλθαν οι πιο σημαντικοί αντίπαλοι του ελληνικού Διαφωτισμού, όπως ο Αθανάσιος Πάριος και ο Νικόδημος Αγιορείτης, υποστήριζαν πως δεν έπρεπε να τελούνται μνημόσυνα την Κυριακή, καινοτομία στην οποία είχαν προβεί κάποιες μονές και σκήτες του Αγίου Όρους για να ανταποκριθούν στη ζήτηση εκ μέρους των δωρητών. Το κολλυβαδικό ζήτημα δίχασε την Εκκλησία, όχι απλώς λόγω των μνημοσύνων αλλά επειδή στην ουσία ασκούσε κριτική στον θρησκευτικό και παράλληλα πολιτικό, και ως εκ τούτου κοσμικό, χαρακτήρα της (Ζελεπός, 2007· Zelepos, 2012).

Το σημείο, πάντως, στο οποίο όλες οι πλευρές στο εσωτερικό της Εκκλησίας συμφωνούσαν, ήταν η ανάγκη καταπολέμησης του εξισλαμισμού που την ίδια εποχή σημείωνε άνοδο στα δυτικά Βαλκάνια. Για τον σκοπό αυτό επιστρατεύθηκε η λειτουργία του κηρύγματος, στην οποία διέπρεψε ο ιεροκήρυκας Κοσμάς ο Αιτωλός με τις περιοδείες του στη Στερεά Ελλάδα, τη Θεσσαλία, την Ήπειρο και την Αλβανία. Επίσης, η

Εκκλησία ενσωμάτωσε μέρος του ιδεολογικού οπλοστασίου του Διαφωτισμού, όπως η ίδρυση σχολείων και η καταφυγή στον έντυπο λόγο, για να διαμορφώσει συμπεριφορές συσπείρωσης των χριστιανών υπό τη δική της αιγίδα. Συνέχισε έτσι την παράδοση που είχε ήδη δημιουργηθεί τον 17ο αιώνα, κατά τον οποίο η έκδοση θρησκευτικών βιβλίων και η ίδρυση σχολείων είχαν γνωρίσει άνοδο. Η σχολαρχία του Ευγένιου Βούλγαρη στην Αθωνιάδα Σχολή του Αγίου Όρους κατά τα μέσα του 18ου αιώνα υπήρξε κομβική στιγμή συνάντησης της Εκκλησίας με τον Διαφωτισμό (Kitromilides, 1996). Την εποχή εκείνη εκπαιδεύτηκαν λόγιοι ιερωμένοι και μοναχοί με σημαντική θεολογική και φιλοσοφική κατάρτιση και ενημέρωση ως προς τις ευρωπαϊκές διανοητικές και πολιτικοκοινωνικές εξελίξεις, οι οποίοι επρόκειτο να λάβουν μέρος στη «μάχη των λέξεων» μεταξύ Διαφωτισμού και Αντιδιαφωτισμού από τη μια ή από την άλλη μεριά.

Αλλωστε η ίδια η κοινωνική λειτουργία της Εκκλησίας ως κορυφαίου πνευματικού θεσμού για τους ορθόδοξους της αυτοκρατορίας οδήγησε στο να ξεφυτρώσουν από τους κόλπους της μερικοί από τους πιο σημαντικούς υποστηρικτές των νέων ιδεών του Διαφωτισμού, όπως ο Ιώσηπος Μοισιόδαξ ή ο Βενιαμίν Λέσβιος. Αυτός είναι ένας από τους λόγους για τους οποίους ο ελληνικός Διαφωτισμός ποτέ δεν προσέγγισε σε ένταση πλευρές του ευρωπαϊκού αντικληρικαλισμού. Πάντως οι διαφωτιστές αμφισβήτησαν την πρωτοκαθεδρία της Εκκλησίας στις κοινοτικές οργανώσεις των μεγάλων πόλεων, προώθησαν την κοσμική παιδεία, με έμφαση στις θετικές επιστήμες, τα πορίσματα των οποίων έρχονταν σε ένταση με το χριστιανικό δόγμα, και εν γένει υποστήριξαν ένα νέο εκκοσμικευμένο πολιτισμικό πρότυπο αστικής ζωής, που ήταν ασύμβατο όχι μόνο με τον θρησκευτικό λόγο περί αμαρτίας και σωτηρίας, αλλά και με τις καθιερωμένες πολιτικές ιεραρχίες και σχέσεις εξουσίας εντός της αυτοκρατορίας (Kitromilides, 1999).

Η αντιπαράθεση ήταν σκληρή όσο πλησίαζε το τέλος του αιώνα, και κατέληξε ενίοτε σε πραγματικά πολεμικές συμπεριφορές. Οι ριζοσπάστες διαφωτιστές καταλόγιζαν στην Εκκλησία πως κρατούσε το ποίμνιο σε εσκεμμένη αμάθεια και δεισιδαιμονία και πως φρόντιζε μόνο για την αναπαραγωγή της εξουσίας της, ενώ η Εκκλησία αναδιπλωνόταν σε όλο και πιο συντηρητικές θέσεις και χρησιμοποιούσε την ισχύ της για να εξουδετερώσει τους αντιπάλους της με κάθε τρόπο. Στην προσπάθειά της αυτή, κατά την οποία προσεταιρίστηκε τους μαχητικούς αντιδιαφωτιστές από τους κύκλους των κολλυβάδων, παρουσίασε τη Γαλλική Επανάσταση του 1789 ως πράξη δαιμονικής έμπνευσης, συντασσόμενη έτσι με τα αυταρχικά καθεστώτα της Ευρώπης, και εμφανίστηκε ως υπέρμαχος της νομιμότητας, δηλαδή της οθωμανικής εξουσίας, όπως στην περίφημη *Διδασκαλία πατρική* (1798: 11-12):

Δια να φυλάξη και αύθις αλώβητον την αγίαν και ορθόδοξον πίστιν ημών των ευσεβών, και να σώση τους πάντας, ήγειρεν [ο Θεός] εκ του μηδενός την ισχυράν αυτήν βασιλείαν των οθωμανών, αντί της των ρωμαίων ημών βασιλείας [=αντί της βυζαντινής], η οποία είχε αρχίσει τρόπον τινά να χωλαίνει εις τα της ορθοδόξου πίστεως φρονήματα και ύψωσε την βασιλείαν αυτήν των οθωμανών περισσότερο από κάθε άλλην [...]. Κατέστησε λοιπόν εφ' ημάς ο παντοδύναμος κύριος αυτήν την υψηλήν βασιλείαν [...], διά να είναι μεν εις τους δυτικούς [=τους καθολικούς], ωσάν ένας χαλινός, εις δε τους ανατολικούς ημάς [=τους ορθόδοξους] πρόξενος σωτηρίας. Διά τούτο και νεύει εις την καρδίαν του βασιλέως τούτου των οθωμανών να έχη ελεύθερα τα της πίστεως ημών των ορθοδόξων, και υπέρ εκ του περισσού να τα διαφεντεύη ώστε οπού και να παιδεύη ενίοτε τους παρεκτρεπομένους χριστιανούς, διά να έχουν πάντοτε προ οφθαλμών του Θεού τον φόβον.

Η οθωμανική βασιλεία ήταν λοιπόν θέλημα Θεού και πράξη σωτηρίας για τους ορθόδοξους. Είναι χαρακτηριστικό για τη θέση της Εκκλησίας στο οθωμανικό πλαίσιο πως η διαμάχη με τον Διαφωτισμό αποτέλεσε σε μεγάλο βαθμό «εσωτερικό» ζήτημα των χριστιανών υπηκόων του σουλτάνου, αν και σε τελευταία ανάλυση αφορούσε τη στάση τους απέναντι στην κρατική εξουσία.

Στο τέλος του 18ου αιώνα είχε πια αρχίσει να αποκρυσταλλώνεται ένας χωριστός κοινωνικός –και σε μεγάλο βαθμό οικονομικός– χώρος δράσης των χριστιανών, ειδικότερα στα Βαλκάνια και στα δυτικά μικρασιατικά παράλια. Η εξέλιξη αυτή, τις ρίζες της οποίας θα μπορούσε κανείς να ανιχνεύσει έναν αιώνα πριν, εξέθρεψε και τα εθνικά κινήματα του 19ου αιώνα, τα οποία έθεσαν σε κίνδυνο την ακεραιότητα της αυτοκρατορίας. Πρώτο από αυτά ήταν το ελληνικό εθνικό κίνημα, αποτέλεσμα του οποίου ήταν η Ελληνική Επανάσταση. Όταν αυτή ξέσπασε το 1821, η Εκκλησία βρέθηκε πάλι στη μέση. Από τη μια βρίσκονταν οι εξεγερμένοι Έλληνες, μέρος του ποιμνίου της, κι από την άλλη η αυτοκρατορία με τον κρατικό μηχανισμό της, μέρος του οποίου ήταν επί αιώνες η Εκκλησία. Αρκετοί κληρικοί είχαν γίνει μέλη της Φιλικής Εταιρείας, της συνωμοτικής οργάνωσης που είχε προετοιμάσει την Επανάσταση. Επίσης, η άνοδος της ορθόδοξης Ρωσίας, η ανάδειξή της στον κατεξοχόν ανταγωνιστή των Οθωμανών στα Βαλκάνια και η αξίωσή της να

λειτουργεί ως προστάτης των δικαιωμάτων των χριστιανών είχαν δημιουργήσει σε πολλούς την προσδοκία πως η κατάλυση της οθωμανικής εξουσίας ήταν ζήτημα χρόνου, πως ο τσάρος θα αντικαθιστούσε τον σουλτάνο στον αυτοκρατορικό θρόνο και πως το πατριαρχείο θα γινόταν και πάλι η ισχυρότερη εκκλησιαστική αρχή του χριστιανισμού, όπως την εποχή του Βυζαντίου.

Από την άλλη, βέβαια, βρισκόταν η πραγματικότητα, και μάλιστα μια πραγματικότητα αιώνων συμβιβασμού με την αλλόδοξη εξουσία και σκληρή, αδιάλειπτη προσπάθεια για την τήρηση των ισορροπιών. Έτσι η επίσημη Εκκλησία δεν διακινδύνευσε τη θέση της παίρνοντας το μέρος των εξεγερμένων χριστιανών, πόσο μάλλον που η Επανάσταση έφερε εμφανή τα σημάδια της επιρροής του Διαφωτισμού, καθώς εμπνεόταν από οράματα εθνικής και κοινωνικής χειραφέτησης και όχι από κάποιου είδους σταυροφορική διάθεση (ας θυμηθούμε πως το Σύνταγμα της Επιδάουρου του 1822 καθιέρωνε την ανεξιθρησκία). Η απόσταση, ωστόσο, που κράτησε η Εκκλησία, αναθεματίζοντας τους επαναστάτες, δεν άρκεσε. Το σοκ που προκάλεσε η Επανάσταση στους Οθωμανούς υπήρξε τεράστιο και ο πατριάρχης το πλήρωσε με τη ζωή του.

4. Εκκλησία, *μιλλέτ* και κράτος τον 19ο αιώνα

4.1. Εθνοθησκευτικές κοινότητες

Η αναγνώριση της ομολογιακής διαφοράς ορθόδοξων και γρηγοριανών, η οποία έβρισκε έκφραση και στα επίσημα έγγραφα μέσα από τη χρήση των όρων «ζιμμής» (*zimmi*) για τους ορθόδοξους και «αρμένιος» (*ermeni*) για τους γρηγοριανούς, είχε αποτελέσει για αιώνες οργανωτική αρχή για τη διαχείριση των χριστιανών υπηκόων από το οθωμανικό κράτος. Αν και, όπως επισημάναμε, ούτε ο Μεχμέτ Β΄ ούτε οι διάδοχοί του προώθησαν τη θεσμική εκπροσώπηση των ορθόδοξων και γρηγοριανών χριστιανών από τους ιεράρχες που έδρευαν στην Κωνσταντινούπολη, η εγγύτητα των τελευταίων στον σουλτάνο και την κυβέρνηση τους προσέδιδε ιδιαίτερο κύρος. Επιπλέον, τους επέτρεπε να αναδειχθούν σε κομβικούς θεσμούς διαμεσολάβησης των χριστιανών με τις οθωμανικές αρχές. Αντίθετα, οι ανατολικές Εκκλησίες που πέρασαν υπό οθωμανική εξουσία μετά το 1517 δεν είχαν χωριστή παρουσία στην Κωνσταντινούπολη, ούτε άλλωστε και οι καθολικοί και προτεστάντες που ζούσαν στις κεντροευρωπαϊκές κτήσεις της αυτοκρατορίας, με τις ξένες πρεσβείες να διαμεσολαβούν υπέρ τους όποτε παρουσιαζόταν ανάγκη.

Ωστόσο, στη διάρκεια του 18ου αιώνα οι ομολογιακές διακρίσεις πήραν σταδιακά νέο χαρακτήρα, καθώς οι εκκλησιαστικές ιεραρχίες αναδείχθηκαν σε θεσμό συλλογικής εκπροσώπησης των ποιμνίων τους έναντι του κράτους (για τη σχετική ιστοριογραφική συζήτηση, Papademetriou, 2015: 19-62). Εκείνη την εποχή ο ορθόδοξος και ο γρηγοριανός πατριάρχης έγιναν αντιληπτοί από την Υψηλή Πύλη ως κεφαλές των αντίστοιχων *μιλλέτ*, ιδιαίτερων εθνοθησκευτικών κοινοτήτων που υπερέβαιναν το άθροισμα των μελών τους. Καθώς το *μιλλέτ* αναδείχθηκε σε οργανωτική αρχή για την ενσωμάτωση των χριστιανών στην αυτοκρατορία, η Εκκλησία έγινε το όχημα για τη μετεξέλιξη των θρησκευτικών κοινοτήτων σε σχετικά αυτόνομες, ομολογιακές και πολιτικές ταυτόχρονα συλλογικότητες, οι οποίες σταδιακά πήραν καθεστώς μειονοτήτων.

Η μετεξέλιξη αυτή, η οποία επρόκειτο να πάρει θεσμική μορφή με τις μεταρρυθμίσεις του Τανζιμάτ (1839-76), έγινε φανερή με το ξέσπασμα της Επανάστασης του 1821, όταν η οθωμανική κυβέρνηση προχώρησε στην εκτέλεση του πατριάρχη Γρηγόριου Ε΄, μητροπολιτών και προβεβλημένων Φαναριωτών, με άλλα λόγια της φυσικής ηγεσίας των ελληνορθόδοξων. Για πρώτη φορά από την Άλωση η Πύλη δεν έκανε διάκριση ανάμεσα σε εξεγερμένους, οι οποίοι έπρεπε να αντιμετωπιστούν με εκστρατείες καταστολής, και νομιμόφρονες υπηκόους ή/και αξιωματούχους στην υπηρεσία του κράτους, οι οποίοι έπρεπε να προστατευτούν. Όπως χαρακτηριστικά σημείωνε ο Αδαμάντιος Κοραής, σχολιάζοντας αυτή ακριβώς τη διάσταση των εκτελέσεων, «η μωρία της [οθωμανικής] εξουσίας, φονευούσης τους ιδίους φίλους και κηρυττούσης ανυποστόλως την απόφασιν τού να εξολοθρευθή όλον το γένος ημών, έδωκεν εθνικήν μορφήν εις την επανάστασιν» (Βακαλόπουλος, 1980: 514).

Κατά μία έννοια, λοιπόν, η εκτέλεση του πατριάρχη Γρηγόριου Ε΄ και των άλλων ιεραρχών μπορεί να θεωρηθεί ως πράξη παγίωσης της αντίληψης ότι οι πατριάρχες είναι ταυτόχρονα πολιτικοί ηγέτες των ποιμνίων τους και εκπρόσωποι τους ενώπιον των οθωμανικών αρχών. Αν και η πλήρης θεσμική αποτύπωση της έννοιας του *μιλλέτ* ως οργανωτικής αρχής θα ερχόταν αρκετά αργότερα, η σημασία της έγινε εμφανής ήδη το 1831, με την αναγνώριση ενός ιδιαίτερου καθολικού *μιλλέτ* (*katolik millet*) για τους καθολικούς

υπηκόους της αυτοκρατορίας (κατά βάση Αρμένιους). Απολύτως χαρακτηριστική είναι η αιτιολόγηση της αναγνώρισής του νέου μιλλέτ στο αυτοκρατορικό φερμάνι (Frazee, 1983: 259):

Σε αυτό, ο Μαχμούτ [Β'] εξιστορούσε πώς, από την εποχή των προγόνων του, οι καθολικοί ήταν υποχρεωμένοι να ζουν υπό [την εξουσία] ελλήνων ή αρμένιων πατριαρχών που είχαν διαφορετικό θρήσκευμα από εκείνους και αναγκάζονταν να πηγαίνουν σε φράγκικες εκκλησίες, πράγμα ταπεινωτικό. Πλέον, για να διασφαλιστεί η μελλοντική τους ευημερία, θα ήταν σε θέση «να εκτελούν τα θρησκευτικά τους καθήκοντα σε ιδιαίτερες εκκλησίες, χωρίς να πηγαίνουν σε εκείνες των Φράγκων». Οι καθολικοί θα είχαν ως πολιτική τους κεφαλή τον πατριάρχη Αγκόπ Μανουελιάν (Hagop Manuelian), ο οποίος θα πλήρωνε στο [αυτοκρατορικό] θησαυροφυλάκιο για τον διορισμό του 50.000 άσπρα άμεσα και, στη συνέχεια, 38.000 άσπρα ετησίως. Όλοι οι καθολικοί [υπήκοοι] όφειλαν να τον αναγνωρίσουν ως κεφαλή τους και η δικαιοδοσία του θα ήταν ανάλογη με εκείνη όλων των άλλων πατριαρχών της αυτοκρατορίας.

Η επόμενη πράξη στην οργάνωση της σχέσης του οθωμανικού κράτους με τους αλλόθρησκους υπηκόους του στη βάση των μιλλέτ, η οποία και σηματοδότησε τη μετατροπή των επιμέρους θρησκευτικών κοινοτήτων σε εθνοθρησκευτικές μειονότητες, ήταν η ανάδειξη το 1835, με πίεση των οθωμανικών αρχών, ενός αρχιραβίνου για την εκπροσώπηση των εβραίων υπηκόων. Έκτοτε οι συλλογικές πολιτικές διεκδικήσεις των αναδυόμενων χριστιανικών εθνών, αλλά και τα σχίσματα εντός των ανατολικών Εκκλησιών, θα εκφραστούν μέσα από την αξίωσή τους να αναγνωριστούν ως χωριστά μιλλέτ. Η μονομερής ανεξαρτητοποίηση της Εκκλησίας της Ελλάδας το 1833 (που έγινε αποδεκτή μόλις το 1850 από την Κωνσταντινούπολη) δημιούργησε ένα προηγούμενο απόσχισης από το Οικουμενικό Πατριαρχείο, το οποίο επρόκειτο αργότερα να αξιοποιήσουν οι Βούλγαροι και τα άλλα ορθόδοξα έθνη των Βαλκανίων. Αντίστοιχα, η δικαιοδοσία του γρηγοριανού πατριάρχη θα περιοριστεί ακόμα περισσότερο με την αναγνώριση ξεχωριστού εκκλησιαστικού οργανισμού για τους προτεστάντες Αρμένιους το 1850, ενώ μέχρι το τέλος της αυτοκρατορίας θα έχουν αναγνωριστεί δώδεκα διαφορετικά μιλλέτ (Masters, 2009). Στο δεύτερο μισό του αιώνα το μιλλέτ επρόκειτο να εξελιχθεί σε έναν θρησκευτικο-πολιτικό θεσμό με μεικτό εκκλησιαστικό και λαϊκό χαρακτήρα, που εξασφάλιζε την ενσωμάτωση των χριστιανών στην αυτοκρατορία ως μειονοτήτων (Stamatoroulos, 2006).

Παράλληλο κείμενο 2. Εκκλησία και μιλλέτ

Πηγή: Κονόρτας, 1998: 299-300.

Ο όρος *millet* σημαίνει στη σημερινή τουρκική γλώσσα *έθνος*, αλλά στο οθωμανικό διοικητικό λεξιλόγιο του 19ου αιώνα δηλώνει την αναγνωρισμένη από το Κράτος θρησκευτική Κοινότητα, η οποία τελεί υπό την πνευματική δικαιοδοσία ενός θρησκευτικού αρχηγού. Ήδη από το 1982, μελέτη του Β. Braude υποστήριξε την άποψη ότι ο όρος δεν υφίσταται στα οθωμανικά έγγραφα ως δηλωτικός μίας μη μουσουλμανικής θρησκευτικής Κοινότητας παρά από το 19ο αιώνα και μετά, και κυρίως κατά την περίοδο του Τανζιμάτ. Σύμφωνα με μεταγενέστερη εργασία, ο όρος εμφανίζεται για πρώτη φορά με αυτή την έννοια λίγο νωρίτερα, ήδη σε φερμάνια του 18ου αιώνα. Κατά τις προηγούμενες περιόδους, δεν φαίνεται να υπήρχαν κατά την οθωμανική έννομη τάξη ενιαίες και αποδεκτές ως σύνολα θρησκευτικές Κοινότητες που να τελούν υπό την ηγεσία ενός Πατριάρχη ή Αρχιραββίνου. Κατά το 16ο και 17ο αιώνα, αυτοί που τελούν υπό τη δικαιοδοσία των μελών του Ανώτατου Κλήρου εμφανίζονται ως *ta'ife*, όρος που σημαίνει «ομάδα» και που δεν δηλώνει αποκλειστικά τη θρησκευτική Κοινότητα, αλλά κάθε είδους ανθρώπινο σύνολο με κάποια κοινά χαρακτηριστικά (π.χ. συντεχνίες). Είναι χαρακτηριστικό ότι, κατά το βεράτι του 1525, ο Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως ασκεί την πατριαρχική του εξουσία πάνω σε πολλές «ομάδες των απίστων» (*teva 'if-i kefere*) και όχι σε μία συγκεκριμένη και ενιαία θρησκευτική Κοινότητα. Δεδομένου άλλωστε ότι τότε ο Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως δεν ήταν η μόνη αναγνωρισμένη από το Κράτος ορθόδοξη εκκλησιαστική κεφαλή στην Αυτοκρατορία (υπήρχαν και οι άλλοι Πατριάρχες, αλλά και οι αυτοκέφαλοι Αρχιεπίσκοποι), δεν μπορούσε να είναι επικεφαλής μίας ενιαίας ορθόδοξης θρησκευτικής Κοινότητας, η οποία ήταν ανύπαρκτη κατά την οθωμανική έννομη τάξη. Αυτό συνέβη μόλις κατά το 18ο αιώνα, με την *de facto* επικυριαρχία του Οικουμενικού Πατριάρχη στους άλλους τρεις Πατριάρχες της Ανατολής και με την *de jure* υπαγωγή των Αρχιεπισκοπών Αχρίδας και Ιπεκίου στη Μεγάλη Εκκλησία. Από την περίοδο εκείνη, όντας πλέον αδιαμφισβήτητος

θρησκευτικός ηγέτης όλων των ορθόδοξων υπηκόων του Σουλτάνου, μπορεί ο Οικουμενικός Πατριάρχης να θεωρείται «εθνάρχης» ή *μιλλέτμπασης*. Ο τελευταίος αυτός όρος πάντως δεν απαντά στα γνωστά πατριαρχικά βεράτια του 19ου αιώνα, αλλ' ούτε και στα βεράτια του 1754 και 1757.

Όσον αφορά τον όρο *millet*, δεν υπάρχει ως δηλωτικός της θρησκευτικής Κοινότητας της οποίας προΐσταται ο Πατριάρχης, στα πατριαρχικά βεράτια μέχρι και το 19ο αιώνα. [...] Η αναφορά, όμως, στο γαλλικό και ελληνικό κείμενο των βερατίων των ετών 1789, 1830, 1835 και 1860 των όρων *nation* και *έθνος* (σε μία περίπτωση και *δόγμα*), ίσως υποδηλώνει ότι μεταφράζεται με τον τρόπο αυτό ο όρος *millet*. Στο οθωμανικό κείμενο των βερατίων του 1884 και 1901 ο όρος υπάρχει [...], αλλά αποδίδεται ταυτόχρονα με δύο διαφορετικούς ελληνικούς όρους: *γένος* και *έθνος*.

Ο όρος *millet* άρχισε από το 1875 κυρίως να εκτοπίζεται σε επίσημα οθωμανικά έγγραφα από τον όρο *cema'at* (κοινότητα, ομάδα) για να δηλωθεί η από το Κράτος αναγνωρισμένη μη μουσουλμανική θρησκευτική Κοινότητα. Ωστόσο, ο τελευταίος αυτός όρος δεν απαντά στα βεράτια του 1884 και 1901. Ίσως αυτό να οφείλεται στο στερεότυπο και συντηρητικό χαρακτήρα των βερατίων. Πάντως, οι μη μουσουλμανικές θρησκευτικές Κοινότητες και ιδίως αυτές που είχαν αναγνωρισμένους από το Κράτος θρησκευτικούς ηγέτες ήδη από παλαιότερες εποχές (Ορθόδοξοι, Αρμένιοι, Εβραίοι), συνέχιζαν να αποκαλούνται *millet* στην καθημερινή χρήση της οθωμανικής γλώσσας.

4.2. Η εποχή των μεταρρυθμίσεων

Η Ελληνική Επανάσταση και η δημιουργία του ελληνικού κράτους, του πρώτου εθνικού κράτους των Βαλκανίων, έφερε νέες προκλήσεις για τη Μεγάλη Εκκλησία. Από τη μια το πατριαρχείο έχασε τον έλεγχο των μητροπόλεων που βρίσκονταν σε ελληνική επικράτεια, οι οποίες, μετά από πολύχρονης διαπραγματεύσεις, πέρασαν στη νεοσύστατη Εκκλησία της Ελλάδος. Οι πρωτεργάτες της απόσχισης, μεταξύ των οποίων ο διαφωτιστής Θεόκλητος Φαρμακίδης, διέβλεπαν πως η ανεξαρτητοποίηση από την Πύλη δεν μπορούσε να είναι πλήρης χωρίς ανεξαρτητοποίηση και από το πατριαρχείο. Η ελληνική Εκκλησία, ωστόσο, έγινε γρήγορα φορέας του ελληνικού εθνικισμού, ο οποίος από τα μέσα του 19ου αιώνα στράφηκε σε αλτρωτικά προγράμματα, επιζητώντας την επέκταση του κράτους σε περιοχές της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Η εξέλιξη αυτή, που έθεσε το πατριαρχείο σε πολύ δύσκολη θέση, δεν ήταν παρά μία από τις όψεις της πορείας προς τη διάλυση της αυτοκρατορίας και βέβαια προς τη συρρίκνωση του πατριαρχείου.

Οι μεταρρυθμίσεις της εποχής του Τανζιμάτ (1839-76) είχαν στόχο να ανακόψουν τη διαδικασία αποσύνθεσης και να μετατρέψουν την Οθωμανική Αυτοκρατορία σε σύγχρονο κράτος. Αφετηρία τους ήταν αφενός μια ομάδα της υψηλής οθωμανικής γραφειοκρατίας που συνέχιζε τις παλαιότερες συγκεντρωτικές προσπάθειες σε πιο φιλελεύθερο πολιτικά περιβάλλον, και αφετέρου η πίεση που άσκησαν οι δυτικοευρωπαϊκές δυνάμεις, κυρίως η Αγγλία. Έτσι, σε ένα πλαίσιο εξορθολογισμού της διοίκησης, οι μεταρρυθμιστές προώθησαν την άρση των ανισοτήτων μεταξύ μουσουλμάνων και μη μουσουλμάνων και την επιβολή της ισότητας όλων των υπηκόων έναντι του νόμου. Οι μεταρρυθμίσεις άγγιξαν ολόκληρο το φάσμα των πολιτικών, οικονομικών και κοινωνικών σχέσεων στην επικράτεια του σουλτάνου και, με τη συνέργεια άλλων παραγόντων, αναδιαμόρφωσαν τη θέση της Εκκλησίας στο οθωμανικό οικοδόμημα.

Στο μεταξύ, τα αστικά εκκοσμικευμένα στρώματα των ορθόδοξων και των γρηγοριανών Αρμενίων είχαν αυξηθεί σε όγκο και ισχύ. Οι παλαιοί Φαναριώτες είχαν καταρρεύσει με την έκρηξη της Ελληνικής Επανάστασης, και στη θέση τους αναδύθηκαν οι λεγόμενοι «νεοφαναριώτες», μέλη ορθόδοξων οικογενειών που είχαν αποκτήσει πλούτο και ισχύ μέσω της κατάληψης άλλων θέσεων του κρατικού μηχανισμού, και κυρίως μέσα από την εμπλοκή τους στην ενοικίαση σημαντικών εκκλησιαστικών φορολογικών προσόδων. Ως εκ τούτου, μπόρεσαν να ασκήσουν σημαντική επιρροή στο πατριαρχείο (Σταματόπουλος, 2003: 38). Αντίστοιχο ρόλο έπαιξαν και οι αρμένιοι *αμιράδες*, όπως αποκαλούνταν τα μέλη των επιφανών οικογενειών με προσβάσεις στο οθωμανικό κράτος, οι οποίοι έθεσαν υπό τον έλεγχό τους το αρμενικό πατριαρχείο (Barsoumian, 2007). Δεν ήταν όμως μόνον αυτοί. Στις μεγάλες πόλεις σχηματίστηκε τον 19ο αιώνα μια αστική τάξη που σε μεγάλο βαθμό αποτελούνταν από τα χριστιανικά εγγράμματα κοινωνικά στρώματα. Επρόκειτο για ανθρώπους με εκκοσμικευμένο τρόπο ζωής που δραστηριοποιούνταν ως τραπεζίτες, έμποροι και μεσίτες, ασκούσαν ελευθέρια επαγγέλματα (δικηγόροι, γιατροί, φαρμακοποιοί) ή ήταν υπάλληλοι και είχαν κοινωνικοπολιτικές αξιώσεις υπεροχής ή/και συμμετοχής, στο πλαίσιο τόσο της εκάστοτε αστικής τους κοινότητας όσο και σε εκείνο του μιλλέτ (Εξερτζόγλου, 1996: 47-61).

Το μιλλέτ, για να ανταποκριθεί στον ρόλο του θεσμικού εκφραστή των ισχυρών κοινωνοπολιτικών ομάδων των ορθόδοξων και να εξασφαλίσει τη μεταξύ τους συναίνεση, αλλά και για να αναγνωριστεί ως χρήσιμος παράγοντας από τους μεταρρυθμιστές στη δόμηση μιας νέας οθωμανικής ταυτότητας, έπρεπε να κάνει χώρο όχι μόνο για τους ιεράρχες αλλά και για τους ισχυρούς λαϊκούς, ιδιαίτερα στην Κωνσταντινούπολη. Η Εκκλησία έτσι ήρθε ακόμα μια φορά σε συμβιβασμό. Το χάττι-χουμαγιούν του 1856, το σημαντικότερο διάταγμα της εποχής των μεταρρυθμίσεων, όριζε ότι η διοίκηση «των εθνικών υποθέσεων των χριστιανικών και άλλων μη μουσουλμανικών κοινοτήτων» όφειλε να εκλέγεται από τα μέλη του κλήρου και των λαϊκών κάθε κοινότητας (Νικολαΐδης, 1869: 32-33). Η εξέλιξη αυτή δυσaráεστησε, όπως θα φανταζόταν κανείς, τον ανώτερο κλήρο και ειδικότερα τους κύκλους του γεροντισμού. Σύμφωνα με μαρτυρίες, όταν, μετά την επίσημη ανάγνωσή του, το διάταγμα τοποθετήθηκε και πάλι στην πολυτελή θήκη του, ένας ορθόδοξος μητροπολίτης έκανε το εξής σχόλιο: «Ο Θεός να δώσει να μην ξαναβγεί ποτέ από το κουτί του» (Davison, 1962: 59).

Ωστόσο, παρά την απροθυμία του κλήρου, τα πράγματα είχαν πάρει πια τον δρόμο τους. Τόσο το ορθόδοξο όσο και το γρηγοριανό πατριαρχείο πέρασαν, με τις ευλογίες του σουλτάνου, στον έλεγχο των ισχυρών λαϊκών. Σε ό,τι αφορά το ορθόδοξο μιλλέτ, οι κανονισμοί για τη λειτουργία του, τους οποίους επεξεργάστηκε η ίδια η κοινότητα, επέβαλαν θεσμικά την αύξηση της συμμετοχής λαϊκών τόσο στην εκλογή πατριάρχη όσο και στη διοίκηση των κοσμικών υποθέσεων της ορθόδοξης κοινότητας (εκπαίδευση, περίθαλψη, οικονομική διαχείριση κλπ.). Η τελευταία περνούσε πια στη δικαιοδοσία του Διαρκούς Εθνικού Μεικτού Συμβουλίου, στο οποίο οι λαϊκοί, που αποτελούσαν την ευρεία πλειοψηφία, αναδεικνύονταν με εκλογές από τις ενορίες της Κωνσταντινούπολης. Οι εξελίξεις αυτές έδωσαν την ευκαιρία στις ανερχόμενες κοινωνικές ομάδες να αποκτήσουν μεγάλη επιρροή στη διοίκηση του μιλλέτ, παραγκωνίζοντας τόσο τους γέροντες όσο και τα μέλη των συντεχνιών. Παράλληλα, στη σύνοδο που εξέλεγε τον πατριάρχη αυξήθηκε η επιρροή των μητροπολιτών της επαρχίας. Όσο για τον ίδιο τον πατριάρχη, αναδείχθηκε στον αδιαφιλονίκητο ηγέτη και εκπρόσωπο όλου του μιλλέτ, με ευρείες αρμοδιότητες και πολύ μεγάλο συμβολικό εκτόπισμα (Σταματόπουλος, 2003). Αντίστοιχο ρόλο έπαιζε στις κατά τόπους εκκλησιαστικές έδρες, που ήταν συνήθως και έδρες της οθωμανικής διοίκησης, ο μητροπολίτης.

4.3. Οικουμενισμός και εθνικές διεκδικήσεις στο ορθόδοξο μιλλέτ

Ωστόσο, αν και η θέση των μελών της εκκλησιαστικής διοίκησης ισχυροποιήθηκε, η επιρροή της Εκκλησίας μειώθηκε σε ό,τι αφορά την καθημερινή διαχείριση των κοινοτικών πραγμάτων, και κυρίως τις πολιτισμικές πρακτικές των χριστιανών. Η θρησκεία και οι επιταγές της έπαψαν σταδιακά να παίζουν τόσο σημαντικό ρόλο στην καθημερινότητα των ανθρώπων, ιδιαίτερα των εκκοσμηκευμένων μεσαίων στρωμάτων, που ακολουθούσαν όλο και περισσότερο «ευρωπαϊκά» πρότυπα ενδυμασίας, συνναστροφής και κατανάλωσης. Ενώ όμως η σημασία της Εκκλησίας στη ρύθμιση των συμπεριφορών έφθινε, η ιδεολογική της σημασία ως προς τη δόμηση συλλογικής ταυτότητας γινόταν πιο έντονη. Τούτο έγινε σαφές στην προσπάθεια ίδρυσης βουλγαρικής Εκκλησίας, η οποία αναλήφθηκε από ένα στρώμα βουλγάρων αστών της Κωνσταντινούπολης. Το κίνημα αυτό, παρότι εκφράστηκε με εκκλησιαστικούς όρους, είχε σαφείς πολιτικούς στόχους, δηλαδή την αναγνώριση ενός διακριτού βουλγαρικού έθνους εντός της αυτοκρατορίας. Η κρίση που ξέσπασε στους κόλπους του ορθόδοξου μιλλέτ κορυφώθηκε μετά το 1860 και κατέληξε το 1870 στη δημιουργία ενός αυτόνομου από το πατριαρχείο βουλγαρικού εκκλησιαστικού οργανισμού, τη Βουλγαρική Εξαρχία (Ματάλας, 2002: 163 κ.ε.· Σταματόπουλος, 2003: 310 κ.ε.· Stamatoroulos 2008/09).

Μετά από δύο χρόνια άκαρπων διαπραγματεύσεων μεταξύ της εξαρχίας και του πατριαρχείου, το τελευταίο καταδίκασε ως σχισματική τη βουλγαρική Εκκλησία. Στην αδιαλλαξία των δύο πλευρών συνέβαλε η αυξημένη συμμετοχή λαϊκών στα εκκλησιαστικά πράγματα. Οι ιδεολογικοί και κοινωνικοοικονομικοί ανταγωνισμοί των τελευταίων ματαίωσαν τις πιθανότητες συμφιλίωσης και οδήγησαν στο σχίσμα. Οι Οθωμανοί, αν και καταρχήν είδαν με εύλογη δυσπιστία το βουλγαρικό κίνημα, ενέδωσαν τελικά στη δημιουργία ενός βουλγαρικού μιλλέτ, ελπίζοντας πως η διάσπαση της ενότητας των ορθόδοξων υπηκόων τους θα υποβοηθούσε την υπεράσπιση της εδαφικής ακεραιότητας της αυτοκρατορίας, καθώς θα εμπόδιζε τη συντονισμένη δράση διαφορετικών εθνικών και αλυτρωτικών κινήματων υπό την αιγίδα της Ρωσίας. Όντως, η τελευταία άσκησε πίεση αρχικά για την επίλυση του ζητήματος εντός των πλαισίων του μιλλέτ. Όταν όμως τούτο φάνηκε αδύνατο, έριξε το βάρος της στην υποστήριξη των βουλγαρικών αιτημάτων, με αποτέλεσμα να πληγεί το κύρος που απολάμβανε από τους έλληνες ορθόδοξους ως προστάτρια των συμφερόντων τους. Άλλωστε ένα τμήμα των ελληνόφωνων ελίτ της αυτοκρατορίας υποστήριζε ένθερμα τις μεταρρυθμίσεις και,

σε ένα πλαίσιο καλλιέργειας μιας «πρωτοεθνικής» οθωμανικής ταυτότητας, στρεφόταν προς μια ιδεολογία «ελληνοθωμανισμού» (Σκοπετέα, 1988: 309 κ.ε.).



Εικόνα 6 Η ηγεσία της βουλγαρικής κοινότητας στην Κωνσταντινούπολη το 1872.

“Wikimedia Commons”, <https://commons.wikimedia.org/wiki/File%3ABulgarianReligiousAssembly1872.jpg> (Σεπτέμβριος 2015), © public domain.

Την ίδια εποχή, και με αφορμή το βουλγαρικό σχίσμα, αλλά και το ακανθώδες όσο και περίπλοκο πλέγμα των σχέσεων της με το ελληνικό κράτος και τις παρεμβατικές του αξιώσεις, η ορθόδοξη Εκκλησία ανέπτυξε μια ιδεολογία «οικουμενισμού», που πρέσβευε τη δέσμευσή της στον «υπερεθνικό» λόγο της θρησκείας και την αντίθεσή της στον «εθνοφυλετισμό», δηλαδή στην ανταγωνιστική συγκρότηση «εθνικών» Εκκλησιών (άρα και στη δική της συρρίκνωση). Η οικουμενιστική ιδεολογία δεν ήταν άμοιρη αντιφάσεων, μια που οι κοινωνικοπολιτικοί υποστηρικτές της ήταν μέλη των εκκοσμηκευμένων ελληνικών αστικών στρωμάτων της αυτοκρατορίας με βαρύνοντα λόγο στο πλαίσιο του μιλλέτ, το οποίο άλλωστε εξελισσόταν σε έναν ιδιότυπο ελληνικό «εθνικό» θεσμό στο πλαίσιο της αυτοκρατορίας. Με τη στάση τους αυτή, η Εκκλησία και μέρος των ανώτερων κοινωνικών ομάδων των ορθοδόξων, ιδίως στην Κωνσταντινούπολη, επιζητούσαν να ισορροπήσουν από τη μια ανάμεσα στην Οθωμανική Αυτοκρατορία και το ευρύ πλαίσιο οικονομικών και πολιτικών δραστηριοτήτων που τους άνοιγε, κι από την άλλη ανάμεσα στο ελληνικό κράτος, τη Ρωσία και τις δυτικοευρωπαϊκές δυνάμεις, δηλαδή τους φορείς ενός εθνικού, πολιτικοθρησκευτικού και «εκσυγχρονιστικού» λόγου (Σταματόπουλος, 2003: 360 κ.ε.).

Το 1891 εκδηλώθηκε ακόμα μία κρίση, στο πατριαρχείο Αντιοχείας αυτή τη φορά, με αφορμή την εκλογή νέου πατριάρχη (από τα μέσα του 18ου αιώνα η εκλογή του Αντιοχείας γινόταν στην Κωνσταντινούπολη). Αντιμέτωποι βρέθηκαν από τη μια οι ντόπιοι Άραβες κι από την άλλη οι έλληνες μητροπολίτες, οι οποίοι είχαν την υποστήριξη μιας μερίδας των προυχόντων και των οθωμανικών αρχών. Τελικά εξελέγη με κυβερνητική παρέμβαση ο έλληνας υποψήφιος, πράγμα που δημιούργησε ρήγμα στην ιεραρχία και το ποίμνιο (η αντίδραση ήταν ιδιαίτερα έντονη στη Βυρηττό και τη Δαμασκό). Τελικά, ο πατριάρχης, που είχε καλές σχέσεις με τους Ρώσους, εξαναγκάστηκε σε παραίτηση το 1898, καθώς η κυβέρνηση φοβόταν ρωσική επέμβαση. Μετά την παραίτηση ξεκίνησε μια μεγάλη σύγκρουση μεταξύ γηγενών (Αράβων) και ξένων (Ελλήνων), με πλήθος δημοσιευμάτων που πρόβαλλαν την αντιπαράθεση (γνωστή πλέον ως Αντιοχικό Ζήτημα) με εθνικούς όρους (Εξερτζόγλου, 1995-96).

Η Μεγάλη Εκκλησία, τελικά, έπεσε, όπως και η αυτοκρατορία, θύμα των κοσμικών ιδεολογιών της ελευθερίας και της εθνικής αυτοδιάθεσης, των κοινωνικοοικονομικών ανταγωνισμών στο εσωτερικό του κράτους και των διακρατικών γεωπολιτικών διαμαχών. Ωστόσο, σε αντίθεση με την αυτοκρατορία, εκείνη επέζησε· με συρρικνωμένο πια ποίμνιο, αλλά με το αδιαμφισβήτητο κύρος ενός θεσμού με συνεχή και αδιάσπαστη παρουσία από την ύστερη Αρχαιότητα έως τις μέρες μας.

5. Ανακεφαλαίωση

Η σχέση των Οθωμανών με την Εκκλησία είναι τόσο παλιά όσο και ίδιο το οθωμανικό κράτος. Όπως και οι άλλοι τουρκομάνοι εμίρηδες στην υστερομεσαιωνική Μικρά Ασία, έτσι κι ο Οσμάν και οι διάδοχοί του επέτρεψαν τη δράση χριστιανών ιεραρχών στα εδάφη που κατέκτησαν και αναγνώρισαν τα μοναστικά ιδρύματα. Η επέκταση στη Βαλκανική χερσόνησο, με τον αμιγή χριστιανικό της πληθυσμό, έθεσε με πολύ πιο επιτακτικούς όρους το ζήτημα των σχέσεων ανάμεσα στο υπό διαμόρφωση οθωμανικό κράτος και τους εκκλησιαστικούς θεσμούς. Η αναβίβαση, από τον Μεχμέτ Β΄, του Γεννάδιου Σχολάριου στον πατριαρχικό θρόνο της Κωνσταντινούπολης λίγους μήνες μετά την Άλωση υπήρξε κυριολεκτικά σημείο καμπής με βαρυσήμαντες συνέπειες. Με το να προωθήσει την ανασύσταση του Οικουμενικού Πατριαρχείου και να αναγνωρίσει επίσημα τον πατριάρχη, ο σουλτάνος έκανε ένα αποφασιστικό βήμα προς την ενσωμάτωση της ορθόδοξης Εκκλησίας στο αυτοκρατορικό θεσμικό πλαίσιο, το οποίο έμελλε να ολοκληρώσουν οι διάδοχοί του. Σταδιακά, οι εκκλησιαστικοί οργανισμοί των ορθοδόξων, των γρηγοριανών και των άλλων χριστιανικών ομολογιών που έδρευαν σε οθωμανικά εδάφη εντάχθηκαν στον διοικητικό-φορολογικό μηχανισμό του κράτους, πράγμα που επέτρεψε την επιβίωση και αναπαραγωγή τους. Παρά τους κλυδωνισμούς που δημιούργησε η εναρμόνιση του θεσμικού πλαισίου για τις χριστιανικές Εκκλησίες με τις προβλέψεις του χανεφικτικού δικαίου, ιδίως η δήμευση από το δημόσιο και η συνακόλουθη εξαγορά της εκκλησιασσιαστικής και μοναστικής περιουσίας το 1568-69, η ρύθμιση των σχέσεων ανάμεσα στο μουσουλμανικό κράτος και τις χριστιανικές του Εκκλησίες με νομικά αδιάβλητους όρους υπήρξε το θεμέλιο για τη μακροήμερευση και ισχυροποίησή τους.

Οι ιεράρχες αναγνωρίστηκαν από τους σουλτάνους ως αξιωματούχοι, με τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις τους να αποτυπώνονταν στα μπεράτια, τα έγγραφα που εκδίδονταν κατά την ανάρρησή τους στον πατριαρχικό ή μητροπολιτικό θρόνο. Τα λεγόμενα «προνόμια» των πατριαρχών και των μητροπολιτών περιλάμβαναν δικαιώματα στην εκκλησιαστική περιουσία, εξουσία επί των ιερέων και του ποιμνίου σε πνευματικά και οικογενειακά ζητήματα, και κυρίως το δικαίωμα στη συλλογή φόρων, σημαντικό μέρος των οποίων είχαν την υποχρέωση να καταβάλλουν στο δημόσιο ταμείο. Αντίθετα με ό,τι είχε υποστηριχθεί στην παλαιότερη βιβλιογραφία, οι ιεράρχες δεν αναγνωρίστηκαν εξ αρχής ως εκπρόσωποι του ποιμνίου τους έναντι των αρχών ούτε είχαν διευρυμένη δικαιοδοσία επί των πιστών. Η μετεξέλιξη των εκκλησιαστικών οργανισμών σε αυτήν την κατεύθυνση έγινε σταδιακά κατά τη διάρκεια του 18ου αιώνα και εκφράστηκε καθαρά στις αρχές του επόμενου. Τον 19ο αιώνα το μιλλέτ, η θεσμικά αναγνωρισμένη –και αυτοδιοικούμενη με συμμετοχή κληρικών και λαϊκών– εθνοθρησκευτική κοινότητα, αναδείχθηκε σε οργανωτική αρχή των σχέσεων ανάμεσα στο μουσουλμανικό κράτος και τους αλλόθρησκους υπηκόους του, υποκαθιστώντας τις παλαιότερες, πιο ρευστές ρυθμίσεις. Η μετατροπή των πατριαρχών σε εθνάρχες έδωσε ακόμη μεγαλύτερο κύρος και δύναμη στους εκκλησιαστικούς οργανισμούς. Την ίδια στιγμή, όμως, υπονόμωσε την ενότητά τους. Μετά τα μέσα του αιώνα η ορθόδοξη, η γρηγοριανή και άλλες χριστιανικές Εκκλησίες βρέθηκαν αντιμέτωπες με σχίσματα, αφού τα αιτήματα πολιτικής ή εθνικής αυτοδιάθεσης εκφράζονταν καταρχήν μέσα από τη διεκδίκηση της αναγνώρισης διακριτών μιλλέτ.

Βιβλιογραφία

- Alexander (Alexandropoulos), John C. (1997). "The Lord Giveth and the Lord Taketh Away: Athos and the Confiscation Affair of 1568-1569". Στο *Ο Άθως στους 14ο-16ο αιώνες*, 149-98. Αθήνα: ΙΒΕ/ΕΙΕ.
- Bardakjian, Kevork (1982). "The Rise of the Armenian Patriarchate of Constantinople". Στο *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, τόμ. 1: *The Central Lands*, 89-100. Επιμέλεια Benjamin Braude και Bernard Lewis. New York: Holmes & Meier Publishers.
- Barsoumian, Hagop Levon (2007). *The Armenian Amira Class of Istanbul*, Yerevan: American University of Armenia.
- Baum, Wilhelm και Dietmar W. Winkler (2003). *The Church of the East: A Concise History*. Μετάφραση Miranda G. Henry. London-New York: RutledgeCurzon.
- Braude, Benjamin (1982). "Foundation Myths of the Millet System". Στο *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, τόμ. 1: *The Central Lands*, 69-88. Επιμέλεια Benjamin Braude και Bernard Lewis. New York: Holmes & Meier Publishers.
- Çolak, Hasan (2012). "Relations between the Ottoman Central Administration and the Greek Orthodox Patriarchates of Antioch, Jerusalem and Alexandria: 16th-18th Centuries". Διδακτορική διατριβή, University of Birmingham.
- Davison, Roderic (1962). *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*. Princeton: Princeton University Press.
- Demetriades, Vassilis (1997). "Athonite Documents and the Ottoman Occupation". Στο *Ο Άθως στους 14ο-16ο αιώνες*, 41-67. Αθήνα: ΙΒΕ/ΕΙΕ.
- Fortescue, Adrian (1923). *The Uniate Eastern Churches*. London: Burn Oates and Washbourne.
- Fotić, Aleksandar (1994). "The Official Explanations for the Confiscation and Sale of Monasteries (Churches) and their Estates at the Time of Selim II". *Turcica* 26: 33-54.
- Frazer, Charles (1983). *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire 1453-1923*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Greene, Molly (2005). *Κρήτη, ένας κοινός κόσμος: Χριστιανοί και μουσουλμάνοι στη Μεσόγειο των πρώιμων νεότερων χρόνων*. Μετάφραση Ελένη Γκαρά και Θέμις Γκέκου. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Greene, Molly (2015). *Καθολικοί πειρατές και έλληνες έμποροι: Μια ναυτική ιστορία της Μεσογείου*. Μετάφραση Γιώργος Τζεδόπουλος. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Haddad, Robert (1982). "On Melkite Passage to the Unia: The Case of Patriarch Cyril al-Za'im (1672-1729)". Στο *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, τόμ. 2: *The Arabic-Speaking Lands*, 67-90. Επιμέλεια Benjamin Braude και Bernard Lewis. New York: Holmes & Meier Publishers.
- Hering, Gunnar (1961). "Das islamische Recht und die Investitur des Gennadios Scholarios (1454)". *Balkan Studies* 2: 231-56.
- Hering, Gunnar (1992). *Οικουμενικό Πατριαρχείο και ευρωπαϊκή πολιτική 1620-1638*. Μετάφραση Δημοσθένης Κούρτοβικ. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Heyberger, Bernard (1994). *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique*. Roma: École Française de Rome.
- [Historia Politica] (1849). *Historia Politica et Patriarchica Constantinopoleos – Epirotica*. Bonnae: Impensis Ed. Weberi.
- Imber, Colin (1997). *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- İnalçık, Halil (1991). "The Status of the Greek Orthodox Patriarch under the Ottomans". *Turcica* 21-23: 407-35.
- Jelavich, Charles (1954). "Some Aspects of Serbian Religious Development in the Eighteenth Century". *Church History* 23 (2): 144-52.
- Joseph, John (1983). *Muslim-Christian Relations and Inter-Christian Rivalries in the Middle East: The Case of the Jacobites in an Age of Transition*. Albany: SUNY Press.
- Kabrda, Josef. (1969). *Le système fiscal de l'église orthodoxe dans l'Empire Ottoman (d'après les documents turcs)*. Brno: Universita J.E. Purkyně.
- Kafescioğlu, Çiğdem (2009). *Constantinopolis/Istanbul: Cultural Encounter, Imperial Vision, and the Construction of the Ottoman Capital*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Kitromilides, Paschalis (1996). "Athos and the Enlightenment". Στο *Mount Athos and Byzantine Monasticism*, 257-72. Επιμέλεια Anthony Bryer και Mary Cunningham. Aldershot: Ashgate.
- Konortas, Paraskevas (1986). "Les contributions ecclésiastiques 'patriarchikè zèteia' et 'basilikon charatzion'. Contribution à l'histoire économique du patriarcat oecuménique aux XVe et XVIe siècles". Στο *Economies méditerranéennes, équilibres et intercommunications, XIIIe-XIXe siècles: Actes du IIe Colloque International d'Histoire (Athènes, 18-25 septembre 1983)*, τόμ. 3, 217-55. Athènes: Centre de recherches néohelléniques, Fondation nationale de la recherche scientifique.
- Lowry, Heath W. (2004). *H φύση του πρώιμου οθωμανικού κράτους*. Μετάφραση Στέφανος Παπαγεωργίου. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Lowry, Heath W. (2007). "A Note on Three Palaiologoi Princes as Members of the Ottoman Ruling Elite". Στο *The Ottoman Empire, the Balkans, the Greek Lands: Toward a Social and Economic History: Studies in Honor of John C. Alexander*, 279-88. Επιμέλεια Elias Kolovos, Phokion Kotzageorgis, Sophia Laiou και Marinos Sariyannis. Istanbul: The Isis Press.
- Masters, Bruce (2009). "Millet". Στο *Encyclopedia of the Ottoman Empire*. Επιμέλεια Gábor Ágoston και Bruce Masters, 383-84. New York: Facts on File.
- Miklosich, Franz και Joseph Müller, επιμέλεια (1887). *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, τόμ. 5: *Acta et diplomata monasteriorum et ecclesiarum orientis*. Vindobonae: Carolus Gerold.
- Moosa, Matti (1986). *The Maronites in History*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Morrison, Kenneth (2009). *Montenegro: A Modern History*. London: I.B. Tauris.
- Odorico, Paolo, επιμέλεια (1996). *Αναμνήσεις και συμβουλές του Συναδινού, ιερέα Σερρών στη Μακεδονία (17ος αιώνας)*. Χ.τ.: Association Pierre Belon.
- Oikonomides, Nicolas (1976). "Monastères et moines lors de la conquête ottomane". *Südost-Forschungen* 35: 1-10.
- Pantazopoulos, Nikolaos (1967). *Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule*. Thessaloniki: Institute for Balkan Studies.
- Papademetriou, Tom (2009). "The Turkish Conquests and Decline of the Church Reconsidered". Στο *Church and Society in Late Byzantium*, 183-200. Επιμέλεια Dimiter G. Angelov. Kalamazoo: Medieval Institute Publications – Western Michigan University.
- Papademetriou, Tom (2015). *Render unto the Sultan: Power, Authority, and the Greek Orthodox Church in the early Ottoman Centuries*. Oxford: Oxford University Press.
- Papadopoulos, Theodore H. (1990). *Studies and Documents Relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination*. 2η έκδοση. Aldershot: Variorum.
- Petit, Louis, Xénophon Sideridès και Martin Jugie, επιμέλεια (1935). *Oeuvres complètes de Gennade Scholarios*. Τόμ. 4. Paris: Maison de la Bonne Presse.

- Podskalsky, Gerhard (2005). *Η ελληνική θεολογία επί Τουρκοκρατίας, 1453-1821*. Μετάφραση π. Γεώργιος Μεταλληνός. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Stamatopoulos, Dimitrios (2006). "From Millets to Minorities in the 19th-Century Ottoman Empire: An Ambiguous Modernization". Στο *Citizenship in Historical Perspective*, 253-73. Επιμέλεια: Steven G. Ellis, Guðmundur Hálfdanarson και Ann Katherine Isaacs. Pisa: Edizioni Plus – Pisa University Press. <http://www.clioheres.net/books/7/21.pdf> (Σεπτέμβριος 2015).
- Stamatopoulos, Dimitrios (2008/09). "The Bulgarian Schism Revisited". *Modern Greek Studies Yearbook* 24-25: 105-25.
- Todorova, Olga (2010). "The Ottoman State and its Orthodox Christian Subjects: The Legitimistic Discourse in the Seventeenth-Century 'Chronicle of Serres' in a New Perspective". *Turkish Historical Review* 1: 86-110.
- Veinstein, Gilles (2007). "Les conditions de la Prise de Constantinople en 1453: un sujet d'intérêt commun pour le Patriarche et le Grand Mufti". Στο *Le patriarcat oecuménique de Constantinople aux XIVe-XVIe siècles: rupture et continuité*. Actes du colloque international, Rome, 5-6-7 décembre 2005, 275-89. Επιμέλεια Paolo Odorico. Paris: Editions de l'EHESS.
- White, Sam (2011). *The Climate of Rebellion in the Early Modern Ottoman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Whooley, John (2004). "The Armenian Catholic Church: A Study in History and Ecclesiology". *The Heythrop Journal* 45 (4): 416-34.
- Yerasimos, Stéphane (1992). "L'Eglise orthodoxe, pépinière des Etats balkaniques". *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 66: 145-58.
- Zachariadou, Elizabeth A. (1997). "Some Remarks about Dedications to Monasteries in the late 14th Century". Στο *Ο Άθως στους 14ο-16ο αιώνες*, 27-31. Αθήνα: ΙΒΕ/ΕΙΕ.
- Zeleps, Ioannis (2012). *Orthodoxe Eiferer in osmanischen Südosteuropa. Die Kollyvadenbewegung (1750-1820) und ihr Beitrag zu den Auseinandersetzungen um Tradition, Aufklärung und Identität*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Αποστολόπουλος, Δημήτρης (2003α). *Για τους Φαναριώτες: Δοκιμές ερμηνείας και μικρά αναλυτικά*. Αθήνα: ΙΝΕ/ΕΙΕ.
- Αποστολόπουλος, Δημήτρης (2003β). «Κοινωνικές διενέξεις και Διαφωτισμός στα μέσα του 18ου αιώνα: Η πρώτη αμφισβήτηση της κυριαρχίας των Φαναριωτών». Στο ίδιο, *Για τους Φαναριώτες: Δοκιμές ερμηνείας και μικρά αναλυτικά*, 31-44. Αθήνα: ΙΝΕ/ΕΙΕ.
- Αποστολόπουλος, Δημήτρης (2004). «Ωραιοποιώντας τα μετά την Άλωση: Η περίπτωση του Γεννάδιου Σχολάρη». *Τα Ιστορικά* 40: 29-36.
- Βακαλόπουλος, Απόστολος (1976). *Ιστορία του νέου ελληνισμού. Τουρκοκρατία 1453-1669, τόμ. Β': Οι ιστορικές βάσεις της νεοελληνικής κοινωνίας και οικονομίας*. 2η έκδοση. Θεσσαλονίκη: Στ. και Ιω. Σφακιανάκης.
- Βακαλόπουλος, Απόστολος (1980). *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού: Η μεγάλη Ελληνική Επανάσταση (1821-1829), τόμ. Ε': Οι προϋποθέσεις και οι βάσεις της (1813-1822)*. Θεσσαλονίκη: Στ. και Ιω. Σφακιανάκης.
- Βρυώνης, Σπύρος (1996). *Η παρακμή του μεσαιωνικού ελληνισμού στη Μικρά Ασία και η διαδικασία εξισλαμισμού (11ος-15ος αιώνας)*. Μετάφραση Κάτια Γαλαταριώτου. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Γερασίμου, Στέφανος (2005). «Η επανοίκηση της Κωνσταντινούπολης μετά την άλωση». Στο *1453: Η άλωση της Κωνσταντινούπολης και η μετάβαση από τους μεσαιωνικούς στους νεότερους χρόνους*, 3-21. Επιμέλεια Τόνια Κιουσοπούλου. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Διδασκαλία πατρική* (1798). Κωνσταντινούπολη: Παρά τω τυπογράφω Πογώς Ιωάννου εξ Αρμενίων.

- Εξερτζόγλου, Χάρης (1996). *Εθνική ταυτότητα στην Κωνσταντινούπολη τον 19ο αιώνα. Ο ελληνικός Φιλολογικός Σύλλογος Κωνσταντινουπόλεως 1861-1912*. Αθήνα: Νεφέλη.
- Εξερτζόγλου, Χάρης (1995-96). «Η διάχυση της εθνικής ταυτότητας στις ορθόδοξες κοινότητες της Κιλικίας». *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* 11: 181-238.
- Ζαχαριάδου, Ελισάβετ (1994). «Τα λόγια και ο θάνατος του Λουκά Νοταρά». Στο *Ροδωνιά. Τιμή στον Μ. Ι. Μανούσακα*, τόμ. 1, 135-46. Επιμέλεια Χρύσα Μαλτέζου, Θεοχάρης Δετοράκης και Χριστόφορος Χαραλαμπίδης. Ρέθυμνο: Πανεπιστήμιο Κρήτης.
- Ζαχαριάδου, Ελισάβετ (1996). *Δέκα τουρκικά έγγραφα για την Μεγάλη Εκκλησία (1483-1567)*. Αθήνα: ΙΒΕ/ΕΙΕ.
- Ζελεπός, Ιωάννης (2007). «“Βαλκανική Ορθοδοξία”; Η σημασία του κολλυβαδικού κινήματος για τη διαμόρφωση συλλογικής ταυτότητας στη νοτιοανατολική Ευρώπη». Στο *Ο ελληνικός κόσμος ανάμεσα στην εποχή του Διαφωτισμού και στον εικοστό αιώνα*, τόμ. 1, 511-23. Επιμέλεια Κωνσταντίνος Δημάδης. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Κιουσοπούλου, Τόνια (2001). «Η κοινωνική διάσταση της σύγκρουσης ανάμεσα στους ενωτικούς και τους ανθενωτικούς τον 15ο αιώνα». *Μνήμων* 23: 25-36.
- Κιτρομηλίδης, Πασχάλης (1999). *Νεοελληνικός Διαφωτισμός: Οι πολιτικές και κοινωνικές ιδέες*. Μετάφραση Στέλλα Νικολούδη. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Κολοβός, Ηλίας (2005). «Το Άγιον Όρος και η συγκρότηση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας». Στο *1453: Η άλωση της Κωνσταντινούπολης και η μετάβαση από τους μεσαιωνικούς στους νεότερους χρόνους*. Επιμέλεια Τόνια Κιουσοπούλου. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Κονόρτας, Παρασκευάς (1985). «Η οθωμανική κρίση του τέλους του 15ου αιώνα και το Οικουμενικό Πατριαρχείο». *Τα Ιστορικά* 3: 45-76.
- Κονόρτας, Παρασκευάς (1998). *Οθωμανικές θεωρήσεις για το Οικουμενικό Πατριαρχείο, 17ος-αρχές 20ού αιώνα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Κοτζαγεώργης, Φωκίων (2002). *Η αθωνική μονή του Αγίου Παύλου κατά την οθωμανική περίοδο*. Θεσσαλονίκη: University Studio Press.
- Κοτζαγεώργης, Φωκίων (2011). «Τα μοναστήρια ως τοπικές οθωμανικές ελίτ». Στο *Μοναστήρια, οικονομία και πολιτική. Από τους μεσαιωνικούς στους νεότερους χρόνους*, 163-90. Επιμέλεια Ηλίας Κολοβός. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Ματάλας, Παρασκευάς (2002). *Έθνος και ορθοδοξία: Οι περιπέτειες μιας σχέσης: Από το «ελλαδικό» στο βουλγαρικό σχίσμα*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Μελέτιος, μητροπολίτης Αθηνών (1784). *Εκκλησιαστική ιστορία*. Τόμ. 3. Βιέννη: Παρά Ιωσήπω Βαουμειστέρω.
- Μιχαηλάρης, Παναγιώτης (1997). *Αφορισμός: Η προσαρμογή μιας ποινής στις αναγκαιότητες της Τουρκοκρατίας*. Αθήνα: ΙΝΕ/ΕΙΕ.
- Νικολαΐδης, Δημήτριος, επιμέλεια (1869). *Οθωμανικοί κώδικες, ήτοι συλλογή των εν ενεργεία νόμων, κανονισμών, διαταγμάτων και οδηγιών της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας*. Κωνσταντινούπολη: Εκ του τυπογραφείου της Επταλόφου.
- Πετμεζάς, Σωκράτης (1996). «Η εκκλησιαστική οργάνωση υπό τους Οθωμανούς». Στο *Αναμνήσεις και συμβουλές του Συναδινού, ιερέα Σερρών στη Μακεδονία (17ος αιώνας)*, 481-552. Επιμέλεια Paolo Odorico. Χ.τ.: Association Pierre Belon.
- Σάρρος, Δ. Μ. (1928). «Μαξίμου ιερομονάχου του Πελοποννησίου λόγος στηλιτευτικός κατά Διονυσίου του επικληθέντος Σκυλοσόφου και των συναποστησάντων αυτώ εις Ιωάννινα εν έτει 1611, μετά σχετικής εισαγωγής υπό Δ. Σάρρου». *Ηπειρωτικά Χρονικά* 3: 169-210.
- Σκοπετέα, Έλλη (1988). *Το «πρότυπο βασίλειο» και η Μεγάλη Ιδέα: Όψεις του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα (1830-1880)*. Αθήνα: Πολύτυπο.

- Στάθη, Πηνελόπη (1999). *Χρυσάνθος Νοταράς, Πατριάρχης Ιεροσολύμων: Πρόδρομος του Νεοελληνικού Διαφωτισμού*. Αθήνα: Σύνδεσμος των εν Αθήναις Μεγαλοσχιολιτών.
- Σταματόπουλος, Δημήτριος (2003). *Μεταρρύθμιση και εκκοσμίκευση: Προς μια ανασύνθεση της ιστορίας του Οικουμενικού Πατριαρχείου τον 19ο αιώνα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Κεφάλαιο 4. Θεσμικό πλαίσιο και οι κοινωνικές πραγματικότητες της συμβίωσης

Σύνοψη

Το κεφάλαιο εξετάζει βασικές όψεις των κοινωνικών σχέσεων μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων στους μέσους οθωμανικούς αιώνες, από τις αρχές του 16ου μέχρι τον πρώιμο 19ο αιώνα. Άξονας της παρουσίασης είναι η εκδίπλωση των όρων της καθημερινής συμβίωσης και των διακοινοτικών σχέσεων εντός των τοπικών κοινωνιών, ειδικά στα Βαλκάνια και το Αιγαίο, όπου οι χριστιανοί αποτελούσαν την πλειονότητα του πληθυσμού. Ο τρόπος διαμόρφωσης και αναπαραγωγής της καθημερινής κοινωνικότητας εξετάζεται σε σύνδεση με τις θεσμικές πραγματικότητες που καθόριζαν τη θέση των χριστιανών στη σουλτανική επικράτεια. Υπογραμμίζεται έτσι η στενή και αμφίδρομη σχέση μεταξύ κοινωνικής ζωής και θεσμικού πλαισίου, αποτέλεσμα της οποίας είναι η διαμόρφωση οικονομικών δικτύων και μεικτών συγγενικών ομάδων, κοινοτικών μηχανισμών και διακοινοτικών συλλογικών δράσεων. Ιδιαίτερη έμφαση δίνεται στην προσέλευση χριστιανών στο ιεροδικείο, το κέντρο της πολιτικής ζωής των τοπικών κοινωνιών, που ενσαρκώνει τη νομιμότητα της σουλτανικής εξουσίας ως φορέας απονομής δικαιοσύνης, και τονίζεται η σημασία του θεσμού για την ανάληψη πρωτοβουλιών και την έκφραση νομικών διεκδικήσεων. Επιπλέον, στο κεφάλαιο αναλύεται η διαδικασία δημιουργίας εντάσεων και εκρήξεων διακοινοτικής βίας, φαινόμενα που αποτελούν το άλλο πρόσωπο της συμβίωσης, και επισημαίνονται οι παράγοντες της εξέλιξης και της αλλαγής στη διατύπωση των κοινωνικών σχέσεων, οι οποίοι οδηγούν στη διατάραξη των ισορροπιών μεταξύ των δύο ομολογιακών ομάδων.

Προαπαιτούμενη γνώση

Εισαγωγή, Κεφάλαιο 1: Χριστιανοί υπήκοοι και μουσουλμάνοι ηγεμόνες πριν τους Οθωμανούς, Κεφάλαιο 2: Η θέση των χριστιανών: εξέλιξη στον χρόνο.

1. Θεματικά και χρονικά όρια

Στο κεφάλαιο «Η θέση των χριστιανών: Εξέλιξη στον χρόνο» αναφερθήκαμε στο θεσμικό πλαίσιο που υπαγόρευε τους όρους της ενσωμάτωσης των αλλόθρησκων ως υπηκόων του σουλτάνου. Εδώ θα στραφούμε στο πεδίο των κοινωνικών σχέσεων, όπως αυτές αναπτύσσονταν στον χώρο και στον χρόνο, και θα ασχοληθούμε με το πώς οι θεσμικοί κανόνες διαθλώνταν στη δυναμική και τις αναγκαιότητες της καθημερινότητας, του οικονομικού βίου και των πολιτικών διεργασιών. Θα εξετάσουμε επίσης το πώς η προσαρμογή των όρων του θεσμικού πλαισίου στις κοινωνικές πραγματικότητες συνέβαλλε στην αναδιατύπωση και τη διαφοροποίησή τους. Για τον σκοπό αυτό θα επικεντρωθούμε σε σημαντικές όψεις των κοινωνικών σχέσεων μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων, όπως αυτές προκύπτουν από την ιστοριογραφική έρευνα. Δεν θα ασχοληθούμε ωστόσο με τον εξισλαμισμό και το συναφές με αυτόν ζήτημα της αποστασίας από το ισλάμ, ούτε με φαινόμενα θρησκευτικού συγκρητισμού και πολιτισμικής ώσμωσης, καθώς αυτά τα ζητήματα εξετάζονται σε ξεχωριστά κεφάλαια. Εδώ θα ασχοληθούμε με άλλες πλευρές των διακοινοτικών σχέσεων, όπως αυτές εκδιπλώνονταν στο πλαίσιο της καθημερινότητας, και θα τις εξετάσουμε με τη βοήθεια χαρακτηριστικών πηγών. Τα κείμενα της εποχής αποτελούν όχι απλώς φορείς εμπειριών και πληροφοριών, αλλά πάνω απ' όλα φορείς της βίωσης και της επεξεργασίας των εμπειριών. Θα βοηθήσουν λοιπόν με τη δική τους αμεσότητα στην κατανόηση της πολυπλοκότητας που χαρακτήριζε αυτήν την ευέλικτη δέσμη συμβίωσης και ανισότητας στην οποία βασίστηκε επί αιώνες η ζωή των χριστιανών στη μουσουλμανική Οθωμανική Αυτοκρατορία.

Ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο θα επιμείνουμε περισσότερο στο χρονικό διάστημα από τις αρχές του 16ου μέχρι τον πρώιμο 19ο αιώνα, στην εποχή δηλαδή ανάμεσα, από τη μια, στην οριστική αποκρυστάλλωση του πλαισίου που όριζε τη θέση των μη μουσουλμάνων στην Οθωμανική Αυτοκρατορία ως «ατελών υπηκόων» οι οποίοι αντιμετώπιζαν μια σειρά περιορισμών και, από την άλλη, στη διπλή τομή των εθνικών κινημάτων και των οθωμανικών μεταρρυθμίσεων του 19ου αιώνα, η οποία, με όλες τις αντιφάσεις, έδωσε έμφαση στη νομική εξίσωση των υπηκόων και έθεσε τις προϋποθέσεις για τον μετασχηματισμό τους σε πολίτες. Η χρονική αυτή περίοδος, που σε ευρωπαϊκό επίπεδο συμπίπτει με το διάστημα ανάμεσα στην έναρξη της προτεσταντικής Μεταρρύθμισης (1517) και στους Ναπολεόντειους Πολέμους (1803-15), αποτελεί

μια λειτουργική εκδοχή της εποχής των πρώιμων νεότερων χρόνων για τον οθωμανικό χώρο. Πρόκειται επίσης για το χρονικό πλαίσιο ανάπτυξης, αναπαραγωγής και μετεξέλιξης των οθωμανικών αυτοκρατορικών κοινωνικοπολιτικών δομών μετά από την πολιτισμική ρευστότητα του ύστερου Μεσαίωνα και προτού επέλθουν οι σαρωτικές αλλαγές της νεωτερικότητας. Ως εκ τούτου, παρά τις αναπόφευκτες εσωτερικές διαφοροποιήσεις, η περιοδολόγηση αυτή εμφανίζει μια εσωτερική συνοχή που επιτρέπει την κατανόηση των όρων της συμβίωσης χριστιανών και μουσουλμάνων στον οθωμανικό χώρο.

2. Απαγορεύσεις και περιορισμοί

Ιδιαίτερα σημαντικό είναι ότι από τις αρχές του 16ου αιώνα επιβάλλονται πλέον συστηματικά μια σειρά περιορισμών και διακρίσεων στη δημόσια παρουσία και στις δυνατότητες συμμετοχής των μη μουσουλμάνων στον δημόσιο βίο, που αντλούν τη νομιμοποίησή τους από τον λεγόμενο «ορισμό του Ομάρ», το κείμενο που κατά παράδοση υπήρξε η πρώτη διευθέτηση της ζωής των ζιμμήδων σε ισλαμική επικράτεια (το εξετάσαμε στο κεφάλαιο «Χριστιανοί υπήκοοι και μουσουλμάνοι ηγεμόνες πριν τους Οθωμανούς»). Όπως παρατηρεί ο Αντώνης Αναστασόπουλος (Anastasopoulos, 2013: 277), η εφαρμογή του νομικού πλαισίου για τους ζιμμήδες σήμαινε ότι

οι μη μουσουλμάνοι εμποδίζονταν –ή όφειλαν να εμποδίζονται– από πράξεις που μπορεί να σκανδαλίζαν τα μουσουλμανικά ήθη, να υπονοούσαν ότι οι μουσουλμάνοι ενθάρρυναν ψευδείς θρησκευτικές πίστεις ή να υποδήλωναν ότι οι μη μουσουλμάνοι ήταν ισότιμοι ή ανώτεροι των μουσουλμάνων. Η κατωτερότητα των μη μουσουλμάνων στο πεδίο του νόμου σήμαινε ότι σε διάφορα ζητήματα ένας μη μουσουλμάνος είχε το ήμισυ της δικαιοπρακτικής ικανότητας σε σχέση με έναν μουσουλμάνο κι ότι η μαρτυρία μη μουσουλμάνων κατά μουσουλμάνων δεν γινόταν δεκτή στο δικαστήριο.

Οι ρυθμίσεις αυτές απέκτησαν γενική ισχύ μέσα από τη κανονικοποίηση των σχετικών διατάξεων, οι οποίες εκφράστηκαν σε σουλτανικά διατάγματα και γνωμοδοτήσεις (φετβάδες) που εξέδωσαν οι μεγάλοι μουφτήδες της Κωνσταντινούπολης (σεΐχουλislam), ιδίως ο περίφημος Εμπουσούντ εφέντης που υπηρέτησε το διάστημα 1545-74. Η συγκρότηση, την ίδια εποχή, ενός ενιαίου και ιεραρχικά δομημένου οργανισμού απονομής του δικαίου, που στηρίχθηκε στη δημιουργία ενός πυκνού δικτύου ιεροδικείων σε όλη την επικράτεια και στην ομοιογενή εκπαίδευση των μελλοντικών δικαστών σε κολέγια (μεντρεσέδες) (Ahmed και Filipovic, 2004), εξασφάλισε μεγάλο βαθμό ομοιομορφίας στην επιβολή των διατάξεων. Εδώ πρέπει να σημειωθεί πως οι ρυθμίσεις για τους ζιμμήδες εντάσσονταν σε ένα γενικότερο πρόγραμμα νομοθετικής ρύθμισης των κοινωνικών σχέσεων και επιβολής ελέγχου της συμπεριφοράς των υπηκόων, που εκτεινόταν και στους μουσουλμάνους και προσδιόριζε τις μεταξύ τους έννομες σχέσεις, τη θρησκευτική συμπεριφορά, τον δανεισμό, το καθεστώς χρήσης της γης κλπ. Οι εξελίξεις αυτές είναι συγκρίσιμες ως ένα σημείο με την επιβολή κοινωνικού ελέγχου και «αναμόρφωσης των ηθών» στη χριστιανική Ευρώπη της ίδιας εποχής, καθώς αναδύθηκαν κανονιστικά ρυθμιστικά πλαίσια που διαμόρφωναν κοινωνικές ταυτότητες με πολιτικά και ομολογιακά παράλληλα κριτήρια (Krstić, 2011: 12-16).

2.1. Ενδυμασία

Η διαδικασία αυτή είναι εμφανής σε ό,τι αφορά τους περιορισμούς και τις διακρίσεις που επιβλήθηκαν στους ζιμμήδες. Σε μια συλλογή γνωμοδοτήσεων του Εμπουσούντ, η οποία είχε τον ρόλο του βοηθήματος για τους καδήδες στην άσκηση των καθηκόντων τους, διαβάζουμε (Horster, 1935: 78):

Ερώτηση: Θα ανταμειφθεί από τον Θεό ο δικαστής, ο οποίος απαγορεύει στους ζιμμήδες που κατοικούν ανάμεσα στους μουσουλμάνους να χτίζουν ψηλά και στολισμένα κτίρια, να ιππεύουν άλογα μέσα στην πόλη, να κυκλοφορούν ντυμένοι με πολυτελή και βαρύτιμα ρούχα, [...] να φορούν καφτάνια και πολυτελή υφάσματα, γούνες και τουρμπάνια, δηλαδή να διαπράττουν ενέργειες που μειώνουν τους μουσουλμάνους και εξυψώνουν τους ίδιους;

Απάντηση: Ναι.

Μια γενική απαγόρευση ήταν λοιπόν εκείνη που αφορούσε την επίδειξη κοινωνικής υπεροχής και η οποία, στον φετβά του Εμπουσουούντ, εξιδεικεύεται στην επιβλητική κατοικία, την ίππευση αλόγων και τον πολυτελή ρουχισμό. Έχει σημασία να παρατηρήσουμε ότι στη βάση της απαγόρευσης βρίσκεται η παραδοχή πως οτιδήποτε εξυψώνει τη μια θρησκευτική κοινότητα αυτομάτως μειώνει την άλλη. Οι περιοριστικές νομοθετικές ρυθμίσεις για τους ζιμμήδες, όποιο πεδίο κι αν αφορούν, θεμελιώνονται σε –και ταυτόχρονα προωθούν– μια ανταγωνιστική σύλληψη των διακοινοτικών σχέσεων. Σε αυτό το πλαίσιο, κάθε ένδειξη αρχοντικού τρόπου ζωής εκ μέρους των χριστιανών ή των εβραίων γίνεται αντιληπτή ως πρόκληση προς τη μουσουλμανική κοινότητα και απειλή για τη μουσουλμανική πρωτοκαθεδρία.

Το ζήτημα του ρουχισμού είχε όμως και μια άλλη διάσταση, πέρα από την κοινωνική υπεροχή που διατράνωνε η πολυτέλεια. Στο νέο περιβάλλον θεσμικής διαφοροποίησης μουσουλμάνων και ζιμμήδων, είχε κομβική σημασία να διακρίνονται με άμεσο τρόπο οι μιν από τους δε στον καθημερινό βίο: ο διαχωρισμός των θρησκευτικών κοινοτήτων είχε ως προϋπόθεση την ορατότητά τους. Αυτόν τον στόχο ήλθαν να υπηρετήσουν μια σειρά ειδικών διατάξεων για τον τύπο και το χρώμα των ρούχων που μπορούσαν να φορούν οι μη μουσουλμάνοι. Ανάλογα με το θρήσκευμά τους, έπρεπε να φέρουν ιδιαίτερο κάλυμμα κεφαλής, που τους διέκρινε ταυτόχρονα ως ζιμμήδες και ως μέλη μιας ομολογιακής κοινότητας. Για τους χριστιανούς προβλεπόταν το γαλάζιο χρώμα, ενώ για τους εβραίους το κίτρινο· αντίθετα, τα μουσουλμανικά τουρμπάνια ήταν λευκά. Οι διατάξεις αυτές ήταν μέρος των γενικότερων ρυθμίσεων περί ενδυμασίας, οι οποίες κωδικοποιήθηκαν επί βασιλείας του Σουλεϊμάν (1520-66) και αφορούσαν ολόκληρο το φάσμα των υπηκόων του σουλτάνου, διακρίνοντας τόσο ως προς το θρήσκευμα όσο και ως προς την κοινωνική τάξη (Quataert, 1997: 406-7).



Εικόνες 1-2 Μουσουλμάνος Κωνσταντινουπολίτης (αριστερά) και Αρμένιος (δεξιά).

Μικρογραφίες από το άλμπουμ που φιλοτεγήθηκε στην Κωνσταντινούπολη το 1657-58 για τον σουηδό πρεσβευτή Claes Rålamb, “The Rålamb Costume Book: A Digital Presentation of a Manuscript in the Royal Library”, Göran Bäärnhielm (National Library of Sweden / Manuscript Department), <http://goran.baarnhielm.net/draktbok/eng/39.htm> και <http://goran.baarnhielm.net/draktbok/eng/80.htm> (Σεπτέμβριος 2015), © public domain.

Οι κανονισμοί που αναφέραμε συνοδεύτηκαν από διατάξεις που απαγόρευαν στους μη μουσουλμάνους να φέρουν καλύμματα κεφαλής που προορίζονταν για τους μουσουλμάνους: σύμφωνα με διάταγμα του 1575, σε τέτοια περίπτωση ο παραβάτης όφειλε είτε να προσχωρήσει στο ισλάμ είτε να εκτελεστεί (Elliot, 2004: 107). Γενικά, όποιος αλλόθρησκος πιανόταν να φορά απαγορευμένα ενδύματα ή παπούτσια, διέτρεχε τον κίνδυνο να τιμωρηθεί αυστηρά: κάποιιοι ξέρουμε ότι όντως εκτελέστηκαν.

Ωστόσο οι ενδυματολογικές απαγορεύσεις δεν επιβάλλονταν πάντοτε με τον ίδιο τρόπο. Ανάλογα με την εποχή και τις συνθήκες, άλλοτε παραμελούνταν κι άλλοτε, όταν για παράδειγμα οι σουλτάνοι ήθελαν να δείξουν πως ακολουθούσαν με ζήλο τις παλαιές παραδόσεις, εφαρμόζονταν αυστηρά. Από τα μέσα του 18ου αιώνα βλέπουμε να πολλαπλασιάζονται τα διατάγματα με ενδυματολογικές απαγορεύσεις που αφορούν όχι μόνο μουσουλμανικά αλλά και ευρωπαϊκού τύπου ενδύματα. Όπως παρατηρεί η Μαντλίν Ζιλφί (Zilfi, 2000: 300), η ένδυση με συγκεκριμένου τύπου ρουχισμό εκλαμβάνονταν ως «δήλωση ταύτισης», γι' αυτό κι οι οθωμανικές αρχές αντιμετώπιζαν ως «ηθικά και πολιτικά απειλητική» πράξη τον ενδυματολογικό μιμητισμό, είτε είχε ως πρότυπο την ενδυμασία των μουσουλμανικών ανώτερων τάξεων είτε εκείνη των Ευρωπαίων. Διόλου περίεργα, οι ρυθμίσεις σχετικά με τον ρουχισμό, ειδικά για τα καλύμματα της κεφαλής, παρέμειναν σε ισχύ μέχρι τον πρώιμο 19ο αιώνα. Το 1829 πλέον, στο πνεύμα μιας πολιτικής που στόχευε στην άμβλυνση των διαφορών μεταξύ των κοινωνικών ομάδων, αλλά και μεταξύ μουσουλμάνων και ζιμμήδων, ο Μαχμούτ Β΄ εισήγαγε το φέσι ως κοινό κάλυμμα της κεφαλής για όλους τους υπηκόους (πλην των ιερωμένων) και προώθησε τη γενικευμένη του χρήση (Quataert, 1997: 412 κ.ε.).

2.2. Λατρευτικοί χώροι

Εκτός από τις διακρίσεις που επιβλήθηκαν στους μη μουσουλμάνους ως προς τον ρουχισμό και την κοινωνική επίδειξη, τον 16ο αιώνα συστηματοποιήθηκαν οι περιορισμοί που αφορούσαν τους λατρευτικούς χώρους. Αρκετοί από τους τόπους λατρείας των χριστιανών, συνήθως οι πιο επιβλητικοί, είχαν μεταβληθεί σε τζαμιά με την κατάκτηση. Θεωρητικά, στις πόλεις που καταλαμβάνονταν μετά από πολιορκία οι εκκλησίες μετατρέπονταν σε μουσουλμανικά τεμένη, ενώ σε εκείνες που παραδίδονταν παρέμεναν χριστιανικές. Η πραγματικότητα δείχνει ωστόσο πως αυτή η γενική αρχή δεν εφαρμόστηκε συστηματικά. Έτσι η Θεσσαλονίκη και η Κωνσταντινούπολη διατήρησαν πολλές από τις εκκλησίες τους, ενώ δεν έγινε το ίδιο στη Σκόδρα, παρόλο που η πόλη παραδόθηκε (Gradeva, 1994: 17-18). Επιπλέον, στους οικισμούς με μεικτό πληθυσμό, οι χριστιανοί δεν επιτρέπονταν να σημαίνουν καμπάνες, αφού ο ήχος τους, καθώς εισέβαλλε ορμητικά στον δημόσιο χώρο, θεωρούνταν πως υπέσκαπτε την ανωτερότητα του ισλάμ. Αντίστοιχη απαγόρευση ίσχυε και για τις δημόσιες τελετουργίες (Gradeva, 1994: 33).

Ο νόμος προέβλεπε επίσης ότι οι ναοί που είχαν παραμείνει χριστιανικοί μπορούσαν να επισκευαστούν ή να ανοικοδομηθούν μετά από ειδική άδεια, με προϋπόθεση πως δεν ενοχλούσαν τους μουσουλμάνους και πως δεν αυξάνονταν σε όγκο. Δεν μπορούσαν όμως να οικοδομηθούν νέα κτίρια, εκτός κι αν ο εν λόγω οικισμός ήταν αποκλειστικά χριστιανικός (Gradeva, 2012: 151-52). Οι σχετικές εγγραφές στους ιεροδικαστικούς κώδικες υποδεικνύουν πως οι αιτήσεις για ανοικοδόμηση ή επισκευή γίνονταν συνήθως δεκτές. Υπάρχουν όμως και γνωμοδοτήσεις που δείχνουν ότι μερικές φορές οι μουσουλμάνοι κάτοικοι –ή κάποιιοι ανάμεσά τους– προσπαθούσαν να σταματήσουν ή να ακυρώσουν τέτοιου είδους άδειες. Αυτό δείχνει η παρακάτω γνωμοδότηση (Çolak, 2008: 91-92), η οποία, όπως υπονοείται από τον τρόπο που είναι διατυπωμένη, ζητήθηκε από ντόπιους μουσουλμάνους που διαφώνησαν με την άδεια του καδή να ανοικοδομηθεί μια ερειπωμένη εκκλησία:

Ερώτηση: Εάν ένας καδής, χωρίς σουλτανική διαταγή, δώσει άδεια να ξαναφτιαχτεί και να επισκευαστεί σε ένα χωριό μια εκκλησία που είναι ερειπωμένη από καιρό κι έχουν μείνει μερικά απομεινάρια του κτιρίου, κι εάν οι άπιστοι επισκευάσουν την εκκλησία και την επεκτείνουν περισσότερο απ' ό,τι ήταν στο παρελθόν, οι μουσουλμάνοι μπορούν να προκαλέσουν την κατεδάφιση της εν λόγω εκκλησίας; Ας διευκρινιστεί το ζήτημα.

Απάντηση: Μπορούν.

Η αυστηροποίηση του πλαισίου είχε στόχο μάλλον να θέσει την ανέγερση χριστιανικών εκκλησιών υπό τον έλεγχο των αρχών παρά να την εμποδίσει. Τόσο οι γραπτές μαρτυρίες όσο και τα αρχαιολογικά δεδομένα μαρτυρούν ότι ο 16ος αιώνας ήταν εποχή οικοδόμησης ναών και ίδρυσης μονών στα Βαλκάνια και το Αιγαίο. Μόνο στην κεντρική Ελλάδα ιδρύονται πάνω από είκοσι μοναστήρια εκείνη την εποχή (Βογιατζής, 2000: 24).

Κατά κανόνα, η ανέγερση νέων ναών γινόταν υπό το πρόσχημα ότι επρόκειτο για επισκευή παλαιού κτίσματος, που προϋπήρχε της οθωμανικής κατάκτησης αλλά είχε ερειπωθεί. Αυτή η συμβατική δικαιολογία γινόταν δεκτή ακόμα και σε περιπτώσεις που ήταν φανερό πως δεν προϋπήρχε κάποιο κτίσμα. Η ευνοϊκή απόφαση απαιτούσε συχνά χρόνο και χρήμα, καθώς και διαπραγμάτευση με τους μουσουλμάνους γείτονες που μπορούσαν να αντιδράσουν. Πιο εύκολα για τους χριστιανούς ήταν τα πράγματα στην ύπαιθρο, ειδικά στην περίπτωση μοναστηριών, που μπορούσαν να εξασφαλίσουν με μεγαλύτερη άνεση τις σχετικές άδειες χωρίς αναγκαστικά την πιστή τήρηση της διαδικασίας (Giakoumis, 2013: 91 κ.ε.). Επιπλέον, στην ύπαιθρο μπορούσε να υπερκεραστεί η απαγόρευση της χρήσης καμπανών.

Οι περιορισμοί στην οικοδόμηση και την επισκευή εκκλησιών συνεχίστηκαν στους επόμενους αιώνες, άλλοτε με μεγαλύτερη άλλοτε με μικρότερη αυστηρότητα στην εφαρμογή τους. Καταργήθηκαν επίσημα την εποχή των μεταρρυθμίσεων του Τανζιμάτ (1839-76) μαζί με τις άλλες περιοριστικές διατάξεις για τους μη μουσουλμάνους. Η ανέγερση μεγαλοπρεπών ναών και επιβλητικών καμπαναριών κατά το δεύτερο μισό του 19ου αιώνα σε όλες τις πόλεις της αυτοκρατορίας με ικανό χριστιανικό πληθυσμό, όπως άλλωστε και η οικοδόμηση πολυτελών κατοικιών από τους πλούσιους αστούς, είναι χαρακτηριστικό σημάδι της πολιτικοκοινωνικής και οικονομικής ανόδου και της αυτοπεποίθησης των χριστιανικών ελίτ στην ύστερη οθωμανική περίοδο (για το παράδειγμα της Μυτιλήνης, Χτούρης και Μπακάλης, 2007).

Παράλληλο κείμενο 1. Διαμάχες για την ανέγερση συναγωγών και εκκλησιών

Πηγή: Gradeva, 2012: 159-60.

Μια παλαιότερη διαταγή, του 1708, περιγράφει τα προβλήματα που αντιμετώπισαν οι εβραίοι του καζά της Νικόπολης (Niğbolu) στη Βουλγαρία, στην προσπάθειά τους να λάβουν άδεια για να επισκευάσουν τη συναγωγή τους (*kilise*) στη συνοικία (*mahalle*) Παλαιό Λουτρό (Atik Hamam). Μετά από αίτηση (*arz*) του πρώην καδή της πόλης το 1692/1693, τους είχε επιτραπεί να προχωρήσουν στις απαραίτητες επισκευές, αλλά μέχρι το 1707 δεν είχαν καταφέρει να το πράξουν εξαιτίας της παρέμβασης κάποιων οργάνων της εκτελεστικής εξουσίας (*ehl-i örf*) που δεν κατονομάζονται. Αυτός ήταν και ο λόγος για την έκδοση ακόμα μίας διαταγής «προς απαγόρευση της τυραννικής συμπεριφοράς που παραβιάζει τον ιερό νόμο». Φαίνεται ότι κάποια αντίστοιχη παρέμβαση είχε εμποδίσει και τους κατοίκους της Κοζάνης να εφαρμόσουν την άδεια που είχαν λάβει το 1701. Μετά από ένα μπουγιουρντί (*buyuruldu*) κι ένα φερμάνι (*ferman*), που εκδόθηκαν αντίστοιχα τον Ιανουάριο και τον Αύγουστο του 1721, μπόρεσαν να εκτελέσουν το μεγαλύτερο μέρος των επισκευών στους μήνες που ακολούθησαν.

Κάποια στιγμή πριν από το 1698, μετά από αυτοψία που διεξήγαγε ένας κρατικός επιθεωρητής (*mübaşir*) και υπό τον όρο ότι δεν επρόκειτο να γίνουν αλλαγές ή βελτιώσεις των κτιρίων, οι κάτοικοι του χωριού Ορτάκιοι ή Βουλγαροχωριό (σημερινό Iraylovgrad στη Βουλγαρία) είχαν λάβει άδεια να επισκευάσουν τις δύο εκκλησίες που βρίσκονταν «στα χέρια τους» από την εποχή της κατάκτησης. Κατά τα φαινόμενα, οι ντόπιοι μουσουλμάνοι υποπετεύθηκαν ότι ο όρος αυτός δεν είχε τηρηθεί και προκάλεσαν μια νέα επιθεώρηση, η οποία ανακάλυψε ότι είχαν γίνει αλλαγές. Η κατάσταση δεν έδινε ιδιαίτερες ελπίδες για άμεση λύση, κι οι χριστιανοί στράφηκαν και πάλι στον σουλτάνο. Μια παρόμοια περίπτωση εμφανίζεται στη Βάρνα. Σύμφωνα με την αίτηση (*mahzar*) των ντόπιων ουλεμάδων [προς τον σουλτάνο], κάποιοι αρμένιοι έμποροι προσπάθησαν να χτίσουν μια νέα εκκλησία. Οι ντόπιοι μουσουλμάνοι διαμαρτυρήθηκαν αναφέροντας τα εξής: α) οι εν λόγω αρμένιοι έμποροι είχαν εγκατασταθεί στη συνοικία Αμπντουραχμάν εφέντη μόλις 20 με 30 χρόνια πριν, όπου αγόρασαν ένα σπίτι που το χρησιμοποιούσαν ως ξενώνα (*misafirhane*): β) ισχυρίζομενοι ότι αυτό ήταν στα παλιά χρόνια εκκλησία, απέκτησαν σουλτανική διαταγή και ιεροδικαστική απόφαση (*hüccet*) για να κάνουν επισκευές: και γ) με τη βοήθεια ψευδομαρτύρων, έλαβαν έγγραφο ότι το κτίριο ήταν παλιά εκκλησία και το χρησιμοποίησαν για να χτίσουν μια νέα εκκλησία. Οι ουλεμάδες της Βάρνας στήριξαν τη διαμαρτυρία τους σε δύο γεγονότα. Καταρχήν, αμφισβήτησαν την «παλαιότητα» της εκκλησίας, η οποία προφανώς δεν χρονολογούνταν από την εποχή της κατάκτησης της πόλης. Η δεύτερη ένσταση αφορούσε την τοποθεσία της εκκλησίας, ανάμεσα σε δύο τζαμιά. Για το τι έγινε μετά μόνο υποθέσεις μπορούμε να κάνουμε, αλλά μια άλλη περίπτωση, από την Καβάρνα (Kavarna), υποδεικνύει μια από τις πιθανές εκβάσεις. Όπως φαίνεται, οι ντόπιοι χριστιανοί ισχυρίζονταν ότι κατείχαν από παλιά «έναν τόπο εκκλησίας» στη μουσουλμανική συνοικία κι έκτισαν εκεί έναν ναό. Τότε οι μουσουλμάνοι έλαβαν διαταγή που ενέκρινε την

καταστροφή του. Οι χριστιανοί έχτισαν πάλι μια εκκλησία κι ένα μετόχι στο σημείο. Οι μουσουλμάνοι αντέδρασαν προμηθευόμενοι έναν φετβά κι έστειλαν αίτηση διαμαρτυρίας στον σουλτάνο, ζητώντας την καταστροφή του. Δεν γνωρίζουμε πόσον καιρό διήρκεσε αυτό το πήγαινε-έλα.

3. Κοινωνικές σχέσεις

3.1. Φιλίες, γνωριμίες και συναναστροφές

Οι μουσουλμάνοι και οι χριστιανοί της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας μοιράζονταν τον ίδιο χώρο ζωής και δράσης. Αν και οι συνοικίες των πόλεων έτειναν να αποτελούνται κατά βάση από τη μια ή την άλλη θρησκευτική ομάδα, οι περιπτώσεις μεικτής κατοίκησης δεν ήταν καθόλου σπάνιες (ενδεικτικά, Çiçek, 1993: 42-43). Έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον ότι απουσίαζαν οι πρακτικές αυστηρού πραγματικού και συμβολικού διαχωρισμού, όπως ο περιορισμός σε κλειστές συνοικίες, πρακτική που εφαρμόστηκε στην Ιταλία και αλλού για τους εβραίους και είναι αξεδιάλυτα δεμένη με τον όρο *γκέτο* (*ghetto*), όπως ονομάστηκε η πρώτη τέτοια κλειστή συνοικία στη Βενετία (Ravid, 2012). Επίσης, το κεντρικό κράτος δεν επιδίωξε να επιβάλει την αμιγή κατοίκηση. Αυτό το συμπέρασμα προκύπτει από τις γνωμοδοτήσεις που δεν συναινούσαν στην υποχρεωτική μετακίνηση από τα σπίτια τους αλλόθρησκων που είχαν μουσουλμάνους γείτονες, παρόλο που αναγνώριζαν τον «πολύ μεγάλο κίνδυνο» που ενυπήρχε στις μεικτές γειτονίες, για να χρησιμοποιήσουμε μια έκφραση από σχετικό φετβά του Εμπουσουούντ εφέντη (Çolak, 2008: 95-98).

Στους οικισμούς με μεικτό πληθυσμό η συνάφεια ήταν γενικευμένη: οι συναντήσεις στη γειτονιά, στην αγορά, στο λουτρό, στο ιεροδικείο και στους χώρους αναψυχής ήταν καθημερινό φαινόμενο. Επιπλέον, αν και τα τζαμιά και οι εκκλησίες, οι καθαυτό χώροι θρησκευτικής λατρείας, περιορίζονταν στη χρήση από την εκάστοτε θρησκευτική ομάδα, χριστιανοί και μουσουλμάνοι σύχναζαν σε κοινούς ιερούς τόπους όπως τα αγιάσματα, ενώ οι *τεκέδες* (*tekke*), οι τόποι συγκέντρωσης και κοινής λατρείας των дерβισικών ταγμάτων, ήταν ενίοτε ανοιχτοί και στους μη μουσουλμάνους, καθώς μερικά από τα τάγματα θεωρούσαν πως όλοι συνδέονταν μέσω της κοινής πίστης στον έναν Θεό.

Ας δούμε πώς ο αρμένιος λόγιος Ιερεμίας Κιομουρτζιάν (1992: 96) περιέγραφε μια τέτοια επίσκεψη στον τεκέ των μεβλεβήδων дерβίσηδων στην Κωνσταντινούπολη:

Το 1665, γυρίζοντας από την Ιερουσαλήμ μαζί με άλλους ιερωμένους, μια Παρασκευή, ημέρα προσευχής των μουσουλμάνων, παρακολούθησα την ιεροτελεστία τους [...] Οι οπαδοί του τάγματος [των μεβλεβήδων] είναι άνθρωποι καταδεκτικοί, φίλοι των επιστημών και της ποίησης, και αγαπούν τους χριστιανούς. Φοράνε άσπρους χιτώνες (αμπάδες) και διδάσκουν το βιβλίο τους, που λέγεται μεσνεβί. [...] Συναντήσαμε τον σεΐχη τους, που θύμιζε το νεκρυναστημένο Λάζαρο. Δες και βρισκόμασταν μπροστά στο θαύμα του Χριστού. Μετά τη λειτουργία, διάβασαν το κήρυγμα στα περσικά. Έπειτα, οι ντερβίσηδες σηκώθηκαν, σχημάτισαν έναν κύκλο κι άρχισαν να ψέλνουν τροπάρια με ήρεμη φωνή. Στη συνέχεια χόρεψαν γυρίζοντας γύρω γύρω, καθώς ορισμένοι έπαιζαν δυο αυλούς (νέι) ταυτόχρονα. Η τελετουργία έκλεισε με μια επιμνημόσυνο δέηση. Αργότερα μας φιλοξένησαν στους κοιτώνες τους, όπου και συζήτησαν μαζί μας.

Η πυκνότητα της κοινωνικής διάδρασης συνδεόταν με μια σειρά από παράγοντες: το φύλο, την κοινωνική προέλευση, την καταγωγή, την επαγγελματική ενασχόληση και το κοινωνικό περιβάλλον. Σε ένα παράδειγμα από το 1650 βλέπουμε πώς οι παραπάνω παράγοντες διαμόρφωναν την καθημερινή κοινωνικότητα μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων τεχνιτών της Κωνσταντινούπολης (Μπαλατσούκας, 2003: 23):

[Ο τεχνίτης Ιορδάνης, με καταγωγή από την Τραπεζούντα, έπαιζε] τα λεγόμενα χαρτιά μετά συμπατριωτών Τούρκων [=μουσουλμάνων], [όταν] εις εξ αυτών είπε χλευάζων ρωμιάστί: «Άγιε Νικόλαε ψωριάρη, βοήθησόν με να νικήσω». Αντεπεκρίνατο τούτω ο Ιορδάνης: «Μεχεμέτη κασιδιάρη προφήτα των Τούρκων, βοήθησόν μοι να νικήσω». Και τότε μεν ως συμπαίζοντες και μεμεθυσμένοι ανεχώρησαν εις τα οικήματα αυτών.

Αυτού του είδους οι συναναστροφές δεν ήταν πάντοτε χωρίς συνέπειες. Στην περίπτωση του Ιορδάνη, τα εκατέρωθεν «ξόρκια τύχη» τού κόστισαν ακριβά: μετά από καταγγελία ενός από τους συμπαίκτες του στις οθωμανικές αρχές, κρίθηκε ένοχος βλασφημίας και τέθηκε στο δίλημμα ή να μετανοήσει έμπρακτα ασπάζόμενος το ισλάμ ή να εκτελεστεί ως υβριστής της μουσουλμανικής θρησκείας. Ωστόσο τέτοιες περιπτώσεις ήταν μάλλον η εξαίρεση κι όχι ο κανόνας, όπως φαίνεται κι από την έμμετρη και ομοιοκαταληκτική μορφή που είχαν τα πειραχτικά ξόρκια. Αναμφίβολα είχαν ειπωθεί πολλές φορές σε παρόμοιες περιστάσεις (Τζεδόπουλος, 2012: 235). Είναι γεγονός πως η θεσμική ανισότητα μπορούσε να επιλωχωθεί στο «ιδιωτικό» πεδίο των φιλικών συναναστροφών· αυτό δεν σημαίνει όμως πως η ενδεχόμενη υπέρβαση (στην περίπτωσή μας η χαρτοπαιξία, η κατανάλωση αλκοόλ και τα ασεβή ξόρκια) προκαλούσε συνήθως επιπλοκές.

Τα νεομαρτυρολογικά κείμενα είναι γεμάτα από περιγραφές αβίαστης καθημερινής επικοινωνίας μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων: οι πρωταγωνιστές εμφανίζονται να συζητούν, να συνεργάζονται, να συμμετέχουν σε κοινές διασκεδάσεις και παιχνίδια, να παρακολουθούν τα ίδια θεάματα και να συμμετέχουν στις ίδιες οικονομικές λειτουργίες. Το ότι οι ιστορίες που αφηγούνται έχουν τραγική κατάληξη δεν υποδεικνύει κάποια αντίστοιχη κανονικότητα: σε τέτοια περίπτωση, η διακοινοτική συναναστροφή θα είχε καταρριγηθεί εκ των πραγμάτων. Ο στόχος των συγγραφέων είναι ίσα-ίσα να υποδείξουν στους πιστούς να απέχουν από τέτοιες επαφές με τους μουσουλμάνους, υπερτονίζοντας με φοβικό τρόπο τους κινδύνους που αυτές εμπειριζάν υπό ακραίες περιστάσεις (Πετμεζάς, 1996: 545· Krstić, 2011: 2).



Εικόνα 3 Μεβλεβήδες δερβίσηδες.

Ελαιογραφία του Jean Baptiste Vanmoor (περ. 1720 – περ. 1737), Rijksmuseum (Αμστερνταμ, Ολλανδία) <http://hdl.handle.net/10934/RM0001.COLLECT.5697> (Σεπτέμβριος 2015), © public domain.

Μια τέτοια τελετή παρακολούθησε ο Ιερεμίας Κιομουρτζιάν μαζί με άλλους αρμένιους ιερωμένους το 1665 στην Κωνσταντινούπολη.

Αναμφίβολα, πάντως, η δημόσια συναναστροφή χρειαζόταν προσοχή. Οι περιοριστικές διατάξεις για τους ζιμηήδες απαιτούσαν από αυτούς να φέρονται με σεβασμό και ταπεινοφροσύνη προς τους μουσουλμάνους. Ακόμα κι όταν, σε ένα πλαίσιο καθημερινής συναναστροφής, οι απαιτήσεις για διατήρηση της απόστασης ανάμεσα σε μουσουλμάνους και χριστιανούς φαίνονταν να ατονούν, όλοι γνώριζαν την ύπαρξή τους και ήξεραν (ή θα έπρεπε να θυμούνται) πόσο λεπτά είναι τα όρια της ανοχής σε συνθήκες θεσμικά καθορισμένης ανισότητας. Ας δούμε τι έπαθε ο αρμένιος Χατζή Ηλίας όταν το ξέχασε (Κιομουρτζιάν, 1992: 118-19):

Μια φορά, μερικοί Αρμένιοι, έχοντας ανάμεσά τους τον Χατζή Ηλία, συνάντησαν το φρούραρχο [Χατζή αγά] στ' ανοιχτά του Γαλατά, καθώς γύριζαν στα σπίτια τους [διά θαλάσσης]. Ο Χατζή Ηλίας, σαν παλιός γνώριμός του, τον χαιρέτισε: «Στο καλό, Χατζή αγά μου». Η προσφώνηση, όμως, εξόργισε τον αγά: «Πιάστε τους!» Η διαταγή εκτελέστηκε αστραπιαία. Η παρέα βρέθηκε στην ξηρά κι όλοι έφαγαν εκατό ξυλιές, για χάρη του Χατζή. Οι καημένοι, βογκώντας, εκλιπαρούσαν: «Είμαστε αθώοι. Άλλη φορά δε θα ξαναταξιδεύουμε μ' αυτόν. Άρχοντα, συγχώρεσέ μας». Τελικά, καθώς έφευγαν κουτσαίνοντας, φώναζαν [στον Χατζή Ηλία]: «Απ' το Θεό να το 'βρεις. Αυτός ήταν ο καλός σου προσκυνητής; Τέτοιες είναι οι ευχές σου; Κι εσένα και τις ευχές σου!...»

Το γεγονός μαθεύτηκε σ' ολόκληρο το Γαλατά. Από τότε οι μασκαράδες [=τα πειρακτήρια] της Πόλης, μόλις έβλεπαν τον Χατζή Ηλία, φώναζαν ειρωνικά: «Στο καλό, Χατζή αγά μου, με το καλό να πας. Με τις υγείες σου, το ξύλο σου να φας».

Πολλοί περαστικοί τον χαιρετούσαν κοροϊδευτικά: «Στο καλό, Χατζή αγά μου». Ο φτωχός, χολωμένος και καταστενοχωρημένος, κατάντησε να κυκλοφορεί στα κρυφά σαν κλέφτης. Ο καλοκάγαθος και εγκάρδιος ανθρωπάκος έγινε περίγελο του κόσμου. [...]

Ο Χατζή Ηλίας και η παρέα του πλήρωσαν ακριβώς την παρόρμηση του πρώτου να δείξει δημόσια με όρους ισότητας την ιδιωτική του οικειότητα με τον μουσουλμάνο αξιωματούχο. Η δημόσια ανταλλαγή χαιρετισμών ανάμεσα σε μουσουλμάνους και αλλόθρησκους δεν ήταν καθόλου απλό ζήτημα. Κατά καιρούς οι σείχουλισλάμηδες είχαν βρεθεί να δίνουν σχετικές γνωμοδοτήσεις σε μουσουλμάνους που ρωτούσαν αν ο ιερός νόμος επιτρέπει τον χαιρετισμό απίστων και τι είδους μπορούσε να είναι αυτός ο χαιρετισμός (για παραδείγματα από τον 16ο αιώνα, Çolak, 2008: 100). Ο φρούραρχος, λοιπόν, αισθάνθηκε προσβεβλημένος από τον χωρίς καμιά εθιμοτυπική διάκριση χαιρετισμό από έναν άπιστο και φρόντισε να υπενθυμίσει στον αυθάδη χριστιανό και σε όσους τον συνόδευαν ποια ήταν η θέση τους. Αυτό, με τη σειρά του, καταρράκωσε το κύρος του Χατζή Ηλίας. Η αντιμετώπιση που συνάντησε από τους ομοθρήσκους του είναι χαρακτηριστική για την περιπαικτική χαιρεκακία των κοινωνικά κατώτερων απέναντι στους όμοιούς τους που νόμισαν ότι μπορούσαν να υπερβούν τους περιορισμούς της θέσης τους.

Αντίθετα, στην ιδιωτική αλληλογραφία του μουσουλμάνου νομομαθούς, αστρονόμου και φιλοσόφου Εσάτ εφέντη (Esad efendi) με τον επίσης λόγιο πατριάρχη Ιεροσολύμων Χρύσανθο Νοταρά, η φιλία εκδηλώνεται με όρους συναισθηματικής αμοιβαιότητας και δέσμευσης, όπως φαίνεται από αυτήν την επιστολή του Εσάτ εφέντη από το 1713 (Στάθη, 1986: 74):

Μακαριότατε, σοφώτατε και σεβασμιώτατε δέσποτα,
Την υμετέραν μακαριότητα φιλοφρόνως ασπάζομαι, και ακριβώς χαιρετώ δεόμενος του παντοδυνάμου Θεού, όπως διαφυλάττω αυτήν άνοσον [=χωρίς ασθένειες], εύθυμον, υγιά, και ανωτέραν παντός εναντίου [=κάθε εχθρού]. Σεβάσιμον αυτής γράμμα έλαβον και διά την αγαθήν της υγείαν Κύριον τον θεον εδόξασα. Ορίζει ότι η αιτία της αργοπορίας εις την απόκρισιν του προπεμφθέντος μοι [=προηγούμενου μου] γράμματος είναι με το να μην ηθέλησε να μας ενοχλή. Εις αυτό ας ηξεύρει η μακαριότης αυτής, πως αν εις άλλους φίλους τα παρά των φίλων πεμπόμενα χαρακτηριστικά της υγείας γράμματα, προξενούν πείραξιν καί ενόχλησιν, εις εμένα όμως το εναντίον, τα γράμματα της μακαριότητος αυτής, αναδυναμώνουν το σώμα, αναζωπυρούσι τα πνεύματα και τω αύλω νοί, άυλον τροφήν υποχορηγούσι [=τρέφουν με άυλη τροφή τον άυλο νου], και εις αυτό ας τύχω συγγνώμης, αν δεν φυλάττω τους θεσμούς της φιλίας [=αν γίνομαι οκληρός και παραβιάζω τους κανόνες της φιλικής οικειότητας].

Δεν είναι τυχαίο πως η φιλία των δύο λογίων περνούσε μέσα από τα κοινά τους ενδιαφέροντα για τη φιλοσοφία και την αστρολογία και από την εκατέρωθεν αίσθηση πως ανήκαν σε μια πνευματική και κοινωνική ελίτ που γεφύρωνε τη θρησκευτική διαφορά. Με ιδιαίτερη λεπτότητα ο Εσάτ εφέντης αναφέρεται

στον Θεό με τρόπο που, αποσιωπώντας τις δογματικές διαφορές, υποδηλώνει πως αυτός είναι κοινός και για τους δύο φίλους.

Ας περάσουμε, όμως, στο αντίθετο άκρο του κοινωνικού φάσματος. Σε ένα έμμετρο αφήγημα του λόγιου μοναχού Καισάριου Δαπόντε, όπου ο συγγραφέας παραθέτει με εξομολογητικό τόνο τις εμπειρίες του από τη φυλάκισή του στην Κωνσταντινούπολη το 1747-48, διαβάζουμε τα εξής (Δαπόντες, 1995: 398-99):

Εδώ [στη φυλακή] ου μόνον περισσοί πρότερον εχθρεμένοι
με μέσον άλλων γίνονται ευθύς αγαπημένοι,
μα και πολλοί αγνώριστοι ολότελα και ξένοι,
εδώ ευθύς γνωρίζονται, μένουν φιλιωμένοι. [...]
Όταν δε ο τσαούσμπασης ή ο Βεζίρης κράζει,
εις το διβάνι απ' αυτούς διά να τον ξετάξει [=όταν φωνάζει κάποιον απ' αυτούς στο συμβούλιο
για να ερευνήσει την περίπτωση],
οι άλλοι κάνουνε νταβά [=προσεύχονται] να ασπροπροσωπίση [=να αθωωθεί],
να εύρη χάριν, έλεος, εύθυμος να γυρίση.
Όταν κανένα βάλουν δε στο ξύλο, στο τομπρούκι [=ποδοκάκη, όργανο ακινητοποίησης των
ποδιών]
μακάρ' ας είναι και Οβριός, παρακαλούν κ' οι Τούρκοι.
Μόνον να τον γλιτώσωσι, να τον ξετρομπουκώσουν,
αν ίσως είναι και πτωχός, εκείνοι να πληρώσουν.

Η δυναμική συνεργασίας και αλληλεγγύης που αναπτύσσεται ανάμεσα στους φυλακισμένους, την οποία περιγράφει τόσο παραστατικά ο Δαπόντες, είναι αποτέλεσμα μιας κοινής δυστυχίας που οδηγεί στην υπέρβαση των θρησκευτικών διαχωρισμών. Η ιδιότυπη αυτή αλληλεγγύη της φυλακής μπορούσε να εκφραστεί και ως διαμαρτυρία. Όταν, το 1751, η φυλακισμένη στη Θεσσαλονίκη χριστιανή Κυράννα υφίστατο συστηματική κακοποίηση από τον δεσμοφύλακα, οι μουσουλμάνες κρατούμενες «ήλεγχαν [=κατάγγελλαν] τον δεσμοφύλακα ως άσπλαγχνον, και μη φοβούμενον τον Θεόν, επειδή και τυραννεί έτζη μίαν γυναίκα, οπού δεν του έσφαλεν [=που δεν τον είχε βλάψει]» (Νικόδημος, 1961: 134).

Ο κλειστός, λοιπόν, κοινωνικός χώρος της φυλακής, όπως αντίστοιχα κι εκείνος των πληρωμάτων των караβιών ή των κωπηλατών στις γαλέρες, μπορούσε να ευνοεί την ανάπτυξη μορφών καθημερινής κοινωνικότητας που διαπερνούσαν τα στεγανά της θρησκείας. Οι κοινές δυσκολίες και οι ανάγκες της αλληλοϋποστήριξης καλλιεργούσαν ένα είδος συντροφικότητας. Το παράδειγμα των γυναικών της φυλακής της Θεσσαλονίκης είναι ακόμα πιο χαρακτηριστικό, γιατί δείχνει τον ρόλο του φύλου, και μάλιστα από τη μεριά του πλέον αδύναμου, δηλαδή των γυναικών, στη δόμηση συμπεριφορών αλληλεγγύης.

Πράγματι, η καθημερινή συνάφεια μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων γινόταν πιο στενή είτε σε ιδιωτικό περιβάλλον είτε σε συνθήκες που μείωναν τη σημασία των διαφορών μεταξύ τους. Κατά τα άλλα οι άνθρωποι φρόντιζαν συνήθως να ακολουθούν ένα πρότυπο συμπεριφοράς που εξασφάλιζε τη λειτουργικότητα της καθημερινότητας, διατηρώντας παράλληλα την εγγύτητα της επικοινωνίας και την επίγνωση της θεσμικής ανισότητας. Ο τυπικός χαρακτήρας των καθημερινών επαφών γινόταν πιο έντονος σε αναλογία με την απόσταση που δημιουργούσε η κοινωνική τάξη, οπότε από την πλευρά του χριστιανού επιβαλλόταν η προσήκουσα ένδειξη σεβασμού. Μερικές φορές, μάλιστα, η ίδια η συναναστροφή ήταν προϊόν των υποχρεώσεων που επέβαλλαν οι κοινωνικές συμβάσεις των ομάδων στις οποίες ανήκαν τα δύο μέρη. Το 1790, για παράδειγμα, ο αθηναίος Παναγιώτης Κοδρικάς, γραμματέας στους φαναριώτικους κύκλους της Κωνσταντινούπολης και των παραδουνάβιων ηγεμονιών, ταξίδευε από την Αθήνα στην Κωνσταντινούπολη όταν έμαθε πως συνταξιδιώτης του ήταν ο κεχαγιάς (αντιπρόσωπος) ενός υψηλού οθωμανού αξιωματούχου (Κοδρικάς, 1991: 22).

Επαρρησιάσθην [=πήρα το θάρρος να παρουσιαστώ] εις τον ρηθέντα κεχαγιάν, ος τις με
εδεξιάθη· έπειτα επρόσφερα αυτώ εν πεσχεσάκι [=ένα δωράκι], το οποίον το εχάρη.

Ο Κοδρικάς έκρινε πως η εθιμοτυπία επέβαλλε σε έναν μορφωμένο νέο στην υπηρεσία των φαναριώτικων ελίτ να επισκεφθεί τον εξέχοντα μουσουλμάνο συνταξιδιώτη του και να επιβεβαιώσει τόσο τον σεβασμό του όσο και το δικαίωμα της συναναστροφής με ένα μικρό δώρο. Κάτι τέτοιο δεν θα είχε νόημα για έναν χριστιανό από κατώτερα κοινωνικά στρώματα, και μάλιστα θα μπορούσε να θεωρηθεί ανεπίτρεπτη αυθάδεια.

Η συναναστροφή χριστιανών και μουσουλμάνων δεν περιοριζόταν στις γνωριμίες στο πλαίσιο της καθημερινότητας ή τις εθιμοτυπικές συναντήσεις. Η περιέργεια για το ξένο, το διαφορετικό έκανε κατά καιρούς κάποια ανήσυχα πνεύματα ανάμεσα στους μουσουλμάνους της οθωμανικής ελίτ να αποζητούν τη γνωριμία χριστιανών, ιδίως Ευρωπαίων. Ενδεικτική είναι η παρακάτω αφήγηση του Κετχουντάζαντε Αρίφ εφέντη (Kethüdazade Arif efendi, 1771-1849), οθωμανού λόγιου και μέλους των μπεκτασήδων δερβίσηδων (Mardin, 2000: 229-30):

Τον καιρό των γενίτσαρων [πριν την κατάργηση του σώματος το 1826], πήγαινα στο Μπέιογλου [στο Πέρα, την ευρωπαϊκή συνοικία της Κωνσταντινούπολης], στην εκκλησία που είχε εκκλησιαστικό όργανο. Ανέβαινα στο υπερώο και καθόμουν ήσυχα χωρίς να βγάξω το καβούκι μου [ψηλός κωνικός σκούφος]. Μου πρόσφεραν ταμπάκο, με έβαζαν στους κοιτώνες τους κι αισθάνονταν ευχαριστημένοι. Και κάποια εποχή πήγαινα στον χορό της βρετανικής πρεσβείας. Εκεί βρίσκονταν ως και τετρακόσιοι ή πεντακόσιοι Φράγκοι με μαύρα καπέλα και κανένας άλλος μουσουλμάνος εκτός από εμένα. Καθόμουν με ένα λευκό τουρμπάνι στο καβούκι μου [το λευκό τουρμπάνι δήλωνε το μουσουλμανικό θρήσκευμα]. Ένας μουσουλμάνος ανάμεσα σε όλους αυτούς τους Φράγκους ήταν περίεργο θέαμα.

Ο χάρτης, λοιπόν, των κοινωνικών συναναστροφών ήταν μεγάλος και διαφοροποιημένος. Στις επόμενες ενότητες θα εξετάσουμε πλευρές του κοινωνικού βίου που φωτίζουν με τον δικό τους τρόπο τους όρους της συμβίωσης και των εκατέρωθεν επαφών.

3.2. Δίκτυα συνεργασίας: Ο κόσμος της θάλασσας

Τα δίκτυα οικονομικής συνεργασίας ανάμεσα σε χριστιανούς και μουσουλμάνους ήταν συχνό φαινόμενο σε όλη τη διάρκεια της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας (ενδεικτικά, Çiçek, 1993: 44-46). Ένα σημαντικό πεδίο τέτοιων συνεργασιών ήταν το εμπόριο, κυρίως το θαλάσσιο. Βέβαια, η τάση ανάμεσα στους εμπόρους και τους ναυτικούς ήταν η συνεργασία με ομόθρησκους και συντοπίτες· η τάση αυτή, άλλωστε, χαρακτηρίζει τη μεγάλη ανάπτυξη των ελληνικών εμποροναυτικών δικτύων τον 18ο και τον 19ο αιώνα (Χαρλαύτη και Παπακωνσταντίνου, 2013). Αυτό όμως δεν απέκλειε τα διαθρησκευτικά επιχειρηματικά δίκτυα, όπως δείχνουν οι έρευνες του Ντανιέλ Πανζάκ (Panzac, 1996: 68-70): οι 71 χριστιανοί έμποροι που συνήψαν συμβόλαια με γάλλους καπετάνιους στην Αλεξάνδρεια της Αιγύπτου μεταξύ 1753 και 1768 για τη μεταφορά των εμπορευμάτων τους δούλευαν κυρίως μόνοι τους ή με ομόθρησκους (56 περιπτώσεις)· δεν έλειπαν όμως οι συνεργασίες με μουσουλμάνους εμπόρους (16 περιπτώσεις). Η Κρήτη του ύστερου 18ου αιώνα δείχνει πιο συχνή συνεργασία χριστιανών με μουσουλμάνους εμπόρους (Panzac, 1996: 89), πράγμα που δεν είναι παράξενο, αν σκεφτούμε πως και οι δύο θρησκευτικές ομάδες ήταν ελληνόφωνες και μοιράζονταν κοινά πολιτισμικά στοιχεία.

Μουσουλμάνοι και χριστιανοί μπορούσαν να είναι συνιδιοκτήτες φορτίων ή πλοίων, πράγμα που οπωσδήποτε προϋπέθετε αμοιβαία εμπιστοσύνη (Χαρλαύτη, 2013: 55). Συχνό φαινόμενο στην ανατολική Μεσόγειο ήταν οι συνεταιρισμοί που είναι γνωστοί με τον γενικό όρο *μοντάρραμπα* (*mudaraba*). Σε αυτές, ένας από τους συνεταιίρους έβαζε το κεφάλαιο και ο άλλος έκανε το ταξίδι (Çizakça, 1996: 4 κ.ε.). Όταν συνεργάζονταν μουσουλμάνοι με χριστιανούς, συνήθως ο πρώτος ήταν ο κεφαλαιούχος και ο δεύτερος ο ταξιδιώτης. Αυτή η κατανομή ρόλων αντιστοιχούσε στην ανισομερή σχέση ανάμεσα στους συνεταιίρους, καθώς ήταν πιο πιθανό ο μουσουλμάνος παρά ο χριστιανός να διαθέτει το κεφάλαιο. Μια άλλη αιτία, όμως, ήταν το γεγονός πως οι μουσουλμάνοι έμποροι ήταν κατά κανόνα ανεπιθύμητοι στα χριστιανικά λιμάνια της Μεσογείου, πράγμα που τους ανάγκαζε να συμμετέχουν στο εξωτερικό εμπόριο με αυτόν τον τρόπο. Οι συνεργασίες αυτές, ωστόσο, δεν έλυαν πάντοτε το πρόβλημα. Όταν το χριστιανικό πλοίο που μετέφερε τα αγαθά υφίστατο επίθεση από καθολικούς κουρσάρους, η τάση των τελευταίων, οι οποίοι αυτοπαρουσιάζονταν ως στρατευμένοι σε ιερό πόλεμο (σταυροφορία) κατά των μουσουλμάνων, ήταν να θεωρούν πως όλα τα εμπορεύματα που εμφανίζονταν να έχουν χριστιανό ιδιοκτήτη ανήκαν στην πραγματικότητα σε μουσουλμάνους, και άρα αποτελούσαν «νόμιμη λεία» ως εχθρικό φορτίο (Greene, 2015). Σε τέτοια περίπτωση, πράγμα καθόλου σπάνιο τον 17ο αιώνα, είτε οι συνεταιίροι διαχειρίζονταν από κοινού την απώλεια, είτε ο χριστιανός εκ των δύο προσπαθούσε να πάρει πίσω μέρος του φορτίου υποστηρίζοντας πως αυτό ήταν αποκλειστικά χριστιανικό.

Μια παραλλαγή αυτής της μορφής συνεταιρισμού μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων εντοπίζεται στις αρχές του 19ου αιώνα, όταν ο σουλτάνος Σελίμ Γ΄ θεσμοθέτησε την κατηγορία των «εμπόρων της Ευρώπης» (*Avrupa tüccarları*) σε μια προσπάθεια να καταπολεμηθεί η πρακτική της χορήγησης ευρωπαϊκής «προστασίας» μέσω μπερατιών σε μη μουσουλμάνους οθωμανούς υπηκόους και να ενισχυθεί η οθωμανική ναυτιλία (αναλυτικά για τους προστατευόμενους των ευρωπαϊκών δυνάμεων στο κεφάλαιο «Τα χριστιανικά κράτη και οι υπήκοοί τους στον οθωμανικό χώρο»). Οι «έμποροι της Ευρώπης» ήταν μια προνομιακή κατηγορία χριστιανών εμπόρων, για τους οποίους δεν ίσχυαν οι συνήθεις προβλέψεις για τους ζιμμήδες: δεν πλήρωναν κεφαλικό φόρο και είχαν την ελευθερία να ντύνονται όπως επιθυμούν (Λαΐου, 2013: 133). Επίσης, είχαν προνόμια αντίστοιχα με των μπερατλήδων στην άσκηση του εμπορίου, αλλά ο έλεγχός τους περνούσε στην οθωμανική κυβέρνηση. Η κίνηση αυτή, που ωφέλησε το εμπόριο και τη ναυτιλία των ελληνορθοδόξων, συνοδεύτηκε ενίοτε από την απαίτηση να υπάρξει εγγυητής για κάθε εμποροπλοίαρχο. Συχνά οι εγγυητές χριστιανών εμπόρων ήταν μουσουλμάνοι (Λαΐου, 2013: 137).

Η θάλασσα και το θαλάσσιο εμπόριο ήταν και με άλλους τρόπους χώρος συνάντησης και συνεργασίας χριστιανών και μουσουλμάνων, όπως δείχνει το παρακάτω απόσπασμα (Greene, 2015: 202):

Τα έγγραφα [για την υπόθεση] αποπνέουν μια αυθόρμητη διάθεση συντροφικότητας που δεν περιορίζεται στο λιμάνι. Ο κρητικός έμπορος που πήγε στη Χίο για να εντοπίσει το καλύτερο μέρος να πουλήσει ελαιόλαδο συνέχισε κατόπιν την πορεία του προς τα νότια, για το νησί της Κω, όπου αυτός κι οι συνταξιδιώτες του συναπαντήθηκαν με άλλα πέντε πλοία κι άρχισαν όλοι να ταξιδεύουν μαζί σε νηοπομπή, «σε караβάνα». Δύο από τα έξι πλοία έφυγαν, αλλά τα υπόλοιπα συνέχιζαν να αρμενίζουν μαζί όταν τους επιτέθηκαν [οι κουρσάροι] κοντά στη Σαντορίνη. Πιο κάτω μαθαίνουμε ότι οι καπετάνιοι αυτών των τεσσάρων караβιών ήταν ένα μείγμα χριστιανών και μουσουλμάνων: ο Ψιλάκης από τη Σαντορίνη, ο τούρκος Τσαούς, ο τούρκος Ντελή Αλή κι ο Μανώλης ρείσης [=καπετάνιος]. Προφανώς, παρά το θρησκευτικό ανακάτεμα, τα πέντε πλοία ήταν σε θέση να επικοινωνήσουν μεταξύ τους και αποκόμιζαν μια αίσθηση ασφάλειας απ' το ότι ταξίδευαν μαζί.

Ένα ιδιαίτερο πλαίσιο συνάφειας και συλλογικότητας που διαπερνούσε τα θρησκευτικά και εθνοτικά όρια ήταν εκείνο των πληρωμάτων των караβιών. Στα πολεμικά πλοία των Οθωμανών τα πληρώματα αποτελούνταν από μουσουλμάνους και χριστιανούς ναυτικούς και κωπηλάτες, αλλά οι μισθοί των μουσουλμάνων ναυτικών ήταν υψηλότεροι από εκείνους των χριστιανών, πράγμα που αντικατοπτρίζει τη θεσμική ανισότητα μεταξύ τους (Zorlu, 2008: 8). Οι κωπηλάτες, από την άλλη, που έκαναν την πιο δύσκολη δουλειά, αποτελούνταν συνήθως από κατάδικους και αιχμαλώτους που προέρχονταν από ολόκληρο τον μεσογειακό χώρο. Η θρησκευτική ανάμιξη ίσχυε και στα εμπορικά πλοία (αν και σε πολλές περιπτώσεις τα πληρώματα προέρχονταν από ομόθρησκους και συντοπίτες), όπου οι μισθοί καθορίζονταν και από συγκυριακούς παράγοντες. Το 1786, όταν ένα γαλλικό караβι χτυπήθηκε από πανούκλα στο Αιγαίο, με αποτέλεσμα τον θάνατο μελών του πληρώματος, ο καπετάνιος, όταν έφτασε στην Κω, «αναγκάστηκε να προσλάβει έντεκα τούρκους και έλληνες ναυτικούς με αμοιβή τριάντα πιάστρα τον καθένα» (Panzac, 2010: 58).

Ο χώρος του караβιού, με τη σχετική του απομόνωση και αυτονομία, όπως και με τις δικές του ιεραρχίες και καταμερισμούς εργασίας, αποτελούσε μια «κινητή ζώνη επαφών» μεταξύ ανθρώπων διαφορετικού θρησκευτικού και εθνοτικού υπόβαθρου (Preiser-Kapeller, 2015: 132) και συγκροτούσε ιδιαίτερες κοινωνικές συμπεριφορές, οι οποίες δεν ήταν πάντα ανεκτές σε άλλο περιβάλλον. Στις αρχές του 19ου αιώνα ένας έλληνας ναύτης φυλακίστηκε στη Σμύρνη επειδή φορούσε κόκκινα παπούτσια, σημάδι του ρουχισμού των μουσουλμάνων *λεβέντηδων* (*levendler*), των πληρωμάτων του πολεμικού ναυτικού. Όπως φαίνεται από τα λεγόμενά του σε έναν συγκρατούμενό του, το ηθικό και το πείσμα του δεν είχαν καμφθεί καθόλου από τη φυλάκιση (Νέον Λειμωνάριον, 1819: 227):

Ο Μπουλούκμπασης ελπίζει να πάρη από λόγου μου καμμίαν εξηντάρα [=εξήντα παράδες πρόστιμο], και διά τούτο με έβαλε μέσα, πως φορούσα κόκκινα παπούτσια, και δεν ηξεύρει ο δυστυχής, πως όχι μόνον εξηντάρα δεν πέρνει, αλλά και θε να με τρέφη ενόσω με έχει μέσα, επειδή εγώ είμαι πάντοτε με τα караβια, και φορώ κόκκινα παπούτσια.

Όταν τον έριχνε στη φυλακή, ο οθωμανός αξιωματούχος είχε προφανώς στον νου του τις διατάξεις που απαγόρευαν στους μη μουσουλμάνους να φορούν συγκεκριμένους τύπους ρουχισμού, τις οποίες ο ναύτης είχε

παραβιάσει. Δεν είχε υπολογίσει όμως τις ιδιαίτερες συνήθειες των ναυτικών ούτε το πόσο σκληραγωγημένοι ήταν: ο ναύτης της ιστορίας μας δεν είχε κανένα πρόβλημα να περάσει λίγο καιρό στη φυλακή, όπου θα «τον έτρεφε» ο μπουλούκμπασης, περιμένοντας να εισπράξει το πρόστιμο που ο άλλος δεν είχε καμία πρόθεση να καταβάλει.

4. Μεικτές οικογένειες

Οι μεικτές οικογένειες, δηλαδή εκείνες των οποίων κάποια μέλη ήταν χριστιανοί και κάποια μουσουλμάνοι, ήταν συχνό φαινόμενο στις βαλκανικές και αιγαιακές περιοχές, ιδίως στις πόλεις (ενδεικτικά, Greene, 2005: 179 κ.ε.). Ο ένας τρόπος, με τον οποίο δημιουργούνταν, ήταν ο γάμος μουσουλμάνου άντρα με χριστιανή γυναίκα, ένωση που γινόταν αποδεκτή από τον ισλαμικό ιερό νόμο. Τέτοιοι γάμοι κάποιες φορές τελούνταν ενώπιον του καδή, του οθωμανού δικαστή, και καταχωρίζονταν στους κώδικες του ιεροδικείου. Ιδού μια χαρακτηριστική καταχώριση τέτοιου είδους από το 1671 (Καραντζίκου και Φωτεινού, 2003: 258):

Η Μαρία, κόρη Μάρκου, κάτοικος της συνοικίας του τζαμιού του Μεγάλου Βεζίρη στο Χάνδακα [=Ηράκλειο Κρήτης], με πληρεξούσιο τον Ισμαήλ Μπεσέ γιο Μουσταφά, παντρεύεται το ντόπιο γενίτσαρο Βελή Μπεσέ γιο Αλή με γαμήλια μη προκαταβαλλόμενη δωρεά 500 άσπρων.

Αντίθετα, ο νόμος απαγόρευε τον γάμο ενός μη μουσουλμάνου άντρα με μουσουλμάνη γυναίκα, καθώς ένας κατώτερος δεν γινόταν να παντρευτεί μια ανώτερή του. Ως προς την ανταλλαγή συντρόφων μεταξύ των θρησκευτικών ομάδων, λοιπόν, η ομάδα των μη μουσουλμάνων μπορούσε να παρέχει γυναίκες αλλά όχι άντρες. Τα παιδιά που γεννιούνταν από τέτοιους γάμους θεωρούνταν αυτόχρημα μουσουλμάνοι, πράγμα που ενίσχυε δημογραφικά τη μουσουλμανική κοινότητα και διευκόλυνε τη διαδικασία εξισλαμισμού.

Ο δεύτερος τρόπος συγκρότησης μεικτών οικογενειών ήταν ο εξισλαμισμός κάποιου μέλους της οικογένειας. Αν ασπάζόταν το ισλάμ ο πατέρας και τα παιδιά ήταν ανήλικα, όφειλαν κι εκείνα να τον ακολουθήσουν στον εξισλαμισμό. Αντίθετα, αν τα παιδιά είχαν ενηλικιωθεί, μπορούσαν να επιλέξουν τα ίδια το θρήσκευμά τους. Θα έχουμε την ευκαιρία να συζητήσουμε από κοντά τέτοιες περιπτώσεις στο κεφάλαιο «Εξισλαμισμός και αλλαξοπιστία».

4.1. Αλληλοϋποστήριξη και ανταγωνισμός

Τα παιδιά των μεικτών οικογενειών είχαν συγγενείς, είτε από τη μεριά της μητέρας είτε από τη μεριά του πατέρα, που ανήκαν σε άλλο θρήσκευμα απ' ό,τι τα ίδια. Με την πάροδο του χρόνου οι δεσμοί αυτοί έτειναν να χαλαρώνουν και τα δύο μέρη της συγγενικής ομάδας απομακρύνονταν μεταξύ τους. Στο διάστημα όμως, κατά το οποίο οι συγγενικές σχέσεις ήταν ακόμα κοντινές, οι μεικτές οικογένειες λειτουργούσαν ως κόμβοι στενής επαφής ανάμεσα στις δύο θρησκευτικές ομάδες, με όλες τις συνέπειες, θετικές ή αρνητικές, που μπορούσαν να προκύψουν από το γεγονός αυτό.

Μία συνέπεια ήταν η αξιοποίηση των διαθρησκευτικών δεσμών για τη δημιουργία δικτύων που μπορούσαν να αποβούν ωφέλιμα για τα μέλη της οικογένειας σε οικονομικό και κοινωνικό επίπεδο. Στο πλαίσιο των μεικτών οικογενειών μπορούσαν να αναπτυχθούν συμπεριφορές αλληλοβοήθειας που, αθροίζοντας υλικό και κοινωνικό κεφάλαιο από τις δύο θρησκευτικές κοινότητες, μεγιστοποιούσαν την αποτελεσματικότητά τους. Για έναν χριστιανό, η διαθεσιμότητα ενός στενού συγγενή με κάποιο κύρος στη μουσουλμανική κοινότητα δεν ήταν καθόλου αμελητέο πράγμα (ή και αντιστρόφως). Κάτι τέτοιο διαφαίνεται, για παράδειγμα, στην περίπτωση του Γιάννη Καμπίτη από τη Βέροια το 1620, ο οποίος ζήτησε βοήθεια από τον μουσουλμάνο γιό του Χασάν μπέη για να αποπληρώσει ένα χρηματικό ποσό που χρωστούσε. Ο Χασάν μπέης, στρατιωτικός που κατά πάσα πιθανότητα είχε στρατολογηθεί και εξισλαμιστεί με παιδομάζωμα, δεν ζούσε στη Βέροια. Φρόντισε όμως να συναντηθεί με τη μητέρα του στο πανηγύρι της Δόλιανης για να της δώσει ένα μέρος του ποσού και να στείλει τα υπόλοιπα χρήματα μέσω ενός συνεταιίρου του πατέρα του (Gara, 2000: 187-88). Ειδικά οι συγγενείς από διαφορετικές θρησκευτικές κοινότητες, που ανήκαν στα ανώτερα στρώματα των εκατέρωθεν θρησκευτικών ομάδων, μπορούσαν να κινητοποιήσουν ανθρώπινο και υλικό δυναμικό στην εκμετάλλευση οικονομικών πόρων (όπως για παράδειγμα η προαγορά μιας φορολογικής προσόδου) ή στη σύναψη διακοινοτικών συμμαχιών.

Από την άλλη, οι μεικτές οικογένειες μπορούσαν να γίνουν εστίες εντάσεων και διαμαχών. Το πιο συνηθισμένο διακύβευμα ήταν η κληρονομιά. Τότε η δυναμική της αλληλοβοήθειας και της αλληλεγγύης αντιστρεφόταν πλήρως κι έδινε τη θέση της στην προσπάθεια επικράτησης επί των αξιώσεων της αντίπαλης πλευράς. Σε αυτές τις περιπτώσεις οι μουσουλμάνοι συγγενείς βρίσκονταν σε πλεονεκτική θέση, μια που μπορούσαν να εκμεταλλευθούν τη θεσμική τους υπεροχή και να επηρεάσουν τη στάση των αρχών ή/και την κοινή γνώμη της μουσουλμανικής κοινότητας, και μέσω αυτής να πείσουν για την ευνοϊκή για εκείνους κατάληξη της υπόθεσης. Ωστόσο η χειραγώγηση του ιεροδικείου δεν ήταν εύκολη υπόθεση. Παρά τις εσωτερικές τους ανισότητες, οι τοπικές κοινωνίες αναγνώριζαν πρότυπα «ηθικής στάσης» και κοινωνικής ορθοπραξίας, με την οποία τα μέλη τους, χριστιανοί και μουσουλμάνοι, όφειλαν ιδανικά να συμμορφώνονται. Μια εντυπωσιακή υπόθεση κληρονομιάς από τη Βέροια του 17ου αιώνα θα μας βοηθήσει να αποτιμήσουμε από κοντά αυτούς τους παράγοντες.

4.2. Ένα διαφωτιστικό παράδειγμα: Η κληρονομιά του Θωμά

Το 1623 ο δεκάχρονος Θωμάς από τη Βέροια πέθανε από πανούκλα στη Θεσσαλονίκη, όπου τον είχε μεταφέρει η χήρα μητέρα του για να αποφύγει την επιδημία που είχε ενσκήψει στην πόλη τους. Μερικές μέρες αργότερα, ο Μουσταφά, ο μουσουλμάνος θείος του Θωμά, υποστήριξε στο ιεροδικείο της Βέροιας πως το παιδί είχε εξισλαμιστεί πριν πεθάνει. Στόχος του Μουσταφά ήταν να του επιδικαστεί το αγρόκτημα που είχε κληρονομήσει ο Θωμάς από τον πατέρα του, και που δεν θα μπορούσε να καρπωθεί διαφορετικά (σύμφωνα με τον ισλαμικό νόμο, μουσουλμάνος δεν μπορούσε να κληρονομήσει χριστιανό, ούτε χριστιανός μουσουλμάνο). Ο Μουσταφά παρουσίασε μάρτυρες που ανήκαν στη μουσουλμανική ελίτ της Βέροιας, οι οποίοι κατέθεσαν πως ήταν αυτόπτες μάρτυρες του εκούσιου εξισλαμισμού του Θωμά. Έτσι το ιεροδικείο αναγνώρισε τον Μουσταφά ως κληρονόμο και του επιδίκασε το αγρόκτημα.

Τέσσερα χρόνια αργότερα, το 1627, με αφορμή την περιοδεία στα Βαλκάνια του Κενάν πασά (Kenan paşa), ειδικού εντεταλμένου του σουλτάνου για την αποκατάσταση των αδικιών, η μητέρα του Θωμά προσέφυγε στο έκτακτο ιεροδικείο που λειτουργούσε υπό την αιγίδα του πασά στη Θεσσαλονίκη. Εκεί η μητέρα υποστήριξε πως αρχικά ο Μουσταφά δεν είχε εγείρει ζήτημα εξισλαμισμού του Θωμά και πως το έκανε μόνο όταν ανακάλυψε πως δεν μπορούσε να αποκτήσει διαφορετικά την κυριότητα του αγροκτήματος. Μάλιστα, ο Μουσταφά ήταν παρών στη χριστιανική ταφή του αγοριού στη Θεσσαλονίκη και είχε συνεισφέρει στα έξοδα της κηδείας. Η μητέρα είχε εφοδιαστεί και με γνωμοδότηση μουσουλμάνου μουφτή, σύμφωνα με την οποία, αφού ο Μουσταφά δεν είχε αμφισβητήσει τότε τη χριστιανική ιδιότητα του Θωμά, δεν μπορούσε να έχει αξιώσεις επί της κληρονομιάς. Το έκτακτο ιεροδικείο, ως θεσμός που ενσάρκωνε την αμεροληψία του άμεσου απεσταλμένου του σουλτάνου και την ακριβοδίκαιη αντιμετώπιση των υπηκόων, επιδίκασε την κληρονομιά στους χριστιανούς συγγενείς του αγοριού και απέστειλε την απόφασή του στο ιεροδικείο της Βέροιας για εφαρμογή.

Ο Μουσταφά πέρασε στην απερίθωτη. Πήγε στην Κωνσταντινούπολη και προσέφυγε στο αυτοκρατορικό συμβούλιο, ζητώντας διαταγή για επανεξέταση της υπόθεσης στη Βέροια. Επίσης προμηθεύτηκε κι αυτός φετβά, σύμφωνα με τον οποίο οι καταθέσεις αυτοπτών μαρτύρων που επιβεβαίωναν τον εξισλαμισμό του Θωμά είχαν την ισχύ αποδείξεων και δεν μπορούσαν να ανατραπούν. Το αν ο Θωμάς είχε ή δεν είχε φορέσει μουσουλμανικό τουρμπάνι ή αν είχε ή δεν είχε κάνει περιτομή ήταν επουσιώδες, υποστήριζε η γνωμοδότηση, όπως και το ότι είχε ταφεί χριστιανικά: άλλωστε μπορεί εκείνοι που οργάνωσαν την κηδεία να μη γνώριζαν πως είχε προσέλθει στο ισλάμ. Σημασία είχε ότι ο μικρός είχε παραμείνει μουσουλμάνος μέχρι τον θάνατό του, μια που δεν είχε κάνει δημόσια δήλωση περί του αντιθέτου. Ο καδής της Βέροιας δέχτηκε τις μαρτυρικές καταθέσεις και τη γνωμοδότηση κι έτσι η κληρονομιά επιδικάστηκε και πάλι στον Μουσταφά, οριστικά αυτή τη φορά.

Είναι σχεδόν βέβαιο πως ο Μουσταφά, εκτός του ότι αξιοποίησε την όποια επιρροή και τις διασυνδέσεις του στην Κωνσταντινούπολη (ήταν άλλωστε μέλος της ανώτερης τάξης της Βέροιας) κι εξασφάλισε εξαιρετικές νομικές υπηρεσίες για να κερδίσει τη δίκη, παρουσίασε μια διαστρεβλωμένη εκδοχή των γεγονότων. Όλα δείχνουν πως ο Θωμάς είχε παραμείνει χριστιανός μέχρι τον θάνατό του και πως η χριστιανική πλευρά της οικογένειας είχε αδικηθεί. Ο καδής της Βέροιας, που κατά πάσα πιθανότητα καταλάβαινε πολύ καλά τι είχε γίνει, οχυρώθηκε πίσω από τη νομική ερμηνεία του φετβά που είχε λάβει ο Μουσταφά: το αντίθετο θα σήμαινε να ελέγξει ως ψευδομάρτυρες και επίορκους τέσσερα εξέχοντα μέλη της μουσουλμανικής κοινότητας της πόλης, πράγμα καθόλου εύκολο.

Το ερώτημα είναι γιατί αυτοί οι τέσσερις μουσουλμάνοι προύχοντες της Βέροιας έφτασαν στο σημείο να εκτεθούν υπέρ του Μουσταφά, παραβαίνοντας τις επιταγές της θρησκείας (το ισλάμ καυτηριάζει με ιδιαίτερη οξύτητα τόσο την ψευδομαρτυρία όσο και την αδικία επί των αδυνάτων, ιδιαίτερα χηρών και ορφανών) και διακινδυνεύοντας τη φήμη τους. Αυτά ήταν πολύ σοβαρά πράγματα για να τα αντιπαρέλθει κανείς με απλό κυνισμό. Η εξήγηση πιθανότατα είναι πως η συμπεριφορά τους ανταποκρινόταν σε μια διαδεδομένη περί δικαίου αντίληψη, σύμφωνα με την οποία ο Μουσταφά, ως μοναδικός εν ζωή αρσενικός απόγονος της πατρικής γενιάς, δικαιούτο ηθικά να κληρονομήσει το πατρικό αγρόκτημα, το οποίο αλλιώς θα κατέληγε σε άλλη γενιά μέσω του γάμου της αδελφής του Θωμά. Η ψευδομαρτυρία, λοιπόν, αν και από μόνη της μεμπτή, ήταν, όπως είχαν έρθει τα πράγματα, ένα απαραίτητο μέσο για να διορθωθεί η κατάσταση (Γκαρά, 2010: 44-52).

Συμμερίζονταν όλοι αυτήν την εκδοχή των πραγμάτων; Σίγουρα όχι, και κυρίως όχι οι χριστιανοί συγγενείς του Θωμά, οι οποίοι κατά πάσα πιθανότητα στην κατάληξη της υπόθεσης έβλεπαν με το δίκιο τους την επιβεβαίωση της πολιτικοκοινωνικής τους μειονεξίας. Στο κάτω-κάτω δεν αρκούσε η διαδεδομένη αντίληψη σχετικά με το ανδρικό προβάδισμα στην κληρονομιά για να οδηγηθεί κανείς στην ψευδομαρτυρία. Άραγε οι τέσσερις αξιοσέβαστοι Βεροιώτες θα έμπαιναν σε παρόμοιο κόπο για χάρη κάποιου φτωχού μουσουλμάνου; Πέρα απ' όλα αυτά, πάντως, ιδιαίτερο ενδιαφέρον στην ιστορία της κληρονομιάς του άτυχου Θωμά έχει το πόσο εύκολα και γρήγορα μπορούσε η εγγύτητα να μετατραπεί σε ανταγωνισμό. Ο Μουσταφά είχε πιθανότατα λυπηθεί γνήσια για τον θάνατο του ανιψιού του, με την οικογένεια του οποίου είχε μέχρι τότε αρμονικές σχέσεις, αρκετά αρμονικές ώστε να αναλάβει μέρος των εξόδων της κηδείας, αν και δεν υποχρεούνταν να κάνει κάτι τέτοιο. Ωστόσο δεν δίστασε να στερήσει από την ανιψιά του την πατρική της κληρονομιά. Όταν το ζήτημα ανακινήθηκε και πάλι, με αφορμή την περιοδεία του Κενάν πασά, η υπόθεση κλιμακώθηκε. Στην κλιμάκωση αυτή, η εξέλιξη καθορίστηκε άλλοτε από συγκυριακούς κι άλλοτε από δομικούς παράγοντες διαμόρφωσης της κοινωνικής ζωής, τους οποίους με τη σειρά της ανατροφοδότησε: θεσμούς, νοοτροπίες, οικονομικές στρατηγικές, συγγενικές σχέσεις, κοινωνικές δικτύωσεις. Η υπόθεση πέρασε από όλα αυτά τα σημεία και διέγραψε έναν πλήρη κύκλο, σε βαθμό ώστε να συμπυκνώνει σε μικρογραφία τη διαλεκτική της ανισότητας και της εγγύτητας μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων.

5. Χριστιανοί στο ιεροδικείο

Το ιεροδικείο, το δικαστήριο του καδή, ήταν ένας από τους βασικούς άξονες άσκησης της κρατικής εξουσίας, παράγοντας ρύθμισης των οικονομικών και κοινωνικών σχέσεων μεταξύ των υπηκόων και συμμόρφωσής τους με το ισχύον νομικό πλαίσιο. Η παρουσία ιεροδικείου σε ένα αστικό κέντρο το καθιστούσε πρωτεύουσα ενός *καζά* (*kaza*), μιας διοικητικής περιφέρειας με έκταση αντίστοιχη λίγο-πολύ με έναν σημερινό νομό. Ο καδής, επικεφαλής του δικαστηρίου, είχε επίσης καθήκοντα διοικητικού και φορολογικού χαρακτήρα: κυρίως όμως εκδίκασε ένα ευρύτατο φάσμα υποθέσεων που σήμερα θα θεωρούσαμε πως εμπίπτουν στο οικογενειακό, αστικό και ποινικό δίκαιο: ζητήματα κληρονομιάς, υιοθεσίας, διαζυγίων, δανείων, αγοραπωλησιών, προσβολής των ηθών, κλοπών, ανθρωποκτονιών κλπ. Επίσης, το ιεροδικείο λειτουργούσε ως συμβολαιογραφείο και εκδοτήριο βεβαιώσεων που προέκυπταν από ένορκες καταθέσεις και αφορούσαν πάσης φύσεως συμβολαιακές σχέσεις, από τον γάμο μέχρι τη σύναψη δανείου. Τούτο, σύμφωνα με τον ιερό νόμο, δεν ήταν αναγκαίο να γίνει: η παρουσία μαρτύρων σε μια προφορική συμφωνία ήταν αρκετή για να την καταστήσει ισχύουσα. Συχνά όμως οι άνθρωποι έκριναν πως χρειαζόνταν μια πιο επίσημη κατοχύρωση, και τότε προσέφευγαν στις υπηρεσίες του καδή. Γνώμονας των αποφάσεων του καδή ήταν ο ισλαμικός νόμος (*σαρία/σεριάτ*), για την ακρίβεια το χανεφίτικο δίκαιο όπως είχε καθιερωθεί να εφαρμόζεται στην Οθωμανική Αυτοκρατορία σε συνδυασμό με τη σουλτανική νομοθεσία (*κανούν*), ενίοτε και με το εθμικό δίκαιο (*ορφ*).

Οι πηγές μας δείχνουν πως οι χριστιανοί έκαναν συστηματικά χρήση του ιεροδικείου, ακόμη και σε περιπτώσεις στις οποίες θα μπορούσαν να το είχαν αποφύγει (ενδεικτικά, Jennings, 1978: Jennings, 1993: Gradeva, 1996: Gara, 1998: Al-Qattan, 1999: Anastasopoulos, 2013). Η παρουσία των χριστιανών στο ιεροδικείο είναι αναμενόμενη σε ό,τι αφορά τις δΟΣΟΛΗΨΙΕΣ τους με τους μουσουλμάνους, όπως ο δανεισμός και οι αγοραπωλησίες, καθώς και σε υποθέσεις που σχετίζονταν με ποινικά αδικήματα. Ως προς τις μεταξύ τους υποθέσεις, όμως, και ειδικά εκείνες που αφορούσαν ζητήματα «οικογενειακού δικαίου», η παρουσία τους στο ιεροδικείο δημιουργεί καταρχήν κάποια ερωτήματα, καθώς αυτά τα ζητήματα βρίσκονταν εντός της δικαιοδοσίας που παραχωρούσε ο σουλτάνος στους εκπροσώπους της Εκκλησίας. Γιατί αρκετοί χριστιανοί προσέφευγαν στον καδή και όχι στον μητροπολίτη; Γιατί φερ' ειπείν στο νησί της Άνδρου, μια κατά

πλειονότητα χριστιανική περιοχή, οι χριστιανικές κοινότητες χρησιμοποιούσαν τον θεσμό «ως ‘κοινοτικό κατάστιχο’ τους για να καταγράψουν αρμοδιότητες ή μεταξύ τους συμφωνίες», όπως επισημαίνει ο Ηλίας Κολοβός (2006: 144), με άλλα λόγια «ως εγγυητή της νομιμότητας και της εφαρμογής των συμφωνιών τους»;

Για να εξηγήσουμε την παρουσία των χριστιανών στο ιεροδικείο πρέπει πρώτα να κατανοήσουμε πως το τελευταίο ήταν το κέντρο της δημόσιας ζωής του αστικού χώρου στην αυτοκρατορία. Εκεί συγκεντρωνόταν καθημερινά πλήθος ανθρώπων που είτε προσέφευγε στον καδή, είτε παρακολουθούσε τις ανοιχτές συνεδριάσεις. Εκεί βρίσκονταν συχνά τα μέλη των κοινοτικών ηγεσιών και των ανώτερων τάξεων (μουσουλμανικών και χριστιανικών), καθώς έπαιζαν τον ρόλο του μάρτυρα στη σύνταξη των αποφάσεων του καδή ή εμφανίζονταν ως εγγυητές για τη σύναψη οικονομικών δοσοληψιών. Η παρουσία του πλήθους και των κοινωνικών ελίτ είχε επίσης νομιμοποιητικό –και εμμέσως ελεγκτικό– χαρακτήρα. Το ιεροδικείο καθιστούσε ορατή την εκπλήρωση του πρωταρχικού όρου που έπρεπε να πληροί ο οθωμανός σουλτάνος προκειμένου να ανταποκρίνεται στα πρότυπα νομιμοποίησης της εξουσίας: να εξασφαλίζει την άμεση και αμερόληπτη απονομή δικαιοσύνης (Darling, 1996: 246-306). Επρόκειτο λοιπόν για θεσμό με κύρος, ο οποίος εκπροσωπούσε πρώτα και πάνω απ’ όλα τη σουλτανική εξουσία και απευθυνόταν σε όλους τους υπηκόους, ανεξαρτήτως θρησκευματος. Επιπλέον, οι χριστιανοί που προσέφευγαν στην κρίση του καδή και όχι στη διαιτησία του επισκόπου μπορεί να υπολόγιζαν ότι ο ισλαμικός νόμος ήταν πιο ευνοϊκός στην περίπτωση τους, σε σχέση με το εκκλησιαστικό δίκαιο, ή και το ότι «οι αποφάσεις του ιεροδικείου ήταν άμεσα εκτελεστές και εφεσιβάλλονταν μόνο μέσω του αυτοκρατορικού συμβουλίου», όπως παρατηρεί η Σοφία Λαΐου (Laiou, 2007: 245). Δεδομένης της νομικής πληθυντικότητας (*legal pluralism*) στην οθωμανική επικράτεια, οι χριστιανοί είχαν την ευχέρεια να προσφύγουν στη δικαστική αρχή που θεωρούσαν καταλληλότερη ή ευνοϊκότερη για τις υποθέσεις τους (Kermeli, 2007).

5.1. Υποθέσεις μεταξύ χριστιανών

Οι χριστιανοί προσέφευγαν στο ιεροδικείο κατά πρώτο λόγο για να επισημοποιήσουν με τον πιο εμφατικό τρόπο τις μεταξύ τους δοσοληψίες, ότι είδους κι αν ήταν αυτές. Ορίστε ένα τέτοιο παράδειγμα από μια καταχώριση που έγινε το 1550 στο ιεροδικείο της Σόφιας (Galabov και Duda, 1960: 69):

Ο Πέτκο, γιος του Μαρίν, χρωστάει στον Ράλε, γιο του Τοντόρ, 50 ακτσέδες [=ασημένια νομίσματα]. Το χρέος επιβεβαιώθηκε από τους μάρτυρες Στογιάν, Στάνε και τον Ομπρέτεν, γιο του Στάντσο.

Ενδεικτικό για την κομβική σημασία του ιεροδικείου ως θεσμού επικύρωσης συμβολαιακών πράξεων είναι ότι, ακόμα κι εκεί όπου υπήρχαν νοταριακοί συμβολαιογραφικοί θεσμοί, όπως για παράδειγμα στη Χίο, οι αγοραπωλησίες, ενοικιάσεις κλπ. καταγράφονταν επίσης στο ιεροδικείο, όπως προκύπτει από τη συμπερίληψη στις νοταριακές καταχωρίσεις της υπόσχεσης να «ποιήσουν και χουζέτιον» (Πετρόπουλος, 1963), δηλαδή να φροντίσουν και για την έκδοση ιεροδικαστικού εγγράφου.

Σκοπός της προσέλευσης των χριστιανών στο ιεροδικείο ήταν επίσης το να δικαιωθούν ως προς οικονομικές απαιτήσεις που είχαν ο ένας από τον άλλο. Σε τέτοιες περιπτώσεις ήταν πολύ συνηθισμένο φαινόμενο οι χριστιανοί να παρουσιάζουν μουσουλμάνους μάρτυρες (το αντίστροφο συνέβαινε σπάνια, αφού οι καταθέσεις μη μουσουλμάνων στο δικαστήριο δεν είχαν το ίδιο βάρος με εκείνες των μουσουλμάνων). Το 1671, για παράδειγμα, η χήρα Παναγιώτα εμφανίστηκε στο ιεροδικείο του Χάνδακα (Ηράκλειο Κρήτης) για να βρει το δίκιο της έναντι του ιερέα του χωριού, προσάγοντας ως μάρτυρες δύο μουσουλμάνους συγχωριανούς της κι έναν χριστιανό (Καραντζίκου και Φωτεινού, 2003: 8):

Η Παναγιώτα, σύζυγος του θανόντος Μιχάλη γιου παπα-Γιώργη, κατοίκου του χωριού Μεγάλη Βρύση του ναχιγιέ [=της επαρχίας] Μονοφατίου, και κηδεμόνας του ανήλικου γιου της Γιακουμή, ενάγει τον παπα-Νικόλα γιο παπα-Μιχαήλου, κάτοικο του ίδιο χωριού, με την κατηγορία ότι εδώ και δύο χρόνια –από τότε που πέθανε ο σύζυγός της– καταπατεί χωράφι, το οποίο αποτελεί πατρική κληρονομιά του γιου της [...].

Ο εναγόμενος ισχυρίζεται ότι το χωράφι μεταβιβάστηκε σε αυτόν από τον πατέρα του. Η ενάγουσα προσάγει ως μάρτυρες το Μεχμέτ Μπεσέ γιο Οσμάν, τον Οσμάν Μπεσέ γιο Αμπντουλλάχ και το Γιάννη γιο Μάρκου, κατοίκους του ίδιου χωριού, οι οποίοι επιβεβαιώνουν την κατάθεσή της. Αποφασίζεται ο εναγόμενος να παραιτηθεί από κάθε διεκδίκηση.

Πιο σπάνια ήταν η περίπτωση χριστιανών που κατέφευγαν στον καδή για ζητήματα γάμων και διαζυγίων, όπως στην παρακάτω καταχώριση από το ιεροδικείο του Χάνδακα το 1672 (Καραντζίκου και Φωτεινού, 2003: 91):

Η Μαρίνα κόρη Μιχελή, κάτοικος του χωριού Πεζιά του ναχιγιέ Πεδιάδας, με πληρεξούσιο τον Κωνσταντίνο γιο Νικολού, κάτοικο του ίδιου χωριού –σύμφωνα με τη μαρτυρία του Γιάννη Πλατησάρη [:] γιου Κωνσταντίνου, κατοίκου του ίδιου χωριού, και του Μανιού Κάπα γιου Γιάννη Κάπα– παντρεύεται το Γιώργη γιο Κακούλη με γαμήλια μη προκαταβαλλόμενη δωρεά 200 άσπρων [=ασημένιων νομισμάτων].

Υποθέτουμε ότι, σε τέτοιες περιπτώσεις, το κίνητρο για τους χριστιανούς ήταν πως μπορούσαν να ικανοποιήσουν προσδοκίες που δεν μπορούσαν να εκπληρωθούν στο πλαίσιο του εκκλησιαστικού δικαίου: ο καδής ακολουθούσε τις προβλέψεις του ισλαμικού νόμου, έτσι δεν είχε δυσκολία να παντρέψει ζευγάρια που είχαν συγγενική σχέση μεταξύ τους ή να δώσει διαζύγιο σε περιπτώσεις που η Εκκλησία το αρνούνταν. Κάποιες φορές, ωστόσο, οι ίδιοι άνθρωποι πραγματοποιούσαν γάμο τόσο στην εκκλησία όσο και στο ιεροδικείο. Έτσι το 1741 ο Καρανφίλ και η Γιάνκουλα, αν και είχαν παντρευτεί ενώπιον ιερέα, εμφανίστηκαν έναν μήνα αργότερα στον καδή του Μοναστηριού (σημερινό Bitola, ΠΓΔΜ) για να επικυρώσουν τον γάμο τους στο ιεροδικείο (Ivanova, 2007: 165).

Η καταχώριση στο ιεροδικείο επισημοποιούσε την πράξη του γάμου ή του διαζυγίου κι οι εμπλεκόμενοι αποκτούσαν περισσότερες εγγυήσεις για την εξασφάλισή τους. Η οικονομική εξασφάλιση της νύφης μπορούσε να είναι ένα κίνητρο για τη σύναψη γάμου σύμφωνα με το ισλαμικό δίκαιο, αφού ο γαμπρός όφειλε να καταβάλει στη νύφη ως γαμήλια δωρεά (*mehr*) ένα ποσό το οποίο αποτελούσε πια προσωπική της περιουσία (Laiou, 2007: 248). Αν το ποσό αυτό δεν είχε προκαταβληθεί, όπως στην περίπτωση του γάμου της Μαρίνας και του Γιώργη που είδαμε πιο πάνω, περνούσε στην ιδιοκτησία της συζύγου σε περίπτωση διαζυγίου ή θανάτου του συζύγου.

Η ευκολία που παρείχε ο ισλαμικός νόμος στον σύζυγο να διαζευχθεί τη γυναίκα του, πράγμα που δεν ίσχυε στο εκκλησιαστικό δίκαιο, μπορεί να ήταν ένα επιπλέον κίνητρο για τους άνδρες. Το ιεροδικείο, όμως, μπορούσε να δώσει διέξοδο και σε άλλες περιπτώσεις. Μια γυναίκα από τις Σέρρες του 1640 παρουσιάστηκε στον καδή για να συνάψει δεύτερο γάμο, δεδομένου πως ο πρώτος σύζυγός της είχε εγκαταλείψει την κοινή στέγη για να αναζητήσει πόρους αποπληρωμής των χρεών του (Odorico, 1996: 160):

Τω αυτό χρόνω έφυγεν ο παπά κυρ Μανόλης ο καστρίτσιος και πάγει εις ανεγνώριστον τόπον διά να ζητά [=να ζητήσει ελεημοσύνες]. Η αιτία με το να έχη πολύ χρέος και όλον ένα ήτον εις το χάμη [=συνέχεια βρισκόταν στη φυλακή για χρέη], και επούλησεν όσα και αν είχεν [...] και πάλιν απόμεινεν χρέος [...]. Και δεν έκαμε έξι μήνες αφόντις έφυγεν και η γυναίκα του έκομην καπίνι [=παντρεύτηκε στο ιεροδικείο] τον μαθητήν της και τον επήρε άνδρα.

Το εξαμηνιαίο διάστημα απουσίας του συζύγου της δεν ήταν αρκετό για να δικαιολογηθεί διαζύγιο σύμφωνα με το εκκλησιαστικό δίκαιο· πόσο μάλλον που ο άντρας της ήταν ιερέας. Πιθανόν γι' αυτό η γυναίκα αναζήτησε διέξοδο στο ιεροδικείο (Laiou, 2007: 246). Το γεγονός ότι παντρεύτηκε «τον μαθητήν της» υποδεικνύει από την άλλη ότι η οικογένεια είχε κάποιο εργαστήριο κι ενδεχομένως ανοιχτές δουλειές που δεν μπορούσε να αντιμετωπίσει μόνη της η παρατημένη σύζυγος.

Μια επιπλέον υπόθεση που δείχνει με σαφήνεια τον ρόλο της προσφυγής στο ιεροδικείο για ζητήματα διαζυγίου είναι εκείνη της χριστιανής Στογιάνα, με την οποία ασχολήθηκε ο καδής της Σόφιας το 1709. Ο Ίχο, πατέρας της κοπέλας, εμφανίστηκε στο ιεροδικείο και ζήτησε να ακυρωθεί ο γάμος που είχε κάνει η κόρη του ενώπιον ιερέα με τον επίσης χριστιανό Μίτρε, επειδή ο τελευταίος, κατά τα λεγόμενα του Ίχο, είχε απαγάγει την κοπέλα και την είχε παντρευτεί με τη βία. Το ιεροδικείο έκανε δεκτό το αίτημά του Ίχο, αφού διαπιστώθηκε η απαγωγή με την κατάθεση μαρτύρων. Η Εκκλησία δεν θα δεχόταν τόσο εύκολα το επιχείρημα περί ακυρότητας του γάμου, στο μέτρο που αυτός είχε τελεστεί από ιερέα, και δύσκολα θα εξέδιδε διαζύγιο. Αυτός ήταν προφανώς και ο λόγος που ο Ίχο πήγε στον καδή (Ivanova, 2007: 163, 166).

Σε άλλες περιπτώσεις, το διαζύγιο επιτυγχανόταν με τον εξισλαμισμό της συζύγου κατά την ακρόαση της υπόθεσης. Η διαδικασία φαίνεται διάφανα σε μια καταχώριση από το ιεροδικείο της Λευκωσίας στην Κύπρο το 1610, που αφορά την καταγγελία της αρμένισσας Χούσνα κόρης Μουράτ κατά του επίσης αρμένιου συζύγου της: «Πάντα μου φέρεται σκληρά. Δεν τον θέλω». Όταν εκείνος αρνήθηκε τις κατηγορίες,

η Χούσνα προσχώρησε επιτόπου στο ισλάμ και, καθώς ο άντρας της αρνήθηκε να εξισλαμιστεί, έλαβε αμέσως διαζύγιο (Jennings, 1993: 141).

Ανακεφαλαιώνοντας ως προς τους λόγους προσέλευσης χριστιανών στο ιεροδικείο σε σχέση με γάμους και διαζύγια, η Ροσίτσα Γκράντεβα (Gradeva, 1996: 62) σημειώνει πως οι στόχοι τους ήταν να πάρουν διαζύγιο, να συνάψουν δεύτερο γάμο, να παντρευτούν κάποιον που δεν επιτρεπόταν να παντρευτούν με βάση το εκκλησιαστικό δίκαιο (για παράδειγμα λόγω κοντινής συγγένειας), να επιβεβαιώσουν έναν γάμο ή ένα διαζύγιο και, μέσω της επιβεβαίωσης αυτής, να επισημοποιήσουν την οικογενειακή τους κατάσταση και να αποφύγουν τυχόν κατηγορίες για ανήθικη συμπεριφορά από τις αστυνομικές αρχές. Στην πλειονότητα των περιπτώσεων, την πρωτοβουλία είχαν οι γυναίκες. Όμως το βήμα αυτό δεν ήταν εύκολο· καθώς σκόνταφτε στην εδραιωμένη ανδρική υπεροχή, κινδύνευε να οδηγήσει στην περιθωριοποίηση και τον αποκλεισμό. Ο παπα-Συναδινός των Σερρών δεν δίστασε να κατακεραυνώσει τη γυναίκα που έκανε δεύτερο γάμο στο ιεροδικείο και απαλλάχθηκε από τον –τελείως ανεύθυνο και οχληρό, όπως ομολογεί ο ίδιος ο Συναδινός– συνάδελφό του στην ιεροσύνη. Με πολύ χαρακτηριστικό τρόπο, αντί να αναρωτηθεί για τις δικές της δυσκολίες, πήρε αυτόματα το μέρος του πρώτου συζύγου της (Odorigo, 1996: 160):

Τι εκέρδαισεν η σκονταμένη [=έκλυτη] και σωματικά επτωχή και ψυχικά χαμένη; Άρα γε, αν λάχη να έλθη ο άνδρας της ή αν το ακούση, τι καρδίαν θέλει κάμει ο άθλιος;

Η κυρίαρχη θέση του ιεροδικείου ως κατεξοχήν δικαστικού θεσμού της αυτοκρατορίας παρείχε σε κάποιες χριστιανές γυναίκες αφορμές για να διεκδικήσουν το δίκιο τους ή μια καλύτερη μοίρα. Όπως πάντα, χρειαζόταν κουράγιο για να κάνει κανείς το βήμα.

5.2. Υποθέσεις μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων

Λόγω της γενικευμένης προσέλευσης των υπηκόων και του εύρους των υποθέσεων που εκδικάζονταν από τους καδήςδες, τα ιεροδικαστικά αρχεία είναι πολύτιμη πηγή για πολλές όψεις του κοινωνικού και οικονομικού βίου. Ως προς τις σχέσεις χριστιανών και μουσουλμάνων, μας αποκαλύπτουν έναν κόσμο πυκνών δοσοληψιών και συναλλαγών, ειδικά σε ό,τι αφορά τον δανεισμό μικρών και μεγάλων ποσών. Με τη σειρά τους, οι συναλλαγές αυτές μας βοηθούν να χαρτογραφήσουμε ένα δίκτυο συνεργασιών και εξαρτήσεων τόσο στον αστικό όσο και στον αγροτικό χώρο. Τα πιστωτικά δίκτυα στον αστικό χώρο μας δείχνουν έναν τρόπο ανάπτυξης οικονομικών δραστηριοτήτων που διαπερνούσε τα θρησκευτικά όρια. Η εικόνα που αναδύεται είναι εκείνη μιας μουσουλμανικής (ενίοτε και χριστιανικής) ελίτ που επενδύει τα χρήματά της σε δανεισμό, χρηματοδοτώντας με τον τρόπο αυτό την παραγωγή και εμπορία αγαθών και παρέχοντας ρευστό για την καταβολή του φορολογικού βάρους, ζήτημα που απασχολούσε ιδιαίτερα τους μη μουσουλμάνους, καθώς η δική τους επιβάρυνση ήταν σημαντικά μεγαλύτερη. Ως προς τον αγροτικό χώρο, μια όψη αυτής της λειτουργίας είναι η πρακτική καταχρέωσης ολόκληρων χωριών σε μουσουλμάνους κυρίως δανειστές για την καταβολή του φόρου (Gara, 2000: 162-74).

Το φαινόμενο αυτό βρισκόταν συχνά στις απαρχές της διαδικασίας «τσιφλικοποίησης», δηλαδή της συγκέντρωσης των δικαιωμάτων εκμετάλλευσης γαιών στα χέρια των μουσουλμανικών (μερικές φορές και χριστιανικών) ανώτερων στρωμάτων των πόλεων (Mc Gowan, 1981: 58 κ.ε.). Η Ελισάβετ Ζαχαριάδου τονίζει πως ο μηχανισμός της καταχρέωσης στην Κρήτη του 17ου αιώνα περνούσε μέσα από τη διαμόρφωση μιας μουσουλμανικής ελίτ, σε μεγάλο βαθμό προερχόμενης από εξισλαμισμό, που εμπλεκόταν στην παλινδρομική κίνηση της χορήγησης και της απόσπασης ποσών. Μερικοί από τους ανθρώπους που δάνειζαν τα χωριά για να πληρώσουν τους φόρους τους ήταν εκείνοι που ήταν επιφορτισμένοι με τη συλλογή των φόρων. Ο κύκλος αυτός ήταν δύσκολο να σπάσει. Κι όμως, η συλλογική κινητοποίηση των χωρικών και η παράστασή τους στο ιεροδικείο μπορούσε να εξισορροπήσει σε κάποιο βαθμό τις πιέσεις των ισχυρών (Ζαχαριάδου, 2010).

Ως προς την αντιμετώπιση των χριστιανών εκ μέρους του ιεροδικείου, πρέπει να τονιστεί ότι, όπως φαίνεται από τις πηγές, επιδιωκόταν μια ισορροπία ανάμεσα στην επιβεβαίωση της θεσμικής τους κατωτερότητας και στην προσπάθεια εκμετάλλευσης της ανισότητας με σκοπό την επιδίωξη οικονομικού ή άλλου κέρδους. Πρόσφατες έρευνες έχουν δείξει πως τα μέλη των ελίτ είχαν πολύ περισσότερες πιθανότητες από τους απλούς φορολογούμενους υπηκόους να πετύχουν ευνοϊκή απόφαση, αν και, όταν οι απλοί άνθρωποι κινητοποιούνταν συλλογικά εναντίον μελών των ανώτερων κοινωνικών ομάδων, κατά κανόνα κέρδιζαν τη δίκη (Γκαρά, 2010: 41-42). Η διαλεκτική αυτή δείχνει την προσπάθεια εξισορρόπησης ανάμεσα στην κοινωνική ισχύ και τις πιέσεις της κοινής γνώμης. Αναμφίβολα, πάντως, δεν ήταν σπάνια η επίδειξη

αμεροληψίας εκ μέρους του ιεροδικείου σε περιπτώσεις που αφορούσαν μη μουσουλμάνους. Για παράδειγμα, στη Λάρισα το 1651 οι κληρονόμοι ενός χριστιανού κέρδισαν τη δίκη ενάντια σε ένα εξέχον μέλος της μουσουλμανικής κοινότητας της πόλης σχετικά με την κυριότητα ενός μουλαριού (Σαλακίδης, 2004: 188). Η απόφαση στηρίχθηκε στις καταθέσεις δύο εξισλαμισμένων χριστιανών τις οποίες ο καδής δέχθηκε και, ακολουθώντας τις προβλέψεις του νόμου, κατακύρωσε το μουλάρι στους χριστιανούς κι όχι στον μουσουλμάνο πρύχοντα.

Εκεί που η εικόνα του καδή προβάλλει ιδιαίτερα μετριοπαθής σε όλη τη διάρκεια της οθωμανικής κυριαρχίας είναι σε ζητήματα διαμαχών για τη θρησκευτική ταυτότητα. Στη μεγάλη πλειονότητα των νεομαρτυρικών βίων που κάνουν λόγο για περιπτώσεις απόρριψης του ισλάμ εκ μέρους εξισλαμισμένων χριστιανών και επιστροφής στην παλαιότερη θρησκεία, ο καδής παρουσιάζεται διαλλακτικός: άλλοτε προσπαθεί να πείσει τον κατηγορούμενο να λυπηθεί τη ζωή του και να δηλώσει –έστω και προσχηματικά– πίστη στο ισλάμ, και άλλοτε ελέγχει τους κατηγορούς για υπερβολικό ζήλο (Τζεδόπουλος, 2010: 362-63).

Η αποδοχή του ιεροδικείου εκ μέρους των υπηκόων, μουσουλμάνων και μη μουσουλμάνων, ως ενός λειτουργικού θεσμού αποτελούσε πολύ σημαντική προϋπόθεση για τη νομιμοποίηση της σουλτανικής εξουσίας και των αυτοκρατορικών θεσμών. Τον 18ο αιώνα η άνοδος της επιρροής και της ισχύος των κοινοτικών οργανισμών, μουσουλμανικών και χριστιανικών, υπονόμεισε στην πράξη τον ρόλο του ιεροδικείου και οδήγησε στη συγκρότηση χωριστών θεσμικών χώρων για τις επιμέρους θρησκευτικές κοινότητες. Σε αυτό συνέβαλε αποφασιστικά η ανάκαμψη των μηχανισμών ελέγχου της Εκκλησίας, η οποία περιφούρησε με ζήλο τα όρια της δικαιοδοσίας της (Gradeva, 1996: 44-46). Οι σχέσεις και οι δοσοληψίες των χριστιανών και των μουσουλμάνων, βέβαια, δεν έπαψαν· άλλαξαν όμως πλαίσιο αναφοράς, καθώς πια συνδέονταν όλο και περισσότερο με άλλους φορείς ισχύος και εξισορροπούνταν όλο και λιγότερο από τη διαμεσολάβηση κρατικών θεσμών όπως το ιεροδικείο.

6. Οι επαπτόμενοι βίοι των κοινοτικών συσσωματώσεων

Στη διάρκεια της οθωμανικής περιόδου εμφανίστηκαν κοινοτικές συσσωματώσεις, κυρίως μεταξύ των χριστιανών, που ως κύρια λειτουργία είχαν την εκπλήρωση των βασικών συλλογικών υποχρεώσεων προς το κράτος, δηλαδή την καταβολή του φόρου. Στο πλαίσιο αυτό, γύρω από τη λειτουργία των κοινοτικών μηχανισμών οργανώθηκαν μέθοδοι διαχείρισης και κατανομής των υποχρεώσεων, οι οποίες οδήγησαν στη συγκρότηση κοινοτικών ελίτ που αναλάμβαναν και την αντιπροσώπευση των χριστιανών ενώπιον των οθωμανικών αρχών.

Αν και ο ισλαμικός ιερός νόμος δεν αναγνωρίζει την ύπαρξη συλλογικών νομικών οντοτήτων, οι Οθωμανοί στην πράξη αναγνώριζαν τον ρόλο των κοινοτήτων και των ηγεσιών τους τόσο στη λειτουργία του φορολογικού συστήματος όσο και σε εκείνη του καθημερινού βίου των αστικών και αγροτικών οικισμών (Gara, 1998). Τον 18ο αιώνα, οπότε η ρύθμιση των σχέσεων εξουσίας και των ισορροπιών ισχύος σε τοπικό επίπεδο πέρασε σε μεγάλο βαθμό στα χέρια των τοπικών κοινωνιών, οι κοινότητες εξελίχθηκαν σε θεσμικούς χώρους έκφρασης ιδεολογικών διεργασιών, κοινωνικών διαμαχών και πολιτικών αιτημάτων. Στη διαδικασία αυτή οι αστικές χριστιανικές κοινότητες των Βαλκανίων και της δυτικής Μικράς Ασίας έγιναν πράγματι φορείς ανάδυσης και διαπραγμάτευσης της εθνικής συγκρότησης, εξέλιξη που κορυφώθηκε τον 19ο αιώνα (ενδεικτικά, Αναγνωστοπούλου, 1997). Τότε οι αστικές χριστιανικές κοινότητες εμφανίζονται πια οργανωμένες σε ένα ολόκληρο δίκτυο αντιπροσωπευτικών θεσμών, ευαγών ιδρυμάτων και σχολείων. Τότε είναι, επίσης, που οι εθνικές διαμάχες μεταξύ των μη μουσουλμάνων αποκτούν τη δική τους δυναμική στον κοινοτικό χώρο, με κύριο παράδειγμα την ελληνοβουλγαρική διαμάχη στη Μακεδονία.

Στο πλαίσιο αυτού του βιβλίου, ωστόσο, μας αφορούν οι καθημερινές σχέσεις των χριστιανικών κοινοτήτων με τις μουσουλμανικές στους «μέσους» οθωμανικούς αιώνες. Αυτό που πρέπει να προσθέσουμε, πριν προχωρήσουμε, είναι πως και οι μουσουλμάνοι διέθεταν κοινοτικούς μηχανισμούς, αν και περισσότερο άτυπους σε σύγκριση με τους χριστιανικούς (Canbakal, 2007). Ο λόγος είναι ότι οι φορείς άσκησης της εξουσίας, όπως και τα ανώτερα κοινωνικά στρώματα, αποτελούνταν από μουσουλμάνους. Αυτοί οι φορείς και οι κοινωνικές ομάδες ήταν εκ των πραγμάτων σε θέση να ανταποκριθούν στις ανάγκες που κάλυπταν οι κοινότητες στην περίπτωση των χριστιανών (και να επωφεληθούν από τις ευκαιρίες που δημιουργούσαν) χωρίς να χρειάζονται ένα συγκεκριμένο θεσμικό πλαίσιο που να ρυθμίζει τη δράση τους. Οι κοινοτικοί μηχανισμοί απέκτησαν ιδιαίτερη δυναμική για τους μουσουλμάνους τον 18ο αιώνα, στο νέο θεσμικό τοπίο που δημιούργησε ο μετασχηματισμός της επαρχιακής διοίκησης και της φορολογίας (Gara, 2012: 410-14).

6.1. Κοινοτικές ηγεσίες, κοινοτικά όρια

Σε μεγάλο βαθμό οι κοινοτικοί κόσμοι χριστιανών και μουσουλμάνων αναπτύσσονταν σε χωριστές κοινωνικές σφαίρες. Ειδικά οι χριστιανοί είχαν να διαχειριστούν τόσο την κατάσταση στο εσωτερικό των κοινοτήτων τους όσο και τη σχέση τους με τις οθωμανικές αρχές, πράγμα που έτεινε σε έναν συνδυασμό ελέγχου (προς το εσωτερικό της κοινότητας) και διαμεσολάβησης με όρους κατωτερότητας (προς τα έξω). Τούτο αντικατοπτρίζεται με σαφήνεια σε αφηγηματικές πηγές της εποχής, όπου οι χριστιανοί κοινοτικοί ηγέτες εμφανίζονται να ισορροπούν ανάμεσα στο κύρος που απολαμβάνουν (ή αξιώνουν) ενδοκοινοτικά και στη διαπραγμάτευση της θεσμικής μειονεξίας έναντι των μουσουλμάνων προυχόντων. Ας δούμε δύο παραδείγματα.

Ο παπα-Πέγιο, που αφηγήθηκε από πρώτο χέρι τη θανάτωση του νεομάρτυρα Γεωργίου του Νέου (Georgi Novi) στην πόλη της Σόφιας το 1515, παρουσιάζει τις σχέσεις μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων σε κατάσταση αστάθειας. Από τη μια, η συνάφεια σε καθημερινό επίπεδο είναι πυκνή (οικονομικές δοσοληψίες, κατοικία σε μεικτές συνοικίες, κοινές συζητήσεις περί θρησκείας): από την άλλη, όμως, η κατηγορία που εκτοξεύεται κατά του Γεώργιου για βλασφημία κατά του ισλάμ δείχνει έναν σημαντικό βαθμό ανταγωνισμού. Οι κατήγοροί του επιζητούν να επιβεβαιώσουν την πρωτοκαθεδρία των μουσουλμάνων, είτε με τον εξισλαμισμό του Γεώργιου είτε με την παραδειγματική του τιμωρία. Η πρόοδος του εξισλαμισμού στη Σόφια εκείνη την εποχή και η μεταναστευτική κίνηση προς αυτήν από την κατά βάση χριστιανική ύπαιθρο, φαινόμενα που γνωρίζουμε από άλλες πηγές, δημιουργούσαν δύο αλληλοτετανατωμένα στρώματα νέων κατοίκων και νέων προσήλυτων στο ισλάμ. Προκαλούσαν επίσης την ανάγκη για σαφή καθορισμό των ορίων ανάμεσα σε μουσουλμάνους και χριστιανούς.

Στη διαχείριση αυτής κατάστασης κομβικό ρόλο έπαιζαν (ή επιδίωκαν να παίζουν) οι χριστιανοί κοινοτικοί ηγέτες όπως ο παπα-Πέγιο. Στην αφήγησή του, ο ιερέας δεν παραλείπει να τονίσει ότι «γνωρίζταν καλά [με τον καδή] και με θάρρος πήγαινε σε εκείνον για οτιδήποτε», ότι οι Οθωμανοί του επέτρεψαν να επισκέπτεται τον φυλακισμένο Γεώργιο, ότι, λόγω του σεβασμού που έτρεφε για τον ιερέα ο δεσμοφύλακας, του έδωσε την άδεια να συναντήσει τον Γεώργιο στο σπίτι του, ότι ήταν επικεφαλής της αντιπροσωπείας των χριστιανών στον καδή που ζήτησε να τους παραχωρηθεί το σώμα του Γεώργιου, και ότι τελικά απέσπασε την άδεια να το ενταφιάσουν με τιμές (Ivanova, 1986: 299-307). Ο Πέγιο, λοιπόν, επιζητεί για τον εαυτό του τον ρόλο του ενδιάμεσου, του διαμεσολαβητή ανάμεσα στους χριστιανούς της πόλης και τις οθωμανικές αρχές, τονίζοντας τις σχέσεις που διατηρεί με εξέχοντα πρόσωπα της μουσουλμανικής κοινότητας. Παράλληλα, όμως, προωθεί την κοινοτική συσπείρωση των χριστιανών με τη συγγραφή του βίου, και κυρίως με την απόδοση τιμών στο σώμα του Γεώργιου: έτσι η κοινότητα οχυρώνεται συμβολικά γύρω από τη λατρεία του νεομάρτυρα (Τζεδόπουλος, 2012: 169-71).

Λιγότερο δραματική, αλλά εξίσου σαφής ως προς την ενδιάμεση θέση των χριστιανών προκρίτων στην επικοινωνία μεταξύ των δύο κοινοτήτων, είναι η αφήγηση του Συναδινού από τις Σέρρες (λίγο πριν τα μέσα του 17ου αιώνα) σχετικά με τον πατέρα του, τον παπα-Σίδηρη από το χωριό Μελικίτσι (σημερινό Μελενικίτσι). Το κείμενο αποτελεί ένα εγκώμιο του ιδανικού ιερέα και προεστού, ηγέτη της κοινότητάς του: ο παπα-Σίδηρης απαλλάσσει με κόπο το χωριό από τα επαχθή φορολογικά βάρη και τα χρέη, διαμεσολαβώντας στις τοπικές οθωμανικές αρχές, αλλά και ηγούμενος αντιπροσωπείας στην Κωνσταντινούπολη: εμποδίζει τους χωρικούς από την πώληση γαιών και αγαθών για την εξυπηρέτηση φόρου ή χρέους, διαφυλάσσοντας έτσι την παραγωγική βάση της κοινότητας: ασκεί έλεγχο στη σεξουαλική συμπεριφορά εκτός γάμου: χτίζει νέα εκκλησία στο χωριό ώστε να αναγκάσει τους χωρικούς να εκκλησιάζονται τακτικά (η παλαιότερη εκκλησία βρισκόταν σε αρκετή απόσταση από τον οικισμό): ανεγείρει χάνι για τους ταξιδιώτες: καταφέρνει να γλιτώσει από τον θάνατο έναν νεαρό χριστιανό που είχε κριθεί ένοχος για απάτη.

Το απόσπασμα που ακολουθεί, και είναι το επιστέγασμα του εγκωμίου, παρουσιάζει τον παπα-Σίδηρη ως άρχοντα σεβαστό από όλους, και κυρίως από τους εξέχοντες μουσουλμάνους, σαν να επρόκειτο για ίσο μεταξύ ίσων (Odorico, 1996: 126-28):

Με όλους ήταν φίλος, με κατήδες [=καδήδες], με αγάδες, με ζορπαμπασήδες [=στρατιωτικούς αρχηγούς], με μπέγηδες, να τους αναδεχτεί και να τους δεξιωθεί. Αξιος ήταν να δώσει απάντηση [=να συνδιαλεχθεί με] αρχιερείς και πατριάρχη και πασάδες, και όποιος τον εγύρευεν άσπρα [=του ζητούσε χρήματα] ή άλλοτι, καν τε Χριστιανός καν τε αλλόφυλλος και Κοϊνάρης [=κονιάρης Τουρκομάνος], όλους έδιδεν, άλλον δανειακόν [=σε άλλον δάνειο] και άλλον χάρισμα: και όποιος σπαχής [=τιμαριούχος] και αν ήρχονταν εις την χώραν, χωρίς αυτόν δεν

έκαμεν τίποτες, διότι δεν τους άφηνεν να πλεονεκτούν και να ατακτούν. Και οι άτακτοι σπαχήδες πολλά τον εφοβούνταν, και όταν έρχονταν παρκατής [=αντιπρόσωπος του καδή] όλοι να έλθουν από τα περίχωρα να τον βάνουν να τους ισάζη [=διευθετεί] και να δώση και άσπρα από το πουγγί του και να τους φιλεύση. Και οι κατήδες ήλεγαν· «Είτι είπη ο παπάς και είτι κάμη, μακούλι το στέργομε [=το αποδεχόμαστε]. Χωρίς αυτόν τίποτες δεν έκαμαν [...]. [...], και όταν απέθανεν όλοι τον ελυπήθηκαν, Χριστιανοί και Τούρκοι.

Η προφανής υπερβολή του εγκωμιαστικού αυτού κειμένου χρησιμεύει στην υπογράμμιση της διαμεσολαβητικής λειτουργίας του ιδανικού προεστού και έμμεσα νομιμοποιεί τις αξιώσεις του για άσκηση ελέγχου στο εσωτερικό της κοινότητας. Παράλληλα κάνει φανερή τη σημασία του συμβολικού κεφαλαίου που μπορούσε να αντλεί ένας χριστιανός προύχοντας από την αποδοχή του από τους μουσουλμάνους ομολόγους του και τις οθωμανικές αρχές.

6.2. Διακοινοτική συλλογική δράση

Στο υπόλοιπο αυτής της ενότητας θα στραφούμε στην εξέταση της διακοινοτικής συλλογικής δράσης. Οι πηγές μας κάνουν λόγο για παραδείγματα συνεννόησης σε περιπτώσεις όπου η από κοινού πρωτοβουλία μπορούσε να ματαιώσει εξελίξεις που έπλητταν και τις δύο πλευρές. Μια εντυπωσιακή τέτοια περίπτωση είναι η σύμπραξη των κατοίκων στην πόλη της Βέροιας το 1620, όταν διαμαρτυρήθηκαν στον καδή της πόλης για τη δραστηριότητα των εβραίων της Θεσσαλονίκης που, όπως υποστήριζαν, έρχονταν στην περιοχή και έδιναν υψηλά ποσά για την προαγορά γαλακτοκομικών προϊόντων και μαλλιού, με αποτέλεσμα να υπάρχουν ελλείψεις στη Βέροια.

Το πραγματικό πρόβλημα πίσω από τη διαμαρτυρία ήταν η προσπάθεια της εβραϊκής κοινότητας της Θεσσαλονίκης, που υποστηριζόταν από το σώμα των γενιτσάρων, να κλείσουν τα εργαστήρια των εβραίων της Βέροιας και να μετοικήσουν οι τεχνίτες στη Θεσσαλονίκη για να συνδράμουν στην παραγωγή τσόχας για τις γενιτσαρικές στολές. Το ζήτημα είναι περίπλοκο και δεν μπορεί να παρουσιαστεί εδώ αναλυτικά. Εκείνο που αξίζει να επισημάνουμε είναι ότι στο συγκεκριμένο σημείο της διαμάχης, η οποία σοβούσε για δεκαετίες, οι κάτοικοι της Βέροιας συνέπραξαν σε μια κίνηση διαμαρτυρίας ενάντια στους Θεσσαλονικείς. Η διαμαρτυρία τους ήταν μια κίνηση αντεπίθεσης με στόχο την υπεράσπιση της εβραϊκής κοινότητας και γενικότερα της ντόπιας παραγωγής, καθώς σε αυτήν, εκτός από τους εβραίους, ήταν αναμεμιγμένοι χριστιανοί και μουσουλμάνοι της πόλης ως πλύντες, έμποροι, δανειστές, ιδιοκτήτες νερόμυλων και άλλων ακινήτων κλπ. Επρόκειτο δηλαδή για την αντίδραση σε μια εξέλιξη που έθιγε την οικονομική ζωή της πόλης στο σύνολό της (Gara, 2005: 128-30).

Παρόμοιας λογικής ήταν και η συλλογική κίνηση των Βεροιωτών οκτώ χρόνια αργότερα, όταν ζήτησαν από τον καδή να μην περιμένει τον διορισμό νέων αγορανόμων (*muhtesib*) από τον αξιωματούχο που νεμόταν τα εισοδήματα της πόλης, αλλά να επικυρώσει τον άμεσο διορισμό τους, με το επιχείρημα πως οι τιμές των προϊόντων στην αγορά της πόλης είχαν ξεφύγει από κάθε έλεγχο. Το αποτέλεσμα της προσπάθειας ήταν θετικό και το αξίωμα εκμισθώθηκε για έναν χρόνο σε τρεις εξέχοντες μουσουλμάνους της πόλης. Τον διακοινοτικό χαρακτήρα της κίνησης υπογραμμίζει το γεγονός πως εγγυητής των τριών μουσουλμάνων ήταν ένα εξέχον μέλος της χριστιανικής κοινότητας (Gara, 1998: 158).

Η δυναμική της συλλογικής δράσης είχε κάποτε μεγαλύτερα διακυβεύματα, και τότε έτεινε να διαφοροποιείται εσωτερικά. Η Αθήνα του δεύτερου μισού του 18ου αιώνα παρέχει ένα ξεχωριστό παράδειγμα σκληρών διαμαχών για την κάρπωση της εξουσίας σε τοπικό επίπεδο, κυρίως μετά την εξέγερση του 1754 κατά του τότε διοικητή της πόλης, στην οποία συνέπραξαν η μουσουλμανική και η χριστιανική κοινότητα. Τις επόμενες δεκαετίες η διοίκηση της πόλης έγινε αντικείμενο ανταγωνισμού ανάμεσα σε αντιμαχόμενες παρατάξεις, οι οποίες δεν ήταν θρησκευτικά ομοιογενείς, καθώς αποτελούνταν και από μουσουλμάνους και από χριστιανούς, αλλά σχετιζόνταν με κοινωνικές διαφοροποιήσεις μεταξύ μιας ομάδας προυχόντων και των λαϊκών στρωμάτων. Η αντιπαράθεση κορυφώθηκε κατά την εποχή που ο Χατζή Αλή Χασεκί (Hacı Ali Haseki) ήταν διοικητής της Αθήνας (1775 κι εξής). Οι αλληπάλληλες απομακρύνσεις και επιστροφές του Χατζή Αλή συνοδεύονταν από συλλογικά διαβήματα στην Υψηλή Πύλη, τα οποία υποστηρίζονταν από τη συγκρότηση δικτύων στην Κωνσταντινούπολη για την υποστήριξη των εκάστοτε εκλεκτών στο αξίωμα του διοικητή, στα οποία εμπλέκονταν και οι διαδοχικοί μητροπολίτες της Αθήνας. Συνοδεύονταν επίσης από εκρήξεις βίας, φόνους, καταστροφές σπιτιών, αλλά και διαρπαγές γαιών από τον Χατζή Αλή, μέχρι που με μια οργανωμένη κίνηση διαμαρτυρίας στην Κωνσταντινούπολη οι Αθηναίοι πέτυχαν την εκδίωξη και την

εξορία του, για να ακολουθήσει η εκτέλεσή του το 1795. Η περίπτωση της Αθήνας, ξεχωριστή για την οξύτητα και τη διάρκεια των αντιπαραθέσεων, δείχνει το πώς τα διακοινοτικά δίκτυα μπορούσαν να συμβάλουν στην ανάδυση φατριαστικών ανταγωνισμών σε ένα περιβάλλον έντονης κοινωνικής διαμάχης (Gara, 2012: 414 κ.ε.).

7. Διακοινοτικές εντάσεις

Η συμβίωση και η πυκνή διάδραση χριστιανών και μουσουλμάνων μπορούσε υπό προϋποθέσεις να εκβάλει στη δημιουργία εντάσεων μεταξύ των δύο κοινοτήτων. Μερικές από αυτές τις εντάσεις είχαν τον χαρακτήρα επαναλαμβανόμενων επιτελεστικών συμπεριφορών που επιβεβαίωναν την πολιτικοκοινωνική πρωτοκαθεδρία των μουσουλμάνων, όπως αυτές που εκδηλώνονταν με αφορμή τις μεγάλες εορτές των δύο θρησκειών στη διάρκεια του Ραμαζανιού ή της Μεγάλης Εβδομάδας, όταν οι ταυτότητες και οι ετερότητες τονίζονταν ακόμα περισσότερο στην καθημερινότητα των ανθρώπων. Άλλοτε οι αφορμές ήταν περισσότερο συγκυριακές: η αλλαγή στη διαμοίραση του φορολογικού βάρους, η προσχώρηση κάποιου εξέχοντος χριστιανού στο ισλάμ (ή, αντίστροφα, η δημόσια επιστροφή ενός εξισλαμισμένου στον χριστιανισμό), η έκτακτη περιοδεία ενός υψηλού αξιωματούχου που καλούσε όλους τους υπηκόους να του υποβάλουν τα παράπονά τους για αυθαιρεσίες, ή η έκρηξη πολέμου ανάμεσα στην αυτοκρατορία και κάποια χριστιανική δύναμη ήταν δυνατό να προκαλέσουν κλίμα ανταγωνισμού. Η δυναμική της έντασης εξαρτάτο από μια πλειάδα από παράγοντες: κατά κανόνα, ωστόσο, δεν έπαιρνε τη μορφή γενικευμένων βιαιοπραγιών. Είναι ενδεικτικό ότι σε ένα τόσο ευαίσθητο ζήτημα, όπως εκείνο της αποστασίας από το ισλάμ ή της προσβολής της μουσουλμανικής θρησκείας, οι μουσουλμάνοι εμφανίζονται στις πηγές (και μάλιστα στις αγιολογικές, οι συγγραφείς των οποίων δεν είχαν λόγο να ωραιοποιήσουν την πραγματικότητα) συνήθως ως νομοταγείς υπήκοοι· η στάση τους, βέβαια, κυρίως εκείνη των ηγεσιών τους, επηρεάζει τις αποφάσεις του καδής, αλλά πάρα πολύ σπάνια παρουσιάζονται να παίρνουν οι ίδιοι τον νόμο στα χέρια τους.

7.1. Χριστιανικές εξεγέρσεις

Η ένταση, λοιπόν, ήταν η άλλη όψη της εγγύτητας. Ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο ήταν δύσκολο να μετασηματιστεί σε ανοιχτή και συλλογικά εκφρασμένη εχθρότητα. Για να γίνει κάτι τέτοιο χρειαζόταν ένας συνδυασμός από εσωτερικούς κι εξωτερικούς παράγοντες που άνοιγε ρήγματα μεταξύ των δύο ομολογιακών ομάδων. Από την πλευρά των χριστιανών τέτοιες περιπτώσεις είναι συνυφασμένες με τη σποραδική έκρηξη εξεγέρσεων που στρέφονταν κατά της οθωμανικής κυριαρχίας. Στη μεγάλη τους πλειονότητα, οι εξεγέρσεις (ή οι προσπάθειες για την υποκίνηση εξεγέρσεων) εκδηλώθηκαν σε περιοχές που είχαν πρόσφατα κατακτηθεί ή είχαν ισχυρούς δεσμούς με τους παλαιούς κυριάρχους, σε περιφερειακές περιοχές του οθωμανικού χώρου που είχαν τις δικές τους ιδιοτυπίες (όπως οι παραδουνάβιες ηγεμονίες του 17ου αιώνα, οι οποίες διοικούνταν από χριστιανούς υποτελείς του σουλτάνου), ή σε περιοχές των δυτικών Βαλκανίων που γειτνιάζαν με τη χριστιανική Ευρώπη. Απαραίτητη προϋπόθεση ήταν η συγκυρία μιας ευρύτερης αντιπαραθέσης των Οθωμανών με τα γειτονικά τους κράτη, την οποία προσπαθούσαν να εκμεταλλευτούν οι εξεγεγερμένοι (Κατσιαρδή-Hering, 2014).

Πάντως οι χριστιανικές εξεγέρσεις, παρά την ηρωική εικόνα που δίνουν οι βαλκανικές εθνικές ιστοριογραφίες, ήταν σποραδικές μέχρι τα μέσα του 18ου αιώνα, και πολύ σπάνια απέκτησαν πραγματική δυναμική. Από τα λίγα παραδείγματα εξεγέρσεων με λαϊκή συμμετοχή είναι εκείνη που υποκίνησε ο μητροπολίτης Τρίκκης Διονύσιος στην Ήπειρο το 1611. Οι εξεγεγερμένοι χωρικοί και κτηνοτρόφοι της Παραμυθιάς, αφού λεηλάτησαν μερικά μουσουλμανικά χωριά κι έσφαξαν τους κατοίκους, επιτέθηκαν στα Ιωάννινα και πυρπόλησαν το σπίτι του οθωμανού διοικητή φωνάζοντας συνθήματα κατά του κεφαλικού φόρου που βάραινε τους χριστιανούς κι ενός ακόμα φόρου που είχε μόλις επιβληθεί. Η εξέγερση καταπνίγηκε εύκολα κι ο Διονύσιος βρήκε αποτρόπαιο θάνατο (Βακαλόπουλος, 1968: 338 κ.ε.). Η εξέγερση, που αποδοκιμάστηκε έντονα από τους συγχρόνους, αποτυπώθηκε τραυματικά στη ντόπια παράδοση, καθώς, πέρα από τις διώξεις που ακολούθησαν την κατάπνιξη του κινήματος, συνδέθηκε με την έξωση των χριστιανών από το κάστρο των Ιωαννίνων, όπου κατοικούσαν σύμφωνα με τα προνόμια που τους είχαν παραχωρηθεί κατά την παράδοση της πόλης στους Οθωμανούς σχεδόν διακόσια χρόνια πιο πριν (Σάρρος, 1928).

7.2. Μουσουλμανικές εξεγέρσεις

Αντίστοιχα σποραδικές είναι και οι μαρτυρίες για εκρήξεις συλλογικής βίας κατά των χριστιανών από την πλευρά των μουσουλμάνων. Η εμφάνιση σημαντικών διακοινοτικών αντιπαραθέσεων είναι φαινόμενο του ύστερου 18ου και του 19ου αιώνα κι έρχεται ως αποτέλεσμα εσωτερικών και εξωτερικών ανταγωνισμών. Εδώ αναφερόμαστε φυσικά σε περιπτώσεις αντιχριστιανικών εξεγερσιακών επεισοδίων με λαϊκή συμμετοχή και όχι σε εκστρατείες καταστολής σαν κι αυτή που ακολούθησε την εξέγερση του Διονυσίου, οι οποίες αποτελούν ιδιαίτερη κατηγορία καθώς αφορούν τη σχέση των υπηκόων με την κρατική εξουσία.

Είναι ενδεικτικό πως ο κατεξοχήν χώρος όπου εκδηλώθηκαν εξεγέρσεις κατά των χριστιανών ήταν το πολύβουο και ανήσυχο λιμάνι της Σμύρνης, ένας γρήγορα αναπτυσσόμενος χώρος εμπορίου και κάθε λογής ανταλλαγών, όπου συνέρρεαν χριστιανοί, μουσουλμάνοι κι εβραίοι μετανάστες, ευρωπαίοι έμποροι και πρόξενοι, ιεραπόστολοι και τυχοδιώκτες. Στο υβριδικό αυτό περιβάλλον, τόσο η ενδοκοινοτική όσο και η διακοινοτική συνάφεια είχε πολύ πιο ρευστό χαρακτήρα, καθώς δεν στηριζόταν στην εντοπιότητα και στους δεσμούς που αυτή δημιουργούσε. Επιπλέον, ο οικονομικός ανταγωνισμός μεταξύ εμπόρων, μεσαζόντων και τεχνιτών, αν και δεν αντιστοιχούσε αποκλειστικά στις κοινοτικές διαχωριστικές γραμμές, μπορούσε να προκαλέσει πολύ πιο εύκολα εντάσεις ανάμεσα στις κοινότητες. Σε έναν τόσο πολύμορφο και υβριδικό χώρο, ο χριστιανός και ο μουσουλμάνος, συχνά και οι δύο μετανάστες από άλλες περιοχές, έτειναν να βλέπουν ο ένας τον άλλο στερεοτυπικά. Η εξωστρέφεια της καθημερινότητας προκαλούσε αναδίπλωση.

Σε αυτό το ρευστό περιβάλλον, η καταστροφή του οθωμανικού στόλου από τον ρωσικό στη ναυμαχία του Τσεσμέ (1770) έπεσε σαν κεραυνός. Η παρουσία του ρωσικού στόλου στο Αιγαίο, την υδάτινη καρδιά της αυτοκρατορίας, ήταν κάτι ανήκουστο μέχρι τότε. Στο πλαίσιο του πολέμου μεταξύ της Ρωσίας και της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, που είχε αρχίσει το 1768, οι Ρώσοι έπλευσαν από τη θάλασσα της Βαλτικής, διέγραψαν όλο τον κύκλο της Ευρώπης και εμφανίστηκαν από τη δυτική Μεσόγειο στα οθωμανικά νερά. Η άφιξη των Ρώσων τον Φεβρουάριο του 1770 συνοδεύτηκε από εξεγέρσεις χριστιανικών ενόπλων σωμάτων στην Πελοπόννησο και σε άλλες περιοχές, καθώς η οθωμανική κυριαρχία στην περιοχή έμοιαζε να κλονίζεται (Βακαλόπουλος, 1973: 372 κ.ε.).

Η ρωσική απειλή, σε συνδυασμό με τα νέα για τις σφαγές μουσουλμάνων στην Πελοπόννησο, είχε ήδη αναστατώσει τους μουσουλμάνους της Σμύρνης. Η ναυμαχία, που έγινε σχεδόν μπροστά στα μάτια τους, οδήγησε τον φόβο και την οργή σε παροξυσμό, με αποτέλεσμα να ξεσπάσουν σφαγές χριστιανών.

Τα νέα για την ολοκληρωτική καταστροφή του οθωμανικού στόλου μαθεύτηκαν στη Σμύρνη την Κυριακή 8 Ιουλίου του 1770, στις τέσσερις το πρωί. Ήδη το υποπευδύμασαν, γιατί οι ειδοποιήσεις που έφταναν κάθε λεπτό από τον Τσεσμέ, θέατρο αυτής της τρομακτικής σκηνής, μιλούσαν για μια φοβερή συμφορά. Εξάλλου είχαμε ακούσει καθαρά τις εκρήξεις των πολεμικών πλοίων που τινάζονταν στον αέρα και τον θόρυβο των κανονιών που έπαιρναν φωτιά από μόνα τους μέσα στο παρανάλωμα, και είχαμε δει τη στήλη καπνού από τα φλεγόμενα καράβια να ανεβαίνει στον ουρανό πάνω απ' το Καραμπουρνού. Η βεβαιότητα ενός γεγονότος τόσο παράξενου, που με δυσκολία κατάφερνε κανείς να πιστέψει, προκάλεσε συντριβή κι απελπισία στους μουσουλμάνους αυτής της πόλης. Ο ταπεινωμένος πληθυσμός, εξοργισμένος από την ήττα κι εμψυχωμένος από τα ανατρεπτικά λόγια του Ιμπραήμ αγά, τελωνειακού υπαλλήλου της Σμύρνης (ενός ανθρώπου κακού, σκληρού και φανατικού στο έπακρο), κι από μερικά άλλα υποκείμενα του ίδιου χαρακτήρα, ξέσπασε την οργή του στους χριστιανούς, και κυρίως στους Έλληνες. Ο Ιμπραήμ αγάς έδωσε το παράδειγμα και την ίδια Κυριακή, στις πέντε το πρωί, άρχισε να σκοτώνει απάνθρωπα όλους τους Έλληνες που εργάζονταν ή απασχολούνταν στο τελωνείο μέσα στο ίδιο το κτίριο [...]. Αυτό το παράδειγμα συνεχίστηκε στις αγορές, τους ανοιχτούς χώρους, τα σταυροδρόμια και τις αποβάθρες της πόλης. Σε λιγότερο από τέσσερις ώρες σκοτώθηκαν 1500 Έλληνες [...].

Η πυκνή αυτή περιγραφή του γάλλου προξένου Πείσονέλ (Peyssonnel, 1786: 79-80) δείχνει τον ρόλο που έπαιξε στην εξέγερση όχι η ιεραρχική δομή της κοινότητας και η στάση των μουσουλμανικών ελίτ, αλλά η πολιτικοποίηση «από τα κάτω» και η οριζόντια διασπορά της εξέγερσης. Ιδιαίτερη σημασία έχει ότι ο κήρυκας της κινητοποίησης ήταν ένας άνθρωπος που, λόγω του επαγγέλματός του, βρισκόταν ακριβώς στο επίκεντρο των καθημερινών συναλλαγών και επαφών ανάμεσα στις κοινωνικές ομάδες της Σμύρνης. Αντίστοιχα, οι τόποι έκφρασης της βίας δεν ήταν οι συνοικίες κατοίκησης ή οι ναοί των χριστιανών, αλλά οι δημόσιοι χώροι των συναντήσεων της καθημερινότητας. Η διακοινοτική βία ήταν λοιπόν το άλλο πρόσωπο

της εξωστρέφειας και της διάδρασης σε ένα κοινωνικό τοπίο που ανέπτυξε δυναμικές οι οποίες ξέφευγαν από τον έλεγχο των αρχών και των κοινοτικών ηγεσιών.

Με την έκρηξη της Ελληνικής Επανάστασης, η Σμύρνη, όπως και η Κωνσταντινούπολη, έγινε ξανά θέατρο διακοινοτικής βίας ενάντια στον ελληνορθόδοξο πληθυσμό. Η λογική του πογκρόμ επρόκειτο να επαναληφθεί από την αντίστροφη πλευρά, εκείνη των χριστιανών, στη διάρκεια της Επανάστασης όπως θα δούμε στην επόμενη και τελευταία ενότητα του κεφαλαίου. Πρέπει εδώ να τονίσουμε πως αυτά τα φαινόμενα δεν ήταν απλά αποτελέσματα των εντάσεων που εξέθρεφε η θεσμική ανισότητα χριστιανών και μουσουλμάνων. Αν ήταν έτσι τα πράγματα, τότε θα τα συναντούσαμε σε ολόκληρη τη διάρκεια της οθωμανικής κυριαρχίας. Αντιθέτως, συνδέονταν άμεσα τόσο με την αποσύνθεση της συμβιωτικής συνθήκης σε καθεστώς εθνοθησκευτικής πληθυντικότητας όσο και με την κρίση νομιμοποίησης που ταλάνιζε την οθωμανική εξουσία. Και οι δύο χρονολογούνται κατά την εποχή κατάρρευσης των δομών των οθωμανικών κοινωνιών μετά από μια μακρά περίοδο αντοχής και ευελιξίας, είναι δηλαδή νεότερα φαινόμενα. Έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον πως εκείνοι από την πλευρά των μουσουλμάνων που, σύμφωνα με τις μαρτυρίες πολλών πηγών, προσπάθησαν να αναχαιτίσουν τη δυναμική της διακοινοτικής βίας σε βάρος των χριστιανών, ήταν ακριβώς οι εκπρόσωποι της παλαιάς τάξης πραγμάτων, δηλαδή οι άνθρωποι της θρησκείας. Μουφτήδες και μουλάδες, πιστοί στο δόγμα της θεσμικής υποτέλειας και προστασίας των χριστιανών υπηκόων, υπερασπίστηκαν τη λογική της συμβίωσης όταν νέες μορφές συλλογικής ταυτότητας αναζητούσαν στη μετωπική αντιπαράθεση και στη βία τα μέσα της δικής τους νομιμοποίησης.

8. Επανάσταση και ρήξη

Η ανάδυση του Ελληνικού Διαφωτισμού, με τις φιλελεύθερες ιδεολογίες που εξέθρεψε, συμβάδισε με δομικές αλλαγές στις οθωμανικές κοινωνίες, ιδίως εκείνες των Βαλκανίων και της δυτικής Μικράς Ασίας. Η οικονομική άνοδος ορισμένων χριστιανικών στρωμάτων, κυρίως εκείνων που είχαν εμπορικό προσανατολισμό, η αυξημένη επαφή των Ελλήνων και άλλων βαλκάνιων χριστιανών με τις πολιτικές εξελίξεις στην Ευρώπη, αποτέλεσμα της συγκρότησης εμπορικών παροικιών εκτός της αυτοκρατορίας, και η τάση προς τη διαμόρφωση χωριστών από τους μουσουλμάνους πεδίων δραστηριότητας, αναπροσδιόρισαν τη σχέση των χριστιανών με το οθωμανικό κράτος και τους μουσουλμάνους συντοπίτες τους. Στο έδαφος αυτό αναπτύχθηκε το πρώτο συγκροτημένο εθνικό κίνημα στα Βαλκάνια, το οποίο οδήγησε στην έκρηξη της Ελληνικής Επανάστασης το 1821.

Η Επανάσταση συντάραξε τις οθωμανικές αρχές και τη μουσουλμανική κοινή γνώμη πολύ περισσότερο από τις σερβικές εξεγέρσεις που είχαν προηγηθεί το 1804 και το 1815. Ο λόγος ήταν πως στην ελληνική περίπτωση κυριαρχούσε ένας ριζοσπαστικός εθνικός και φιλελεύθερος λόγος που έκοβε κάθε δεσμό με το οθωμανικό παρελθόν, και μάλιστα ένας λόγος που εκφερόταν από την εθνοτική ομάδα που οι Οθωμανοί –δικαίως– θεωρούσαν ως εκείνη που βρισκόταν σε πλεονεκτική θέση έναντι όλων των άλλων μη μουσουλμάνων. Πράγματι, η παρουσία των Ελλήνων και γενικότερα των ελληνόφωνων ελίτ στη διοίκηση των παραδουνάβιων ηγεμονιών και στη διπλωματική εκπροσώπηση της αυτοκρατορίας, η εμπλοκή τους στα πράγματα της Μεγάλης Εκκλησίας και των άλλων πατριαρχείων, αλλά και η συμμετοχή τους σε δίκτυα οικονομικής ισχύος και κοινωνικοπολιτικού κύρους ήταν τέτοια που ο όρος «Γραικός», ο κυρίαρχος εθνοτικός όρος της εποχής για τους Έλληνες στις βαλκανικές γλώσσες (εκτός των τουρκικών, που χρησιμοποιούσαν το *rum*, δηλαδή «Ρωμαίος»), δεν σήμαινε μόνο τον ελληνόφωνο, αλλά και τον βουλγαρικής, αλβανικής, αρωμουνικής ή σερβικής καταγωγής ορθόδοξο χριστιανό οθωμανό υπήκοο, που ως εύπορος έμπορος, ανώτερος κληρικός, λόγιος ή Φαναριώτης, είχε πραγματοποιήσει ταυτόχρονα το βήμα της κοινωνικής ανόδου και εκείνο της πολιτισμικής αφομοίωσης.

Η ριζοσπαστικότητα της Ελληνικής Επανάστασης δεν περιοριζόταν μόνο στις διακηρύξεις. Στο συγκλονιστικό παράθεμα που ακολουθεί, και που αναφέρεται στην έκρηξη της Επανάστασης στη Νάουσα της Μακεδονίας το 1822, ο Νικόλαος Κασομούλης περιγράφει το πώς ο ένοπλος αγώνας διέλυε τη συνθήκη της συμβίωσης μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων (Κασομούλης, 1939, 1: 203):

Ήτον ελεεινόν θέαμα [...] να βλέπης εκατόν χρόνων φίλους πατρώθεν, χωρίς όπλον, με το σακκί της κούσπας [μείγμα από πίτουρα για την τροφή των ζώων] και αλευριού έμπροσθέν του να ζυγιάζη ο Αχμέτης, ο δε Δημήτρης φίλος του να τον λερίζει [=θερίζει] με το μαχαίρι. Να φωνάζη ο Τούρκος: «Βρε Μήτρο, βρε καρδάς [αδελφέ], ημείς παλαιοί φίλοι, αναντάν μαμπαντάν

[«από τη μάνα και τον πατέρα», από πάντα], τι είναι τούτο; Πού ακούγει ο Ναουσαίος; «Πατρίς, πατρίς, ελευθερία! [...]».

Ο Κασομούλης συμπυκνώνει με εξαιρετική διαύγεια τους όρους της σύγκρουσης. Ας προσέξουμε πως, όταν αναφέρεται στη σύνδεση των εμβληματικών προσωποποιήσεων μουσουλμάνων και χριστιανών, δηλαδή του Αχμέτη με τον Δημήτρη, κάνει λόγο για μια σχέση που έχει ένα βάθος χρόνου τριών γενεών και που στηρίζεται σε αμοιβαία εγγύτητα (τρεις φορές επαναλαμβάνονται οι λέξεις «φιλία» και «φίλος» στο απόσπασμα). Έχουμε να κάνουμε λοιπόν με μια οικειότητα που βασίζεται στην εντοπιότητα, στη συμμετοχή σε κοινά δίκτυα και στην αναπαραγωγή της από γενιά σε γενιά. Αυτοί οι δεσμοί, που διαφύλασσαν τη βιωσιμότητα των τοπικών κοινωνιών, κόβονται κυριολεκτικά με το μαχαίρι. Η απάντηση του Δημήτρη στις επικλήσεις του Αχμέτη είναι όχι μόνο διαφορετική αλλά ασύμπτωτη με εκείνες. Οι δύο πρωταγωνιστές του αποσπάσματος μιλούν άλλη γλώσσα ο καθένας, αναφέρονται σε άλλες αξίες και παραδοχές. Ο Αχμέτης επικαλείται τη διαπροσωπική και δια-οικογενειακή σχέση· ο Δημήτρης απαντά με την προσφυγή στην επαναστατική αναζήτηση της ελευθερίας. Ενώ ο Αχμέτης προσφωνεί στην αγωνία του τον Δημήτρη με το όνομά του, ο τελευταίος δεν τον αποκαλεί παρά «Τούρκο», όπως φαίνεται στη συνέχεια του αποσπάσματος, κι αυτό για να εξυβρίσει τη θρησκεία του: «Τούρκε, γαμώ την πίστη σου». Ο Αχμέτης από οικογενειακός φίλος έχει υποβιβαστεί σε απρόσωπο εκπρόσωπο ενός ολόκληρου καθεστώτος ανισότητας, το οποίο τώρα πια βιώνεται ως αφόρητη καταπίεση.

Η Ελληνική Επανάσταση αποτέλεσε μια διαδικασία κοινωνικοπολιτικής ρήξης με μεγάλη σημασία, όχι μόνο για τα Βαλκάνια και την Οθωμανική Αυτοκρατορία αλλά για ολόκληρη την Ευρώπη (Πιζάνιας, 2009). Η ρήξη αυτή, ωστόσο, δεν επινόησε εκ του μη όντος τα δικά της συλλογικά υποκείμενα αυτοπροσδιορισμού και ετεροπροσδιορισμού· ανατροφοδοτήθηκε από την ίδια την εμπειρία που ανέτρεπε για να νοηματοδοτήσει εκ νέου τις κατηγορίες της ταυτότητας και της ετερότητας στον νέο κόσμο που ευαγγελιζόταν: οι χριστιανοί υπήκοοι του σουλτάνου έγιναν έλληνες πολίτες, ενώ οι –σχετικά λίγοι εκεί που η Επανάσταση επικράτησε– μουσουλμάνοι, ταυτισμένοι ανεπανόρθωτα με το κράτος του οθωμανικού δεσποτισμού, εξοντώθηκαν, αναγκάστηκαν να φύγουν ή αφομοιώθηκαν μέσω εκχριστιανισμού. Στην επαναστατική δυναμική δεν ήταν δυνατόν να εισακουστούν οι πιο ριζοσπαστικές φωνές του Διαφωτισμού όπως εκείνη του Ρήγα Βελεστινλή, ο οποίος συμπεριλάμβανε τους μουσουλμάνους στη βαλκανικών διαστάσεων «Ελληνική Δημοκρατία» που ονειρευόταν (Κιτρομηλίδης, 1999: 316). Καλό είναι ωστόσο να μην ξεχνάμε ότι, σύμφωνα με το σύνταγμα που εκπόνησε ο Ρήγας, ο «αυτοκράτωρ λαός» αυτής της εξισωτικής ουτοπίας θα ήταν «όλοι οι κάτοικοι του βασιλείου τούτου χωρίς εξαίρεσις θρησκείας και διαλέκτου· Έλληνες, Βούλγαροι, Αλβανοί, Βλάχοι, Αρμένηδες, Τούρκοι και κάθε άλλον είδος γενεάς» (Ρήγας, 2000:48).

9. Και το συμπέρασμα;

Το ζήτημα της θέσης των χριστιανών μέσα στο οθωμανικό περιβάλλον δεν είναι απλό· η περιπλοκότητα συνίσταται εν πολλοίς στο ότι οι πηγές μπορούν να χαλιναγωγηθούν κατά την επιθυμία εκείνου που τις χρησιμοποιεί. Αν κάποιος θελήσει να υποστηρίξει ότι οι συνθήκες ήταν ιδιαίτερα αντίξοες, μπορεί να απομονώσει παραστατικές μαρτυρίες που επιβεβαιώνουν ότι επικρατούσαν συνθήκες καταπίεσης και βίας. Αν κάποιος άλλος θελήσει να αντικρούσει αυτή την τοποθέτηση και να παρουσιάσει μια πιο θετική εικόνα, είναι επίσης σε θέση να επισημάνει πηγές που να συνηγορούν υπέρ της ειρηνικής συνύπαρξης των μουσουλμάνων με τους μη μουσουλμάνους. Την εικόνα αυτή συχνά ενισχύουν παραδείγματα δίκαιης αντιμετώπισης των τελευταίων από το δικαστήριο του καδή ή η επισήμανση πως η αδικία έπληττε εξίσου τους μουσουλμάνους και τους μη μουσουλμάνους.

Το παραπάνω απόσπασμα του Αντώνη Αναστασόπουλου (2003: 76-77) συμπυκνώνει εξαιρετικά τόσο την αμηχανία του ιστορικού μπροστά στην πολλαπλότητα των μαρτυριών όσο και την ευθύνη των επιλογών του στην ανάλυση και την ερμηνεία των τεκμηρίων του παρελθόντος. Σε αυτό το κεφάλαιο, όπως άλλωστε κάνουμε σε όλο το βιβλίο, προσπαθήσαμε να μη χαλιναγωγήσουμε τις πηγές προς τη μία ή την άλλη κατεύθυνση, αλλά να αναδείξουμε τις πολλαπλές –και συχνά αντιφατικές– όψεις μιας σύνθετης εμπειρίας. Ο λόγος δεν είναι η επιθυμία μας να κρατήσουμε κάποιου είδους ισορροπίες, αλλά η προσπάθειά μας να υπερβούμε τους περιορισμούς μιας ιστορικής αφήγησης που έχει ως κεντρικό άξονα το ερώτημα αν η θέση

των χριστιανών στην αυτοκρατορία ήταν καλή ή κακή ή αν οι σχέσεις χριστιανών και μουσουλμάνων ήταν συνεργατικές ή συγκρουσιακές. Όπως μας υπενθυμίζει ο Αναστασόπουλος, αυτό είναι ένα ερώτημα που δεν μπορεί να απαντηθεί με ικανοποιητικό τρόπο. Εμείς θα προσθέταμε ότι είναι ένα λάθος ερώτημα. Οι κοινωνικές σχέσεις είναι δυναμικές και βρίσκονται συνεχώς υπό διαπραγμάτευση και ανασυγκρότηση. Η θρησκευτική ταυτότητα είναι ένας από τους παράγοντες που επηρεάζουν τη διαμόρφωσή τους: αναμφίβολα πολύ σημαντικός, αφού η οθωμανική κοινωνική και πολιτική τάξη οργανωνόταν στη βάση της θρησκευτικής διαφοράς, αλλά όχι ο μοναδικός. Για να αποτιμήσουμε τις διακοινοτικές σχέσεις με τον ένα ή τον άλλο τρόπο θα πρέπει να αγνοήσουμε τη δυναμική τους διάσταση και να τις δούμε ως κάτι στατικό και παγιωμένο. Τότε όμως θα χάσουμε αυτό ακριβώς που υποτίθεται ότι αναζητούμε: το πώς δηλαδή οι οθωμανοί υπήκοοι, χριστιανοί και μουσουλμάνοι, βίωναν, διανοούνταν και αντιμετώπιζαν τις προκλήσεις της συμβίωσης στην ιδιαίτερη αυτή συνθήκη της θρησκευτικής ανεκτικότητας υπό καθεστώς θεσμικής ανισότητας. Το πώς δηλαδή η συμβίωση, είτε στη συνεργατική είτε στη συγκρουσιακή της όψη, ήταν μάλλον κάτι που γινόταν παρά κάτι που αναπαράγόταν στη μία ή την άλλη κατεύθυνση.

Βιβλιογραφία

- Ahmed, Shahab και Nenad Filipovic (2004). "The Sultan's Syllabus: A Curriculum for the Ottoman Imperial *medreses* Prescribed in a *fermān* of Qānūnī I Süleyman, Dated 973 (1565)". *Studia Islamica* 98/99: 183-218.
- Al-Qattan, Najwa (1999). "Dhimmīs in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination". *International Journal of Middle East Studies* 31: 429-44.
- Anastasopoulos, Antonis (2013). "Non-Muslims and Ottoman Justice(s?)". Στο *Law and Empire: Ideas, Practices, Actors*, 275-92. Επιμέλεια Jeroen Duindam, Jill Harries, Caroline Humfress και Nimrod Hurvitz. Leiden: Brill.
- Canbakal, Hülya (2007). *Society and Politics in an Ottoman Town: 'Ayntāb in the Seventeenth Century*, Leiden: Brill.
- Çiçek, Kemal (1993). "Living Together: Muslim-Christian Relations in Eighteenth-Century Cyprus as Reflected by the Sharī'a Court Records". *Islam and Christian-Muslim Relations* 4 (1): 36-64.
- Çizakça, Murat (1996). *A Comparative Evolution of Business Partnerships: The Islamic World and Europe, with Specific Reference to the Ottoman Archives*. Leiden: Brill.
- Çolak, Hasan (2008). "Co-existence and Conflict between Muslims and non-Muslims in the 16th Century Ottoman Istanbul". Διπλωματική εργασία, Πανεπιστήμιο Bilkent, Ancara.
- Darling, Linda (1996). *Revenue-Raising and Legitimacy: Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire 1560-1660*. Leiden: Brill.
- Elliot, Matthew (2004). "Dress Codes in the Ottoman Empire: The Case of the Franks". Στο *Ottoman Costumes: From Textile to Identity*, 102-23. Επιμέλεια Suraiya Faroqhi και Christoph Neumann. Istanbul: Eren.
- Galabov, Galab και Herbert Duda, επιμέλεια (1960). *Die Protokollbücher des Kadiamtes Sofia*. München: Verlag R. Oldenbourg.
- Gara, Eleni (1998). "In Search of Communities in Seventeenth Century Ottoman Sources: The Case of the Kara Ferye District". *Turcica* 30: 135-62.
- Gara, Eleni (2000). "Karaferye 1500-1650: Menschen, Lokalgesellschaft und Verwaltung in einer osmanischen Provinz". Διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Βιέννης.
- Gara, Eleni (2005). "Çuha for the Janissaries – Velençe for the Poor: Competition for Raw Material and Workforce between Salonic and Veria, 1600-1650". Στο *Crafts and Craftsmen of the Middle East: Fashioning the Individual in the Muslim Mediterranean*, 121-52. Επιμέλεια Suraiya Faroqhi και Randi Deguilhem. London: Tauris.
- Gara, Eleni (2012). "Patterns of Collective Action and Political Participation in the Early Modern Balkans". Στο *Political Initiatives 'From the Bottom Up' in the Ottoman Empire*, 399-433. Επιμέλεια Antonis Anastasopoulos. Rethymno: Crete University Press.
- Giakoumis, K. (2013). "Dialectics of Pragmatism in Ottoman Domestic Interreligious Affairs. Reflections on the Ottoman Legal Framework of Church Confiscation and Construction and a 1741 Firman for Ardenicë Monastery". *Balkan Studies* 47: 73-132.
- Gradeva, Rossitsa (1994). "Ottoman Policy towards Christian Church Buildings". *Études Balkaniques* 4: 14-36.
- Gradeva, Rossitsa (1996). "Orthodox Christians in the Kadi Courts: The Practice of the Sofia Sheriat Court, Seventeenth Century". *Islamic Law and Society* 4 (1): 37-69.
- Gradeva, Rossitsa (2012). "From the Bottom Up and Back Again until Who Knows When: Church Restoration Procedures in the Ottoman Empire, Seventeenth-Eighteenth Centuries (Preliminary

- Notes)". Στο *Political Initiatives "From the Bottom Up" in the Ottoman Empire*, 135-63. Επιμέλεια Antonis Anastasopoulos. Rethymno: Crete University Press.
- Greene, Molly (2005). *Κρήτη, ένας κοινός κόσμος: Χριστιανοί και μουσουλμάνοι στη Μεσόγειο των πρώιμων νεότερων χρόνων*. Μετάφραση Ελένη Γκαρά και Θέμις Γκέκου. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Greene, Molly (2015). *Καθολικοί πειρατές και έλληνες έμποροι: Μια ναυτική ιστορία της Μεσογείου*. Μετάφραση Γιώργος Τζεδόπουλος. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Horster, Paul (1935). *Zur Anwendung des Islamischen Rechts im 16. Jahrhundert*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Ivanova, Kl., επιμέλεια (1986). *Stara bălgarska literatura, IV: Žitiepisni tvorbi*. Sofija: Bălgarski Pisatel.
- Ivanova, Svetlana (2007). "Judicial Treatment of the Matrimonial Problems of Christian Women in Rumeli During the Seventeenth and Eighteenth Centuries". Στο *Women in the Ottoman Balkans: Gender, Culture and History*, 153-200. Επιμέλεια Amila Buturović και Irvin Cemil Schick. London: I.B. Tauris.
- Jennings, Ronald C. (1978). "Zimmis (non-Muslims) in Early 17th Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 21 (3): 225-93.
- Jennings, Ronald C. (1993). *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*. New York: New York University Press.
- Kermeli, Eugenia (2007). "The Right to Choice: Ottoman Justice vis-à-vis Ecclesiastical and Communal Justice in the Balkans, Seventeenth-Nineteenth Centuries". *Journal of Semitic Studies Supplement* 23: 165-211.
- Krstić, Tijana (2011). *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*. Stanford: Stanford University Press.
- Laiou, Sophia (2007). "Christian Women in an Ottoman World: Interpersonal and Family Cases Brought Before the Shari'a Courts During the Seventeenth and Eighteenth Centuries (Cases Involving the Greek Community)". Στο *Women in the Ottoman Balkans: Gender, Culture and History*, 243-71. Επιμέλεια Amila Buturović και Irvin Cemil Schick. London: I.B. Tauris.
- Mardin, Şerif (2000). *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*. Νέα έκδοση. Syracuse: Syracuse University Press.
- McGowan, Bruce (1981). *Economic Life in Ottoman Europe: Taxation, Trade and the Struggle for Land, 1600-1800*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Odorico, Paolo, επιμέλεια (1996). *Αναμνήσεις και συμβουλές του Συναδινού, ιερέα Σερρών στη Μακεδονία (17ος αιώνας)*. Χ.τ.: Association Pierre Belon.
- Panzac, Daniel (1996). *Commerce et navigation dans l'Empire ottoman au XVIIIe siècle*. Istanbul: The Isis Press.
- Panzac, Daniel (2010). "Plague and Seafaring in the Ottoman Mediterranean in the Eighteenth Century". Στο *Trade and Cultural Exchange in the Early Modern Mediterranean. Braudel's Meritime Legacy*, 45-68. Επιμέλεια Maria Fusaro, Colin Heywood και Mohamed-Salah Omri. London: I.B. Tauris.
- [Peyssonnel] (1786). *Mémoires du Baron de Tott, sur les Turcs et les Tartares. Cinquieme partie, contenant les observations critiques de Peyssonnel et la réponse de M. le Baron de Tott*. Maastricht: Chez J.E. Dufour et Phil. Roux.
- Preiser-Kapeller, Johannes (2015). "Liquid Frontiers: A Relational Analysis of Maritime Asia Minor as a Religious Contact Zone in the Thirteenth – Fifteenth Centuries". Στο *Islam and Christianity in Medieval Anatolia*, 117-46. Επιμέλεια A.C.S. Peacock, Bruno de Nicola και Sara Nur Yıldız. Farnham: Ashgate.

- Quataert, Donald (1997). "Clothing Laws, State, and Society in the Ottoman Empire, 1720-1829". *International Journal of Middle East Studies* 29 (3): 403-25.
- Ravid, Benjamin (2012). "On the Diffusion of the Word 'Ghetto' and its Ambiguous Usages, and a Suggested Definition". Στο *Frühneuzeitliche Ghettos in Europa im Vergleich*, 15-38. Επιμέλεια F. Backhaus, G. Engel, G. Grebner και R. Liberles. Berlin: Trafo.
- Zilfi, Madeline (2000). "Goods in the Mahalle: Distributional Encounters in Eighteenth-Century Istanbul". Στο *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550-1922: An Introduction*, 289-311. Επιμέλεια Donald Quataert. Albany: SUNY Press.
- Zorlu, Tuncay (2008). *Innovation and Empire in Turkey. Sultan Selim III and the Modernisation of the Ottoman Navy*. London: I.B. Tauris.
- Αναγνωστοπούλου, Σία (1997). *Μικρά Ασία, 19ος αι.-1919, οι ελληνορθόδοξες κοινότητες: Από το μιλλέτ των Ρωμιών στο ελληνικό έθνος*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Αναστασόπουλος, Αντώνης (2003). «Οι χριστιανοί στην Τουρκοκρατία και οι οθωμανικές πηγές: Η περίπτωση της Βέροιας, π. 1760-1770». *Αριάδνη* 9: 71-89.
- Βακαλόπουλος, Απόστολος (1968). *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού, τόμ. Γ': Τουρκοκρατία 1453-1669: Οι αγώνες για την πίστη και την ελευθερία*. Θεσσαλονίκη: Εμμ. Σφακιανάκης και Υιοί.
- Βακαλόπουλος, Απόστολος (1973). *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού, τόμ. Δ': Τουρκοκρατία 1669-1812. Η οικονομική άνοδος και ο φωτισμός του γένους*. Θεσσαλονίκη: Εμμ. Σφακιανάκης και Υιοί.
- Βογιατζής, Σωτήρης (2000). *Συμβολή στην ιστορία της εκκλησιαστικής αρχιτεκτονικής της κεντρικής Ελλάδος κατά το 16ο αιώνα: Οι μονές του Αγίου Βησσαρίωνος (Δούσικο) και του Οσίου Νικάνορος (Ζάβορδα)*. Αθήνα: Χριστιανική Αρχαιολογική Εταιρεία.
- Γκαρά, Ελένη (2010). «Μεροληψία κατά την απονομή δικαιοσύνης στα οθωμανικά ιεροδικεία». Στο *Μνήμη Πηνελόπης Στάθη. Μελέτες ιστορίας και φιλολογίας*, 39-54. Επιμέλεια Κώστας Λάππας, Αντώνης Αναστασόπουλος και Ηλίας Κολοβός. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Δαπόντες, Καισάριος (1995). *Κήπος χαρίτων: Τρίτη έκδοση ενημερωμένη και αυξημένη με άγνωστα κείμενα από τον «Καθρέπτη Γυναικών» (1766), την «Γεωγραφικήν Ιστορία» (1782) κλπ.* Επιμέλεια Γ. Π. Σαββίδης. Αθήνα: Ερμής.
- Ζαχαριάδου, Ελισάβετ (2010). «Αγροτική φορολογία και μηχανισμοί καταχρέωσης». Στο *Μνήμη Πηνελόπης Στάθη: Μελέτες ιστορίας και φιλολογίας*, 3-10. Επιμέλεια Κώστας Λάππας, Αντώνης Αναστασόπουλος και Ηλίας Κολοβός. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Καραντζίκου, Ελένη και Πηνελόπη Φωτεινού (2003). *Ιεροδικείο Ηρακλείου: Τρίτος κώδικας (1669-1673 και 1750-1767)*. Επιμέλεια Ελισάβετ Ζαχαριάδου. Ηράκλειο: Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη.
- Κασομούλης, Νικόλαος (1939). *Ενθυμήματα στρατιωτικά της Επανάστασεως των Ελλήνων, 1821-1933*. 3 τόμοι. Επιμέλεια Γιάννης Βλαχογιάννης. Αθήνα: Χορηγία Παγκείου Επιτροπής.
- Κατσιαρδή-Hering (2014). «Από τις εξεγέρσεις στις επαναστάσεις των χριστιανών υποτελών της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας στη Νοτιοανατολική Ευρώπη (περ.1530 – 1821). Μια απόπειρα τυπολογίας». Στο *Τα Βαλκάνια. Εκσυγχρονισμός, ταυτότητες, ιδέες. Συλλογή κειμένων προς τιμήν της καθηγήτριας Νάντιας Ντάνοβα*, 575-618. Επιμέλεια Ανδρέας Λυμπεράτος. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Κιομουρτζιάν Ιερεμία Τσελεμπή (1992). *Οδοιπορικό στην Πόλη του 1680*. Μετάφραση Σούλα Μπόζη. Αθήνα: Τροχαλία.
- Κιτρομηλίδης, Πασχάλης (1999). *Νεοελληνικός Διαφωτισμός: Οι πολιτικές και κοινωνικές ιδέες*. Μετάφραση Στέλλα Νικολούδη. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Κοδρικάς, Παναγιώτης (1991). *Εφημερίδες*. Επιμέλεια Άλκης Αγγέλου. Αθήνα: Ερμής.
- Κολοβός, Ηλίας (2006). *Η νησιωτική κοινωνία της Άνδρου στο οθωμανικό πλαίσιο: Πρώτη προσέγγιση με βάση τα οθωμανικά έγγραφα της Καϊρείου Βιβλιοθήκης (1579-1821)*. [Ανδριακά Χρονικά 39]. Άνδρος: Καϊρείος Βιβλιοθήκη.

- Λαΐου, Σοφία (2013). «Η ανάπτυξη της ελληνικής εμπορικής ναυτιλίας και ο ρόλος του οθωμανικού κράτους στις αρχές του 19ου αιώνα». Στο *Ναυτιλία των Ελλήνων 1700-1821: Ο αιώνας της ακμής πριν από την Επανάσταση*, 127-44. Επιμέλεια Τζελίνα Χαρλαύτη και Κατερίνα Παπακωνσταντίνου. Αθήνα: Κέδρος – Ιόνιο Πανεπιστήμιο.
- Μπαλατσούκας, Σωτήριος (2003). *Το νεομαρτυρολόγιο του Ιωάννου Καρυοφύλλη*. Θεσσαλονίκη: Παράρτημα της Επιστημονικής Επετηρίδος ΑΣΘ.
- Νέον Λειμωνάριον, περιέχον μαρτύρια παλαιά και νέα και βίους οσίων* (1819). Βενετία: Παρά Πάνω Θεοδοσίου τω εξ Ιωαννίνων.
- Νικόδημος Αγορείτης (1961). *Νέον Μαρτυρολόγιον*. 3η έκδοση. Αθήνα: Αστήρ.
- Πετρόπουλος, Γεώργιος Α. (1963). *Μνημεία του μεταβυζαντινού δικαίου 5: Α. Νοταριακές πράξεις Χίου των ετών 1724-1780...* Αθήνα: Νομική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών.
- Πετμεζάς, Σωκράτης (1996). «Η εκκλησιαστική οργάνωση υπό τους Οθωμανούς». Στο *Αναμνήσεις και συμβουλές του Συναδινού, ιερέα Σερρών στη Μακεδονία (17ος αιώνας)*, 481-552. Επιμέλεια Paolo Odorico. Χ.τ.: Association Pierre Belon.
- Πιζάνιας, Πέτρος, επιμέλεια (2009). *Η Ελληνική Επανάσταση του 1821: Ένα ευρωπαϊκό γεγονός*. Αθήνα: Κέδρος – Ιόνιο Πανεπιστήμιο.
- Ρήγας Βελεστινλής (2000). *Άπαντα τα σωζόμενα, τόμ. 5: Νέα Πολιτική Διοικήσεις των κατοίκων της Ρούμελης, της Μικράς Ασίας, των Μεσογείων Νήσων και της Βλαχομπογδανίας*. Επιμέλεια Πασχάλης Κιτρομηλίδης. Αθήνα: Βουλή των Ελλήνων.
- Σαλακίδης, Γεώργιος (2004). *Η Λάρισα (Yenişehir) στα μέσα του 17ου αιώνα: Κοινωνική και οικονομική ιστορία μιας βαλκανικής πόλης και της περιοχής της με βάση τα οθωμανικά ιεροδικαστικά έγγραφα των ετών 1050-1052 [sic] (1650-1652)*. Θεσσαλονίκη: Αντ. Σταμούλης.
- Σάρρος, Δ. Μ. (1928). «Μαξίμου ιερομονάχου του Πελοποννησίου λόγος στηλιτευτικός κατά Διονυσίου του επικληθέντος Σκυλοσόφου και των συναποστησάντων αυτώ εις Ιωάννινα εν έτει 1611, μετά σχετικής εισαγωγής υπό Δ. Σάρρου». *Ηπειρωτικά Χρονικά* 3: 169-210.
- Στάθη, Πηνελόπη (1986). «Ο «σοφώτατος Εσάτ Εφέντης» φίλος και αλληλογράφος του Χρύσανθου Νοταρά». *Ο Ερανιστής* 18: 57-84.
- Τζεδόπουλος, Γιώργος (2010). «Το μαρτύριο στα χρόνια της οθωμανικής κυριαρχίας: Ο κύκλος και οι ρωγμές». Στο *Μνήμη Πηνελόπης Στάθη. Μελέτες ιστορίας και φιλολογίας*, 355-69. Επιμέλεια Κώστας Λάμπας, Αντώνης Αναστασόπουλος και Ηλίας Κολοβός. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Τζεδόπουλος, Γιώργος (2012). «Ορθόδοξοι νεομάρτυρες στην Οθωμανική Αυτοκρατορία: Η συγκρότηση της πρακτικής και της ερμηνείας του ομολογιακού θανάτου». Διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Αθηνών.
- Χαρλαύτη, Τζελίνα (2013). «Η ναυτιλία των Ελλήνων ως μοχλός ενοποίησης των αγορών. Η μεθοδολογία». Στο *Ναυτιλία των Ελλήνων 1700-1821: Ο αιώνας της ακμής πριν από την Επανάσταση*, 39-90. Επιμέλεια Τζελίνα Χαρλαύτη και Κατερίνα Παπακωνσταντίνου. Αθήνα: Κέδρος – Ιόνιο Πανεπιστήμιο.
- Χαρλαύτη, Τζελίνα και Κατερίνα Παπακωνσταντίνου, επιμέλεια (2013). *Ναυτιλία των Ελλήνων 1700-1821: Ο αιώνας της ακμής πριν από την Επανάσταση*: 39-90. Αθήνα: Κέδρος – Ιόνιο Πανεπιστήμιο.
- Χτούρης, Σωτήρης και Χρήστος Μπακάλης (2007). «Η πόλη ως πολιτισμικό δίκτυο στον χρόνο και τον χώρο». Στο *Μυτιλήνη και Αίβαλί (Κυδωνίες): Μια αμφίδρομη σχέση στο Βορειοανατολικό Αιγαίο*, 457-70. Επιμέλεια Πασχάλης Κιτρομηλίδης και Παναγιώτης Μιχαηλάρης. Αθήνα: ΙΝΕ/ΕΙΕ.

Κεφάλαιο 5. Εξισλαμισμός και αλλαξοπιστία

Σύνοψη

Αντικείμενο του κεφαλαίου αποτελεί το φαινόμενο του εξισλαμισμού στον οθωμανικό χώρο. Ο προσηλυτισμός στο ισλάμ μεμονωμένων ατόμων ή και ολόκληρων ομάδων παρατηρείται σε όλη τη διάρκεια της οθωμανικής κυριαρχίας, αλλά παρουσιάζει διαφορετικές ταχύτητες και χαρακτηριστικά ανάλογα με την εποχή και την περιοχή. Το κεφάλαιο εξετάζει σφαιρικά το σύνθετο αυτό ζήτημα σε όλες του τις εκφάνσεις, από τον αναγκαστικό εξισλαμισμό στο πλαίσιο του παιδομαζώματος μέχρι την οικειοθελή προσχώρηση στο ισλάμ, και αναλύει τόσο τις κοινωνικές δυναμικές που το εξέθρεψαν όσο και τους παράγοντες που το περιόρισαν. Το ζήτημα εξετάζεται στο πλαίσιο της ευρύτερης συζήτησης για τη θρησκευτική μεταστροφή, ενός φαινομένου χαρακτηριστικού για την πρώιμη νεωτερικότητα, και σε σύγκριση με την ευρύτερη ευρωπαϊκή εμπειρία. Τέλος, το κεφάλαιο εξετάζει και την περιορισμένη αλλά ενδεικτική αντίστροφη κίνηση του εκχριστιανισμού, ιδίως κατά την ύστερη οθωμανική περίοδο.

Προαπαιτούμενη γνώση

Εισαγωγή, Κεφάλαιο 1: Χριστιανοί υπήκοοι και μουσουλμάνοι ηγεμόνες πριν τους Οθωμανούς, Κεφάλαιο 2: Η θέση των χριστιανών: εξέλιξη στον χρόνο.

1. Προσεγγίσεις και ερμηνείες

Η θρησκευτική μεταστροφή είναι σύνθετη και συχνά μακρόχρονη διαδικασία, η οποία εκφράζεται σε πολλά επίπεδα, που διαπερνούν την προσωπική και κοινωνική ζωή εκείνου που ασπάζεται ένα νέο θρήσκευμα. Γι' αυτόν τον λόγο κάθε περίπτωση έχει ιδιαίτερα χαρακτηριστικά κι είναι αποτέλεσμα πολύπλοκων διεργασιών, τόσο κοινωνικών και πολιτισμικών όσο και ψυχολογικών. Το ζήτημα, τόσο με γενικούς όρους όσο και σε σχέση με συγκεκριμένες πίστεις, ιδίως τον χριστιανισμό και το ισλάμ, αποτελεί εδώ και δεκαετίες κεντρικό θέμα έρευνας στις κοινωνικές επιστήμες και την ιστορία. Σε αυτό το κεφάλαιο θα αξιοποιήσουμε τη σωρευμένη εμπειρία και γνώση για εξετάσουμε ένα πολύ συγκεκριμένο ερώτημα: για ποιους λόγους και υπό ποιες συνθήκες ένα μέρος των μη μουσουλμάνων οθωμανών υπηκόων ασπάστηκε το ισλάμ.

Το ερώτημα δεν είναι καθόλου απλοϊκό –κι έχει πολλές προεκτάσεις. Το ισλάμ, όπως και ο χριστιανισμός, είναι θρησκεία με οικουμενικό προσανατολισμό και σωτηριολογική διδασκαλία. Και οι δύο χαρακτηρίζονται από προσηλυτιστικό ζήλο, αγωνία για τη σωτηρία της ψυχής και απόρριψη κάθε άλλης πίστης ως μη αληθινής. Αυτά τα τρία στοιχεία αποτέλεσαν κινητήρια δύναμη για την εξάπλωση του χριστιανισμού και του ισλάμ σε όλο τον κόσμο: και οι δύο θρησκείες επιδίωξαν –και συνεχίζουν να επιδιώκουν– να αποκτούν νέους πιστούς. Ωστόσο ούτε ο εκχριστιανισμός της Ευρώπης ούτε ο εξισλαμισμός της Εγγύς και Μέσης Ανατολής υπήρξαν αποτέλεσμα μόνο της προσηλυτιστικής δράσης ευσεβών ανθρώπων. Και στις δύο περιπτώσεις αποφασιστικό ρόλο έπαιξε η αναγνώριση του χριστιανισμού ή του ισλάμ ως επίσημης κρατικής θρησκείας. Η ιστορία της εξάπλωσης των δύο θρησκειών δείχνει ότι τόσο ο χριστιανισμός όσο και το ισλάμ είχαν μεγαλύτερη διείσδυση εκεί όπου οι ηγεμόνες ασπάστηκαν τη μια ή την άλλη θρησκεία και υποστήριξαν ενεργά τους θεσμούς της ή –ακόμη περισσότερο– άσκησαν πολιτική περιορισμών ή διώξεων ενάντια σε άλλες πίστεις (Γκαρά, 2015: 14-18).

Υπάρχει ωστόσο μια σημαντική διαφορά. Στη μουσουλμανική παράδοση, ο ιουδαϊσμός κι ο χριστιανισμός θεωρούνται ατελείς μορφές (περισσότερο ο πρώτος, λιγότερο ο δεύτερος) της μίας και μοναδικής «φυσικής» θρησκείας, του ισλάμ (Αναστάσιος, 2006). Αυτή η παραδοχή υπήρξε η βάση για τη διαμόρφωση ενός πλαισίου ανοχής των χριστιανών και των εβραίων ως υπηκόων του Αραβικού Χαλιφάτου, που τελικά επεκτάθηκε και στους πιστούς άλλων θρησκειών κι αποτέλεσε το πρότυπο για την αντιμετώπιση των αλλόθρησκων σε όλα τα προνεωτερικά μουσουλμανικά κράτη. Στα χριστιανικά κράτη, αντίθετα, επικράτησε από νωρίς η λογική της θρησκευτικής ομοιογένειας και προωθήθηκε ενεργά ο εκχριστιανισμός των υπηκόων.

Παρόλο που στα μουσουλμανικά κράτη οι αλλόθρησκοι υπήκοοι δεν υποχρεώθηκαν σε εξισλαμισμό (με εξαίρεση τους παγανιστικούς πληθυσμούς της Αφρικής), δεν θεωρήθηκαν ποτέ ισότιμοι με τους μουσουλμάνους. Στο πέρασμα του χρόνου βρέθηκαν αντιμετώπι με περιορισμούς, ορισμένες φορές και με

διώξεις. Αυτό, σε συνδυασμό με την ίδια την απήχηση της μουσουλμανικής θρησκευτικής διδασκαλίας, οδήγησε το μεγαλύτερο μέρος των μη μουσουλμάνων στις περιοχές του χαλιφάτου να ασπαστεί το ισλάμ. Χριστιανικές και εβραϊκές κοινότητες συνέχισαν να υπάρχουν στην Εγγύς και Μέση Ανατολή –απόγονοί τους εξακολουθούν να ζουν στις ίδιες περιοχές ακόμα και σήμερα–, αλλά από τον 10ο αιώνα και εξής αποτελούσαν τη μειονότητα των κατοίκων, ενώ ο αριθμός τους συρρικνωνόταν διαρκώς. Από τον ύστερο 11ο αιώνα, και στον απόηχο της σελτζουκικής προώθησης στον μικρασιατικό χώρο, στην ισλαμική πολιτική και πολιτισμική σφαίρα πέρασαν επίσης οι κεντρικές και ανατολικές περιοχές της Μικράς Ασίας, ενώ με τις οθωμανικές κατακτήσεις του 15ου αιώνα το ισλάμ άρχισε να διαδίδεται και στη Βαλκανική.

Αντίθετα όμως με ό,τι θα περίμενε κανείς με βάση το ιστορικό προηγούμενο, πόσο μάλλον για την επίσημη θρησκεία μιας κραταιάς αυτοκρατορίας, το ισλάμ δεν γνώρισε τέτοια επιτυχία στις ευρωπαϊκές επαρχίες της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας ώστε να περιθωριοποιήσει τη χριστιανική πίστη. Γιατί υπήρξε αυτή η εξέλιξη; Γιατί και υπό ποιες συνθήκες κάποιοι οθωμανικοί πληθυσμοί ή ορισμένες κοινωνικές ομάδες ασπάστηκαν το ισλάμ, ενώ άλλες όχι; Αυτά είναι τα ερωτήματα που θα προσπαθήσουμε να απαντήσουμε σε αυτό το κεφάλαιο.

1.1. Ζητήματα ερμηνείας

Η πολυπλοκότητα του φαινομένου κι η ιδιαίτερη σχέση της θρησκευτικής μεταστροφής με την εννοιολόγηση της ατομικής και της συλλογικής ταυτότητας δημιουργούν πολλαπλά προβλήματα ερμηνείας. Όπως παρατηρεί ο Λιούις Ράμπο (Rambo, 1999: 260-61),

[ό]σοι βρίσκονται «μέσα» σε κάποια θρησκεία υποθέτουν ότι όποιος προσηλυτίζεται στο «δικό τους» θρήσκευμα το κάνει επειδή η θρησκεία τους είναι αληθινή, εκτός κι αν υποπτεύονται ότι υπάρχει κάποιο τέχνασμα ή απάτη. Όσοι όμως βρίσκονται «απέξω» δεν υποστηρίζουν ποτέ ότι κάποιος ασπάζεται μια θρησκεία που είναι διαφορετική από τη δική του/της επειδή είναι αληθινή. Οι «απέξω» πρέπει να βρουν μια εξήγηση που να είναι συμβατή με τις παραδοχές τους για τη φύση της πραγματικότητας. Ένας εξαιρετικά θρήσκος άνθρωπος μπορεί να υποστηρίξει ότι κάποιος στράφηκε σε μια άλλη θρησκεία εξαιτίας δαιμονικών δυνάμεων ή ωθούμενος από το κακό, ότι είχε κακή πληροφόρηση (δεν ξέρει την αλήθεια) ή ότι εξωγενή κίνητρα ή θέλητρα τον παρέσυραν, τον χειραγώγησαν ή τον δέλεασαν να ασπαστεί μια «ψεύτικη» θρησκεία. Ένας εκκοσμικευμένος άνθρωπος, μαζί και πολλοί διανοούμενοι, θα χρησιμοποιήσει ερμηνείες που συνδέονται με ψυχολογικές ανάγκες, κοινωνιολογικούς παράγοντες, πολιτισμικές δυνάμεις, οικονομικά θέλητρα ή στερήσεις, ή/και πολιτικούς περιορισμούς ή κίνητρα. [...] Οι κοινωνιολόγοι δίνουν έμφαση στους κοινωνικούς παράγοντες όταν ερμηνεύουν τη θρησκευτική μεταστροφή. Οι ψυχολόγοι εκτιμούν ότι η σημαντικότερη επίδραση ασκείται από τις εσωτερικές διεργασίες της ψυχής. Κι οι ανθρωπολόγοι θεωρούν τις πολιτισμικές δυνάμεις ως μόνη εύλογη εξήγηση για τη θρησκευτική μεταστροφή.

Αν και ο Ράμπο έχει κατά νου το πώς εκδιπλώνεται το φαινόμενο στις σύγχρονες κοινωνίες, οι βασικές του επισημάνσεις έχουν γενική ισχύ και αξίζει να τις προσέξουμε. Πρώτον, διαφορετικά στέκονται απέναντι στη θρησκευτική μεταστροφή όσοι ανήκουν στη θρησκεία στην οποία προσέρχονται οι προσήλυτοι και αλλιώς όσοι ανήκουν σε εκείνη από την οποία φεύγουν. Δεύτερον, δεν συμμερίζονται την ίδια οπτική για το ζήτημα οι θρησκευόμενοι άνθρωποι και οι επιστήμονες που τη μελετούν. Τέλος, κάθε επιστημονικός κλάδος εστιάζει σε διαφορετικές πλευρές του φαινομένου.

Για τον ιστορικό, αυτό σημαίνει στην πράξη ότι η πληροφόρηση που δίνουν οι πηγές για τον προσηλυτισμό και την αλλαξοπιστία μπορεί να αφορά ή να αναδεικνύει διαφορετικές όψεις του ζητήματος, ανάλογα με το είδος της πηγής και τη στάση του συγγραφέα ή του συντάκτη (εφόσον πρόκειται για γραπτό κείμενο). Για παράδειγμα, κείμενα αυτοβιογραφικού χαρακτήρα, γραμμένα από προσήλυτους, μεταφέρουν συναισθήματα κι επιτρέπουν την παρακολούθηση των εσωτερικών διεργασιών που σχετίζονται με τη θρησκευτική μεταστροφή. Περιγραφές, εκθέσεις ή άλλου είδους κείμενα που αναφέρονται στο ζήτημα αποδίδουν τις εντυπώσεις τρίτων και συχνά μεταφέρουν τις αντιδράσεις του κοινωνικού περιβάλλοντος – στενότερου ή ευρύτερου, φιλικού ή εχθρικού– του προσήλυτου. Οι αρχαιακές πηγές, από την άλλη, προσφέρουν στοιχεία για τις θεσμικές διαστάσεις της αλλαξοπιστίας, για το κατά πόσο και με ποιους τρόπους μεταβάλλεται η θέση του μεταστρεφόμενου στην κοινωνική δομή και η σχέση του με τις κρατικές αρχές.

Με αντίστοιχο τρόπο, μπορεί κι οι επιστημονικές μελέτες να παρουσιάζουν διαφορετική εικόνα, ανάλογα με τις θεωρητικές προκείμενες, τη μεθοδολογική προσέγγιση, τις πηγές ή ακόμα και την προσωπική στάση του ερευνητή. Χρειάζεται πολύ μεγάλη προσοχή στην προσέγγιση του ζητήματος, μια κι είναι πολύ εύκολο να πάρει κανείς ασυναίσθητα θέση ανάλογα με τις θρησκευτικές του πεποιθήσεις ή τις γενικότερες παραδοχές του για τη φύση της πραγματικότητας. Ένα απλό παράδειγμα: ο μέσος Έλληνας δύσκολα θα αναρωτηθεί γιατί οι δωδεκαθεϊστές πρόγονοί του ασπάστηκαν τον χριστιανισμό· θα αναζητήσει όμως εξηγήσεις για το γιατί κάποιοι χριστιανοί έγιναν μουσουλμάνοι· και δεν πρόκειται να πειστεί εύκολα από μια απάντηση του τύπου «αλλαξοπίστησαν επειδή πίστεψαν στο ισλάμ». Ο ιστορικός, όπως και κάθε επιστήμονας, οφείλει συνεχώς να εξετάζει τις προσεγγίσεις και τα ερμηνευτικά εργαλεία που χρησιμοποιεί. Ο αναγνώστης, από τη μεριά του, θα πρέπει να είναι συνεχώς έτοιμος να υπερβεί τους περιορισμούς που θέτουν οι προσωπικές του προτιμήσεις ή η ακαδημαϊκή του συγκρότηση.

1.2. Ιστοριογραφικές προσεγγίσεις

Το ζήτημα του εξισλαμισμού στην Οθωμανική Αυτοκρατορία αποτελεί πολύ ιδιαίτερο και επίμαχο θέμα έρευνας, μια και είναι άμεσα συνδεδεμένο με τον τρόπο που αντιλαμβάνονται τη συλλογική τους ταυτότητα και το οθωμανικό τους παρελθόν τα σύγχρονα έθνη της νοτιοανατολικής Ευρώπης. Ξέρουμε καλά ότι το θρήσκευμα είχε –και σε μεγάλο βαθμό συνεχίζει να έχει– κεντρική σημασία για την εθνική ταυτότητα στα διάδοχα κράτη. Η αλβανική περίπτωση, στην οποία η γλώσσα και η κοινή πολιτισμική παράδοση αποδείχθηκαν πιο ισχυρά στοιχεία για την ένταξη στο έθνος απ’ ό,τι η θρησκεία, είναι πρακτικά μοναδική. Στα υπόλοιπα βαλκανικά κράτη, όπως και στην Τουρκία, τα κυρίαρχα έθνη συγκροτήθηκαν με αναφορά είτε στον χριστιανισμό είτε στο ισλάμ, διαχωρίζοντας από τον εθνικό κορμό τους ομόγλωσσους αλλά αλλόθρησκους συντοπίτες. Άλλωστε, γι’ αυτό η ανταλλαγή των πληθυσμών ανάμεσα στην Ελλάδα και την Τουρκία έγινε στη βάση του θρησκευματος: κατά παράδοση, όλοι οι μουσουλμάνοι, ακόμα και οι ελληνόφωνοι της Ηπείρου και της Κρήτης, έγιναν αντιληπτοί ως Τούρκοι και όλοι οι ορθόδοξοι χριστιανοί, ακόμα και οι τουρκόφωνοι της Καραμανίας και της ανατολικής Μικράς Ασίας, ως Έλληνες.

Με δεδομένη αυτήν την αντίληψη για τη φύση του έθνους, δεν είναι περίεργο ότι ο εξισλαμισμός κατά την οθωμανική περίοδο υπήρξε επίμαχο ζήτημα για όλες τις εθνικές ιστοριογραφίες στα κράτη που προέκυψαν από τη διάλυση της αυτοκρατορίας (Zhelyazkova, 2002· Grivaud και Popovic, 2011). Ούτε είναι περίεργο ότι στάθηκαν με διαφορετικό τρόπο απέναντι στο φαινόμενο οι χριστιανοί ιστορικοί απ’ ό,τι οι μουσουλμάνοι. Για την ελληνική, τη βουλγαρική, τη σερβική και τις άλλες χριστιανικές βαλκανικές εθνικές ιστορίες, κάθε μεταστροφή στο ισλάμ, μεμονωμένη ή συλλογική, ισοδυναμούσε με δημογραφική απώλεια για το αντίστοιχο έθνος. Για την τουρκική ή τη μουσουλμανική βοσνιακή εθνική ιστορία, από την άλλη, ο εξισλαμισμός είχε κομβική σημασία για την ίδια την εθνική συγκρότηση. Κι αν στην τουρκική περίπτωση ο εξισλαμισμός της Μικράς Ασίας είχε σε μεγάλο βαθμό συντελεστεί προτού συγκροτηθεί το οθωμανικό κράτος, η θρησκευτική μεταστροφή στη Βοσνία υπήρξε σαφώς συνέπεια της οθωμανικής κατάκτησης. Όσο για τη διεθνή ιστοριογραφία, παρά την επιδίωξή τους να κρατήσουν μια «αντικειμενική» στάση, οι ερευνητές ακολούθησαν κατά κανόνα τις ερμηνευτικές γραμμές που χάραζαν τα εθνικά αφηγήματα: τόσο στην περίπτωση του εξισλαμισμού όσο και γενικότερα, οι βαλκανιολόγοι κινήθηκαν πιο κοντά στις θέσεις των βαλκανικών εθνικών ιστοριογραφιών, ενώ οι οθωμανολόγοι ακολούθησαν σε μεγάλο βαθμό το τουρκικό εθνικό αφήγημα (Γκαραά, 2008).

Μέσα σε αυτό το κλίμα, αναδύθηκαν δύο ιστοριογραφικές ερμηνείες για τον εξισλαμισμό, οι οποίες τοποθετούνται σε αντιδιαμετρική σχέση μεταξύ τους και δίνουν έμφαση η μία στον καταναγκασμό και η άλλη στην ελεύθερη βούληση. Από τη μια, η εθνική ιστοριογραφία των χριστιανικών βαλκανικών χωρών βλέπει στον εξισλαμισμό απλώς και μόνο το αποτέλεσμα της καταδυνάστευσης και της εξαπόλυσης διώξεων σε βάρος των ντόπιων πληθυσμών (κατά περίπτωση Ελλήνων, Βουλγάρων, Σέρβων, Σλαβομακεδόνων κλπ.). Από την άλλη, η τουρκική κι ένα μεγάλο μέρος της διεθνούς οθωμανολογικής ιστοριογραφίας, που θέτει στο επίκεντρο μάλλον το κράτος παρά τις κοινωνικές δυναμικές, βλέπει στον εξισλαμισμό το αποτέλεσμα των ορθολογικών επιλογών των ανθρώπων με γνώμονα την καλύτερευση των όρων ζωής τους.

Στον πυρήνα της ιστοριογραφικής αντιπαράθεσης για τον εξισλαμισμό βρίσκεται το κατά πόσο ο προσηλυτισμός των χριστιανών υπηκόων υπήρξε ή όχι στόχος των σουλτάνων και γενικότερα των οθωμανικών αρχών. Οι μελέτες που υπηρετούν τις εθνικές ιστοριογραφίες των χριστιανικών βαλκανικών χωρών δέχονται κατά κανόνα ότι αυτός ήταν ο στόχος της θρησκευτικής πολιτικής των σουλτάνων και ερμηνεύουν μέσα απ’ αυτό το πρίσμα τις μαρτυρίες των πηγών. Στο πλαίσιο αυτής της θεώρησης, κάθε

μαρτυρία για άσκηση βίας ή καταναγκασμού με θύματα χριστιανούς ή την Εκκλησία χρησιμοποιείται προς επίρρωση του επιχειρήματος, ενώ ό,τι αντιφάσκει με τη βασική θέση περί πολιτικής εξισλαμισμού είτε αποσιωπάται είτε ερμηνεύεται ως αποτέλεσμα της συγκυρίας –ή της ολιγωρίας και της διαφθοράς των οθωμανικών αρχών. Αντίστροφα, οι μελέτες που υπηρετούν τα μουσουλμανικά εθνικά αφηγήματα θεωρούν ότι η οθωμανική πολιτική διακρινόταν για την ανεκτικότητα της και ότι οι όποιοι εξισλαμισμοί (με την προφανή εξαίρεση των περιπτώσεων που προέβλεπε ο νόμος) ήταν αυτόβουλοι. Τα έργα αυτά τείνουν είτε να αποσιωπούν τα επεισόδια βίας κατά αλλόθρησκων είτε να τα ερμηνεύουν ως αποτέλεσμα της συγκυρίας και των παθών του «φανατισμένου όχλου» (σε αντιδιαστολή με τη «φωτισμένη και ανεκτική ηγεσία»), και κυρίως να υποτιμούν τις επιπτώσεις των περιορισμών και των διακρίσεων που υφίσταντο οι χριστιανοί και οι εβραίοι.

Μετά από δεκαετίες ερευνών και επιστημονικών αντιπαραθέσεων για το ζήτημα έχει γίνει προφανές ότι καμία από τις δύο θέσεις δεν ισχύει με τον τρόπο που έχει διατυπωθεί. Όσες μαρτυρίες και να παραθέσει κανείς για τις δοκιμασίες των χριστιανών, και υπάρχουν πάμπολλες τέτοιες, η θέση για την ύπαρξη ενός γενικευμένου κλίματος διώξεων των χριστιανικών πληθυσμών, πόσο μάλλον για οργανωμένες προσπάθειες προσηλυτισμού τους στο ισλάμ, δεν μπορεί να αντέξει σε σοβαρή κριτική. Την ίδια στιγμή, όμως, που οι πηγές της εποχής, ιδωμένες σφαιρικά και στο σύνολό τους, δεν υποστηρίζουν την υπόθεση περί πολιτικής εξισλαμισμού, δείχνουν καθαρά ότι η οθωμανική θρησκευτική ανεκτικότητα, όπως τουλάχιστον τη φαντασιώθηκαν οι ακόλουθοι του τουρκικού εθνικού αφηγήματος, είναι παραπλανητική, αν δεν ιδωθεί στο φως της θεσμικής ανισότητας μεταξύ μουσουλμάνων και μη μουσουλμάνων.

Η σύγχρονη έρευνα, λοιπόν, έδειξε πως το ζήτημα του εξισλαμισμού δεν μπορεί να αντιμετωπιστεί στις ορθές του διαστάσεις από τις κατεστημένες ιστοριογραφικές ερμηνείες. Η Αντονίνα Ζελιαζκόβα με το πρωτοποριακό της έργο (Željazkova, 1990), αλλά και άλλοι ιστορικοί τη δεκαετία του 1980 και του '90, κατέδειξαν τις αντιφάσεις των εθνικών ιστοριογραφιών, τόσο στις χριστιανικές όσο και στις μουσουλμανικές χώρες, και έθεσαν τις βάσεις για τη συστηματική μελέτη του φαινομένου πέρα από συναισθηματικές εμπλοκές, ιδεολογικές προκαταλήψεις ή πολιτικές σκοπιμότητες (ενδεικτικά, Veinstein, 1996· Porović, 1998). Οι σύγχρονες προσεγγίσεις λαμβάνουν υπόψη τις κοινωνιολογικές και ανθρωπολογικές θεωρίες για τη θρησκευτική μεταστροφή και προσπαθούν να εκτιμήσουν την επίδραση που μπορεί να έχουν κάθε φορά συγκεκριμένοι παράγοντες, αξιοποιώντας με κριτικό τρόπο τις μαρτυρίες των πηγών. Μέσα από τη μελέτη επιμέρους περιπτώσεων, οι ιστορικοί προσπαθούν να ανιχνεύσουν τις ευρύτερες κοινωνικές δυναμικές που έκαναν εφικτή την αλλαξοπιστία σε συγκεκριμένο χρόνο και χώρο και, κάποιες φορές, οδήγησαν σε μεγάλης κλίμακας θρησκευτική μεταστροφή. Οι πρόσφατες μελέτες του Μαρκ Μπάερ (Baer, 2008) και της Τιάνα Κρίστιτς (Krstić, 2011) για να αναφέρουμε τις σημαντικότερες, αναδεικνύουν τις πολλαπλές διαστάσεις της αλλαξοπιστίας, θέτοντας στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος το ευρύτερο κοινωνικό και διανοητικό κλίμα που ενθάρρυνε τον προσηλυτισμό στο ισλάμ σε συγκεκριμένες ιστορικές συγκυρίες. Όπως θα έχουμε την ευκαιρία να διαπιστώσουμε στις ενότητες που ακολουθούν, οι νέες ερμηνευτικές προσεγγίσεις βοηθούν στην υπέρβαση του διπόλου «εξαναγκασμός / ελεύθερη επιλογή» κι επιτρέπουν την ενσωμάτωση σε ένα ενιαίο ερμηνευτικό αφήγημα όψεων του εξισλαμισμού που εκ πρώτης όψεως φαίνονται ασύμβατες και αντιφατικές.

Παράλληλο κείμενο 1. Ο εξισλαμισμός στις βαλκανικές εθνικές ιστοριογραφίες

Πηγή: Zhelyazkova, 2002: 223-25.

Οι διαδικασίες εξισλαμισμού στα Βαλκάνια διαφέρουν έντονα από τη μια περιοχή στην άλλη και το ίδιο συμβαίνει με τις αντίστοιχες ιστοριογραφίες. Παραδόξως, ωστόσο, ο όγκος των μελετών και η ένταση της αντιπαράθεσης εντός των διαφόρων εθνικών ιστοριογραφιών δεν συσχετίζονται αναγκαστικά με τον αριθμό των μουσουλμάνων κατοίκων –τωρινών ή παλαιότερων– στα εν λόγω κράτη. Έτσι τα αίτια, οι συνέπειες και οι διαστάσεις του εξισλαμισμού δεν έχουν προκαλέσει μεγάλο ενδιαφέρον στην Αλβανία, παρόλο που σε αυτή τη χώρα 70% του πληθυσμού είναι μουσουλμάνοι. Την ίδια στιγμή, ο εξισλαμισμός συνιστά αγαπημένο θέμα των βόσνιων ιστορικών, οι οποίοι, από τη δεκαετία του 1950 και μετά, έχουν εκδώσει πρωτογενείς πηγές κι έχουν επίσης παραγάγει στιβαρά δευτερογενή έργα. Στο επίκεντρο της έρευνας βρίσκεται η βαλκανική ιστορία από την οθωμανική κατάκτηση και μετά, και, ειδικότερα, οι δημογραφικές αλλαγές που ακολούθησαν. Στο πλαίσιο των μελετών τους, οι βόσνιοι ιστορικοί διαμόρφωσαν έναν αριθμό υποθέσεων σχετικά με τη χρονική εξέλιξη του εξισλαμισμού στη Βοσνία και τον αριθμό των ανθρώπων που ενεπλάκησαν. Πολλή σκέψη

αναλώθηκε στον ρόλο που μπορεί να έπαιξαν οι διυστές Βογόμελοι στην πυροδότηση της κίνησης θρησκευτικής μεταστροφής.

Αν και το ποσοστό του μουσουλμανικού πληθυσμού της Βουλγαρίας είναι πολύ μικρότερο από εκείνο της Βοσνίας, οι βούλγαροι συγγραφείς τείνουν να προσεγγίζουν το ζήτημα όχι με πνεύμα επιστημονικής αποστασιοποίησης αλλά με ρομαντικό-συναισθηματικό τρόπο. Μέχρις ενός βαθμού, αυτό ήταν αποτέλεσμα της βουλγαρικής κρατικής πολιτικής. Ιδιαίτερα τις τελευταίες δεκαετίες, αλλά όχι μόνο, οι επίσημες αρχές ενθάρρυναν τόσο τους επαγγελματίες ιστορικούς όσο και τους λογοτέχνες να γράφουν για το βαλκανικό ισλάμ και τη βουλγαρική εθνογένεση στην κατεύθυνση των θέσεων που τύχαινε να υιοθετεί η εκάστοτε κυβέρνηση. Αντιθέτως, οι σλαβομακεδόνες ιστορικοί με έδρα τα Σκόπια προσέγγισαν εν πολλοίς το ζήτημα με έναν πιο αποστασιοποιημένο τρόπο, θέτοντας στο επίκεντρο την τοπική ιστορία. Στο πλαίσιο των ερευνών τους αξιοποίησαν οθωμανικές πηγές, ιδίως φορολογικά κατάστιχα (*tahrir defterleri*), τα οποία επιτρέπουν μια ματιά στην κοινωνική δομή των χωριών της πρώην γιουγκοσλαβικής Μακεδονίας.

Ωστόσο κάποιοι σλαβομακεδόνες και αλβανοί ιστορικοί –για να μη μιλήσουμε για τους σέρβους συναδέλφους τους– έχουν εμπλακεί στις διαμάχες ανάμεσα σε συγκεκριμένα εθνικά κράτη και σε εθνοτικές ομάδες που συνδέονται με εδάφη που αποτελούν αυτή τη στιγμή αντικείμενο διεκδίκησης, όπως το Κόσοβο. Αυτό έχει οδηγήσει σε δημόσιες αντιπαραθέσεις που, κατά περίπτωση και σε έναν ορισμένο βαθμό, σχετίζονται με τη δική μας προβληματική του εξισλαμισμού στα Βαλκάνια. Οι συζητήσεις σχετικά με τις αλβανικές μεταναστεύσεις, την εθνοθρησκευτική σύνθεση των πληθυσμών του Κοσόβου και του Τέτοβο, ή η ιστορία ορισμένων άλλων περιοχών, όπου συνυπάρχουν Αλβανοί και Σλάβοι, φαίνονται πότε πότε να έχουν σχέση με τη μελέτη του εξισλαμισμού στα Βαλκάνια.

Μια παρόμοια εστίαση στο εθνοτικό στοιχείο είναι επίσης τυπική για μεγάλο μέρος της ελληνικής ιστοριογραφίας. Υπάρχουν μερικές εξαιρετικές μελέτες για τους τελευταίους αιώνες της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, ενώ πριν από σχεδόν τριάντα χρόνια ο ελληνοαμερικανός ιστορικός Σπύρος Βρυώνης δημοσίευσε το έργο του για τον εκτουρκισμό και τον εξισλαμισμό τεράστιων περιοχών της Μικράς Ασίας, που εξακολουθεί να είναι βασικό. Κατά τα άλλα, όμως, οι έλληνες ιστορικοί δεν έχουν επιδείξει ιδιαίτερο ερευνητικό ενδιαφέρον για το ζήτημα του εξισλαμισμού. Συχνότερα έχουν επιδιώξει να προσφέρουν επιχειρήματα για τον αυτόχθονα χαρακτήρα των ελληνόφωνων πληθυσμών σε περιοχές που αποτελούν αντικείμενο διαμφισβήτησης ή, σε συμφωνία με την ιδεολογία του πανελληνισμού, να αποδείξουν ότι οι περιοχές αυτές βρίσκονταν πάντοτε υπό ελληνικό έλεγχο.

Η τουρκική ιστοριογραφία περιλαμβάνει πολυάριθμες μελέτες σχετικά με τις μεθόδους που χρησιμοποίησαν οι οθωμανοί ηγεμόνες για να παγιώσουν τη δύναμή τους στα Βαλκάνια, ενώ έχει επίσης δοθεί έμφαση στις δημογραφικές και εθνοτικές μεταβολές στον απόηχο της κατάκτησης. Ωστόσο η διάδοση του ισλάμ στα Βαλκάνια, η οποία συνδέεται τόσο με τη μετανάστευση όσο και με την αλλαξοπιστία μεγάλου αριθμού ντόπιων κατοίκων, καθώς και η προσαρμογή της μουσουλμανικής θρησκείας στις τοπικές πίστες, έχουν απασχολήσει λίγους μόνο τούρκους ερευνητές. Επιπλέον, η ερευνητική ενασχόληση με τέτοια θέματα, όποτε υπάρχει, συχνά δεν συμβαίνει λόγω αυτού καθαυτού του ενδιαφέροντος που παρουσιάζουν αλλά εξαιτίας της σύνδεσής τους με κοινωνικοοικονομικές διαδικασίες και πολιτικά γεγονότα. Η θρησκευτική ιστορία σίγουρα δεν είναι το ισχυρότερο σημείο της τουρκικής ιστοριογραφίας, και μάλιστα σε ό,τι αφορά τα Βαλκάνια.

2. Πηγές και υποθέσεις

Η συντριπτική πλειονότητα των μαρτυριών για το ζήτημα του εξισλαμισμού, είτε βρίσκεται σε αρχαιακές πηγές είτε σε χρονικά, εκθέσεις διπλωματικών απεσταλμένων ή άλλου τύπου κείμενα, προέρχεται από τρίτους, όχι από τους ίδιους τους ανθρώπους που ασπάστηκαν το ισλάμ. Υπάρχουν και ορισμένα αυτοβιογραφικά κείμενα, γραμμένα από προσήλυτους, αλλά είναι πολύ λίγα (Krstić, 2009β). Αναγκαστικά, λοιπόν, μας διαφεύγει σε μεγάλο βαθμό το πώς οι ίδιοι οι εξισλαμισμένοι βίωσαν τη μεταστροφή τους. Το γνωρίζουμε κατά κύριο λόγο σε σχέση με ανθρώπους οι οποίοι μετάνιωσαν που έγιναν μουσουλμάνοι και βρέθηκαν, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, να διεκδικούν την επιστροφή τους στον χριστιανισμό –ή στον ιουδαϊσμό, αν ήταν εβραίοι.

Οι οθωμανικές αρχειακές πηγές δεν μνημονεύουν σχεδόν ποτέ συγκεκριμένους λόγους για τη θρησκευτική μεταστροφή, πέρα από την επιθυμία των νεοφώτιστων να απαρνηθούν την «ψευδή» τους θρησκεία και να ασπαστούν την «αληθινή» θρησκεία του ισλάμ. Οι καταχωρίσεις εξισλαμισμών στους ιεροδικαστικούς κώδικες είναι εξαιρετικά λιτές, όπως φαίνεται στο παρακάτω παράδειγμα από το αρχείο της Βέροιας (ΚΤΙΒ, φάκελος 102, λήψη 52, καταχώριση 5).

Η χριστιανή (*nasraniye*) Σαραΐνα κόρη Θανάση, κάτοικος του χωριού Κόκοβα του καζά Βεροίας, ήλθε στο ιερό δικαστήριο και οικειοθελώς αποχώρησε από την άκυρη θρησκεία και αποδέχθηκε τις θρησκευτικές πεποιθήσεις του ισλάμ. Αφού εκφώνησε την ομολογία πίστης στο ισλάμ όπως της υποδείχθηκε, της δόθηκε σύμφωνα με την επιθυμία της το όνομα Φατιμέ.

Η συγκεκριμένη καταχώριση προέρχεται από το έτος 1796 αλλά είναι απολύτως χαρακτηριστική γι' αυτό το είδος των πηγών. Οι αιτήσεις που απευθύναν προς τον σουλτάνο οι νεοφώτιστοι μουσουλμάνοι για να τους χορηγηθεί το λεγόμενο «αντίτιμο των ενδυμάτων» (*kisve bahasi*) δίνουν μεν περισσότερα στοιχεία για τους προσήλυτους και τις προσδοκίες τους, κατά κανόνα όμως παρουσιάζουν κι αυτές τον εξισλαμισμό ως πράξη πίστης:

Ο ταπεινός Σας δούλος έρχομαι από τον καζά του Ρουσσούκ [σημερινό Ruše στη Βουλγαρία]. Έφθασα στον ορθό δρόμο του Θεού και θέλησα να ασπαστώ τη μουσουλμανική θρησκεία. Ενώπιον της Μεγαλειότητάς Σας εκφώνησα την ομολογία πίστης στο ισλάμ όπως μου υποδείχθηκε. Παρακαλώ να γίνω μαθητευόμενος (*cirag*) στο σώμα των σπαχήδων για να βγάζω το ψωμί μου (Minkov, 2004: 209).

Περισσότερες πληροφορίες παίρνουμε από τις εκθέσεις διπλωματικών αντιπροσώπων των ευρωπαϊκών χωρών στην Οθωμανική Αυτοκρατορία: ειδικά οι Βενετοί και οι εκπρόσωποι της καθολικής Εκκλησίας ήταν εξαιρετικοί παρατηρητές. Ιδιαίτερα χρήσιμες είναι επίσης οι παρατηρήσεις χρονικογράφων ή απομνηματογράφων που μπορεί να αναφέρονται σε εξισλαμισμούς. Πληροφορίες για τις συνθήκες προσηλυτισμού συγκεκριμένων ανθρώπων παίρνουμε, τέλος, και από αγιολογικά κείμενα, χριστιανικά ή μουσουλμανικά. Πρόκειται για σημαντικές πηγές, έχουν όμως τους περιορισμούς τους. Τα μουσουλμανικά κείμενα (πρόκειται για βιογραφίες αγίων ανθρώπων, κατά κανόνα δερβίσηδων, που περιγράφουν τη δράση και τα θαύματά τους) τονίζουν τη διάσταση της πίστης: οι προσήλυτοι προσέρχονται στο ισλάμ επειδή ο άγιος τους κάνει να δουν ότι πρόκειται για την αληθινή θρησκεία. Τα χριστιανικά κείμενα, αντιθέτως, (πρόκειται για βίους νεομαρτύρων) παρουσιάζουν τον εξισλαμισμό συνήθως ως αποτέλεσμα πιέσεων, δυσκολιών ή συκοφαντιών. Όταν δεν μαρτυρείται συγκεκριμένος λόγος για την αλλαξοπιστία, οι συγγραφείς των βίων καταφεύγουν συχνά στην εξήγηση της παραφροσύνης, της μαγείας ή της διαβολικής δράσης: «Τούτον τον εμάγευσαν οι αγαρηνοί και έγινεν έξω φρενών [=παραφρόνησε], έπειτα τον έκαμαν Τούρκον», γράφει ο βίος του Ιωάννη από την Κω (Πασχαλίδης, 2012: 205).

Ωστόσο, αν εξετάσουμε συνδυαστικά τις μαρτυρίες που παραδίδουν οι κάθε είδους πηγές και τις αναλύσουμε στο πλαίσιο των ευρύτερων κοινωνικοοικονομικών συνθηκών και πολιτισμικών πρακτικών, μπορούμε να οδηγηθούμε σε βάσιμες υποθέσεις. Έτσι, για την αλλαξοπιστία μεμονωμένων ανθρώπων, η έρευνα μας επιτρέπει να διαπιστώσουμε τον αποφασιστικό ρόλο που έπαιζαν οι κοινωνικές σχέσεις στο πλαίσιο της οικογένειας, της γειτονίας, της εργασίας και των σεξουαλικών σχέσεων, και οι εντάσεις που απέρρεαν από αυτές. Όπως σημειώνει η Τιάνα Κρίστιτς (Krstić, 2009a: 146),

παρά τις κατεστημένες θεωρίες που δίνουν έμφαση στους «εξωτερικούς» παράγοντες του εξισλαμισμού [...], τόσο οι χριστιανικές όσο και οι μουσουλμανικές πηγές κάθε είδους και από διάφορες χρονικές περιόδους δείχνουν πως τα οικογενειακά και κοινωνικά δίκτυα ήταν τα πιο σημαντικά περιβάλλοντα της θρησκευτικής μεταστροφής, και πως οι παράγοντες της αλλαξοπιστίας ήταν συνήθως άνθρωποι που ήταν οικείοι στον εν δυνάμει προσήλυτο.

Με άλλα λόγια, ο ασπασμός του ισλάμ ερχόταν ως αποτέλεσμα της καθημερινής επαφής χριστιανών και μουσουλμάνων σε θρησκευτικά μεικτές πόλεις ή μεικτές οικογένειες και διαμεσολαβούνταν από ανθρώπους που είχαν μεγάλη συναισθηματική σημασία για τον προσήλυτο: αγαπημένοι συγγενείς ή φίλοι, σεβάσμιοι δάσκαλοι, μέντορες ή μάστορες, σοφές προσωπικότητες ή άνθρωποι με κύρος, ποθητοί εραστές ή ερωμένες. Σε πολλές περιπτώσεις, ο εξισλαμισμός ερχόταν ως φυσιολογική συνέπεια της ένταξης σε ένα

μουσουλμανικό νοικοκυριό: άνδρες, ιδίως νεαρής ηλικίας, που έμπαιναν στη δούλεψη μουσουλμάνων, ορφανά που έμπαιναν υπό την προστασία μουσουλμανικών οικογενειών και, πάνω από όλα, δούλοι και υπηρέτες (Ginio, 2001: 105-6). Οι άνδρες και οι γυναίκες που προχωρούσαν μεμονωμένα στην αλλαξοπιστία το έκαναν είτε επειδή ήταν ήδη ενταγμένοι σε ένα οικογενειακό, φιλικό ή εργασιακό περιβάλλον μουσουλμάνων είτε επειδή ήθελαν να ενταχθούν σε αυτό. Οι ομαδικοί εξισλαμισμοί, αντίθετα, πυροδοτούνταν από ευρύτερες κοινωνικοοικονομικές και πολιτικές δυναμικές, γι' αυτό αποτελούν ιδιαίτερη κατηγορία. Ιδιαίτερη κατηγορία αποτελούν επίσης ο υποχρεωτικός εξισλαμισμός στο πλαίσιο του θεσμού του *ντεβσιρμέ*, γνωστότερου ως «παιδομάζωμα», και –λιγοστές– άλλες περιπτώσεις στις οποίες η αλλαξοπιστία επιβαλλόταν από τον νόμο.

3. Οι όροι του εξισλαμισμού

3.1. Η σημασία της θεσμικής διάστασης

Προτού προχωρήσουμε, πρέπει να υπενθυμίσουμε την κομβική σημασία που είχε το θρήσκευμα για τη θεσμική υπόσταση των ατόμων. Σε αντίθεση με τον σύγχρονο δυτικό κόσμο, όπου η θρησκεία θεωρείται προσωπική υπόθεση του καθενός, στον Μεσαίωνα και μέχρι αργά στους νεότερους χρόνους το θρήσκευμα ήταν δημόσιο ζήτημα. Τόσο στα χριστιανικά όσο και στα μουσουλμανικά κράτη, οι υπήκοοι είχαν διαφορετικά δικαιώματα και υποχρεώσεις ανάλογα με το θρήσκευμά τους, ενώ η θρησκευτική μεταστροφή είχε έννομες συνέπειες. Παρά τις επιμέρους διαφορές, ο βασικός κανόνας ήταν ο ίδιος παντού: πλήρη νομικά ή πολιτικά δικαιώματα και θρησκευτικές ελευθερίες απολάμβαναν μόνο όσοι ανήκαν στην επίσημη θρησκεία του κράτους: οι αλλόθρησκοι, εφόσον γίνονταν ανεκτοί και δεν εκδιώκονταν, είχαν περιορισμένα δικαιώματα. Επίσης, απαγορευόταν η αποστασία από το επίσημο θρησκευτικό δόγμα: όσοι το εγκατέλειπαν για να ασπαστούν κάποια «αίρεση» ή μια άλλη θρησκεία τιμωρούνταν, κατά κανόνα πολύ αυστηρά.

Όπως έχουμε ήδη επισημάνει, η διάκριση ανάμεσα σε μουσουλμάνους και μη μουσουλμάνους αποτέλεσε θεμέλιο της κοινωνικής οργάνωσης στην Οθωμανική Αυτοκρατορία. Οι σουλτάνοι ακολούθησαν την παλαιά ισλαμική παράδοση και αναγνώρισαν τη θρησκευτική ελευθερία των χριστιανών και των εβραίων υπηκόων τους, υποχρεώνοντάς τους όμως να πληρώνουν έναν ειδικό κεφαλικό φόρο, τη *τζιζίε*, γνωστότερο ως «χαράτσι», και υποβάλλοντάς τους σε διακρίσεις και περιορισμούς. Η επίσημη πολιτική συνδύαζε την ανοχή με τη θεσμική κατωτερότητα των μη μουσουλμάνων, η οποία εκφραζόταν με συμβολικούς και υλικούς τρόπους. Σε αυτές τις συνθήκες, η αλλαγή θρησκευματος δεν ήταν μόνο μία πράξη προσωπικής αναζήτησης της σωτηρίας: πάνω από όλα ήταν μια ενέργεια που αναπροσδιόριζε τη θέση του μεταστρεφόμενου ως υπηκόου, επιτρέποντας την ένταξή του σε μια θρησκευτική κοινότητα με διαφορετικό θεσμικό καθεστώς. Με την αλλαξοπιστία τους, ο εβραίος που γινόταν χριστιανός στην Ισπανία, ο ρωμαιοκαθολικός που ασπαζόταν τον αγγλικανισμό στο Ηνωμένο Βασίλειο ή ο χριστιανός που γινόταν μουσουλμάνος στην Οθωμανική Αυτοκρατορία περνούσαν από την κατηγορία των υπηκόων με περιορισμένα σε εκείνη των υπηκόων με πλήρη δικαιώματα.

3.2. Η πράξη της προσχώρησης

Η προσχώρηση στο ισλάμ ήταν εξαιρετικά απλή και δεν προϋπέθετε κανενός είδους κατήχηση στα δόγματα της θρησκείας ή εξοικείωση με τις λατρευτικές της πρακτικές. Τυπικά, το μόνο που απαιτούνταν ήταν η εκφώνηση, ενώπιον δύο μαρτύρων, της *σάχαντα* (*shahada/sehadet*), της μουσουλμανικής ομολογίας πίστης: «Δεν υπάρχει [άλλος] θεός από τον Θεό· ο Μωάμεθ είναι ο απόστολος του Θεού». Οι μάρτυρες δεν χρειαζόταν να είναι θρησκευτικοί λειτουργοί, ούτε απαιτούνταν έγγραφη πιστοποίηση της πράξης από κάποια θρησκευτική, δικαστική ή άλλη κρατική αρχή. Από τη στιγμή που κάποιος δήλωνε δημόσια ότι ασπαζόταν το ισλάμ και απέγγελλε τη *σάχαντα*, θεωρούνταν ότι είχε γίνει μουσουλμάνος. Παρά την απλότητά της, η πράξη του εξισλαμισμού θεωρούνταν οριστική και αμετάκλητη: όποιος ήθελε να επιστρέψει στην παλιά του θρησκεία ή να μεταστραφεί σε κάποια άλλη, κρινόταν ως αποστάτης, πράγμα που κατά τη σαρία τον μουσουλμανικό ιερό νόμο, επέσυρε την κεφαλική ποινή.



Εικόνα 1 Σάχαντα.

“Wikimedia Commons”, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Arabic_inscription_in_a_pair_of_Iznik_tiles.JPG (Σεπτέμβριος 2015), © creative commons.

Καλλιγραφική απόδοση της σάχαντα, της μουσουλμανικής ομολογίας πίστης, σε δύο πλακάκια Ιζνίκ (16ος αιώνας): «Δεν υπάρχει [άλλος] θεός από τον Θεό· ο Μωάμεθ είναι ο απόστολος του Θεού».

Κατά παράδοση, λοιπόν, στο ισλάμ η ομολογία της πίστης δεν αποτελούσε το επιστέγασμα αλλά την απαρχή της θρησκευτικής μεταστροφής. Η εξοικείωση με τα ιερά κείμενα, τις πεποιθήσεις, τις λατρευτικές πρακτικές και τους κανόνες διατροφής και συμπεριφοράς ερχόταν σε δεύτερο χρόνο, μέσα από τη συναναστροφή του προσήλυτου με άλλους πιστούς και τη συμμετοχή στην κοινή λατρεία. Για τον λόγο αυτό, άλλωστε, με εξαίρεση ορισμένες βασικές αρχές που αποτελούν θεμέλια της μουσουλμανικής πίστης, οι μουσουλμανικές κοινότητες παρουσίαζαν πάντοτε πολύ μεγάλη ποικιλία ηθών, εθίμων και τελετουργιών. Ειδικά στους μεσαιωνικούς και πρώιμους νεότερους χρόνους, ο ισλαμικός κόσμος διακρινόταν από έντονη ποικιλομορφία με έκδηλο τοπικό χαρακτήρα. Οι παρατηρήσεις του Ιμπν Μπατούτα από το Μαρόκο (Ibn Batoutah, 1853-58), που τον 14ο αιώνα ταξίδεψε σε όλο σχεδόν τον ισλαμικό κόσμο, δείχνουν καθαρά πώς, την ίδια στιγμή που υπήρχε η αίσθηση της κοινής πίστης, ο τρόπος εκδήλωσής της στις εκάστοτε μουσουλμανικές κοινότητες μπορούσε να διαφέρει αισθητά από περιοχή σε περιοχή.

Παρόλο που ο ιερός νόμος δεν προβλέπει κάποια ιδιαίτερη τελετή για να θεωρηθεί έγκυρος ο ασπασμός της θρησκείας, ιστορικά ο εξισλαμισμός συνοδευόταν από συγκεκριμένες τελετουργικές πράξεις. Στην Οθωμανική Αυτοκρατορία συνηθιζόταν να σηκώνει ο προσήλυτος τον δείκτη του δεξιού χεριού όταν πρόφερε τη σάχαντα, ενώ κατά κανόνα η προσχώρηση νεοφώτιστων γιορταζόταν με πομπή στους δρόμους της πόλης. Μάλιστα, στις πόλεις με μεγάλο χριστιανικό πληθυσμό, κάθε προσχώρηση στο ισλάμ εκλαμβάνόταν ως θρίαμβος της θρησκείας και συχνά γιορταζόταν με τρόπο ταπεινωτικό για τους χριστιανούς. Για παράδειγμα, το 1617 ο εξισλαμισμός μιας χριστιανικής οικογένειας στις Σέρρες γιορτάστηκε από τους μουσουλμάνους με πομπή σε ολόκληρη την πόλη ανήμερα το Πάσχα (Odorico, 1996: 78). Σε περίπτωση που ο εξισλαμιζόμενος άνδρας ήταν χριστιανός, η μεταστροφή συνοδευόταν από περιτομή – παρόλο που ούτε αυτό απαιτείται αυστηρά από τον νόμο. Ο εξισλαμισμός ολοκληρωνόταν με την απόδοση ενός νέου ονόματος στον προσήλυτο, που καλούνταν πλέον επισήμως με το μουσουλμανικό του όνομα (Αλή, Αχμέτ, Μεχμέτ και Μουσταφά ήταν τα πιο συνηθισμένα για τους άνδρες, Αϊσέ, Φατιμέ, Ραμπιά και Χατιτζέ για τις γυναίκες) και με το συμβατικό πατρώνυμο Αμπντουλάχ (κατά λέξη: Θεόδουλος). Ακολουθούσε, τέλος, η ένδυση με μουσουλμανικά ενδύματα ή, σε περιοχές που δεν υπήρχε διαφοροποίηση στα ρούχα, η αλλαγή του καλύμματος της κεφαλής, βάσει του οποίου διακρίνονταν παραδοσιακά τα μέλη των επιμέρους θρησκευτικών κοινοτήτων στον οθωμανικό χώρο (Quataert, 1997).

Παραδοσιακά, η τελετή του εξισλαμισμού συνοδευόταν από την παροχή χρηματικών δώρων και ενδυμάτων στους νεοφώτιστους, με χορηγούς τους ντόπιους μουσουλμάνους προύχοντες –ή τον σουλτάνο και τον μεγάλο βεζίρη, αν ο εξισλαμισμός γινόταν ενώπιόν τους. Μετά τα μέσα του 17ου αιώνα η πρακτική της παροχής δώρων πήρε γραφειοκρατικό χαρακτήρα, όπως δείχνει η ανάλυση των αιτήσεων προς τον σουλτάνο από νεοφώτιστους μουσουλμάνους που ζητούσαν να τους χορηγηθεί το «αντίτιμο των ενδυμάτων». Οι αιτήσεις, που είχαν τυποποιημένη δομή, προωθούνταν αρμοδίως αφού πρώτα έπαιρναν την έγκριση του μεγάλου βεζίρη, του αρχιδεφερδάρη (*baş defterdar*, επικεφαλής των κεντρικών οικονομικών υπηρεσιών) και του αρχιλογιστηρίου (*baş muhasebe*) (Minkov, 2004: 110 κ.ε.). Οι σχετικές ρυθμίσεις κωδικοποιήθηκαν στον «Κανονισμό για τους νέους μουσουλμάνους» του 1676 (*kanun-i nev müslim*), όπου ρυθμιζόταν η διαδικασία για τον ασπασμό του ισλάμ κατά τη διάρκεια ακρόασης στο αυτοκρατορικό συμβούλιο (Baer, 2004: 440):

Εάν ένας άπιστος επιθυμεί να γίνει μουσουλμάνος ενώπιον του μεγάλου βεζίρη (*sadrizam*) στο αυτοκρατορικό συμβούλιο, του υποδεικνύεται κατευθείαν να εκφωνήσει την ομολογία πίστης στο ισλάμ. Στη συνέχεια, αφού εκδοθεί διαταγή προς τον αυτοκρατορικό θησαυροφύλακα να χορηγηθεί στον προσήλυτο ένα μικρό χρηματικό ποσό και ενδύματα ως δώρα καλοσύνης, ένας κλητήρας τον παίρνει και τον παραδίδει στον αυτοκρατορικό χειρουργό που βρίσκεται εκείνη την ημέρα σε υπηρεσία στο συμβούλιο. Ο χειρουργός τον παίρνει αμέσως στον καθορισμένο χώρο και τον περιτέμνει. Είναι παλαιός κανονισμός ένας από τους αυτοκρατορικούς χειρουργούς να είναι καθημερινά ανά πάσα στιγμή διαθέσιμος στο αυτοκρατορικό συμβούλιο και στο μέγαρο του μεγάλου βεζίρη.

Η απλότητα της προσχώρησης στη μουσουλμανική θρησκεία έκανε εύκολο τον εξισλαμισμό και, σε συνδυασμό με τον οριστικό και αμετάκλητο χαρακτήρα της, συνέβαλε στην επικράτηση του ισλάμ όπου και όποτε μουσουλμάνοι ηγεμόνες επιδίωξαν τον προσηλυτισμό των υπηκόων τους –ή στις περιπτώσεις που ντόπιες κοινότητες εξισλαμίστηκαν ομαδικά. Η ευκολία αυτή επέτρεψε, με τη σειρά της, τον θρησκευτικό συγκρητισμό, ο οποίος είναι έκδηλος στις τοπικές εκδοχές του ισλάμ, αλλά και τη διατήρηση –συχνά για αιώνες– πρακτικών κρυπτοχριστιανισμού και κρυπτοϊουδαϊσμού. Με άλλα λόγια, σε πολλές περιοχές του ισλαμικού κόσμου, αν όχι στις περισσότερες, ο ασπασμός του ισλάμ δεν συνεπαγόταν απαραίτητα μεγάλες αλλαγές στον τρόπο ζωής και την καθημερινότητα των ανθρώπων. Ειδικά σε ό,τι αφορά το πέρασμα από τον χριστιανισμό στο ισλάμ, η ενσωμάτωση ενός μέρους της χριστιανικής στη μουσουλμανική παράδοση και ο βαθύς σεβασμός προς τα πρόσωπα του Ιησού (αραβικά: Ίσα) και της Μαρίας (αραβικά: Μαριάμ) έκαναν τον εξισλαμισμό ακόμη πιο εύκολο, καθώς δεν ήταν απαραίτητη η πλήρης απόρριψη της προηγούμενης πίστης, παρά μόνο η μεταβολή και η συμπλήρωσή της σε λίγα μόνο θεμελιώδη σημεία: απόρριψη της Αγίας Τριάδας, θεώρηση του Ιησού ως προφήτη και όχι θεανθρώπου, αποδοχή του Μωάμεθ ως προφήτη και αναγνώριση του Κορανίου ως θείας αποκάλυψης.

Παράλληλο κείμενο 2. Τελετή εξισλαμισμού περί το 1400

Πηγή: Schiltberger, 1885: 93-94.

Όταν ένας χριστιανός θέλει να γίνει άπιστος, τότε πρέπει πρώτα να υψώσει ένα δάκτυλο μπροστά σε όλους και πρέπει να πει τα λόγια: «Λα ιλλάχ ιλλαλάχ, Μαχμέτ ρασούλ ουλλάχ». Που πάει να πει: «Αλήθεια, ο Θεός είναι παντοδύναμος και ο Μωάμεθ είναι ο αληθινός του απεσταλμένος». Κι όταν το πει αυτό, τότε τον πάνε οι άπιστοι στον ανώτερο [μουσουλμάνο] ιερέα και πρέπει τότε να πει πάλι τα παραπάνω λόγια μπροστά στον ιερέα και πρέπει να απαρνηθεί τη χριστιανική πίστη. Κι όταν το κάνει, τότε τον ντύνουν με καινούριο ρούχο και κατόπιν του δένει ο ιερέας ένα άσπρο ύφασμα γύρω στο κεφάλι· κι αυτό το κάνουν έτσι ώστε να βλέπει κανείς ότι είναι άπιστος, γιατί όλοι οι άπιστοι φορούν λευκά υφάσματα δεμένα γύρω στο κεφάλι, ενώ οι χριστιανοί που ζουν στη χώρα των απίστων φορούν μπλε υφάσματα στο κεφάλι και οι εβραίοι φορούν κίτρινα. Κατόπιν ζητά ο ιερέας από όλο τον λαό να φορέσουν την αρματωσιά τους και να έρθουν σε εκείνον, και όποιος έχει άλογο να το καβαλήσει, και πρέπει ακόμα να έρθουν κι όλοι οι ιερείς που είναι στον ίδιο τόπο. Κι όταν πια έρθει ο λαός, τότε ο ανώτερος ιερέας βάζει πάνω σε ένα άλογο εκείνον που έγινε άπιστος· και μετά ο κοινός λαός πρέπει μπροστά του, καβάλα στ' άλογα ή με τα πόδια, ενώ οι ιερείς ακολουθούν από πίσω, και μαζί τους πηγαίνουν καβάλα στ' άλογα άλλοι που παίζουν ταμπούρλα, τρομπέτες και πίπιζες και τον γυρίζουν γύρω-γύρω στην πόλη, και δύο ιερείς πάνε καβάλα πλάι του· κι οι άπιστοι κραυγάζουν με μια φωνή και υμνούν τον Μωάμεθ, και όταν φτάνουν σε κάποιον δρόμο, τότε οι δύο ιερείς του απευθύνουν αυτά τα λόγια: «Τα[ν]ρί μπιρ ντουρ, Μεσσε κουλί ντουρ, Μαριάμ καρά μπασί ντουρ, Μαχμέτ ρασουλί ντουρ». Κι αυτό πάει να πει: «Ο Θεός είναι ένας κι ο Μεσσίας δούλος Του κι η Μαρία δούλα Του κι ο Μωάμεθ είναι ο αγαπημένος Του απεσταλμένος». Κι όταν τον γυρίσουν παντού μέσα στην πόλη, τότε μετά τον πάνε στον ναό [=τζαμί] και του κάνουν περιτομή· και μετά, αν είναι φτωχός, τότε του μαζεύουν μεγάλο βιος και οι μεγάλοι άρχοντες τον τιμούν ιδιαίτερα και τον κάνουν πλούσιο, κι αυτό το κάνουν έτσι ώστε οι χριστιανοί να έρχονται με ακόμα μεγαλύτερη προθυμία στην πίστη τους. Επίσης, όταν μια χριστιανή έρχεται στην πίστη τους, τότε την πηγαίνουν κι αυτή στον ανώτερο [μουσουλμάνο] ιερέα, και πρέπει να πει κι αυτή τα παραπάνω λόγια· τότε ο ιερέας παίρνει τη

ζώνη της γυναίκας και την κόβει στη μέση και φτιάνει με τα κομμάτια έναν σταυρό, και μετά η γυναίκα πρέπει να πατήσει τρεις φορές επάνω του και πρέπει να αρνηθεί τη χριστιανική πίστη και πρέπει μετά να πει τα παραπάνω λόγια.

4. Το ζήτημα του αναγκαστικού εξισλαμισμού

Όπως ήδη επισημάναμε, οι δύο κατεστημένες ιστοριογραφικές ερμηνείες για τον εξισλαμισμό τοποθετούνται σε αντιδιαμετρική σχέση μεταξύ τους και δίνουν έμφαση η μία στον καταναγκασμό και η άλλη στην ελεύθερη βούληση. Η συστηματική έρευνα στις πηγές δείχνει όντως ότι, εκτός από συγκεκριμένες περιπτώσεις τις οποίες θα εξετάσουμε στη συνέχεια, η θρησκευτική μεταστροφή υπήρξε αποτέλεσμα αποφάσεων που έλαβαν τα ίδια τα άτομα. Ωστόσο αυτές οι αποφάσεις πάρθηκαν σε συγκεκριμένες συνθήκες που δεν μπορούν να εξαντληθούν σε μια προσέγγιση περί «κεκούσιου εξισλαμισμού», σαν να επρόκειτο απλώς για ορθολογικές αποφάσεις στο πλαίσιο πολλαπλών επιλογών εκ μέρους ανθρώπων που τάχα ήταν σε θέση να ελέγξουν και να διαμορφώσουν κατά βούληση τους όρους της ζωής τους. Τα πράγματα είναι πολύ πιο σύνθετα.

4.1. Μια χρήσιμη αντιπαραβολή: Χριστιανική Ευρώπη και Οθωμανική Αυτοκρατορία

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ενίοτε ο εξισλαμισμός ήταν αποτέλεσμα εξαναγκασμού, είτε εξαιτίας συγκεκριμένων προβλέψεων του νόμου είτε μέσα από την άσκηση φυσικής βίας. Υπάρχουν σχετικές μαρτυρίες και θα έχουμε την ευκαιρία να αναφερθούμε στο ζήτημα. Στον βαθμό, ωστόσο, που οι οθωμανικές κυβερνήσεις δεν προώθησαν πολιτική εξισλαμισμού των υπηκόων, ο εξαναγκασμός και ο εκβιασμός έπαιξαν περιθωριακό ρόλο στη διάδοση του ισλάμ. Εξάλλου, η επίσημη αναγνώριση του Οικουμενικού Πατριαρχείου και των άλλων χριστιανικών Εκκλησιών δείχνει ότι στόχος της οθωμανικής πολιτικής υπήρξε η εύρυθμη και απρόσκοπτη ενσωμάτωση των χριστιανών ως υπηκόων του σουλτάνου και όχι η προώθηση του εξισλαμισμού. Για τον λόγο αυτό η απαγόρευση του εξαναγκαστικού εξισλαμισμού υπήρξε εξαρχής όρος των λεγόμενων «προνομίων» που περιλαμβάνονταν στα πατριαρχικά και επισκοπικά μπεράτια, όπως είχαμε την ευκαιρία να διαπιστώσουμε στο κεφάλαιο «Οθωμανικό κράτος και χριστιανικές Εκκλησίες».

Η αντιπαραβολή με τις εξελίξεις στον ευρωπαϊκό χώρο την ίδια εποχή μπορεί να μας βοηθήσει να καταλάβουμε καλύτερα τι ακριβώς εννοούμε όταν μιλάμε για εξαναγκαστική θρησκευτική μεταστροφή και να προσφέρει μέτρο σύγκρισης για τις εξελίξεις στην οθωμανική επικράτεια. Την ίδια εποχή που η οθωμανική δυναστεία εμπέδωνε την κυριαρχία της στη Μικρά Ασία και τη νοτιοανατολική Ευρώπη, προωθώντας έτσι τη μουσουλμανική θρησκεία, ολοκληρωνόταν και η χριστιανική «Ανάκτηση» (Ρεκονκίστα) της Ιβηρικής. Σε όλο τον Μεσαίωνα η Ιβηρική χερσόνησος ήταν χώρος συνύπαρξης χριστιανών, μουσουλμάνων κι εβραίων, και στα τέλη του 15ου αιώνα μεγάλο μέρος του πληθυσμού, ιδίως στα νότια και τα ανατολικά της χερσονήσου, δεν ήταν χριστιανοί (Harvey, 1990: 7). Η γοργή προώθηση των χριστιανικών βασιλείων εις βάρος των μουσουλμανικών, από τα μέσα του 13ου αιώνα και μετά, είχε θέσει πολυάριθμους μουσουλμανικούς πληθυσμούς υπό χριστιανική εξουσία, με αποτέλεσμα να διαμορφωθεί ένα ιδιαίτερο θεσμικό πλαίσιο για την ενσωμάτωσή τους. Η θέση των *μουντέχαρες* (*mudéjares*), όπως αποκαλούνταν υποτιμητικά οι μουσουλμάνοι υπήκοοι των χριστιανών βασιλιάδων της Ισπανίας, έμοιαζε πολύ με εκείνη των ζιμμήδων στα μουσουλμανικά κράτη, εξασφαλίζοντάς τους θρησκευτική ελευθερία υπό όρους και με περιορισμούς (Harvey, 1990: 63-67).

Ωστόσο η πολιτική ανοχής των αλλόθρησκων στη χριστιανική Ιβηρική δεν διατηρήθηκε για πολύ. Η πτώση του βασιλείου της Γρανάδας, της τελευταίας μουσουλμανικής ηγεμονίας, το 1492 συνοδεύτηκε από την έκδοση διατάγματος εκδίωξης των εβραίων κατοίκων. Μόνο όσοι δέχονταν να ασπαστούν τον χριστιανισμό μπορούσαν να παραμείνουν στην Ισπανία (ενδεικτικά, Pérez, 2007). Το 1499, στο πλαίσιο της καταστολής μιας μουσουλμανικής εξέγερσης, ανακλήθηκε ο προνομιακός ορισμός που εγγυόταν τη θρησκευτική ελευθερία και τα άλλα δικαιώματα των μουσουλμάνων της Γρανάδας, και οι κάτοικοι υποχρεώθηκαν να γίνουν χριστιανοί. Στη διάρκεια του 16ου αιώνα υποχρεώθηκαν σταδιακά σε εκχριστιανισμό όλοι οι μουσουλμανικοί πληθυσμοί της Ισπανίας (Harvey, 2005). Κομβικό ρόλο στην επιτυχία της πολιτικής εκχριστιανισμού έπαιξε η ισπανική Ιερά Εξέταση, η οποία λειτούργησε ως βασικός μηχανισμός δίωξης του κρυπτοϊουδαϊσμού και κρυπτομουσουλμανισμού (Amelang, 2013). Η εξάλειψη του ισλάμ από την Ιβηρική ολοκληρώθηκε την περίοδο 1609-14 με την εκδίωξη των *μορίσκος* (*moriscos*), των

χριστιανών –αλλά ύποπτων στα μάτια των ιεροεξεταστών– απογόνων των ισπανών μουσουλμάνων (ενδεικτικά, García-Arenal και Wiegers, 2014).

Οι εξελίξεις στην Ιβηρική δεν ήταν προϊόν αποκλειστικά εσωτερικών δυναμικών, αλλά επικοινωνούσαν άμεσα με τις εξελίξεις στις καθολικές χώρες την εποχή της Αντιμεταρρύθμισης (της καθολικής απάντησης στην προτεσταντική Μεταρρύθμιση). Αυτές, με τη σειρά τους, ήταν όψη των ευρύτερων συγκρούσεων ανάμεσα σε καθολικούς και προτεστάντες. Τον 16ο και 17ο αιώνα το δίλημμα ανάμεσα στην ανοχή των διαφορετικών πίστεων ή την επιβολή θρησκευτικής ομοιογένειας βρισκόταν στο επίκεντρο των πολιτικών, κοινωνικών και ιδεολογικών αντιπαραθέσεων σε ολόκληρη τη χριστιανική Ευρώπη. Στο πλαίσιο των ευρύτερων θρησκευτικών διαμαχών και κοινωνικοπολιτικών συγκρούσεων της εποχής, εδραιώθηκε στη χριστιανική Ευρώπη ο κανόνας ότι οι υπήκοοι ενός κράτους όφειλαν να έχουν την ίδια θρησκεία με τον ηγεμόνα τους. Οι σκληροί πόλεμοι, με αποκορύφωμα τον Τριακονταετή (1618-48), και οι θρησκευτικές διώξεις, που συνεχίστηκαν μέχρι αργά τον 17ο αιώνα, σε συνδυασμό με την εφαρμογή πολιτικών που έδιναν έμφαση στον διαρκή έλεγχο της θρησκευτικής συνείδησης και συμπεριφοράς υπήρξαν κεντρικές όψεις της προσπάθειας των ηγεμόνων για την επιβολή μίας και μόνης πίστης στις επικράτειές τους (ενδεικτικά, Schilling, 1995).

Η συνύπαρξη πληθυσμών με διαφορετικό θρήσκευμα και η θεσμικά κατοχυρωμένη ελευθερία της θρησκευτικής λατρείας στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, με όλους της τους περιορισμούς, υπήρξε λοιπόν μια συνθήκη πολύ διαφορετική σε σχέση με τη γενικότερη εμπειρία του ευρωπαϊκού χώρου. Παρόλο που η δυναμική της θρησκευτικής ομογενοποίησης άφησε τα ίχνη της και στην οθωμανική επικράτεια, δεν οδήγησε σε κάποια κεντρική πολιτική εξισλαμισμού των αλλόθρησκων οθωμανών υπηκόων. Μια καθόλου αμελητέα συνέπεια αυτής της διαφορετικής πορείας ήταν ότι η οθωμανική επικράτεια δεν γνώρισε επεισόδια βίας αντίστοιχα με αυτά που συγκλόνισαν τον ευρωπαϊκό χώρο τον 16ο και 17ο αιώνα, τουλάχιστον σε ό,τι αφορά τους χριστιανούς και τους εβραίους. Είναι κι αυτός ένας πολύ σημαντικός λόγος που οι χριστιανοί συνέχισαν να αποτελούν την πλειονότητα του πληθυσμού –συχνά σε συντριπτική αναλογία– στα Βαλκάνια, συμπεριλαμβανομένης της ελληνικής χερσονήσου, τα νησιά του Αιγαίου και τον Πόντο, αλλά και να έχουν σημαντική παρουσία σε πολλές μικρασιατικές περιοχές.

4.2. Οι προβλέψεις του νόμου

Ποιοι ήταν εκείνοι που όφειλαν να ασπαστούν το ισλάμ ή που δεν είχαν άλλη επιλογή από την αλλαξοπιστία; Πρόκειται για πολύ συγκεκριμένες πληθυσμιακές κατηγορίες. Υποχρεωτικά ασπάζονταν το ισλάμ οι «δούλοι του σουλτάνου», είτε επρόκειτο για αιχμαλώτους πολέμου είτε για χριστιανούς υπηκόους που είχαν στρατολογηθεί με παιδομάζωμα. Το ίδιο συνέβαινε με τις σκλάβες κοπέλες που εισέρχονταν στο σουλτανικό νοικοκυριό, κάποιες από τις οποίες επρόκειτο να γίνουν παλλακίδες, σύζυγοι ή μητέρες σουλτάνων. Πρέπει επίσης να σημειωθεί ότι οι αιχμάλωτοι πολέμου που ζούσαν ως σκλάβοι ή σκλάβες σε μουσουλμανικά νοικοκυριά εξισλαμίζονταν σχεδόν πάντοτε, όπως άλλωστε και η συντριπτική πλειονότητα των αργυρώνητων σκλάβων, αν και δεν το απαιτούσε ο νόμος.

Στην πραγματικότητα, η μόνη περίπτωση υποχρεωτικού εξισλαμισμού που προβλεπόταν από τον ιερό νόμο ήταν εκείνη των ανήλικων παιδιών που ο πατέρας τους είχε ασπαστεί το ισλάμ ή, σε περίπτωση που είχε εξισλαμιστεί μόνο η μητέρα, των μικρών παιδιών που εξαρτώνταν από τη φροντίδα της (μέχρι την ηλικία των επτά για τα αγόρια και των εννιά για τα κορίτσια). Αν τα παιδιά είχαν ενηλικιωθεί και είχαν δικαίωμα δικαιοπραξίας, μπορούσαν να επιλέξουν να μην αλλάξουν θρήσκευμα. Μπορούμε βέβαια να υποθέσουμε ότι τις περισσότερες φορές τα παιδιά ακολουθούσαν τον πατέρα στον εξισλαμισμό, ξέρουμε όμως ότι ο νόμος τηρούνταν και δεν απουσιάζουν από τις αρχειακές πηγές οι περιπτώσεις χριστιανών ανδρών ή γυναικών με μουσουλμάνο πατέρα. Μια από τις σημαντικότερες μαρτυρίες, πολύτιμη για τις λεπτομέρειές της, προέρχεται από το χρονικό του παπα-Συναδινού των Σερρών και αναφέρεται στο τι έγινε μετά τον εκβιαστικό εξισλαμισμό του Αμαριανού Τεμερούτογλη το 1617 (ο Αμαριανός αλλαξοπίστησε για να σώσει τη ζωή του από το πλήθος που ήταν έτοιμο να τον λυντσάρει επειδή είχε προσβάλει έναν μουσουλμάνο) (Odorico, 1996: 78):

Και έτζι τον ετούρκεσαν [τον Αμαριανό] και πάραυτα τον εσουνέτισαν [=του έκαναν περιτομή]. Και η ταλαιπωρη γυναίκα του έκρυπεν τα παιδιά του [...] με πολλή σφίξη ήφε<ραν... τα παιδιά και τα ετούρκεσαν. Αμή [=αλλά] τον τρανύτερόν [=μεγαλύτερο] του υιόν δεν τον ετούρκεσαν, τον Κομνιανάκη, μόνον τον άφησαν ως ότι [=επειδή] ήτον νόμου ηλικίας ως ιζ' [=17] χρονών.

Ο μεγάλος γιος του άτυχου Σερραίου παρέμεινε λοιπόν χριστιανός. Το ίδιο και η γυναίκα του, αφού κατά τον νόμο η σύζυγος μπορούσε να διατηρήσει το θρήσκευμά της. Στην περίπτωση, όμως, που η σύζυγος ασπαζόταν το ισλάμ, ενώ ο σύζυγος παρέμενε χριστιανός, ο γάμος διαλυόταν αυτομάτως, αφού δεν επιτρεπόταν ο γάμος μουσουλμάνας γυναίκας με αλλόθρησκο άνδρα.

4.3. Εξισλαμισμός στο πλαίσιο του ντεβσιρμέ (παιδομάζωμα)

Το παιδομάζωμα και ο υποχρεωτικός εξισλαμισμός των νεοσύλλεκτων έχει αποτελέσει μείζον ιστοριογραφικό ζήτημα και οφείλει να συζητηθεί εκτενέστερα. Ήδη από τον ύστερο 14ο αιώνα οι οθωμανοί σουλτάνοι έπαιρναν νεαρά αγόρια δέκα-δώδεκα χρονών για στρατιωτική και αυλική υπηρεσία εν είδει φόρου από τις χριστιανικές περιοχές που είχαν κατακτήσει (Demetriades, 1993). Μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης και την ολοκλήρωση της κατάκτησης των Βαλκανίων (δεύτερο μισό του 15ου αιώνα), η πρακτική αυτή εξελίχθηκε σταδιακά σε θεσμό στρατολόγησης με γραφειοκρατικές διαδικασίες, γνωστό ως *ντεβσιρμέ* (*devşirme*) ή παιδομάζωμα, όπως έχει καθιερωθεί να λέγεται στα ελληνικά (Ágoston, 2009· Παπούλια, 2011). Οι νεοσύλλεκτοι του παιδομαζώματος, οι οποίοι ασπάζονταν υποχρεωτικά το ισλάμ, εντασσόμενοι παράλληλα στο τάγμα των μπεκτασιδών, και αποκτούσαν καθεστώς σουλτανικού δούλου (*kul*), προορίζονταν στην πλειονότητά τους για το σώμα των γενιτσάρων. Ένα μέρος τους, όμως, εκπαιδευόταν στις παλατιανές σχολές στην Κωνσταντινούπολη για να στελεχώσει αργότερα τις υψηλές θέσεις του στρατού και της διοίκησης. Οι άνθρωποι αυτοί, γεννημένοι χριστιανοί και προερχόμενοι οι περισσότεροι από τη βαλκανική ύπαιθρο, κυριολεκτικά κυβέρνησαν την αυτοκρατορία για δύο περίπου αιώνες. Οι περισσότεροι μεγάλοι βεζίρηδες και ανώτεροι αξιωματούχοι από την εποχή του Μεχμέτ Β΄ (1451-81) μέχρι και τη βεζιρεία του Μεχμέτ Κιοπρουλού πασά (Mehmed Kõrþülü paşa), μεγάλου βεζίρη από το 1656 μέχρι το 1661, προέρχονταν από ντεβσιρμέ.

Ο θεσμός στηριζόταν μεν στη σουλτανική νομοθεσία, προσέκρουε όμως στον ιερό νόμο, καθώς παραβίαζε δύο σημαντικές απαγορεύσεις: ότι δεν επιτρεπόταν να υποχρεωθούν σε εξισλαμισμό οι χριστιανοί ζιμιήδες που είχαν αποδεχθεί τη σουλτανική εξουσία και ότι δεν επιτρεπόταν ο εξανδραποδισμός ελεύθερων οθωμανών υπηκόων. Ωστόσο οι αντιρρήσεις των νομομαθών δεν ήταν ικανές να υπερισχύσουν της σουλτανικής βούλησης, πόσο μάλλον που ο θεσμός είχε μεγάλη επιτυχία: το ντεβσιρμέ εξασφάλισε για δύο αιώνες την απρόσκοπτη επάνδρωση του επίλεκτου –και απολύτως αποτελεσματικού στις κατακτήσεις– σώματος των γενιτσάρων και τη στελέχωση των αξιωμάτων με ικανούς άνδρες που είχαν λάβει υψηλού επιπέδου εκπαίδευση και ήταν μέλη του σουλτανικού νοικοκυριού. Πάνω απ' όλα συνέβαλε στη συγκρότηση μιας *μουσουλμανικής* άρχουσας τάξης που παρέμεινε γενικά νομιμόφρων προς τον οίκο των Οθωμανών.

Τον 16ο αιώνα, οπότε ο θεσμός εφαρμόστηκε συστηματικά, δεκάδες χιλιάδες αγόρια και νέοι 8 έως 20 ετών απ' όλη την αυτοκρατορία, κυρίως όμως από τις βαλκανικές επαρχίες, όπου ο πληθυσμός ήταν στη συντριπτική του πλειονότητα χριστιανικός, στρατολογήθηκαν με ντεβσιρμέ για τις ανάγκες του στρατού και της διοίκησης. Τον 17ο αιώνα το παιδομάζωμα γινόταν σε όλο και πιο αραιά διαστήματα, ενώ οι διαταγές αφορούσαν πια νέους από 15 χρονών και πάνω, μέχρι που τον 18ο αιώνα ατόνησε πλήρως. Η εγκατάλειψη του θεσμού συνδέεται άμεσα με τις γενικότερες κοινωνικές και θεσμικές μεταμορφώσεις της αυτοκρατορίας τον 17ο αιώνα και δεν μπορεί να συζητηθεί εδώ διεξοδικά. Το σημαντικότερο είναι ότι το ντεβσιρμέ δεν είχε πλέον λόγο ύπαρξης. Ήδη από τα τέλη του 16ου αιώνα το σώμα των γενιτσάρων αναπαραγόταν σε μεγάλο βαθμό εσωτερικά, ενώ αυξανόταν συνεχώς η πίεση για πρόσβαση στα αξιώματα του στρατού και της διοίκησης από ανθρώπους που είχαν γεννηθεί μουσουλμάνοι και συνδέονταν με συγγενικούς ή πελατειακούς δεσμούς με τις μεγάλες οικογένειες της Κωνσταντινούπολης και τους υψηλόβαθμους αξιωματούχους (Σαρηγιάννης, 2007).

Στόχος της σουλτανικής πολιτικής με το παιδομάζωμα δεν ήταν ούτε να αποδεκατίσει τον χριστιανικό πληθυσμό ούτε να αποδυναμώσει την παραγωγική βάση της αυτοκρατορίας. Αντίθετα, η επιτυχία του ντεβσιρμέ εξαρτιόταν από την απρόσκοπτη αναπαραγωγή των χριστιανικών αγροτικών πληθυσμών. Ο θεσμός στόχευε στην επάνδρωση του στρατού και της διοίκησης με ανθρώπους που βρίσκονταν σε καθεστώς απόλυτης εξάρτησης από τον σουλτάνο (γι' αυτό και γίνονται δούλοι του), επιτρέποντάς του έτσι να ελέγξει τον κρατικό μηχανισμό και την επαρχιακή διοίκηση και να βάλει φραγμό στις επιδιώξεις και τις προσδοκίες των ισχυρών μουσουλμανικών οικογενειών. Γι' αυτό άλλωστε απαγορευόταν η στρατολόγηση νέων που είχαν γεννηθεί και ανατραφεί ως μουσουλμάνοι. Οι πολυάριθμες πηγές που έχουμε στη διάθεσή μας (σουλτανικές διαταγές για διενέργεια ντεβσιρμέ, κατάστιχα κατανομής των υπό στρατολόγηση αγοριών σε

επίπεδο καζά, κατάστιχα με τα στοιχεία ταυτότητας και τις περιγραφές των νεοσύλλεκτων, κανονισμοί του σώματος των γενιτσάρων κλπ.) δείχνουν ότι ο θεσμός δεν εφαρμόστηκε ποτέ μαζικά και αδιαφοροποίητα. Σε κάθε περίπτωση, οι υπολογισμοί των αγοριών που επρόκειτο να στρατολογηθούν βασίζονταν σε φορολογικές απογραφές των χριστιανικών νοικοκυριών κάθε επαρχίας και δινόταν προσοχή ώστε να μη λαμβάνονται παιδιά από οικογένειες που δεν είχαν επαρκή αριθμό απογόνων σε παραγωγική ηλικία.

Τούτο βέβαια δεν αναιρεί με κανέναν τρόπο το ότι η απόσπαση των παιδιών ήταν κατά κανόνα τραυματική εμπειρία για τα ίδια και τις οικογένειές τους, καθώς και ότι έπληττε τις προοπτικές επιβίωσης και αναπαραγωγής των οικογενειών που υποβάλλονταν στο μέτρο. Είναι απολύτως ενδεικτικό ότι οι Οθωμανοί χρησιμοποιούσαν την εξαίρεση από το παιδομάζωμα, τον «πιασμόν των παιδιών», σύμφωνα με μια ελληνική απόδοση της εποχής, ως διαπραγματευτικό όπλο για την ειρηνική παράδοση περιοχών στη σουλτανική εξουσία κατά τη διάρκεια του 15ου αιώνα (Vryonis, 1956). Η σημαντική επιβάρυνση που συνεπαγόταν η υπαγωγή σε παιδομάζωμα φαίνεται και από το γεγονός ότι από την υποχρέωση αυτή εξαιρούνταν οι πληθυσμιακές ομάδες που πρόσφεραν ιδιαίτερες υπηρεσίες προς το κράτος.



Εικόνες 2-3 Αξιωματούχος των γενιτσάρων (αριστερά) και απλός γενίτσαρος (δεξιά).

Μικρογραφίες από το άλμπουμ που φιλοτεγήθηκε στην Κωνσταντινούπολη το 1657-58 για τον σουηδό πρεσβευτή Claes Rålamb, “The Rålamb Costume Book: A Digital Presentation of a Manuscript in the Royal Library”, Göran Bäärnhielm (National Library of Sweden / Manuscript Department), <http://goran.baarnhielm.net/draktbok/eng/66.htm> και <http://goran.baarnhielm.net/draktbok/eng/67.htm> (Σεπτέμβριος 2015), © public domain.

Από την άλλη, δεν πρέπει να παραγνωρίζουμε ότι το παιδομάζωμα λειτουργούσε και ως μηχανισμός κοινωνικής ανέλιξης, πράγμα που σε πολλούς φαινόταν ελκυστικό. Χαρακτηριστικό αυτής της όψης του ζητήματος είναι το γεγονός ότι οι εξισλαμισμένοι Βόσνιοι ζήτησαν και πέτυχαν να δίνουν αγόρια στο ντεβσιρμέ, παρόλο που απαγορευόταν η στρατολόγηση μουσουλμάνων. Υπάρχουν πάμπολλα παραδείγματα

ανθρώπων που στρατολογήθηκαν με παιδομάζωμα, από χαμηλόβαθμους γενίτσαρους μέχρι μεγάλους βεζίρηδες, οι οποίοι συνέδραμαν τους χριστιανούς συγγενείς τους, εξυπνήτησαν με τις διασυνδέσεις τους στη διοίκηση στους πρώην συντοπίτες τους ή χρηματοδότησαν δημόσια έργα στις ιδιαίτερες πατρίδες τους. Οι επιτυχημένοι πασάδες και βεζίρηδες του παιδομαζώματος φρόντιζαν για την εκπαίδευση και την άνοδο των συγγενών τους σε αξιώματα, σχηματίζοντας δίκτυα με πολιτική ισχύ (Kunt, 1974). Προϋπόθεση για ανάληψη κρατικού ή στρατιωτικού αξιώματος ήταν βέβαια ο εξισλαμισμός, αλλά για τους χριστιανούς συγγενείς υπήρχε πάντοτε η διέξοδος που πρόσφερε η Εκκλησία. Κορυφαίο παράδειγμα αξιωματούχου που, προερχόμενος από παιδομάζωμα, φρόντισε για την ανέλιξη των συγγενών του, χριστιανών και εξισλαμισμένων, είναι ο Μεχμέτ Σοκολού πασάς (Mehmed Sokollu paşa), ένας από τους ισχυρότερους μεγάλους βεζίρηδες του 16ου αιώνα, που κυβέρνησε την αυτοκρατορία από το 1565 μέχρι το 1579 υπηρετώντας υπό τρεις διαφορετικούς σουλτάνους (Samardjitch, 1994· Peksevgen, 2009). Μεταξύ άλλων, το 1557, όταν ήταν ακόμη τρίτος τη τάξει βεζίρης, ο Μεχμέτ πασάς φρόντισε για την ανασύσταση του σερβικού πατριαρχείου του Ιπεκίου, τοποθετώντας ως πατριάρχη τον στενό συγγενή του (αδελφό ή ανιψιό) Μακάριο Σοκόλοβιτς.

Συμπερασματικά: οι εθνικές ιστοριογραφίες των βαλκανικών κρατών ανέδειξαν το παιδομάζωμα σε εμβληματικό θεσμό καταδυνάστευσης των χριστιανών και σε κύριο μοχλό για τον εξισλαμισμό των κατακτημένων περιοχών. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο θεσμός ήταν αυταρχικός και επιβαρυντικός, υλικά και ψυχολογικά, για τους νεοσύλλεκτους, τις οικογένειες και τις κοινότητές τους. Κύριος στόχος του παιδομαζώματος ήταν η στρατολόγηση νέων για το σώμα των γενιτσάρων· σε κάθε επιτυχημένο Μεχμέτ Σοκολού πασά αντιστοιχούσαν χιλιάδες ανώνυμοι στρατιώτες που σκοτώνονταν κάθε χρόνο στα πεδία των μαχών. Δεν υπάρχει επίσης αμφιβολία ότι οι γενίτσαροι και οι αξιωματούχοι που προέρχονταν από παιδομάζωμα αποτέλεσαν σε μεγάλο βαθμό τον πυρήνα των μουσουλμανικών κοινοτήτων που ξεπήδησαν σε όλες τις χριστιανικές επαρχίες της αυτοκρατορίας τον 16ο αιώνα. Αυτοί οι άνθρωποι δημιούργησαν οικογένειες, ενθάρρυναν –έμμεσα ή άμεσα– τον εξισλαμισμό των συγγενών τους, χρηματοδότησαν την ίδρυση τζαμιών, δερβισικών τεκέδων και μουσουλμανικών σχολείων, και γενικά υπήρξαν φορείς του οθωμανικού λόγιου πολιτισμού με τον ξεχωριστό μουσουλμανικό του χαρακτήρα. Υπό αυτήν την έννοια, λοιπόν, το παιδομάζωμα όντως συνέβαλε στην πρόοδο του εξισλαμισμού. Η εμβέλειά του, ωστόσο, ήταν περιορισμένη, αφορώντας κατά κύριο λόγο τις πόλεις και τα κάστρα που ήταν διοικητικά και στρατιωτικά κέντρα. Η βαλκανική ύπαιθρος παρέμενε χριστιανική, παρόλο που από τους πληθυσμούς της στρατολογούνταν οι νέοι του παιδομαζώματος. Όπως θα δούμε πιο κάτω, ο εξισλαμισμός άρχισε να αποκτά σημαντική δυναμική σε ορισμένες χριστιανικές περιοχές μετά τα μέσα του 17ου αιώνα, σε μια εποχή δηλαδή που ο θεσμός του ντεβσιρμέ είχε ήδη ατονήσει.

4.4. Το δίλημμα «εξισλαμισμός ή θάνατος»

Ο κομβικός ρόλος της θρησκείας στην οργάνωση των οθωμανικών κοινωνιών σήμαινε ότι οι κάθε είδους κοινωνικές τριβές και εντάσεις εκδηλώνονταν –ή ήταν εύκολο να εκδηλωθούν– και στο θρησκευτικό πεδίο. Η συμβίωση μουσουλμάνων και αλλόθρησκων και οι καθημερινές τους επαφές στην εργασία, τη γειτονιά ή τους δημόσιους χώρους έφερναν αναπόφευκτα στιγμές σύγκρουσης, αντιπαράθεσης και αντιδικίας. Σε αυτές ακριβώς τις στιγμές, με τους χριστιανούς και τους εβραίους να είναι ευάλωτοι λόγω της μουσουλμανικής υπεροχής, δοκιμαζόταν η αρχή της θρησκευτικής ανεκτικότητας και κατά καιρούς εύρισκε χώρο έκφρασης η μισαλλοδοξία. Η πιο συνηθισμένη κατάληξη, αν πιστέψουμε τις διάσπαρτες αναφορές των πηγών, ήταν μάλλον η παραπομπή του φταίχτη στο δικαστήριο όπου τα πράγματα έπαιρναν το δρόμο τους σύμφωνα με τις προβλέψεις του νόμου. Δεν ήταν ωστόσο σπάνιος και ο ξυλοδαρμός ή το μαχαίρωμα του άπιστου που είχε τολμήσει να προσβάλει ή να εξαπατήσει τον μουσουλμάνο. Μερικές φορές η επιθυμία του προσβεβλημένου (ή του πλήθους που τον υποστήριζε) για παραδειγματική τιμωρία του άπιστου δεν μπορούσε να ικανοποιηθεί από το δικαστήριο ούτε καταλάγιαζε με την απλή άσκηση σωματικής βίας, αλλά εξέβαλλε στην απαίτηση για εξισλαμισμό του. Αυτό συνέβη στην περίπτωση του Αμαριανού από τις Σέρρες που αναφέραμε πιο πάνω (Odorico, 1996: 76):

Εν μηνί Μαρτίω, της Ακαθίστου, ετούρκεψαν τον Αμαριανόν τον Τεμερούτογλη τον σκευοφύλακαν, δι' αιτίαν τοιαύτη· αγόραζεν σουπές [=σουπιές] από Τούρκον η οκά δώδεκα· και αυτός τον έδιδεν δέκα και λέγει· «Μην τα πουλής, επειδή δεν σε εβγαίνει [=επειδή δεν κερδίζεις τίποτα] και είναι και χριστιανικό φαγί». Και οι Τούρκοι το εγύρισαν αλλέως, το πως

είπεν τον Τούρκον οπού τα πουλεί χριστιανόν, και εσήκωσαν δόγμα μεγάλο [=ξεσήκωσαν μεγάλη διαμάχη] και εγίνη σύγχυσις και ταραχή και φόβος μέγας και τον έκριναν [=δίκασαν]. Και ο κριτής τον έκαμεν ταζίρι [=του επέβαλε σωματική ποινή] και τον έδειραν. Αμή [=αλλά] οι Τούρκοι δεν τον άφησαν, μόνον τον ήφεραν εις το τρανό [=μεγάλο] το τζιαμί εις το τζιαρσί [=αγορά] και τόσοι Τούρκοι εμαζώχθησαν πάραυτα ότι δεν είχαν μέτρος [=που ήταν αμέτρητοι]. Και έτζί τον εβάρεσαν ένα δύο μαχαιρές και ήθελαν να τον τεπελετίσουν [=ξεκάνουν]. Και ένας από την μέσην τους τους εφώναξεν και λέγει ότι «εγίνην Τούρκος εγίνην, μόνον αφήσετέ τον». Και έτζί τον άφησαν.

Κοντινή, αλλά διαφορετική ως προς τη λογική της, είναι η περίπτωση του εξισλαμισμού ανθρώπων που είχαν καταδικαστεί για κάποιο έγκλημα και επρόκειτο να εκτελεστούν. Εδώ ο ασπασμός του ισλάμ προφερόταν επιλεκτικά ως «δεύτερη ευκαιρία» για μη μουσουλμάνους που θεωρούνταν πως με τις πράξεις τους είχαν διαρρήξει τη δίμια, το συμβόλαιο προστασίας και υποτέλειας που όριζε τη θέση τους ως υπηκόων του μουσουλμάνου ηγεμόνα. Η αλλαξοπιστία, με όλα όσα συνεπαγόταν (αλλαγή ονόματος, ένταξη σε νέα κοινωνικά δίκτυα κλπ.), σηματοδοτούσε την έναρξη μιας νέας ζωής. Ο καταδικασμένος σε θάνατο, που επωφελούνταν από αυτήν την επιλογή, αποκαθαιρόταν από τις αμαρτίες και τα εγκλήματα που είχε διαπράξει ως χριστιανός και άρχιζε από την αρχή ως μουσουλμάνος. Η επιλογή του εξισλαμισμού, ωστόσο, δεν δινόταν σε όλους στους αλλόθρησκους θανατοποινίτες. Επίσης, η αλλαξοπιστία ενός κατάδικου δεν δέσμευε απαραίτητα τις αρχές, οι οποίες μπορεί να προχωρούσαν στην εκτέλεσή του. Αυτό συνέβη, για παράδειγμα, με τον Νίκο Τσομπάνη το 1651, ο οποίος εκτελέστηκε στη Λάρισα μαζί με άλλους συντρόφους του για διάπραξη ληστείας μετά φόνου, παρόλο που μεταξύ της δίκης και της εκτέλεσής του είχε ασπαστεί το ισλάμ (Σαλακίδης, 2004: 152-53, αρ. 154-56).

Ο εξισλαμισμός ως τιμωρία ή, ακόμη περισσότερο, ως εναλλακτική επιλογή αντί για την επιβολή τιμωρίας ασφαλώς σήμερα μας ξενίζει: οι μουσουλμάνοι όχι μόνο δέχονταν να έρθει στους κόλπους της κοινότητάς τους κάποιος που είχε προσβάλει ή εξαπατήσει έναν ομοθρησκό τους, ή που είχε διαπράξει κάποιο έγκλημα, αλλά επίσης συνέβαλλαν στην κοινωνική του άνοδο. Κι όμως, για τους ανθρώπους της εποχής, ο εκβιαστικός εξισλαμισμός ήταν από μόνος του τιμωρία, ακόμα κι αν η αλλαξοπιστία ήταν απαραίτητη για να σώσει κανείς τη ζωή του. Ο χριστιανός ή ο εβραίος, που από τη μια στιγμή στην άλλη, λόγω συγκυριακών περιστάσεων, βρισκόταν έξαφνα μπροστά στο εκβιαστικό δίλημμα να εξισλαμιστεί ή να χάσει το κεφάλι του, δεν είχε να διαλέξει ανάμεσα στο να συνεχίσει να ζει σε καθεστώς κοινωνικής μειονεξίας ή να γίνει μέλος της κυρίαρχης ομάδας, αλλά ανάμεσα στο να πεθάνει ή να ζήσει περιθωριοποιημένος κοινωνικά, ανεπιθύμητος από τους πρώην ομοθρήσκους του και αντιμετωπίζοντας συνεχή καχυποψία από τους νυν. Μόνον εκείνοι, ο παραβατικός τρόπος ζωής των οποίων καθιστούσε πιθανή τη σύλληψη και την καταδίκη σε θάνατο (για παράδειγμα, οι ληστές), και στους οποίους δινόταν η ευκαιρία να σωθούν αλλαξοπιστώντας, μπορεί να αντιμετώπιζαν με κάποια αισιοδοξία το υπόλοιπο του βίου τους.

Πόσο συχνές ήταν τέτοιου είδους περιπτώσεις εκβιαστικών εξισλαμισμών και σε ποιο βαθμό ενέδιδαν εκείνοι που έρχονταν στο δίλημμα; Είναι αδύνατο να γνωρίζουμε. Στο χρονικό του, που αφορά την περίοδο 1597/8-1641, ο παπα-Συναδινός μνημονεύει μόνο έναν εκβιαστικό εξισλαμισμό, την περίπτωση του Αμαριανού Τεμερούτογλη που αναφέραμε πιο πάνω. Οι άλλοι δύο εξισλαμισμοί που καταγράφει είναι αυτόβουλοι. Αναφέρει ωστόσο και τρεις περιπτώσεις χριστιανών καταδικασμένων σε θάνατο που, όταν τέθηκαν στο δίλημμα να γίνουν μουσουλμάνοι για να τους δοθεί χάρη, αρνήθηκαν να αλλάξουν θρήσκευμα κι εκτελέστηκαν.

Πέρα από όλα, δεν πρέπει να υποτιμούμε τις ηθικές αναστολές των περισσότερων μουσουλμάνων που, παίρνοντας στα σοβαρά τις παραινέσεις του Κορανίου που αποδοκιμάζουν την εξαναγκαστική μεταστροφή, δεν ήταν πρόθυμοι να την επιβάλλουν. Ως προς αυτό, είναι εξαιρετικά διαφωτιστικό ένα επεισόδιο που καταγράφει στα απομνημονεύματά του ο επίσκοπος Βράτσας Σωφρόνιος (Sofronij Vračanski), το οποίο συνέβη το 1792, όταν ήταν ακόμη απλός ιερέας στο Καρνομπάτ της Βουλγαρίας. Ένας από τους μουσουλμάνους μεγιστάνες της περιοχής, ο Αχμέτ Γκιράι, γόνος του ομώνυμου οίκου των χάνων της Κριμαίας, είχε αγαπήσει μια χριστιανή κοπέλα και ήθελε να την παντρευτεί. Δεν μπορούσε, όμως, επειδή η πρώτη του σύζυγος δεν του έδινε άδεια για δεύτερο γάμο. Μετά από κάποια χρόνια, η οικογένεια της κοπέλας κανόνισε να παντρευτεί έναν χριστιανό, και ο Σωφρόνιος τέλεσε το μυστήριο. Όταν έμαθε για τον γάμο, ο Αχμέτ έγινε έξαλλος, σκότωσε τον αδελφό της κοπέλας και, λίγες μέρες αργότερα, όταν συνάντησε τυχαία τον ιερέα, τον έπιασε και ξεκίνησε να τον κρεμάσει. Στο δρόμο για το χωριό, του ζήτησε να αλλαξοπιστήσει για να σώσει τη ζωή του. Ο Σωφρόνιος αντέτεινε: «Όμως εφέντη, γίνεται μήπως πίστη με το τουφέκι; Θέλεις να σκοτώσεις έναν παπά; μήπως θέλεις να λάβεις έπαινο από τον κόσμο;» Η απάντηση κλόνισε τον κατά τα

άλλα αδιάστακτο μουσουλμάνο μεγιστάνα, ο οποίος, αφού εξασφάλισε την υπόσχεση του Σωφρόνιου ότι θα προχωρούσε σε διάλυση του γάμου της κοπέλας, τον άφησε ελεύθερο να φύγει (Σωφρόνιος, 2002: 26-29). Ακόμα κι ένας άνθρωπος σαν τον Αχμέτ Γκιράι, που είχε συνηθίσει να επιβάλλει τη θέλησή του και να μη λογαριάζει νόμους και δικαστήρια, δίστασε να υποχρεώσει τον χριστιανό ιερέα να ασπαστεί το ισλάμ. Κι αυτό μάλιστα σε μια ταραγμένη περίοδο ανομίας και κατάρρευσης της δημόσιας τάξης, όταν οι βουλγαρικές περιοχές συνταράσσονταν από τις συγκρούσεις ανάμεσα στον εξεγερμένο πασά του Βιδινίου Οσμάν Πασβάντογλου (Osman Pazvantoglu) και τα στρατεύματά της Υψηλής Πύλης, ενώ συμμορίες ληστών και λιποτακτών έκαναν επιθέσεις στα χωριά (Gradeva, 2006).

Υπάρχει, τέλος, μια ιδιαίτερη κατηγορία ανθρώπων που τέθηκαν στο δίλημμα «εξισλαμισμός ή θάνατος»: οι αποστάτες από το ισλάμ και οι βλάσφημοι. Ο νόμος προέβλεπε ότι όσοι είχαν γεννηθεί μουσουλμάνοι ή είχαν εξισλαμιστεί και στη συνέχεια αλλαξοπιστήσουν, καθώς και όσοι είχαν προσβάλει τη μουσουλμανική θρησκεία και τα σύμβολά της, υποχρεούνταν να δηλώσουν δημόσια πίστη στο ισλάμ, διαφορετικά τιμωρούνταν με θάνατο. Γνωρίζουμε από τις πηγές ότι πολλοί, μάλλον οι περισσότεροι, επανήλθαν (ή προσχώρησαν) στο ισλάμ. Τούτο ισχύει ιδιαίτερα για τις περιπτώσεις μουσουλμανικών ή εξισλαμισμένων πληθυσμών που εκχριστιανίστηκαν ομαδικά σε περιόδους πολέμου και κηρύχθηκαν αποστάτες μετά την αποκατάσταση της οθωμανικής κυριαρχίας στις περιοχές τους, όπως συνέβη μετά τη δεύτερη Βενετοκρατία (1685/6-1715) στην Πελοπόννησο, στον καζά Γαστούνης (Νικολάου, 2006: 46-52). Υπήρχαν όμως και αρκετοί που προτίμησαν να εκτελεστούν παρά να ομολογήσουν πίστη στο ισλάμ. Αυτού του είδους ο εκβιαστικός εξισλαμισμός, όπως και η εναλλακτική επιλογή του θανάτου για την πίστη, θα μας απασχολήσουν στο κεφάλαιο «Αποστασία και νεομαρτύριο», καθώς συνδέονται άμεσα με το ζήτημα της αντιμετώπισης της θρησκευτικής αποστασίας από τον ισλαμικό νόμο και τις οθωμανικές αρχές, αλλά και με το φαινόμενο του νεομαρτυρίου.

5. Παράγοντες εξισλαμισμοῦ

Αν όμως ο αναγκαστικός εξισλαμισμός ήταν περιθωριακό φαινόμενο και οι οθωμανικές κυβερνήσεις δεν άσκησαν πολιτική προσηλυτισμοῦ, πού πρέπει να αποδοθεί η μεταστροφή τόσων ανθρώπων στο ισλάμ; Γιατί δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι ο εξισλαμισμός ναι μεν ήταν σχετικά περιορισμένος, συγκριτικά πάντα με το ποια δυναμική θα είχε αποκτήσει αν επρόκειτο για επίσημη πολιτική του οθωμανικού κράτους, δεν ήταν όμως καθόλου αμελητέος, ειδικά σε συγκεκριμένες εποχές και περιοχές. Εδώ θα πρέπει να ξαναθυμηθούμε αυτά που επισημάναμε στην αρχή του κεφαλαίου: ότι δεν υπάρχει (ούτε μπορεί να υπάρξει) μία και μοναδική ερμηνεία, ότι κάθε περίπτωση θρησκευτικής μεταστροφής έχει τις ιδιαιτερότητές της, κι ότι αναγκαστικά οι υποθέσεις μας έχουν έναν βαθμό αβεβαιότητας γιατί εξαρτώνται από τις πηγές που έχουμε στη διάθεσή μας.

5.1. Αμφιβολία για την πίστη

Ένας από τους παράγοντες που αναφέρονται συχνά στη βιβλιογραφία είναι η ηθική καταρράκωση των χριστιανικών πληθυσμών μπροστά στην επέλαση του ισλάμ. Όπως φαίνεται από τις πηγές των πρώτων οθωμανικών αιώνων, χριστιανικές και μουσουλμανικές, η πεποίθηση ότι ο Θεός είχε εγκαταλείψει τους χριστιανούς κι ευνοούσε τους μουσουλμάνους ήταν ευρύτατα διαδεδομένη. Την ίδια στιγμή, όμως, που κάποιοι συμπεραίνουν απ' αυτό ότι η μουσουλμανική πίστη ήταν η αληθινή, οπότε ασπάζονταν το ισλάμ, κάποιοι άλλοι θεωρούσαν ότι επρόκειτο για δοκιμασία ή τιμωρία που επέβαλλε ο Θεός στους πιστούς του ώστε να μετανοήσουν για τα –συλλογικά– αμαρτήματά τους, κι έτσι παρέμεναν χριστιανοί. Από τις πηγές φαίνεται ότι και οι δύο τάσεις συνυπήρχαν. Ωστόσο το γεγονός ότι η πλειονότητα των οθωμανικών χριστιανικών πληθυσμών στα Βαλκάνια δεν άλλαξαν θρήσκευμα αλλά παρέμειναν χριστιανοί δείχνει ότι επικράτησε η δεύτερη ερμηνεία.

[E]παίδευσές μας, Δέσποτα, διά το παισίμιόν μας,
και μας εκαταδίκασες εις χείρας των εχθρών μας.
Πολλά καλά το έκαμες, ως να σωφρονισθούμεν,
σαν το χρυσάφι στην φωτιάν και να λαγαρισθούμεν [=εξαγνισθούμε].
Αλλά πάλιν λυπήσου μας, ότ' είμεστε δικοί σου
άλλον θεόν δεν έχομεν, Κύριε, μόνον πλην σου.

Με τους στίχους αυτούς καλεί τον Θεό ο παπα-Συναδινός να πάψει να τιμωρεί άλλο τους πιστούς του διαιωνίζοντας την οθωμανική κυριαρχία (Odorico, 1996: 62). Το γεγονός ότι υπάρχει πλήθος μαρτυριών για τη μεταστροφή κληρικών και μοναχών σε όλη τη διάρκεια της οθωμανικής κυριαρχίας (Krstić, 2011: 71) ίσως δείχνει ότι αυτή ακριβώς η ομάδα ήταν και η πιο ευάλωτη στον εξισλαμισμό. Ο Συναδινός, μάλιστα, αναφέρει δύο τέτοιες περιπτώσεις, τον παπα-Σκαρλάτο από τους Προσινίκους και τον Γαβριήλ, προηγούμενο της Μονής Τιμίου Προδρόμου, οι οποίοι εξισλαμίστηκαν «αυτοθελήτως και αυτοπροαιρέτως», ο πρώτος το 1622 και ο δεύτερος έναν χρόνο αργότερα (Odorico, 1996: 88, 90). Ως κίνητρο αποδίδει και στους δύο τη λαγνεία: ο Σκαρλάτος ήθελε να παντρευτεί την ερωμένη του, ενώ ο Γαβριήλ «εδαιμονίζονταν» όταν έβλεπε γυναίκα. Ίσως όμως τα πράγματα να μην ήταν τόσο απλά. Ο ιερέας που απελπιζόταν κι έχανε την πίστη του στην επικείμενη σωτηρία των χριστιανών ήταν ίσως πιο πιθανό να ασπαστεί την αλήθεια του ισλάμ απ' ό,τι οποιοσδήποτε άλλος. Μάλλον δεν είναι τυχαίο ότι από τους τρεις χριστιανούς που εξισλαμίστηκαν στις Σέρρες την εποχή του Συναδινού οι δύο ήταν ιερωμένοι. Αν αληθεύουν τα λεγόμενα του Συναδινού, ο Σκαρλάτος βίωσε μια πραγματική κρίση συνείδησης, που τον έκανε να αισθάνεται ότι δεν ανήκει σε καμία από τις δύο θρησκευτικές κοινότητες (Odorico, 1996: 88):

Και εις τόσον τον έσυρεν ο διάβολος εις την ασέβειαν ότι όταν εψυχομάχαν έκραξε δύο χότζηδες [=μουσουλμάνους ιερείς] και τους λέγει ότι «να είστε μάρτυρες και εδώ εις την γην και ομπρός εις τον Θεόν ότι εγώ Τούρκος είμαι και καθολικός [=ολοκληρωτικά] Τούρκος πεθαίνω. Και να μην με θάψετε εις μνήματα τούρκικα ουδέ εις ρωμαίικα, μόνον χώρια εις τον τρίστρατον τόπον σιμά εις την Μπελίτζα».

Όσο για τη συμβολική σημασία και τον πιθανό αντίκτυπο τέτοιων εξισλαμισμών, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η μεταστροφή ιερέων, μοναχών και εν γένει ανθρώπων της Εκκλησίας επιβεβαίωσε την ανωτερότητα του ισλάμ στα μάτια των μουσουλμάνων και υπέσκαπτε την προσήλωση των χριστιανών στην προγονική τους πίστη.

5.2. Θρησκευτικός συγκρητισμός και δράση των δερβισικών ταγμάτων

Πολύ μεγαλύτερο ρόλο από την απώλεια της χριστιανικής πίστης έπαιξε μάλλον η αποδοχή της θέσης ότι χριστιανοί και μουσουλμάνοι έχουν τον ίδιο Θεό, μόνο που η μουσουλμανική πίστη βρίσκεται πιο κοντά στο θέλημά Του. Η «αμάθεια» και οι «προλήψεις» των απλών χριστιανών, που έχουν συχνά θεματοποιηθεί ως πιθανή εξήγηση για την πρόοδο του ισλάμ, αναφέρονται σε αυτό ακριβώς το πεδίο της λαϊκής αντίληψης για τη θρησκεία, η οποία δεν έθετε ξεκάθαρους φραγμούς ανάμεσα στις δύο πίστεις. Πράγματι, η περιορισμένη γνώση του χριστιανικού δόγματος και οι κοινές πεποιθήσεις χριστιανών και μουσουλμάνων για την ύπαρξη υπερφυσικών και δαιμονικών όντων, τη δύναμη της μαγείας, τις ιαματικές ιδιότητες πηγών και βράχων, ή την ικανότητα των αγίων ανθρώπων να κάνουν θαύματα θόλωναν τα όρια ανάμεσα στις δύο θρησκείες και διευκόλυναν τη θρησκευτική μεταστροφή. Με δεδομένη τη μουσουλμανική κυριαρχία, το κλίμα θρησκευτικού συγκρητισμού που οδήγησε –κατά κύριο ρόλο στην ύπαιθρο– στην ύπαρξη κοινών τόπων λατρείας ή προσκυνήματος, μερικές φορές και κοινών αγίων, ενίσχυσε μακροπρόθεσμα το ρεύμα του προσηλυτισμού στο ισλάμ.

Η θεμελιώδης παραδοχή του ισλάμ ότι αυτό που χωρίζει χριστιανούς και μουσουλμάνους δεν είναι ο διαφορετικός Θεός, αφού είναι ο ίδιος για όλους, αλλά η αποδοχή ή μη του θελήματός Του, όπως αυτό αποκαλύφθηκε στον Μωάμεθ και περιέχεται στο Κοράνιο, υποστηριζόταν φυσικά από όλους τους μουσουλμάνους· στην πράξη, ωστόσο, ήταν οι μυστικιστές δερβίσηδες, τα μέλη των σουφικών ταγμάτων, που τη διέδωσαν ευρύτερα. Το ρεύμα του σουφισμού, το οποίο γνώρισε τεράστια διάδοση σε όλο τον ισλαμικό κόσμο από τον 12ο αιώνα κι εξής πρόσφερε –και συνεχίζει να προσφέρει– μια βαθιά συναισθηματική σχέση με τη θρησκεία, η οποία εκφράζεται ως έρωτας (*ashk*) προς τον Θεό και ως πλήρης εκμηδένιση του ατομικού εγώ (ενδεικτικά, Μακρής, 2004: 361 κ.ε.: Αναστάσιος, 2006: 357-79). Επίσης, έπαιξε καταλυτικό ρόλο στον προσηλυτισμό πληθυσμών έξω από τα όρια του χαλιφάτου. Όπως έχουν δείξει οι σχετικές μελέτες, η δράση των σουφικών ταγμάτων στη Μικρά Ασία και τα Βαλκάνια ήταν πολυσχιδής και η συμβολή τους στην προώθηση του ισλάμ κυριολεκτικά ανεκτίμητη (ενδεικτικά, Norris, 1993· Clayer, 1994· Popovic και Veinstein, 1995· Βρυώνης, 1996: 323-50). Θρυλικές μορφές δερβίσηδων, σοφών και αγίων όπως ο Χατζή-Μπεκτάς (Hacı Bektaş), στοχαστικών και λόγιων όπως ο Τζελαλεντίν Ρουμί (Celaleddin Rumi), ή

θερμόαιμων και παρορμητικών όπως ο Σαρί Σαλτούκ (Sarı Saltuk), προώθησαν τον προσηλυτισμό και λατρεύτηκαν ως άγιοι.

Πέρα από τους δερβίσηδες που μόνοι τους ή με τους μαθητές τους περιόδευαν σε πόλεις και χωριά κηρύττοντας το μήνυμα του Θεού, γιατρεύοντας αρρώστους και περιβεβλημένοι το κύρος της θαυματουργίας, οι εγκαταστάσεις (τεκέδες ή ζαβιγιέδες) των διαφόρων ταγμάτων ήταν από την αρχή κέντρα λατρείας, διδασχής και προσηλυτισμού. Όπως γίνεται φανερό από τις πηγές που έχουμε στη διάθεσή μας (αγιολογικά κείμενα, έγγραφα, φορολογικά κατάστιχα, χρονικά κλπ.), οι δερβίσηδες και τα θρησκευτικά και φιλανθρωπικά ιδρύματα που δημιούργησαν έπαιξαν για τη διάδοση του ισλάμ τον ίδιο ακριβώς κομβικό ρόλο που είχαν παίξει πολλούς αιώνες πριν οι μοναχοί και τα μοναστήρια για τη στερέωση του χριστιανισμού (ενδεικτικά, Clayer, 1994· Ašcerić-Todd, 2015).

Σίγουρα, τα ετερόδοξα τάγματα, ιδιαίτερα οι μπεκτασήδες, που ενσωμάτωναν στις πεποιθήσεις και τις θρησκευτικές τους πρακτικές τον σεβασμό για τον Ιησού, την Παναγία και διάφορους χριστιανούς αγίους, καθώς και άλλα στοιχεία από τη χριστιανική λαϊκή παράδοση, διευκόλυναν το πέρασμα από τον χριστιανισμό στο ισλάμ (Μιρμίρογλου, 1940: 88 κ.ε.· Hasluck, 2004, 2: 677 κ.ε.). Διόλου περίεργα, η «αμεσότητα σχέσεων» ανάμεσα στο τάγμα των μπεκτασήδων, με τα χριστιανικά του πρότυπα, και το σώμα των γενίτσαρων, με το έμπυχο υλικό του από εξισλαμισμένους χριστιανούς, συνέβαλε καθοριστικά στην πρόοδο του εξισλαμισμού στις ευρωπαϊκές επαρχίες της αυτοκρατορίας και στην ανάδυση ενός «βαλκανικού ισλάμ» (Ζεγκίνης, 2002: 14-15). Επιτυχή δράση είχαν ωστόσο και τάγματα που εντάσσονταν στην «ορθόδοξη» σουνιτική παράδοση, όπως για παράδειγμα οι χαλβετήδες (Clayer, 1994). Σε τελική ανάλυση (αν εξαιρέσουμε την ιδιαίτερη περίπτωση των γενίτσαρων της εποχής του ντεβσιρμέ), το σημαντικότερο δεν ήταν το πόσο κοντά ή μακριά από τον χριστιανισμό βρίσκονταν οι πεποιθήσεις ενός συγκεκριμένου τάγματος, αλλά το ποια ήταν τα χαρακτηριστικά της δράσης του σε συγκεκριμένο χώρο και χρόνο: αν ο σείχης (*seyh*) ή μπαμπάς (*baba*) του τάγματος είχε τη φήμη σοφού ή αγίου ανθρώπου, αν τα μέλη του (οι δερβίσηδες) έκαναν φιλανθρωπίες, αν ήταν φιλόξενοι και ελεήμονες, αν ήταν ενάρετοι και ευσεβείς κ.ο.κ.

Η μελέτη του Σπύρου Βρυώνη για τη Μικρά Ασία (Βρυώνης, 1996) δείχνει ότι η δράση των δερβίσηδων και των αδελφοτήτων τους έπαιξε πράγματι καταλυτικό ρόλο στη μεταστροφή τόσο των Τουρκομάνων όσο και των ντόπιων χριστιανών στο ισλάμ. Η σημασία τους ήταν πολύ μεγάλη και στα Βαλκάνια, επειδή όμως εκεί συνέχισαν να λειτουργούν τα χριστιανικά θρησκευτικά κέντρα, δεν κατόρθωσαν να αποκτήσουν αντίστοιχα ηγεμονική θέση. Γενικά, τόσο στα Βαλκάνια όσο και στον Πόντο, οι περιοχές με τις μεγάλες μονές διατήρησαν τον χριστιανικό τους πληθυσμό σε συντριπτικές αναλογίες. Όσο τα μοναστήρια συνέχιζαν να προσφέρουν τις υπηρεσίες τους στους χριστιανικούς πληθυσμούς, αποτελώντας θρησκευτικά, εκπαιδευτικά και οικονομικά κέντρα, η επιρροή των δερβίσηδων είχε περιορισμένη εμβέλεια.

5.3. Εντάσεις, συγκρούσεις κι επιθυμίες της καθημερινότητας

Μεγάλο μέρος των μεμονωμένων εξισλαμισμών συνέβαιναν ως αποτέλεσμα των εντάσεων και συγκρούσεων στο πλαίσιο της καθημερινής κοινωνικής διάδρασης. Είδαμε ήδη μία όψη αυτού του παράγοντα στο πλαίσιο της εξέτασης του εκβιαστικού εξισλαμισμού: άνθρωποι σαν τον σερραίο Αμαριανό Τεμερούτογλη βρέθηκαν να γίνονται μουσουλμάνοι για να σώσουν τη ζωή τους μετά από έναν κανγά που ξεκίνησε με ασήμαντη αφορμή. Πολλοί άλλοι ασπάστηκαν το ισλάμ για να γλιτώσουν από τις συνέπειες των πράξεών τους, για να ξεφύγουν από μια μίζερη ζωή ή ακόμα και σε μια έκρηξη οργής και αντίδρασης. Άλλοι έγιναν μουσουλμάνοι για να παντρευτούν τους αγαπημένους τους, για να κρατήσουν τα παιδιά τους, να κερδίσουν μια δικαστική διαμάχη ή να βελτιώσουν την κοινωνική τους θέση. Εδώ πρέπει να προσθέσουμε κι εκείνους που αλλαξοπίστησαν προσβλέποντας στο επίδομα που έδινε το δημόσιο ταμείο στους νεοφώτιστους ή και στον διορισμό τους σε κάποια θέση.

Τα συναισθήματα, οι επιθυμίες και οι προσδοκίες έδιναν το κίνητρο για τον εξισλαμισμό, εκείνο όμως που τον καθιστούσε νοητό ως επιλογή, εκείνο που τελικά ωθούσε συγκεκριμένα άτομα στο βήμα της θρησκευτικής μεταστροφής, άρα και στη ρήξη με την κοινότητα από την οποία προέρχονταν, ήταν τα συγκριτικά πλεονεκτήματα που πρόσφερε η θεσμική πρωτοκαθεδρία των μουσουλμάνων. Με την ένταξή τους στην κατηγορία των υπηκόων με πλήρη δικαιώματα, οι προσήλυτοι μπορούσαν να διεκδικήσουν και να πετύχουν πολύ περισσότερα απ' ό,τι αν παρέμεναν ζιμμήδες. Με αυτό δεν θέλουμε να υπονοήσουμε ότι όλοι οι εξισλαμισμοί έγιναν για λόγους άσχετους με την πίστη. Ήταν πολλοί εκείνοι που ασπάστηκαν το ισλάμ επειδή πραγματικά πίστευαν στην αλήθεια του. Κατά κανόνα, όμως, οι άνθρωποι αυτοί δεν άφησαν ίχνη στις πηγές (εκτός από τις αγιολογικές πηγές των μουσουλμάνων) και δεν μπορούμε να ανασυστήσουμε εύκολα τις

ιστορίες τους. Αντίθετα, υπάρχουν πολλές μαρτυρίες για εκείνους τους άνδρες και τις γυναίκες που εξισλαμίστηκαν για διάφορους άλλους λόγους.

Πίσω από τα παραδείγματα που θα σχολιάσουμε στη συνέχεια, θα πρέπει να φανταστούμε καθημερινές ιστορίες ανθρώπων: συζύγους με προβλήματα, φροντίδα για τα παιδιά, έρωτες εκτός γάμου, σχέσεις ανισότητας, ανταγωνισμού και καταπίεσης, με λίγα λόγια τις ελπίδες, τους φόβους και τις διαψεύσεις της καθημερινότητας που σε κάθε εποχή ορίζουν τις ζωές των ανθρώπων. Οι παράγοντες αυτοί εξειδικεύονταν στο περιβάλλον της βιωμένης καθημερινότητας, όπου διαθλώνταν ανάλογα με τις τοπικές, χρονικές και προσωπικές συγκυρίες. Η εγκατάλειψη μιας θρησκευτικής κοινότητας και η είσοδος σε μια άλλη δεν είχε τη μορφή μιας αποστασιοποιημένης επιλογής για το τι ήταν το πλέον συμφέρον, αλλά ήταν αποτέλεσμα των κοινωνικών σχέσεων και της καθημερινής διάδρασης των ανθρώπων, εκεί που συγκεκριμενοποιούνταν οι κάθε λογής εντάσεις. Αυτό το περιβάλλον, πυκνό από συναισθήματα, υπονοεί και η παροιματική φράση «έγινε Τούρκος απ' το κακό του», με άλλα λόγια: ασπάστηκε το ισλάμ πάνω στην οργή του.

5.3.1. Έρωτας και γάμος

Μια συχνή εστία αφορμών εξισλαμισμού ήταν η οικογένεια, πηγή κάθε λογής τριβών, φροντίδων και αντιπαράθεσεων, οι οποίες άλλοτε αφορούσαν το έγγαμο ζευγάρι και άλλοτε τις σχέσεις μεταξύ γονιών και παιδιών. Ως προς τις σχέσεις μεταξύ συζύγων, δεν λείπουν οι περιπτώσεις γυναικών που εξισλαμίζονταν για να πετύχουν τη διάλυση ενός ανεπιθύμητου γάμου αφού, σύμφωνα με τον νόμο, αν ο σύζυγος δεν εξισλαμιζόταν, ο γάμος θεωρούνταν αυτόματα άκυρος. Ο εξισλαμισμός, λοιπόν, επέτρεπε στις παντρεμένες χριστιανές ή εβραίες γυναίκες να πάρουν γρήγορα διαζύγιο και να ξαναπαντρευτούν αν το επιθυμούσαν, με μουσουλμάνο αυτή τη φορά. Συχνά, αφορμή για το διαζύγιο ήταν ένας προϋπάρχων παράνομος δεσμός, όπως φαίνεται από το γεγονός ότι αμέσως μετά ακολουθεί νέος γάμος με μουσουλμάνο ή εξισλαμισμένο άνδρα. Αυτό βλέπουμε στην περίπτωση της Ζαφείρας από την Κωνσταντινούπολη που μετά το διαζύγιό της έλαβε την άδεια να παντρευτεί μουσουλμάνο (Baer, 2004: 425), αλλά και σε εκείνη της νεοφώτιστης Αϊσέ από την Κρήτη που μετά το διαζύγιό της με τον Μιχαήλ παντρεύτηκε τον επίσης προσήλυτο Αλή (Greene, 2005: 165).

Ο εξισλαμισμός ως στρατηγική για τον απεγκλωβισμό των χριστιανών ή εβραίων γυναικών από έναν δυστυχημένο γάμο είχε ένα ακόμη προτέρημα: αν η προσήλυτη είχε μικρά παιδιά, σε ηλικία που κατά τον νόμο εξαρτώνταν από τη μητέρα τους (μέχρι επτά χρονών για τα αγόρια κι εννέα για τα κορίτσια), τα παιδιά την ακολουθούσαν αυτομάτως στο ισλάμ κι εκείνη κέρδιζε την κηδεμονία τους. Αυτό φαίνεται ότι οδήγησε στον εξισλαμισμό τη Μαρία από τη Σαντορίνη και τους δύο ανήλικους γιους της (Greene, 2005: 165). Το ζήτημα της κηδεμονίας των παιδιών ήταν ιδιαίτερα σημαντικό κίνητρο εξισλαμισμού και για χριστιανές που είχαν παντρευτεί μουσουλμάνους αλλά είχαν μείνει χήρες. Ο νόμος προέβλεπε ότι τα παιδιά που προέρχονταν από μεικτούς γάμους ανατρέφονταν στη μουσουλμανική θρησκεία, έτσι μια χριστιανή χήρα δεν μπορούσε να κρατήσει την κηδεμονία των παιδιών της ούτε να διαχειριστεί την περιουσία τους. Ο εξισλαμισμός έλυνε το πρόβλημα, όπως διαπιστώνουμε στην περίπτωση της χήρας Φατιμέ από την Κρήτη που, μετά τον εξισλαμισμό της, αναγνωρίστηκε από το ιεροδικείο ως κηδεμόνας και διαχειρίστρια της περιουσίας της ανήλικης κόρης της (Laiou, 2007: 251).

Αντίστοιχα, ανύπαντρες κοπέλες κατέφευγαν στον εξισλαμισμό για να ξεφύγουν από έναν ανεπιθύμητο γάμο. Αυτό έκανε μια ανώνυμη Ελληνίδα από το Καδήκιοϊ της Κωνσταντινούπολης την οποία οι γονείς της ήθελαν να την παντρέψουν «με έναν άπιστο» (Minkov, 2004: 215). Όσο για τις γυναίκες που παντρεύονταν μουσουλμάνους, δεν ήταν απαραίτητο να ασπαστούν το ισλάμ αφού ο νόμος δεν το απαιτούσε. Πράγματι, στις καταχωρίσεις των ιεροδικαστικών κωδίκων που προέρχονται από περιοχές με πλειονότητα χριστιανικού πληθυσμού ή, ακόμη περισσότερο, σε περιοχές όπου συνέβαιναν μεγάλης έκτασης εξισλαμισμοί, βρίσκουμε συνεχώς χριστιανές γυναίκες παντρεμένες με μουσουλμάνους (για την Κρήτη: Καραντζίκου και Φωτεινού, 2003). Τα πράγματα δείχνουν να αλλάζουν στη διάρκεια του 18ου αιώνα όταν, στο πλαίσιο του αυξανόμενου κοινωνικού διαχωρισμού των θρησκευτικών κοινοτήτων, αυξάνεται και η κοινωνική πίεση να είναι και η σύζυγος μουσουλμάνα. Τούτο παρατηρείται κυρίως στον αστικό χώρο και σε περιοχές με παλιές μουσουλμανικές κοινότητες. Εκεί όμως όπου την ίδια εποχή λαμβάνουν χώρα ομαδικοί εξισλαμισμοί, όπως για παράδειγμα στην Αλβανία, οι μεικτοί γάμοι παραμένουν διαδεδομένο φαινόμενο.

Οι ερωτικές σχέσεις με μουσουλμάνες γυναίκες ήταν αφορμές εξισλαμισμού για τους χριστιανούς κι εβραίους άνδρες, αφού αυτού του τύπου οι δεσμοί και οι γάμοι απαγορεύονταν αυστηρά από τον νόμο. Μια χαρακτηριστική περίπτωση είναι ο Μιχαήλ/Μεχμέτ, ένας χριστιανός που στα μέσα του 16ου αιώνα

εξισλαμίστηκε και παντρεύτηκε τη μουσουλμάνα κοπέλα με την οποία είχε ερωτικό δεσμό (Dernschwam, 1923: 112). Το γεγονός πως η προσχώρησή του στο ισλάμ έγινε υπό την απειλή της θανατικής ποινής είναι ενδεικτικό της γκρίζας ζώνης μεταξύ επιλογής και καταναγκασμού που χαρακτήριζε τη θρησκευτική μεταστροφή σε τέτοιες περιπτώσεις.

Γενικότερα, ο εξισλαμισμός επέτρεπε σε χριστιανούς άνδρες τη σύναψη γάμων που διαφορετικά θα ήταν απαγορευμένοι. Ο Γαβριήλ, για παράδειγμα, προηγούμενος της μονής του Τιμίου Προδρόμου στις Σέρρες, ασπάστηκε το ισλάμ «αυτοθελήτως και αυτοπροαιρέτως» το 1623, στα σαράντα πέντε του χρόνια, επειδή, όπως γράφει ο συντοπίτης τους παπα-Συναδινός (Odorigo, 1996: 90),

εκεί οπού εκοίταζεν γυναίκα εδαιμονίζονταν, Και έτζι, διά την κακήν του επιθυμίαν, ετύφλανέν τον ο διάβολος και εσκόνταψεν ο ασεβής και ασεβήσεν [...].

Δεν ξέρουμε το θρήσκευμα της γυναίκας που έγινε αφορμή να τον τυφλώσει ο διάβολος, ακόμα όμως κι αν ήταν χριστιανή, ένας πρώην μοναχός όπως ο Γαβριήλ πιο δύσκολα θα κατέφευγε στην εναλλακτική λύση του να παραμείνει χριστιανός και να παντρευτεί στο ιεροδικείο, αφού έτσι κι αλλιώς θα αντιμετώπιζε τα βαριά επιτίμια της Εκκλησίας και θα απομονωνόταν από τη χριστιανική κοινότητα. Σε μια σατιρική εκδοχή αυτής της συμπεριφοράς, ο κοζανίτης λόγιος Μιχαήλ Περδικάρης (1817: 145) παρουσιάζει στον έμμετρο *Ερμήλο* του έναν ορθόδοξο μοναχό να δηλώνει πως είναι διατεθειμένος να εξισλαμιστεί για να παντρευτεί μια χριστιανή γυναίκα, ο σύζυγός της οποίας τους είχε μόλις πιάσει στο κρεβάτι:

Τουρκεύω, και την πέρω [=παίρνω], δεν ζω χωρίς αυτήν,
Το λέγω παρρησία κ' εμπρός εις τον Κατήν [=καδή].

5.3.2. Πατεράδες και αφεντικά

Στο πλαίσιο των διαγενεακών σχέσεων δεν ήταν σπάνιο φαινόμενο ο εξισλαμισμός των αρσενικών παιδιών, πράγμα που τους αποδέσμευε από τις οικογενειακές υποχρεώσεις, και κυρίως από την εξουσία του πατέρα –ή του κηδεμόνα, αν ήταν ορφανά. Δεν είναι εύκολο να αποτιμήσουμε αυτόν τον παράγοντα αλλά, με δεδομένο ότι πολλοί από τους εξισλαμισμένους νέους ήταν έφηβοι, κάποιες φορές και άνηβοι, μπορούμε να υποθέσουμε ότι έπαιζε σημαντικό ρόλο. Για παράδειγμα, έτσι εξισλαμίστηκε στη Σμύρνη ο νεαρός Μάρκος Κυριακόπουλος (†1643): μην αντέχοντας άλλο, στράφηκε στο ισλάμ, θεωρώντας πως μόνο με αυτόν τον τρόπο μπορούσε να ξεφύγει από την τυραννία του πατέρα του (Τωμαδάκης, 1974: 213). Σε μία άλλη περίπτωση από τον 17ο αιώνα, από τη Θεσσαλονίκη αυτή τη φορά, ένα δωδεκάχρονο εβραϊόπουλο ασπάστηκε το ισλάμ επειδή το έδερνε ο πατέρας του, για να ακολουθήσει μετά από λίγο ο οκτάχρονος αδελφός του, ο οποίος ζήλεψε που ο μεγάλος του αδελφός αντιμετωπιζόταν πια με διάκριση (Ginio, 2001: 98).

Εστία αφορμών εξισλαμισμού ήταν και το κοινωνικό περιβάλλον της εργασίας, ειδικά σε εκείνες τις περιπτώσεις, πολύ συχνές σε κοινωνίες του παρελθόντος, που επέβαλλαν στενή, σχεδόν οικογενειακή συνάφεια μεταξύ εργοδότη και εργαζόμενου. Δεν ήταν όμως μόνο η ένταξη σε ένα μουσουλμανικό νοικοκυριό που μπορούσε να οδηγήσει έναν νεαρό μαθητευόμενο ή υπηρέτη σε εξισλαμισμό. Σε κάποιες περιπτώσεις, η προσχώρηση στο ισλάμ προβάλλει ως προσπάθεια απεγκλωβισμού από μια δέσμη σχέσεων που βιώνονταν ως καταπιεστική. Ο Θεόδωρος (†1588), για παράδειγμα, μαθητευόμενος ράφτης στην Κωνσταντινούπολη, όπως και ο Νικολής, υπηρέτης του λόγιου Παναγιώτη Κοδρικά στην οθωμανική πρωτεύουσα το 1796, προσχώρησαν στο ισλάμ για παρόμοιους λόγους: ο πρώτος για να ξεφύγει από την κακομεταχείριση του μάστορά του, που τον έδερνε «ανηλεώς», ο δεύτερος για να γλιτώσει από τους ξυλοδαρμούς που του επιφύλασσε ο αφέντης του. Η ομοιότητα των δύο περιπτώσεων, όμως, σταματά εδώ. Ο Θεόδωρος επέστρεψε στον χριστιανισμό, έζησε για ένα διάστημα ως μοναχός κι αργότερα εκτελέστηκε ως αποστάτης από το ισλάμ (Πάσχος, 1988: 854-55). Ο Νικολής, αντίθετα, φρόντισε να προχωρήσει σε καταγγελία κατά του αφέντη του μετά τον εξισλαμισμό του (Κοδρικάς, 1991: 54-55, 108).

5.3.3. Προσδοκία για μια καλύτερη ζωή

Η προσδοκία για μια καλύτερη ζωή ήταν ίσως το πιο σημαντικό κίνητρο για πολλούς άνδρες και γυναίκες που ασπάστηκαν το ισλάμ, ιδίως για τους φτωχούς και τους κοινωνικά περιθωριοποιημένους. Οι αιτήσεις

νεοφώτιστων προς τον σουλτάνο (αιτήσεις του τύπου *kisve bahasi*) δίνουν μια πολύ καλή εικόνα των προσδοκιών που οδήγησαν κάποιους στον εξισλαμισμό, από λίγα χρήματα μέχρι μια προσοδοφόρα θέση στην υπηρεσία του σουλτάνου (Minkov, 2004: 181-85). Ας δούμε κάποια παραδείγματα: Ο νεοφώτιστος Σουλεϊμάν ήταν γέρος, τυφλός και άπορος, γι' αυτό ζητούσε ένα μικρό επίδομα· το ίδιο και μια ανώνυμη ελληνίδα χήρα βουτηγμένη στα χρέη. Ένας ανώνυμος βούλγαρος νεαρός ζητούσε να γίνει μαθητευόμενος στο σώμα των *σαχήδων*, ένας άλλος νεαρός, Έλληνας αυτή τη φορά, ζητούσε να μπει στη στρατιωτική υπηρεσία του σουλτάνου, ενώ ο Χρήστος ζητούσε να διοριστεί στον ναύσταθμο μετά τον εξισλαμισμό του. Ένας εβραίος καθαριστής μετάλλου ζητούσε να διοριστεί επικεφαλής της αντίστοιχης συντεχνίας στο αυτοκρατορικό νομισματοκοπείο, ενώ ένας πρώην παπάς, «εκ των πεπαιδευμένων ανδρών», όπως σημειώνει στην αίτησή του, ζητούσε να διοριστεί σε κάποια θέση ανάλογη με τα προσόντα του στο παλάτι (Minkov, 2004: 202, 228, 210, 206, 217, 212, 219).

Ιδιαίτερα ευάλωτοι ήταν οι νεαροί μετανάστες που έρχονταν στις πόλεις για να βρουν δουλειά. Όπως παρατηρεί ο Γινίνο Τζινίνο (Ginio, 2001: 112), ο οποίος μελέτησε τους ιεροδικαστικούς κώδικες της Θεσσαλονίκης, «το πιο εμφανές φαινόμενο που προκύπτει από όλες τις καταχωρίσεις εξισλαμισμών, τόσο ενηλίκων όσο και εφήβων, είναι ο συσχετισμός ανάμεσα στην αγροτική καταγωγή, τη μετανάστευση και την αλλαξοπιστία». Ακριβώς η ίδια σχέση προκύπτει και από τη μελέτη νεομαρτυρικών βίων: πιο πιθανό να εξισλαμιστούν ήταν νεαροί μετανάστες αποκομμένοι από το συγγενικό τους περιβάλλον (Τζεδόπουλος, 2012: 172, 180, 352 κ.ε). Ο εξισλαμισμός πρόσφερε σε τέτοιους ανθρώπους τη δυνατότητα να επωφεληθούν από την οργανωμένη φιλανθρωπία των μουσουλμανικών ιδρυμάτων, αλλά και να ενταχθούν σε κοινωνικά και εργασιακά δίκτυα.

5.3.4. Προβλήματα με τον νόμο

Ο εξισλαμισμός μπορούσε επίσης να χρησιμοποιηθεί ως μέσο για την αντιμετώπιση δύσκολων καταστάσεων, ιδίως σε περιπτώσεις που κάποιος αντιμετώπιζε προβλήματα με τον νόμο. Ήδη παρατηρήσαμε την παροχή της δυνατότητας εξισλαμισμού ως «δεύτερης ευκαιρίας» σε ανθρώπους που αντιμετώπιζαν το ενδεχόμενο της θανατικής ποινής. Ακόμα κι όταν οι συνθήκες δεν ήταν τόσο πιεστικές, η επιλογή της αλλαξοπιστίας φαινόταν ελκυστική στο μέτρο που μπορούσε να θέσει σε ευνοϊκότερη θέση έναν χριστιανό που είχε λόγους να ανησυχεί για τις επιπτώσεις των πράξεών του. Ο νεαρός ράφτης Διαμαντής από την Κωνσταντινούπολη (†1681), για παράδειγμα, που, όντας ορφανός και πολύ νέος, «επεριπατούσεν άτακτα», «πιασθείς [...] διά τι παράπτωμα» εξισλαμίστηκε για να γλιτώσει (Πασχαλίδης, 2012: 224).

Στο ίδιο πλαίσιο, αλλά με λιγότερο δραματική ένταση, κινούνταν περιπτώσεις ανθρώπων που εξισλαμίστηκαν για να ξεφύγουν από επαχθείς υποχρεώσεις που τους απειλούσαν. Από τις πιο εντυπωσιακές τέτοιες μεταστροφές ήταν εκείνη του πατριάρχη Ιπεκίου Κύριλλου στα μέσα του 18ου αιώνα, ο οποίος εξισλαμίστηκε «χωρίς άλλην ενόχλησιν, βίαν και δυναστείαν». Στόχος του ήταν, όπως έγραφε ο πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Καλλίνικος (2004: 395-96), να αποφύγει να δώσει λογαριασμό στους πιστωτές του για τις οφειλές του, όπως όριζε σουλτανική διαταγή. Αν και τα χρέη ήταν προσωπική υπόθεση, στην περίπτωση αυτή ο Κύριλλος προφανώς υπολόγιζε πως η προσχώρησή του στο ισλάμ θα μεταβίβαζε τις υποχρεώσεις του στην Εκκλησία.

5.3.5. Διαμάχες και σχέσεις εξουσίας

Η θεσμική ανισότητα μουσουλμάνων και αλλόθρησκων σήμαινε ότι οι μουσουλμάνοι βρίσκονταν γενικά σε πλεονεκτικότερη θέση σε περιπτώσεις δικαστικών ή άλλων διενέξεων με ζιμμήδες. Η έρευνα έχει δείξει ότι η οθωμανική δικαιοσύνη δεν μεροληπτούσε, τουλάχιστον συστηματικά, υπέρ των μουσουλμάνων (Γκαρά, 2010: 39-54): εκ των πραγμάτων, όμως, από τη στιγμή που ο νόμος προέβλεπε μειωμένα δικαιώματα για τους ζιμμήδες σε μια σειρά ζητημάτων, ένας μουσουλμάνος είχε μεγαλύτερη πιθανότητα να επιβληθεί σε περίπτωση διαμάχης με χριστιανό ή να αυθαιρετήσει εις βάρος του χωρίς να υποστεί συνέπειες. Δεν είναι λοιπόν περίεργο που πολλοί χριστιανοί ασπάστηκαν το ισλάμ είτε για να εξουδετερώσουν το συγκριτικό πλεονέκτημα του μουσουλμάνου ανταγωνιστή τους είτε για να αποκτήσουν πλεονέκτημα, αν βρίσκονταν σε διαμάχη με κάποιον χριστιανό.

Μια από τις πιο ιδιαίτερες περιπτώσεις, που όμως δείχνει ανάγλυφα τη συμπλοκή του θρησκευτικού παράγοντα με τις κοινωνικές εντάσεις σε συνθήκες θεσμικής ανισότητας, όπως αυτές που επικρατούσαν στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, και μας επιτρέπει να κατανοήσουμε τη διάσταση του εξισλαμισμού ως

στρατηγικής είναι οι οικογενειακές διενέξεις. Ας δούμε από κοντά το παράδειγμα μιας ανώνυμης αρμένιας χήρας που ασπάστηκε το ισλάμ το 1722. Η γυναίκα, η οποία βρισκόταν σε μια σκληρή δικαστική διαμάχη με τον νεαρό γιο της και τον κουνιάδο της για την ιδιοκτησία ενός σπιτιού, σε σημείο μάλιστα να την έχουν απειλήσει με φυλάκιση, εκλιπαρεί στη μακροσκελή αίτησή της τον σουλτάνο να τη συνδράμει και καταλήγει (Minkov, 2004: 222):

Σας εκλιπαρώ [Μεγαλειότατε] να διατάξετε τη σωτηρία μου από τα χέρια του προαναφερθέντος γιού μου. Επιπλέον, εγώ η φτωχή καταλαβαίνω ότι όλο αυτόν τον καιρό ήμουν χαμένη στην απιστία. Τώρα όμως που έφθασα στον ορθό δρόμο του Θεού θέλω να σωθώ από την άκυρη θρησκεία και να ομολογήσω πίστη στη θρησκεία του Μωάμεθ [...].

Η ανώνυμη χήρα, η οποία, όπως ισχυρίζεται, είχε υπογράψει από τον φόβο της χρεωστική ομολογία προς τον γιό της, δεν είχε καμία ελπίδα να κερδίσει τη δίκη ως χριστιανή, και το ήξερε καλά. Ως μουσουλμάνα, όμως, μπορούσε να ελπίζει ότι ο καδής δεν θα έκανε δεκτές τις μαρτυρικές καταθέσεις των χριστιανών συγγενών της.

Ακόμα πιο δραματική και ακραία, πάντα στα ίδια συμφραζόμενα, είναι η περίπτωση των χωριών στην περιοχή των Καραμουρατάδων ανατολικά της Πρεμετής στην Αλβανία, που το 1760 εξισλαμίστηκαν για να απαλλαγούν από την τυραννία που τους ασκούσαν οι μουσουλμάνοι της Πρεμετής και άλλων γειτονικών περιοχών. Οι κάτοικοι, σύμφωνα με τα όσα παραδίδει ο Φρανσουά Πουκβίλ (Rouqueville, 1826, 1: 259-61), αποφάσισαν να τηρήσουν με κάθε προσοχή τη νηστεία της Σαρακοστής και να παρακαλέσουν τον Θεό να τους γλιτώσει από τους τυραννικούς γείτονες· αν ο Θεός δεν εισάκουε τις προσευχές τους, θα προσχωρούσαν στο ισλάμ. Πράγματι, ανήμερα το Πάσχα έδωξαν τους ιερείς τους και προσχώρησαν ομαδικά στο ισλάμ, κάτι που στη συνέχεια επισημοποίησαν ενώπιον του καδής της περιοχής και ιμάμηδων. Μετά τον εξισλαμισμό, με την πρώτη αφορμή που τους δόθηκε, οι Καραμουρατάδες πήραν εκδίκηση εξαπολύοντας ένοπλη επίθεση εναντίον των εχθρών τους, η οποία έμεινε παροιμιώδης για την αγριότητά της.

Αξίζει να προσέξουμε εδώ τη λειτουργία που είχε το μεσοδιάστημα της «παρακλητικής διορίας», πριν από τη θρησκευτική μεταστροφή των κατοίκων. Επρόκειτο για έναν μηχανισμό που επιβεβαίωνε την ορθότητα του εγχειρήματός τους και τους απάλλαξε από ενοχές για την εγκατάλειψη της πίστης τους. Παράλληλα, εγγραφόταν σε ένα πολιτισμικό περιβάλλον που απαιτούσε την ανταποδοτικότητα, κάτι πολύ χαρακτηριστικό για περιοχές και πληθυσμούς που οργάνωναν τις κοινωνικές τους σχέσεις με επίκεντρο την έννοια της τιμής.

5.3.6. Ενδοκοινοτικές έριδες

Τέλος, μια ακόμα εστία τριβών, από την οποία ξεπηδούσαν αφορμές για εξισλαμισμό, ήταν το περιβάλλον των κοινοτικών οργανισμών. Οι κοινοτικές συσσωματώσεις των χριστιανών, οι οποίες αναδύθηκαν στις οθωμανικές πόλεις στη διάρκεια του 16ου αιώνα (αργότερα και στην ύπαιθρο), εξελίχθηκαν σε κατεξοχήν πεδίο πολιτικών και οικονομικών ανταγωνισμών, με επίκεντρο την εσωτερική αναδιανομή των φόρων και τη συλλογή τους (ενδεικτικά, Κοντογιώργης, 1982· Ασδραχάς, 1988· Gara, 2012). Οι ενδοκοινοτικές έριδες ήταν ενδημικό φαινόμενο και συχνά κατέληγαν στα οθωμανικά δικαστήρια. Συνήθως το ζήτημα έληγε με την υποχώρηση της μίας πλευράς και κάποιου είδους συμβιβασμό. Αν όμως η σύγκρουση είχε πάρει μεγάλες διαστάσεις και είχε οδηγήσει σε ρήξη, τότε τα πράγματα μπορούσαν να πάρουν διαφορετική τροπή. Πιο πάνω σχολιάσαμε την περίπτωση της αρμένιας χήρας που η επιθυμία της να κερδίσει τη δικαστική διαμάχη με τον γιό της την οδήγησε στον εξισλαμισμό. Με ανάλογο τρόπο, μεμονωμένοι άνδρες –ή και γυναίκες– που βρέθηκαν σε ρήξη με τις κοινότητές τους επέλεξαν να ασπαστούν το ισλάμ για να διεκδικήσουν το δικό τους, για να εκδικηθούν ή και, αντίθετα, για να προστατευθούν από τους αντιπάλους τους. Στα μέσα του 17ου αιώνα, για παράδειγμα, εξισλαμίστηκε στη Σμύρνη ο Νικόλαος Καραμάνος, όταν μια μερίδα χριστιανών απέσπασε από εκείνον το δικαίωμα συλλογής του χαρατσιού. Ο Νικόλαος επιζήτησε με αυτόν τον τρόπο να αποφύγει την καταδίωξη από τους ανταγωνιστές του, που τώρα πια βρίσκονταν σε θέση ισχύος (Relations inédites, 1864: 183).

Αν κι η αφορμή που έκανε τον κουρέα Ηλία Αρδούνη από την Καλαμάτα να εξισλαμιστεί ήταν διαφορετική, εντάσσεται κι αυτή στο πεδίο των κοινοτικών σχέσεων και της καταλυτικής σημασίας του φόρου. Ο Ηλίας έγινε μουσουλμάνος το 1686 σε μια έκρηξη θυμού κατά τη συνομιλία του με χριστιανούς προεστούς σχετικά με τα «βαρέα δοσίματα», τους βαρείς φόρους που έπρεπε να καταβάλουν οι χριστιανοί.

«[E]μένα να δώση τώρα τινάς ένα φέσι, αλλάσσω το φύλλον», παραδίδεται ότι είπε, και, όταν ένας προεστός «θέλοντας να χωρατεύση, έστειλε και του επήρε το φέσι, [...] αυτός επήγε εις τον καδήν του τόπου, και ηρνήθη την πίστιν του» (Νικόδημος, 1961: 105).

5.4. Το άχθος των φορολογικών επιβαρύνσεων

Η περίπτωση του Ηλία Αρδούνη μας φέρνει στο πεδίο των φορολογικών επιβαρύνσεων και των εντάσεων που συνδέονται με αυτές. Οι συγκρούσεις και διαμάχες γύρω από φορολογικά ζητήματα ήταν μόνιμο χαρακτηριστικό των χριστιανικών κοινοτήτων και, σε ακραίες περιπτώσεις, οδηγούσε σε επεισόδια σαν αυτό που περιγράψαμε. Πιο συχνά, όμως, εκείνος που δεν μπορούσε να ανταποκριθεί στις φορολογικές του υποχρεώσεις προτιμούσε να εγκαταλείψει την κοινότητά του και να μεταναστεύσει σε άλλον τόπο, αφήνοντας πίσω τα χρέη του, παρά να εξισλαμιστεί και να μείνει. Δεν πρέπει ποτέ να ξεχνάμε ότι ο οικειοθελής εξισλαμισμός, και μάλιστα όταν γινόταν σε συνθήκες σύγκρουσης, οδηγούσε τους προσήλυτους σε ρήξη με την οικογένεια, τους συγγενείς και γενικά το οικείο κοινωνικό τους περιβάλλον. Οι προσήλυτοι εντάσσονταν πια σε μια διαφορετική κοινότητα και χρειαζόταν να διαμορφώσουν νέα δίκτυα, με όποιες δυσκολίες ενσωμάτωσης και προσαρμογής αυτά συνεπάγονταν. Ο χριστιανός ή ο εβραίος που έφτανε στο σημείο να αλλαξοπιστήσει μόνο και μόνο για να πληρώνει λιγότερους φόρους ήταν ήδη είτε περιθωριοποιημένος μέσα στην κοινότητά του είτε αποξενωμένος ψυχικά απ' αυτήν.

Πολύ διαφορετικά ήταν τα πράγματα όταν εξισλαμιζόταν ομαδικά ένα συγγενολόι ή ένα ολόκληρο χωριό, αφού σε τέτοια περίπτωση η θρησκευτική μεταστροφή δεν επέφερε ρήξη (τουλάχιστον μεγάλη) στον τρόπο ζωής και στην καθημερινότητα των προσήλυτων. Είναι ακριβώς σε αυτές τις περιπτώσεις ομαδικών εξισλαμισμών που διαπιστώνουμε τον καταλυτικό ρόλο που μπορούσε να παίζει η υπέρμετρη φορολογική επιβάρυνση στην πυροδότηση της διαδικασίας εξισλαμισμού. Οι μαρτυρίες αφθονούν, ιδίως από τα μέσα του 17ου αιώνα και μετά. Ντόπιοι και ξένοι παρατηρητές αναδεικνύουν συνεχώς το ζήτημα της φορολογικής επιβάρυνσης ως κορυφαίο παράγοντα εξισλαμισμού στη βαλκανική ύπαιθρο.

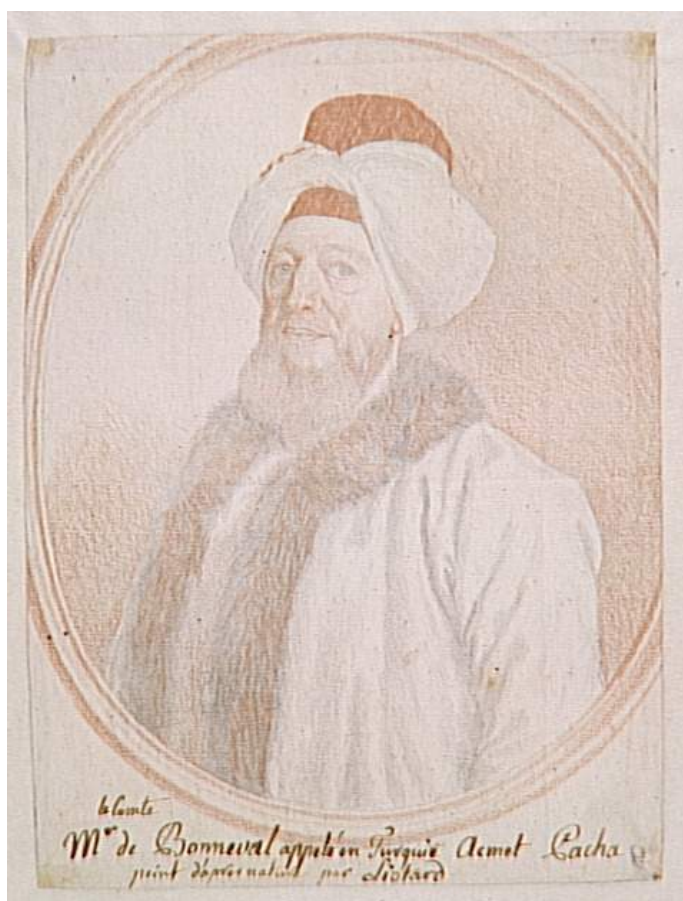
«Βλέπετε, ω ευλογημένοι χριστιανοί, πώς κάμνουν οι καλοί γονείς;», γράφει ο μοναχός Νικόλαος Τέρπος στο έργο του *Πίστις* (Βενετία, 1732), έχοντας μόλις αφηγηθεί το μαρτύριο του νεαρού Γεμέλαου, τον οποίο προέτρειψαν οι γονείς του να μαρτυρήσει για να εξιλεωθεί για το αμάρτημα του εξισλαμισμού. Και συνεχίζει (Γαρίτσης, 2002: 233):

Και η αυθεντία σας [=Κι εσείς] για δύο άσπρα [=αργυρά νομίσματα] οπού σας γυρεύουν την ημέραν οι αγαρηνοί αφήνετε το φως και την πίστιν, και πηγένετε εις την πλάνην και την απιστίαν, και αναγκάζετε και τα παιδιά σας να τουρκεύουν, και χάνετε την ψυχήν την εδικήν σας, και των παιδιών σας; Ω μεγάλη πλάνη, οπού σας επλάκωσε, και σας ετύφλωσε. Που είναι κάποιαις μιραίς και οργισμέναις γυναίκες, οπού ερμηνεύουν [=συμβουλεύουν] τους άνδρες τους, και τα παιδιά τους, και τους λέγουν· βάλετε από ένα όνομα τούρκικον, ως διά να ελευθερώνεσθε από το χαράτζι, και ο Θεός είναι εύσπλαγχνος, και σας συγχωρά. Όχι, όχι, ω χριστιανοί. Μη πλανηθήτε, ότι ο Χριστός ορίζει εις το άγιον Ευαγγέλιον, ότι «όποιος με αρνηθή ομπροστά εις τους αγαρηνούς, θέλω τον αρνηθή και εγώ, να τον στείλω εις την αιώνιον κόλασιν».

Ο Τέρπος έδρασε το πρώτο μισό του 18ου αιώνα ως ιεροκήρυκας και πνευματικός στην περιοχή της Σπαθίας (Shpat, βορειοανατολικά του Μπερατιού στην Αλβανία) που εκείνη την εποχή γνώριζε κύμα εξισλαμισμών, και είχε βρεθεί επανειλημμένα αντιμέτωπος με τη διαβρωτική επίδραση του φορολογικού άχθους. Προσπαθούσε απεγνωσμένα –και μάλλον μάταια– να πείσει το ποίμνιό του ότι ήταν προτιμότερο να ζουν στερημένα για να μπορούν να πληρώνουν τον κεφαλικό τους φόρο (χαράτσι) παρά να δηλώσουν ότι έχουν ασπαστεί το ισλάμ (αυτό υπονοεί η έκφραση «βάλετε από ένα όνομα τούρκικον») και να απαλλαγούν από τη φορολογική υποχρέωση. Πράγματι, ξέρουμε κι από άλλες μαρτυρίες ότι η υποχρέωση του κεφαλικού φόρου έγινε δυσβάσταχτη τον 18ο αιώνα (θα εξετάσουμε το ζήτημα στη συνέχεια). Ωστόσο οι περισσότεροι χριστιανοί δεν εξισλαμίστηκαν· μάλιστα ο χριστιανικός πληθυσμός της Βαλκανικής σχεδόν διπλασιάστηκε μεταξύ 1700 και 1815 (McGowan, 1981: 82, 84, πίν. 6). Η πραγματική αξία της μαρτυρίας του Τέρπου βρίσκεται στο ότι δείχνει πως δεν ήταν από μόνο του το βάρος του κεφαλικού φόρου που ωθούσε τους χριστιανούς της περιοχής στον εξισλαμισμό, αλλά ο συνδυασμός του φορολογικού άχθους με τη γενικευμένη στον τοπικό πληθυσμό πεποίθηση ότι ο Θεός είναι φιλεύσπλαγχνος και συγχωρεί την αλλαξοπιστία.

5.5. Ευρωπαίοι «εξωμότες»

Μέχρι τώρα έχουμε αναφερθεί μόνο σε οθωμανούς υπηκόους. Υπήρχε ωστόσο και μια άλλη όψη του φαινομένου, που δεν ήταν καθόλου αμελητέα: ο οικειοθελής ασπασμός του ισλάμ από υπηκόους ευρωπαϊκών κρατών. Οι «εξωμότες» (*rinegati, Renegaten, renegadoes* κ.τ.ό.), όπως ονομάζονται οι άνθρωποι αυτοί στις ευρωπαϊκές πηγές της εποχής, προέρχονταν από διάφορα κοινωνικά στρώματα και βρέθηκαν για διαφορετικούς λόγους στην Οθωμανική Αυτοκρατορία. Οι περισσότεροι είχαν αιχμαλωτιστεί στη διάρκεια πολέμων ή επιδρομών, ληστρικών ή πειρατικών, και ζούσαν ως σκλάβοι σε νοικοκυριά της οθωμανικής ελίτ ή στο σουλτανικό παλάτι, ενώ οι περισσότεροι αιχμάλωτοι των κουρσάρων της Μπαρμπαριάς ζούσαν ως σκλάβοι στο Αλγέρι και τα άλλα βορειοαφρικανικά λιμάνια, περιμένοντας την εξαγορά τους (κυρίως: Bennassar και Bennassar, 1989). Υπήρχε όμως κι ένα καθόλου αμελητέο ποσοστό ευρωπαίων χριστιανών που μετανάστευσε στην οθωμανική επικράτεια έχοντας πρόθεση να ασπαστεί το ισλάμ (Graf, 2014: 322-23). Αρκετοί από τους προσήλυτους ευρωπαϊκής καταγωγής μπήκαν μετά τον εξισλαμισμό τους στην υπηρεσία του σουλτάνου ή άλλων υψηλών οθωμανών αξιωματούχων κι ανήλθαν σε αξιώματα, κυρίως στρατιωτικά. Άνθρωποι σαν τον βενετό αρχιναύαρχο του 16ου αιώνα Τσιγάλαζαντέ Γιουσοφ Σινάν πασά (Çiğalazade Yusuf Sinan paşa), τον ούγγρο θεολόγο, λόγιο και εκδότη του πρώιμου 18ου αιώνα Ιμπραήμ Μουτεφερικά (İbrahim Müteferrika) ή τον σύγχρονό του γάλλο στρατιωτικό Χουμπαρατζή Αχμέτ πασά (Humbaracı Ahmed paşa) υπήρξαν επιφανείς Οθωμανοί που σφράγισαν με τη δράση τους την αυτοκρατορία. Άλλοι, λιγότεροι γνωστοί, υπηρέτησαν ως διερμηνείς, ως διπλωματικοί απεσταλμένοι σε ευρωπαϊκά κράτη ή ως απλοί σπαχήδες ή γραμματικοί.



Εικόνα 4 Χουμπαρατζή Αχμέτ πασάς / Κλωντ Αλεξάντρ, κόμης ντε Μπονβάλ.

“Wikimedia Commons”, <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bonneval-pasha.jpg> (Σεπτέμβριος 2015), © public domain.

Προσωπογραφία του Humbaracı Ahmed paşa (1675-1747) από τον γάλλο ζωγράφο Jean-Étienne Liotard, με την επιγραφή “M^r le Comte de Bonneval appelé en Turquie Acmet Pacha”.

Γιατί αλλαξοπίστησαν όλοι αυτοί οι καθολικοί ή προτεστάντες ευρωπαϊοί υπήκοοι που μαρτυρούνται στις πηγές; Με δεδομένο ότι οι περισσότεροι ήταν σκλάβοι, και μάλιστα σκλάβοι στα πειρατικά μπεηλίκια της Μπαρμπαρίας, πιθανότατα εξισλαμίστηκαν για να βελτιώσουν τις συνθήκες της ζωής τους. Αυτό τονίζουν άλλωστε στις αφηγήσεις τους και οι πρώην σκλάβοι που, επιστρέφοντας στις χώρες τους και στον χριστιανισμό, βρέθηκαν να απολογούνται στην Ιερά Εξέταση για την αλλαξοπιστία τους. Ωστόσο δεν ήταν όλες οι περιπτώσεις ίδιες. Οι περισσότεροι επιφανείς «εξωμότες» ασπάστηκαν το ισλάμ στο πλαίσιο της εισόδου τους στην υπηρεσία του σουλτάνου. Η αλλαξοπιστία τέτοιων ανθρώπων ήταν πάνω από όλα απόδειξη νομιμοφροσύνης προς τον νέο τους ηγεμόνα (Isom-Verhaagen, 2004: 117). Σε αυτήν την κατηγορία ανήκουν κι οι πολυάριθμοι στρατιώτες και ναυτικοί που ατομικά ή ομαδικά ασπάστηκαν το ισλάμ και μπήκαν στην υπηρεσία των Οθωμανών, όπως οι γάλλοι μισθοφόροι σε ένα φρούριο της Ουγγαρίας που το 1600, απηυδισμένοι από την πολύμηνη καθυστέρηση των μισθών τους, εξισλαμίστηκαν και πέρασαν στην οθωμανική υπηρεσία (Dursteler, 2006: 115). Άλλοι, όπως ο καθολικός ιερωμένος Άνσελμος Τουρμέδα (Anselme Turmeda) από τη Μαγιόρκα, που γνώρισε το ισλάμ κατά τη διάρκεια των σπουδών του στη Μπολόνια και το 1588 μετανάστευσε στην Τύνιδα για να εξισλαμιστεί και να ζήσει ως μουσουλμάνος, ή ο αντιτριαδικός προτεστάντης ιερέας Άνταμ Νόιζερ (Adam Neuser, †1576), που επίσης μετανάστευσε στην Κωνσταντινούπολη και εξισλαμίστηκε, στράφηκαν στο ισλάμ τόσο επειδή πίστεψαν όσο κι επειδή απογοητεύθηκαν από τις συνεχείς και σκληρές θρησκευτικές διαμάχες που συντάραζαν εκείνον τον καιρό την ευρωπαϊκή χριστιανοσύνη (García-Arenal, 1999: 278).

Όπως είναι αναμενόμενο, για την πλειονότητα των ευρωπαϊών προσήλυτων δεν γνωρίζουμε παρά ελάχιστα πράγματα. Έχουμε ωστόσο βάσιμους λόγους να υποθέτουμε ότι τα κίνητρα και οι συνθήκες που τους οδήγησαν στη θρησκευτική μεταστροφή ήταν το ίδιο ποικίλα με εκείνα των οθωμανών υπηκόων. Για παράδειγμα, ο Νικολό Αλγκαρότι (Nicholò Algarotti), ένας καταχρεωμένος βενετός έμπορος στο Κάιρο, αλλαξοπίστησε με την ελπίδα να βρει ευνοϊκότερη αντιμετώπιση από τον καδή (Dursteler, 2006: 114)· ο δαλματός δικηγόρος Τζιρόλαμο Φαζάνεο (Girolamo Fasaneo) ασπάστηκε το ισλάμ για να κερδίσει μια δικαστική διαμάχη με έναν τοπικό βενετό αξιωματούχο (Dursteler, 2006: 115)· ο Λαδίσλαος Μερτ (Ladislaus Mörth), μέλος της αυβουργικής διπλωματικής αποστολής, το έσκασε από την πρεσβεία το 1593 και εξισλαμίστηκε για να γλιτώσει από την καταδίκη για ομοφυλοφιλία (Graf, 2014: 332-35)· τέλος, το «φραγγάκι» Ιωάννης, ένας νεαρός ναύτης από το Μιλάνο (†1748), αλλαξοπίστησε όταν μάλωσε με τον караβοκύρη του (Πασχαλίδης, 2012: 299). Και στην περίπτωση των ευρωπαϊών «εξωμοτών», ήταν οι εντάσεις στο άμεσο κοινωνικό περιβάλλον και οι προσωπικές επιθυμίες που έδιναν συνήθως το έναυσμα για τη θρησκευτική μεταστροφή.

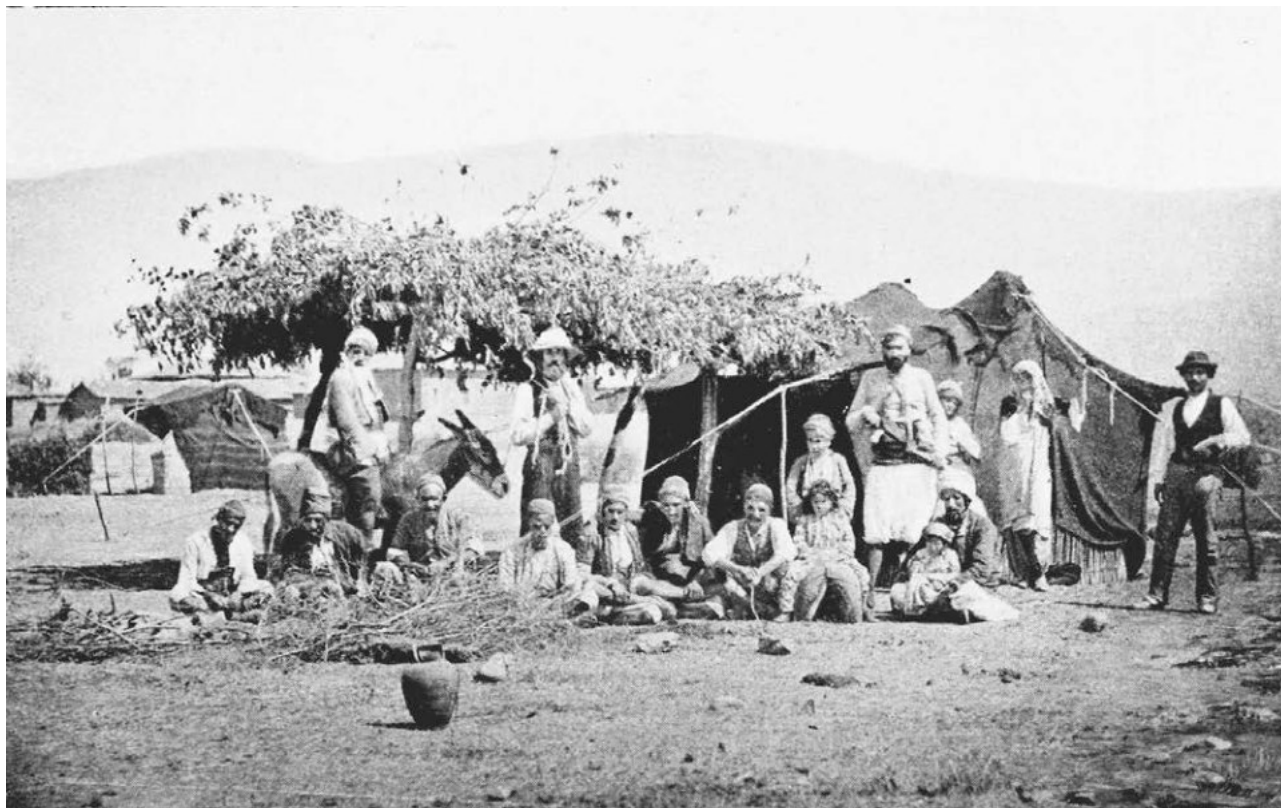
6. Η πορεία του εξισλαμισμού στον οθωμανικό χώρο

Οι ίδιες συνιστώσες είναι παρούσες και σε ό,τι αφορά τις γενικότερες κοινωνικοοικονομικές και πολιτισμικές δυναμικές που επιτάχυναν ή επιβράδυναν τον εξισλαμισμό στον οθωμανικό χώρο: αμφιβολία για την αλήθεια της χριστιανικής πίστης ή βεβαιότητα ότι και οι δύο πίστεις είναι εξίσου αποδεκτές στα μάτια του Θεού, επιθυμία απαλλαγής από τη θεσμική υποτέλεια και τη βαρύτερη φορολογική υποχρέωση, προσδοκία ενσωμάτωσης στην κυρίαρχη θρησκευτική κοινότητα, προσπάθεια ισχυροποίησης έναντι κάθε είδους ανταγωνιστών, επιδίωξη ανατροπής των σχέσεων εξουσίας μέσα στην οικογένεια ή την κοινότητα κ.ο.κ. Ωστόσο οι επιπτώσεις αυτών των παραγόντων στη διαδικασία εξισλαμισμού και ο βαθμός στον οποίο την επηρέασαν παρουσιάζουν μεγάλες διαφορές ανάλογα με τον τόπο, τον χρόνο και τις ιδιαίτερες συνθήκες της συγκυρίας. Γι' αυτόν τον λόγο η πορεία του εξισλαμισμού παρουσιάζει πολύ μεγάλες διαφοροποιήσεις και δεν μπορεί να παρουσιαστεί μέσα σε ένα ενιαίο αφήγημα που αντιμετωπίζει αδιαφοροποίητα την οθωμανική περίοδο. Όπως θα δούμε, η θρησκευτική μεταστροφή στην Οθωμανική Αυτοκρατορία τροφοδοτείται από – και με τη σειρά της τροφοδοτεί– τις ευρύτερες κοινωνικοοικονομικές εξελίξεις, τους πολιτικούς ανταγωνισμούς και, πάνω από όλα, τον μετασχηματισμό της σχέσης κράτους και υπηκόων.

6.1. Από τη χριστιανική Βυζαντινή στη μουσουλμανική Οθωμανική Αυτοκρατορία

Όταν οι Οθωμανοί εμφανίστηκαν στο ιστορικό προσκήνιο, το ισλάμ ήταν πια η κυρίαρχη θρησκεία στην Εγγύς και Μέση Ανατολή και στο μεγαλύτερο μέρος της Μικράς Ασίας. Όπως είδαμε στο κεφάλαιο «Χριστιανοί υπήκοοι και μουσουλμάνοι ηγεμόνες πριν τους Οθωμανούς», η διάδοση της νέας θρησκείας

στους ντόπιους πληθυσμούς έγινε σταδιακά και πήρε αιώνες για να ολοκληρωθεί. Πέρα από τις παγανιστικές περιοχές του Μαγκρέμπ, όπου οι κάτοικοι υποχρεώθηκαν σε εξισλαμισμό την εποχή των αραβικών κατακτήσεων, στα χριστιανικά (πρώην βυζαντινά) και ζωροαστρικά (πρώην σασσανιδικά) εδάφη του χαλιφάτου ο εξισλαμισμός προχώρησε αργά: σύμφωνα με έγκυρες εκτιμήσεις, οι μουσουλμάνοι άρχισαν να γίνονται πλειονότητα μόλις στα τέλη του 9ου αιώνα (Bulliet, 1979). Από τον ύστερο 11ο αιώνα, στο πλαίσιο της σελτζουκικής επέκτασης, το ισλάμ εμφανίστηκε και στη Μικρά Ασία, με τη διάδοσή του να επιταχύνεται κατά τα μέσα του 13ου αιώνα (Cahen, 1988· Βρυώνης, 1996).



Εικόνα 5 Σκηνίτες Γιουρούκοι.

“Wikimedia Commons”, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:PSM_V43_D198_Tents_of_the_yuruk.jpg (Σεπτέμβριος 2015), © public domain.

Φωτογραφία με τίτλο «Tents of the Yuruks», δημοσιευμένη στο Alcide T. M. D’Andria, “An Ethnologic Study of the Yuruks”, The Popular Science Monthly 43 (1893): 186. Οι Γιουρούκοι ήταν μεταξύ των τουρκομανικών πληθυσμών που εγκαταστάθηκαν στη Μικρά Ασία κατά την υστεροβυζαντινή/σελτζουκική περίοδο. Ένα μέρος τους συμμετείχε αργότερα στην οθωμανική κατάκτηση των Βαλκανίων.

6.1.1. Βυζαντινοτουρκικές συγκρούσεις κι εξισλαμισμός της Μικράς Ασίας

Η επικράτηση του ισλάμ στον μικρασιατικό χώρο υπήρξε αποτέλεσμα των εξελίξεων που ακολούθησαν την ήττα των Βυζαντινών από τα στρατεύματα του σελτζούκου σουλτάνου Αλπ Αρσλάν στο Μαντζικέρτ το 1071. Όπως είδαμε στο κεφάλαιο «Χριστιανοί υπήκοοι και μουσουλμάνοι ηγεμόνες πριν τους Οθωμανούς», η κατάρρευση της βυζαντινής άμυνας στα ανατολικά σύνορα έφερε το εσωτερικό της Μικράς Ασίας στη σφαίρα επιρροής της Περσίας των Σελτζούκων κι επέτρεψε τη συγκρότηση μουσουλμανικών ηγεμονιών. Παράλληλα, εντάθηκαν οι μετακινήσεις τουρκομάνων νομάδων στην περιοχή, οι οποίοι είχαν ήδη αρχίσει να εξισλαμίζονται και αποτελούσαν τη δύναμη κρούσης των νέων κυριάρχων. Στη διάρκεια των επόμενων αιώνων θα ολοκληρωθεί ο εξισλαμισμός των Τουρκομάνων, ενώ το ισλάμ θα ασπαστεί και μεγάλο μέρος του ντόπιου χριστιανικού πληθυσμού, τόσο ελληνορθόδοξο όσο και γρηγοριανοί Αρμένιοι. Όπως και παλαιότερα στο χαλιφάτο, έτσι και στη σελτζουκική/τουρκομανική Μικρά Ασία οι χριστιανοί δεν υποχρεώθηκαν σε

εξισλαμισμό. Μια σειρά παράγοντες, ωστόσο, όχι πολύ διαφορετικοί από εκείνους που έχουμε ήδη επισημάνει, συνέβαλαν στο να αποκτήσει σταδιακά δυναμική η διαδικασία εξισλαμισμού.

Οι δημογραφικές ανακατατάξεις που επέφεραν οι τουρκομανικές εισβολές και εγκαταστάσεις στο μικρασιατικό χώρο, σε συνδυασμό με την προώθηση των Σελτζούκων, υπήρξαν ασφαλώς καίριος παράγοντας στη διαδικασία εξισλαμισμού. Οι επήλυδες ασπάστηκαν το ισλάμ, ενισχύοντας έτσι μια δυναμική που αρχικά ήταν μάλλον αναιμική μεταξύ των ντόπιων πληθυσμών. Επιπλέον, ο νομαδικός τρόπος ζωής και η ληστρική τους δραστηριότητα είχε καταστροφικές συνέπειες για τους εγκατεστημένους χριστιανικούς πληθυσμούς και τους εκκλησιαστικούς θεσμούς. Τα εμπόδια που τέθηκαν στη δραστηριότητα των επισκόπων και η δήμευση της περιουσίας της Εκκλησίας και των μοναστηριών προς όφελος μουσουλμανικών ιδρυμάτων, ιδίως στην παραγμένη εποχή μετά τα μέσα του 13ου αιώνα, ήταν επίσης πολύ σημαντικός παράγοντας (Βρυώνης, 1996: 174-88, 245 κ.ε.). Πάνω από όλα, όμως, κομβικό ρόλο στον εξισλαμισμό της Μικράς Ασίας έπαιξε η πολιτική αστάθεια και οι επαναλαμβανόμενοι πόλεμοι στην πολιτικά κατακερματισμένη χερσόνησο, ιδίως μετά τα μέσα του 13ου αιώνα. Όπως παρατηρεί ο Σπύρος Βρυώνης (1996: 437), οι συνεχείς πόλεμοι και η μουσουλμανική κυριαρχία «επέδρασαν διαβρωτικά στους δεσμούς και τα συναισθήματα που συνέδεαν τις χριστιανικές κοινότητες μεταξύ τους, και προλείαναν έτσι το έδαφος για τον θρησκευτικό προσηλυτισμό των μελών τους». Δύο είναι τα γεγονότα κλειδιά σε αυτήν την εξέλιξη: η μογγολική εισβολή του 1243, η οποία κατέλυσε τη σελτζουκική κυριαρχία στο εσωτερικό της Μικράς Ασίας, και η παλινόρθωση της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας από τους αυτοκράτορες της Νίκαιας μετά την ανακατάληψη της Κωνσταντινούπολης το 1261 (υπό σταυροφορική κατοχή από το 1204).

Ως προς τους Μογγόλους, οι οποίοι ήταν παγανιστές και κατά περιόδους σύμμαχοι των Βυζαντινών, έχει διατυπωθεί η υπόθεση ότι η εμφάνισή τους συσπείρωσε τους μουσουλμάνους Τουρκομάνους γύρω από τους θρησκευτικούς τους ηγέτες και προκάλεσε «θρησκευτική αναζωπύρωση» (Ζαχαριάδου, 1991: 112). Βέβαιο είναι ότι οι αναστατώσεις που έφεραν οι πόλεμοι και η πολιτική αστάθεια στην υπό μογγολική επικυριαρχία Μικρά Ασία του ύστερου 13ου αιώνα διάβρωσαν τα στηρίγματα του χριστιανισμού, ευνοώντας το ισλάμ. Ακόμα σημαντικότερο ρόλο έπαιξε η μεταφορά της αυτοκρατορικής έδρας από τη Νίκαια στην Κωνσταντινούπολη. Οι βυζαντινοί αυτοκράτορες επικεντρώθηκαν στην προσπάθεια να αποκαταστήσουν την κυριαρχία τους στα Βαλκάνια, με αποτέλεσμα να παραμεληθεί η άμυνα των μικρασιατικών επαρχιών. Από τον ύστερο 13ο αιώνα κι εξής τα βυζαντινά εδάφη στη δυτική Μικρά Ασία περνούν με γοργούς ρυθμούς στα χέρια μουσουλμάνων εμίρηδων.

Οι πόλεμοι και οι καταστροφές αυτής της περιόδου, στην οποία τοποθετείται και η εμφάνιση των Οθωμανών, επιτάχυναν τη διαδικασία εξισλαμισμού (Βρυώνης, 1996: 311-55). Έτσι, ενώ οι χριστιανοί συνέχιζαν να αποτελούν μεγάλο μέρος του μικρασιατικού πληθυσμού, πιθανώς και την πλειοψηφία, ακόμα και στα μέσα του 13ου αιώνα, δύομιση αιώνες αργότερα η θρησκευτική της φυσιογνωμία είχε μεταβληθεί. Όπως προκύπτει από τα πρώτα συγκεντρωτικά στοιχεία για τα φορολογήσιμα νοικοκυριά στην οθωμανική επικράτεια, τα οποία προέρχονται από την περίοδο 1520-35, ο χριστιανικός πληθυσμός (ελληνορθόδοξοι, γρηγοριανοί και συροϊακωβίτες) παρουσιάζεται να είναι σχεδόν αμελητέος στις περισσότερες μικρασιατικές περιοχές (πίνακας 1). Συμπαγείς χριστιανικοί πληθυσμοί συνέχιζαν να υπάρχουν σε ορισμένα μέρη της χερσονήσου, κυρίως στην επαρχία του Ντιάρμπακιρ (14,37 %)· αλλά πραγματικά χριστιανική περιοχή παρέμενε μόνο ο ανατολικός Πόντος, η επικράτεια του ελληνικού βασιλείου των Κομνηνών (Αυτοκρατορία της Τραπεζούντας) που κατακτήθηκε από τους Οθωμανούς το 1461 κι ενσωματώθηκε διοικητικά στην προϋπάρχουσα επαρχία του Ρουμ (γι' αυτό 30,67% των νοικοκυριών του Ρουμ ήταν χριστιανικά).

Επαρχία	Μουσουλμάνοι (%)	Χριστιανοί (%)	Εβραίοι (%)
Ανάντολου	98,33	1,62	0,05
Καραμάν	97,33	2,27	
Ζουλκαντρίγιε	96,06	3,94	
Ντιάρμπεκιρ	85,28	14,37	0,35
Ρουμ	69,33	30,67	
Ρούμελη (Βαλκάνια)	18,36	81,25	0,39

Πίνακας 1 Αναλογία μουσουλμανικών και μη μουσουλμανικών φορολογήσιμων νοικοκυριών στη Μικρά Ασία και τα Βαλκάνια, 1520-35.

Πηγή: Barkan, 1957: 20, πίν. 1.

Σημείωση: Στον πίνακα δεν περιλαμβάνεται η περιοχή των Αδάνων, η οποία αποτελούσε διοικητικά μέρος της Συροπαλαιστίνης (επαρχία Αράπ).

Η διαφορά με τις βαλκανικές περιοχές (Ρούμελη), όπου την ίδια εποχή υπήρχαν 81,25% χριστιανικά φορολογήσιμα νοικοκυριά, είναι χαρακτηριστική. Παρόλο που εκτεταμένες περιοχές της Βαλκανικής χερσονήσου είχαν περάσει υπό οθωμανική κυριαρχία ήδη από τα τέλη του 14ου αιώνα, η πρόοδος του εξισλαμισμού ήταν μικρή. Μπορούμε βέβαια να υποθέσουμε ότι καθοριστικό ρόλο στον περιορισμό της θρησκευτικής μεταστροφής των χριστιανών υπηκόων στα Βαλκάνια, σε αντίθεση με τη Μικρά Ασία, έπαιξε ο διαφορετικός χαρακτήρας της κατάκτησης, συγκεκριμένα η μικρή παρουσία μουσουλμάνων εποίκων, η υιοθέτηση αυτοκρατορικών προτύπων διοίκησης από τους οθωμανούς σουλτάνους και η συγκρότηση συγκεντρωτικών θεσμών, η ολοκλήρωση της κατάκτησης σε σχετικά σύντομο χρονικό διάστημα, καθώς και η αναγνώριση της Εκκλησίας και η ενσωμάτωσή της στο θεσμικό οικοδόμημα της αυτοκρατορίας. Οι παράγοντες αυτοί συνέχισαν να δρουν ανασχετικά ως προς τον εξισλαμισμό και κατά τους επόμενους αιώνες.

6.1.2. Οθωμανική κατάκτηση και η ενσωμάτωση των χριστιανικών αρχοντικών στρωμάτων

Σε ένα απόσπασμα ανώνυμου χρονικού της Ηπείρου διαβάζουμε πως, αμέσως μετά από την παράδοση των Ιωαννίνων στους Οθωμανούς το 1430, οι δεκαοκτώ στρατιωτικοί που είχαν αποσταλεί να παραλάβουν το κάστρο και να εγκατασταθούν στην πόλη ζήτησαν να παντρευτούν χριστιανές κοπέλες. Καθώς καμιά δεν τους δεχόταν, έκαναν αίτηση στον σουλτάνο, ο οποίος έδωσε με διαταγή του την άδεια να διαλέξει και να πάρει ο καθένας όποια κοπέλα θέλει. Συγκεντρώθηκαν λοιπόν μια γιορτινή μέρα έξω από τη μητρόπολη, κι όπως οι χριστιανικές οικογένειες έβγαιναν από την εκκλησία, πλησίασαν τις κοπέλες που τους άρεσαν, τις σκέπασαν με το φαρδύ τους μανδύα και τις πήραν από το χέρι, διαλέγοντάς τες έτσι για συζύγους. Οι γονείς τους, γράφει ο ανώνυμος συντάκτης του χρονικού (*Σύνομις ιστορίας*, 1849: 245), έκλαιγαν απαρηγόρητα και οδύρονταν. Μετά από λίγες μέρες, ωστόσο,

βλέποντες ανωφελή τα δάκρυα, έπαυσαν τον θρήνον· τινές δε εδοκίμαζαν να παρηγορήσουν εαυτούς, στοχαζόμενοι ότι τάχα και οι Τούρκοι εκείνοι είναι ανθρώποι και άρχοντες και κατά την τιμήν ουδόλως απ' αυτούς κατώτεροι. Με τοιαύτας δυστυχείς προφάσεις παρηγορούμενοι, ή την ανάγκην ακολουθώντας, ετοίμασαν καθείς ό τι ήθελε δώσει εις προίκα της θυγατρός αυτού, και την έστειλαν συντροφευμένην με μίαν δούλην και μίαν βυζάστραν, προσθέσαντες και ζευγολατεία [=αγροκτήματα] και λιβάδια και άλλα χαρίσματα. Και ούτω κατ' ολίγον εις αύξησιν το σεβεστάτον των Αγαρηγών γένος επροχώρει.

Τα Γιάννενα ήταν μία περίπτωση ανάμεσα σε πολλές. Αντίστοιχους γάμους βρίσκουμε σε όλα τα Βαλκάνια και το Αιγαίο, καθώς επρόκειτο για πρακτική την οποία υποστήριζαν οι οθωμανοί σουλτάνοι. Η βιογραφία του μυτιληνιού αρχιναύαρχου Χαϊρεντίν Μπαρμπαρόσα (Hayreddin Barbarossa), ο οποίος ήταν γόνος μεικτού γάμου, με πατέρα έναν μουσουλμάνο σπαχή από τα Γιαννιτσία και μητέρα μια χριστιανή αρχοντοπούλα από τη Μυτιλήνη, μεταφέρει ακριβώς την ίδια εικόνα με το ηπειρωτικό χρονικό. Το σχετικό απόσπασμα της βιογραφίας, πολύτιμο για τις λεπτομέρειές του, διασώζει μεταξύ άλλων τη σουλτανική διαταγή που έλαβαν οι οθωμανοί στρατιωτικοί που εγκαταστάθηκαν στο κάστρο της Μυτιλήνης ως απάντηση στην αίτησή τους να παντρευτούν ντόπιες κοπέλες. Όπως γίνεται φανερό, ο σουλτάνος δεν άφησε περιθώρια επιλογής στις οικογένειες των κοριτσιών:

Αν [οι γονείς τους] αρνηθούν να τις δώσουν, [οι νεαροί στρατιωτικοί] να τις πάρουν με τη βία και να τις παντρευτούν πάραυτα· να συναφθεί γαμήλιο συμβόλαιο και να γίνει γάμος σύμφωνα με τον ιερό νόμο· και [οι γονείς τους] να τις παραδώσουν πλήρως και οριστικά σε αυτούς τους άνδρες. Κανείς να μην το εμποδίσει ούτε να αντιταχθεί σε αυτό.

Κι αμέσως μετά το φερμάνι καταλήγει σε μια πρόταση που εξηγεί το σκεπτικό της σουλτανικής απόφασης: «Έτσι, συνηθίζοντας οι μουσουλμάνοι και οι άπιστοι ο ένας τον άλλο και διατηρώντας καλές σχέσεις μεταξύ τους, το κάστρο θα φυλάσσεται καλά» (Gallotta, 1981: φ. 5v).ⁱⁱ

Η κατακλείδα του φερμανιού, βάσει του οποίου παντρεύτηκαν οι γονείς του Χαϊρεντίν πασά, όπως και οι γονείς χιλιάδων άλλων Οθωμανών, συμπυκνώνει τον κύριο στόχο της σουλτανικής πολιτικής την εποχή των κατακτήσεων: να στερεώσουν την κυριαρχία τους, ενθαρρύνοντας –ή επιβάλλοντας, όποτε χρειαζόταν– τις καλές σχέσεις ανάμεσα στους δικούς τους ανθρώπους («τα σκλαβάκια μου», γράφει η διαταγή, αναφερόμενη στους νεαρούς στρατιωτικούς που ήθελαν να παντρευτούν) και στους ντόπιους πληθυσμούς. Ένα μέσο ήταν κι οι γάμοι. Για να πετύχει όμως αυτή η πολιτική, οι νύφες και οι συγγενείς τους

έπρεπε να παραμείνουν χριστιανοί και να μην εξισλαμιστούν. Τα παιδιά, φυσικά, ανατρέφονταν στο θρήσκευμα του πατέρα, συνέχιζαν όμως να διατηρούν σχέσεις με τους χριστιανούς συγγενείς τους.



Εικόνα 6 Χαϊρεντίν Μπαρμπαρόσσα.

“Wikimedia Commons”, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Italienischer_Meister_von_1580_001.jpg (Σεπτέμβριος 2015), © public domain.

Ελαιογραφία ιταλού καλλιτέχνη (περ. 1580), που φέρει την επιγραφή «Ariadenus Barbarossa», Kunsthistorisches Museum, Βιέννη. Ο μυτιληνιός ναυτικός, κουρσάρος και –αργότερα– αρχιναύαρχος του οθωμανικού στόλου Χαϊρεντίν Μπαρμπαρόσσα ήταν γόνος μεικτού γάμου ανάμεσα σε έναν μουσουλμάνο στρατιωτικό από τα Γιαννιτσία και μιας χριστιανής κοπέλας από καλή οικογένεια της Μυτιλήνης.

Οι κοπέλες στα Γιάννενα ήταν αρχοντοπούλες, όπως φαίνεται από τις προίκες που τους έδωσαν οι γονείς τους. Το ίδιο κι η μητέρα του Χαϊρεντίν πασά: ο πατέρας του, γράφει η βιογραφία, διάλεξε για νύφη μια κοπέλα «ξεχωριστή για τα χαρίσματά της, από καλή οικογένεια και με προσήκουσα καταγωγή». Το πρότυπο για τέτοιου είδους γάμους, που ένωναν τα ντόπια χριστιανικά αρχοντικά στρώματα με τους νέους μουσουλμάνους εξουσιαστές, ήταν οι επιγαμίες που είχε συνάψει ο ίδιος ο οθωμανικός οίκος με τους δυναστικούς οίκους των Βαλκανίων. Από τον γάμο του Ορχάν με τη Θεοδώρα Καντακουζηνή το 1346, με τον οποίο επισφραγίστηκε η συμμαχία του οθωμανού εμίρη με τον διεκδικητή του βυζαντινού θρόνου και μετέπειτα αυτοκράτορα Ιωάννη Καντακουζηνό, μέχρι εκείνον του Μουράτ Β΄ με τη Μάρα Μπράνκοβιτς της

Σερβίας το 1435, οι γάμοι των οθωμανών σουλτάνων ή πριγκίπων με χριστιανές αρχόντισσες χρησίμευσαν ως μηχανισμός σύσφιξης των σχέσεων συμμαχίας ή υποτέλειας. Μέσα από τους μεικτούς γάμους διαμορφώθηκε μια νέα ελίτ, μεικτή θρησκευτικά και υβριδική πολιτισμικά, που διευκόλυνε την ενσωμάτωση των χριστιανικών αρχοντικών στρωμάτων στη νέα αυτοκρατορία. Η ενσωμάτωση αυτή μετεξελίχθηκε σύντομα σε αφομοίωση μέσα από τη μεταστροφή στο ισλάμ. Μέχρι τα μέσα του 16ου αιώνα η μεγάλη πλειονότητα των ντόπιων αρχοντικών οικογενειών είχε ασπαστεί τη μουσουλμανική θρησκεία.

Δεν είναι δύσκολο να καταλάβουμε γιατί το ισλάμ είχε καταρχήν μεγαλύτερες επιτυχίες στα αρχοντικά στρώματα των χριστιανών. Δεν ήταν μόνο η αίγλη και το κύρος που είχε αποκτήσει ως θρησκεία του οθωμανικού δυναστικού οίκου και της νέας άρχουσας τάξης. Όσο προχωρούσε η προσαρμογή των οθωμανικών θεσμών στο χανεφικό νομικό πλαίσιο, τόσο αυξάνονταν οι περιορισμοί που αντιμετώπιζαν οι μη μουσουλμάνοι. Ήδη στις αρχές του 16ου αιώνα τα πράγματα είχαν δυσκολέψει πολύ για τους γόνους της παλιάς βαλκανικής αριστοκρατίας. Ο δρόμος για τα κρατικά αξιώματα ήταν κλειστός, αφού αυτά προορίζονταν πλέον είτε για τους δούλους του σουλτάνου (στρατός και διοίκηση) είτε για τους εκ γενετής μουσουλμάνους (δικαστικό σώμα). Η μόνη δυνατότητα για διατήρηση της κοινωνικής τους θέσης ήταν να παραμείνουν μέλη του τιμαριωτικού ιππικού. Ωστόσο, ενώ τον 15ο αιώνα οι χριστιανοί σπαχήδες ήταν συνηθισμένο φαινόμενο σε αρκετές περιοχές των Βαλκανίων, τον 16ο η ύπαρξή τους «σόκαρε τους ανθρώπους και γινόταν αφορμή ειδικής έρευνας σχετικά με την προέλευσή τους» (Inalcik, 1954: 116).

Με λίγα λόγια, οι γόνοι των παλιών αρχοντικών οικογενειών βρέθηκαν σταδιακά στο δίλημμα να μείνουν χριστιανοί και να διακινδυνεύσουν να χάσουν τα τιμάρια τους (άρα και να ξεπέσουν στην τάξη των ραγιάδων, των φορολογούμενων υπηκόων) ή να μεταστραφούν στο ισλάμ και να διασφαλίσουν την ανώτερη κοινωνική τους θέση. Οι περισσότεροι, απ' ό,τι φαίνεται, προτίμησαν το δεύτερο. Το τελευταίο επεισόδιο αφομοίωσης των χριστιανών αρχόντων παίχτηκε στα τέλη της δεκαετίας του 1630 όταν, σύμφωνα με μια ενθύμηση του 1637, «βγήκε προκλάμο [=διαταγή] του Τούρκου [=σουλτάνου], το όσσοι Ρωμαιοί είχαν φέουδα [=τιμάρια] να τουρκεύουν και τα παίρνουν, ενάντιο τα χάνουν» (Κοτζαγεώργης, 1997: 81). Όπως ξέρουμε από την περίπτωση των Τουρκογιαννιωτών, που εξισλαμίστηκαν εκείνη ακριβώς την εποχή, οι περισσότεροι χριστιανοί τιμαριώτες που είχαν απομείνει (ίσως κι όλοι) προτίμησαν να γίνουν μουσουλμάνοι και να παραμείνουν άρχοντες (Giakoumis, 2010: 84-85).

6.2. Εξοθωμανισμός του αστικού χώρου και εξισλαμισμός

Στα Βαλκάνια, το Αιγαίο και τον Πόντο, ως τότε αποκλειστικά χριστιανικές περιοχές, η οθωμανική κατάκτηση σηματοδότησε την απαρχή μιας διπλής –και αλληλοτροφοδοτούμενης– διαδικασίας που ολοκληρώθηκε τον 16ο αιώνα: τον πολιτισμικό εξοθωμανισμό του αστικού χώρου, ο οποίος απέκτησε έναν έκδηλο μουσουλμανικό χαρακτήρα, και τον εξισλαμισμό ενός μέρους (αλλού μεγαλύτερου, αλλού μικρότερου) των κατοίκων. Την ίδια στιγμή, η ύπαιθρος παρέμενε σχεδόν αλώβητη από φαινόμενα θρησκευτικής μεταστροφής. Εξαιρέση αποτελούσαν κατά κύριο λόγο οι περιοχές όπου είχαν εγκατασταθεί μουσουλμάνοι έποικοι και η Βοσνία-Ερζεγοβίνη, η οποία αποτελεί ιδιαίτερη περίπτωση πρώιμου εξισλαμισμού.

Και οι δύο όψεις αυτής της ευρύτερης διαδικασίας εξοθωμανισμού/εξισλαμισμού στον αστικό χώρο προχώρησαν σταδιακά. Μετά την κατάκτηση μιας πόλης οι Οθωμανοί εγκαθιστούσαν φρουρά, καταλάμβαναν τα δημόσια κτίρια και μετέτρεπαν τη μητροπολιτική εκκλησία σε τζαμί, εκτός αν η πόλη είχε παραδοθεί με ειδική συνθήκη. Το αν θα μετατρέπονταν σε τζαμιά ή όχι κι άλλες εκκλησίες, εξαρτώνταν από τις συνθήκες της κατάκτησης και τις ανάγκες του ντόπιου πληθυσμού. Στον βαθμό που αυξανόταν ο μουσουλμανικός πληθυσμός σε μια συνοικία, η εκκλησία της μετατρέποταν σε τζαμί. Αν όμως η πόλη είχε καταληφθεί στη διάρκεια πολεμικών επιχειρήσεων και δεν είχε συναφθεί συνθήκη παράδοσης, οι εκκλησίες λεηλατούνταν, όπως και όλη η πόλη, και συχνά καταστρέφονταν, ενώ ο πληθυσμός αιχμαλωτιζόταν και εξανδραποδιζόταν.

Πολύ σημαντικότερο ρόλο στον εξοθωμανισμό του αστικού χώρου έπαιζαν τα δημόσια κτίρια που ανεγείρονταν με πρωτοβουλία του σουλτάνου, υψηλών αξιωματούχων ή ντόπιων μουσουλμάνων / εξισλαμισμένων αρχόντων. Χαρακτηριστικό για τις οθωμανικές πόλεις ήταν το ιμαρέτι (*imaret*), ένα κτιριακό συγκρότημα αποτελούμενο από τζαμί, λουτρό και ξενώνα με δημόσια κουζίνα. Τα συγκροτήματα αυτά, μαζί με τα άλλα θρησκευτικά, εκπαιδευτικά και εμποροβιοτεχνικά κτίρια (χάνια, караβάν σεράγια, κλειστές αγορές), τα μικρά τζαμιά και τα λουτρά των συνοικιών, τα υδραγωγεία και τις κρήνες, αλλά και το τσαρσί (*çarşı*), τον εμπορικό δρόμο με τα μικρά μαγαζιά, έδιναν έναν ιδιαίτερο, αναγνωρίσιμο χαρακτήρα στις

πόλεις, ταυτόχρονα οθωμανικό και ισλαμικό, και δομούσαν το πλαίσιο μέσα στο οποίο οι κάτοικοι ζούσαν, εργάζονταν, υπέφεραν ή διασκεδάζαν.

Παράλληλα με τον εξοθωμανισμό του αστικού χώρου βάδισε και η θρησκευτική μεταστροφή ενός μέρους των κατοίκων. Τα οθωμανικά φορολογικά κατάστιχα που καταγράφουν τα φορολογήσιμα νοικοκυριά μας προσφέρουν αξιόπιστα –αν και όχι απολύτως ακριβή– στοιχεία για την αναλογία μουσουλμάνων και αλλόθρησκων στην οθωμανική επικράτεια. Όπως φαίνεται, ο εξισλαμισμός είχε ταχύτερη πορεία στις πόλεις όπου εγκαταστάθηκαν μουσουλμάνοι έποικοι, ή σε εκείνες που είχαν κομβική θέση σε οδικούς άξονες. Σε πόλεις όπως τα Σκόπια και το Μοναστήρι ο μουσουλμανικός πληθυσμός είχε γίνει πλειονότητα ήδη λίγο μετά τα μέσα του 15ου αιώνα (Todorov, 1986: 103), ενώ τη δεκαετία του 1520 οι μουσουλμάνοι αποτελούσαν περίπου το 80% του πληθυσμού της Αδριανούπολης, το 90% της Λάρισας και το 65% της Σόφιας, ενώ το Σαράγεβο της Βοσνίας ήταν μια αμιγώς ισλαμική πόλη (Minkov, 2004: 49). Η δυναμική του εξισλαμισμού στον αστικό χώρο φαίνεται και από τα ποσοστά των νέων μουσουλμάνων στο σύνολο του μουσουλμανικού πληθυσμού. Στη Μακεδονία, για παράδειγμα, το δεύτερο μισό του 16ου αιώνα, περίπου 35% των μουσουλμανικών νοικοκυριών στις πόλεις αποτελούνταν από προσήλυτους πρώτης γενεάς. Μάλιστα, το ποσοστό των νέων μουσουλμάνων είναι πολύ μεγαλύτερο στις μεγάλες πόλεις: 45,2% στα Σκόπια, 40,8 στο Μοναστήρι, 38,6 στη Θεσσαλονίκη και στις Σέρρες (Minkov, 2004: 50, πίν. 5, βάσει δεδομένων του Sokolski, 1975).



Εικόνα 7 Σκόπια.

“Wikimedia Commons”, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tutunsuz_stara_razglednica.jpg (Σεπτέμβριος 2015), © public domain

Αποψη της πόλης των Σκοπίων από καρτ ποστάλ του 1920. Σε πρώτο πλάνο βλέπουμε το τζαμί Τουτουνσουζ (Tutunsuz Džamija) με το μουσουλμανικό νεκροταφείο. Στο βάθος διακρίνονται τα άλλα τζαμιά και δημόσια κτίρια της πόλης.

Από την άλλη, σε περιοχές που δεν παρουσίαζαν μεγάλο στρατηγικό ενδιαφέρον ή δεν γνώρισαν σημαντικές ανακατατάξεις με εισροές ή εκροές πληθυσμών, ο εξισλαμισμός προχωρούσε αργά. Ένα παράδειγμα αποτελεί η Αθήνα, η οποία τη δεκαετία του 1520, δηλαδή περισσότερο από εξήντα χρόνια μετά την κατάκτηση, δεν είχε παρά μόλις 11 νοικοκυριά μουσουλμάνων φορολογουμένων έναντι 2.286 χριστιανών (Minkov, 2004:

49). Χαρακτηριστικό είναι πως ακόμα και τον 18ο αιώνα η χριστιανική αθηναϊκή ελίτ, το λεγόμενο «αρχοντολόγιον», είχε πλήρη αίσθηση της συνέχειάς της από τους μεσαιωνικούς χρόνους. Αντίστοιχη είναι και η περίπτωση των Ιωαννίνων: το 1564, περισσότερο από εκατόν τριάντα χρόνια μετά την παράδοσή της στους Οθωμανούς, η αναλογία μουσουλμανικών και χριστιανικών οικογενειών παρέμενε συντριπτικά υπέρ των δευτέρων: καταγράφονται 50 νοικοκυριά μουσουλμάνων φορολογουμένων και 1.195 νοικοκυριά χριστιανών (Delilbaşı, 2012: 57).

Συγκρίσιμη είναι η εικόνα που παρουσιάζουν οι εξελίξεις στην Τραπεζούντα και τις άλλες πόλεις της πάλαι ποτέ επικράτειας της αυτοκρατορίας των Κομνηνών (1204-1461). Όπως στα Βαλκάνια, έτσι κι εδώ, η διαδικασία εξισλαμισμού έλαβε χώρα την οθωμανική περίοδο. Μετά την κατάκτηση φαίνεται πως το μεγαλύτερο μέρος των ανώτερων στρωμάτων της παλιάς αυτοκρατορίας μετακινήθηκε στην Κωνσταντινούπολη. Άλλοι απ' αυτούς εξισλαμίστηκαν και μπήκαν στην αυλή του σουλτάνου, όπως οι γιοι του φιλόσοφου Γεώργιου Αμιρούτζη, ενώ άλλοι παρέμειναν χριστιανοί και συγκρότησαν ένα δίκτυο με επιρροή στο πατριαρχείο της Κωνσταντινούπολης (Ζαχαριάδου, 1996: 83-84). Οι αναγκαστικές μετακινήσεις ενός μέρους του χριστιανικού πληθυσμού της Τραπεζούντας στην Κωνσταντινούπολη τον 16ο αιώνα, σε συνδυασμό με την αποχώρηση ή/και τον εξισλαμισμό των παλαιών χριστιανών αρχόντων, διευκόλυναν την προσχώρηση αρκετών χριστιανών της πόλης στο ισλάμ μετά το πρώτο τέταρτο του 16ου αιώνα, σε βαθμό που το 1583 η πλειονότητα των κατοίκων αυτής της παραδοσιακής χριστιανικής εστίας να είναι πια μουσουλμάνοι (Lowry, 2009: 143).

Όπως δείχνει το παράδειγμα της Τραπεζούντας, η διπλή διαδικασία εξοθωμανισμού/εξισλαμισμού του αστικού χώρου, η οποία ξεκίνησε αμέσως μετά την κατάκτηση με τη μετατροπή του ναού της Παναγίας Χρυσοκεφάλου σε τζαμί, αναθερμάνθηκε την εποχή του πουριτανικού κινήματος των καντιζαντελήδων (τρίτο τέταρτο του 17ου αιώνα). Κατά την περίοδο εκείνη, η αναδιατύπωση της ισλαμικής ταυτότητας με όρους «επιστροφής στις ρίζες» και η επιβεβαίωση της μουσουλμανικής υπεροχής έναντι των ζιμμήδων συνδυάστηκε με διακοινοτικές εντάσεις και κατέληξε σε ένα δεύτερο κύμα «οικιστικού εξισλαμισμού». Έτσι, μεταξύ των ετών 1665 και 1674, ο μητροπολιτικός ναός του Αγίου Φιλίππου καταλήφθηκε από τους μουσουλμάνους της Τραπεζούντας και μετατράπηκε σε τζαμί, παρά το ότι αρχικά ο καδής είχε επιδικάσει τον ναό στους χριστιανούς. Το γεγονός βιώθηκε τραυματικά από τους χριστιανούς, όπως φαίνεται από σχετική έμμετρη διήγηση που ελεεινολογεί τη βεβήλωση του ιερού χώρου και τη μεταστροφή του στο ισλάμ (Χρυσάνθος, 1933: 711-13).

Αντίστοιχη κίνηση, και μάλιστα σε πολύ μεγαλύτερη κλίμακα, ήταν η έξωση των εβραίων κατοίκων από τη συνοικία Εμίνονου της Κωνσταντινούπολης μετά την πυρκαγιά του 1660 και η ανέγερση εκεί τζαμιού με πρωτοβουλία της βασιλομήτορος (Baer, 2008: 81 κ.ε.). Από τους εβραίους, άλλωστε, προέρχεται το μοναδικό παράδειγμα μαζικού εξισλαμισμού μη μουσουλμάνων του αστικού χώρου εκείνη την εποχή. Πρόκειται για τους οπαδούς του μεσσιανικού κινήματος του Σαμπατάι Σεβί (Sabbatai Sevi), ο οποίος προσχώρησε στο ισλάμ το 1666. Ο Σαμπατάι, ένας χαρισματικός ιεροκήρυκας, είχε αναγνωριστεί ως μεσσίας, ως ο αναμενόμενος σωτήρας του εβραϊκού λαού, και, όπως ήθελαν οι φήμες που κυκλοφορούσαν, επρόκειτο να γίνει κύριος του κόσμου. Η διδασκαλία του συντάραξε τους εβραίους ολόκληρης της Ευρώπης, αλλά προκάλεσε σάλο και ανάμεσα στις άλλες θρησκευτικές ομάδες της αυτοκρατορίας, σε μια εποχή που οι μεσσιανικές προσδοκίες ήταν πολύ διαδεδομένες (Scholem, 1973· Κουτζακιώτης, 2011). Η ανησυχία που προκάλεσε στις οθωμανικές αρχές το κήρυγμα και το πλήθος των οπαδών του οδήγησε στη σύλληψή του και τελικά στο να τεθεί στο δίλημμα του εξισλαμισμού ή του θανάτου. Ο Σαμπατάι επέλεξε την αλλαξοπιστία και τον ακολούθησαν οι πολυάριθμοι οπαδοί του στη Θεσσαλονίκη και αλλού.

Το γεγονός πως η αναταραχή που προκάλεσε η διδασκαλία του χωνεύτηκε μέσω του εξισλαμισμού είναι απολύτως ενδεικτικό για τον ρόλο της θρησκευτικής μεταστροφής ως μηχανισμού ενσωμάτωσης στην Οθωμανική Αυτοκρατορία. Από την άλλη μεριά, το ίδιο ενδεικτικό, για τα όρια της ενσωμάτωσης αυτή τη φορά, είναι ότι οι εξισλαμισμένοι οπαδοί του Σαμπατάι, οι λεγόμενοι *ντονμέδες* (*dönme*), αποτέλεσαν τη βάση για τη συγκρότηση μιας υβριδικής πολιτισμικής ομάδας, η οποία συνδύαζε την ενδογαμία με τον θρησκευτικό συγκρητισμό, αντιμετωπιζόταν με δυσπιστία από τους υπόλοιπους μουσουλμάνους κι ήταν απολύτως διακριτή μέχρι την ύστερη οθωμανική εποχή (Baer, 2010).

6.3. Η περίπτωση της Βοσνίας

Σε αντίθεση με τα υπόλοιπα Βαλκάνια, στην περιοχή της Βοσνίας-Ερζεγοβίνης παρατηρείται μεγάλη κλίμακας και σχετικά ταχεία εξάπλωση του ισλάμ, όχι μόνο στις πόλεις αλλά και στην ύπαιθρο. Το ζήτημα

έχει απασχολήσει ιδιαίτερα την έρευνα, αλλά η αντιπαράθεση δεν έχει μόνο επιστημονικό χαρακτήρα: η ύπαρξη συμπαγών μουσουλμανικών πληθυσμών στην πάλαι ποτέ οθωμανική επαρχία της Βοσνίας, οι οποίοι τον 20ό αιώνα εντάχθηκαν στο γιουγκοσλαβικό κράτος και τη δεκαετία του 1990 βρέθηκαν στο επίκεντρο του πολέμου και της νέας εθνογένεσης που ακολούθησε τη διάλυση της Γιουγκοσλαβίας, έχει δώσει έντονο πολιτικό και ιδεολογικό χαρακτήρα στη συζήτηση (ενδεικτικά, Malcolm, 1994· Adanir, 2002: 267-304).

Η παλαιότερη έρευνα είχε θεωρήσει ότι οι ντόπιοι *κριστιάνι* (*krstijani*, δηλαδή χριστιανοί), το ποίμνιο της μεσαιωνικής βοσνιακής Εκκλησίας, ήταν οπαδοί της βογομιλικής αίρεσης (για μια επισκόπηση της ιστοριογραφίας, Aščerić-Todd, 2015: 13-21). Η «βογομιλική θεωρία», η οποία επικράτησε για μεγάλο διάστημα, απέδιδε στην υποτιθέμενη αιρετική φύση της ντόπιας Εκκλησίας μια σειρά διακριτών χαρακτηριστικών που παρατηρούνται στη βοσνιακή θρησκευτική και πολιτισμική ζωή, όπως η ανέγερση ενεπίγραφων ανάγλυφων επιτύμβιων μονόλιθων (*stećci*) στα νεκροταφεία του ύστερου Μεσαίωνα (από τον 11ο έως τον 15ο-16ο αιώνα). Η ίδια θεωρία ερχόταν επίσης να εξηγήσει γιατί το μεγαλύτερο μέρος των χριστιανών της Βοσνίας, η οποία ανήκε εκκλησιαστικά στο πατριαρχείο Ρώμης, προσχώρησε μαζικά στο ισλάμ, αντίθετα με τους σέρβους γείτονές τους ή τους άλλους βαλκανικούς πληθυσμούς: οι κριστιάνι θεωρήθηκε ότι στράφηκαν στο ισλάμ μετά την οθωμανική κατάκτηση (1463) επειδή είχαν ήδη αποξενωθεί από την καθολική Εκκλησία εξαιτίας των διώξεων που είχαν υποστεί.



Εικόνα 8 Επιτύμβιος μονόλιθος στη νεκρόπολη της Ραντίμλια (*Radimlja*), Ερζεγοβίνη.

“Wikimedia Commons”,

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bosniangraves_bosniska_gravar_februari_2007_stecak_stecci3.jpg

(Σεπτέμβριος 2015), © creative commons.

Η πλειονότητα των μονόλιθων (stećci) στο συγκριμένο νεκροταφείο είναι του 15ου-16ου αιώνα.

Η θεωρία του βογομιλισμού βρήκε μεγάλη απήχηση στους βόσνιους μουσουλμάνους (κι εξακολουθεί να έχει απήχηση στο συλλογικό φαντασιακό, παρόλο που έχει καταρριφθεί από την επιστημονική έρευνα) γιατί πρόσφερε ένα εναλλακτικό αφήγημα για τον εξισλαμισμό των προγόνων τους, μακριά από το δίπολο που ερμήνευε τον ταχύ (συγκριτικά με άλλες περιοχές) εξισλαμισμό της Βοσνίας είτε ως προϊόν εξαναγκασμού είτε, ακόμη χειρότερα, ως αποτέλεσμα της προθυμίας των Βόσνιων να συνεργαστούν με τον κατακτητή. Η υπόθεση ότι η βοσνιακή Εκκλησία ήταν βογομιλική εξηγούσε τη βοσνιακή περίπτωση με όρους τοπικής

θρησκευτικής ιδιαιτερότητας: ήταν αυτή που διευκόλυνε τον εξισλαμισμό, αλλά και που ταυτόχρονα έκανε το βοσνιακό ισλάμ διαφορετικό από την επίσημη οθωμανική του εκδοχή.

Οι βογόμιλοι πρέσβευαν μια δυσιστική διδασκαλία, σύμφωνα με την οποία ο ορατός και γήινος κόσμος είναι δημιούργημα της κακής θεότητας, ενώ ο ουράνιος κόσμος δημιούργημα της καλής. Σήμερα πια ξέρουμε ότι η βοσνιακή Εκκλησία δεν ακολουθούσε αυτήν την αίρεση ούτε κάποια άλλη: ήταν απλώς σχισματική, έχοντας αποσχιστεί από το πατριαρχείο Ρώμης (Fine, 1975). Επιπλέον, έχει καταδειχτεί ότι επιτύμβιους μονόλιθους δεν ανήγειραν μόνο οι κριστιάνι, αλλά και οι υπόλοιποι Βόσνιοι, καθολικοί, ορθόδοξοι και μουσουλμάνοι (Wenzel, 1965). Ξέρουμε επίσης ότι ο εξισλαμισμός των ντόπιων δεν προχώρησε τόσο γρήγορα όσο πιστευόταν παλαιότερα. Πράγματι, στις δεκαετίες μετά την οθωμανική κατάκτηση μεγάλο μέρος των κατοίκων στη Βοσνία και την Ερζεγοβίνη ασπάστηκε το ισλάμ, κάτι που δεν συναντούμε σε άλλες βαλκανικές περιοχές. Πρέπει όμως να φτάσουμε στα τέλη του 16ου αιώνα για να γίνουν πλειονότητα οι μουσουλμάνοι (Moačanin, 1999: 353-58). Ακόμα, την ίδια περίοδο δεν αυξάνεται μόνο ο αριθμός των μουσουλμάνων, αλλά και των ορθοδόξων στις βοσνιακές περιοχές. Όπως επισημαίνει ο Τζον Φάιν (Fine, 1993: 15-16),

η θρησκευτική μεταστροφή ήταν ένα φαινόμενο μεγάλης κλίμακας και πολλαπλών κατευθύνσεων. Βλέπουμε μέλη της βοσνιακής Εκκλησίας να ασπάζονται το ισλάμ, την ορθοδοξία ή τον καθολικισμό, με αποτέλεσμα να εξαφανίζεται η βοσνιακή Εκκλησία από το προσκήνιο. Βλέπουμε να μειώνεται πάρα πολύ ο αριθμός των καθολικών, καθώς πολλοί μεταναστεύουν, ενώ άλλοι ασπάζονται το ισλάμ ή την ορθοδοξία. Βλέπουμε την ορθοδοξία να αυξάνεται αριθμητικά, αλλά και πάλι να χάνει ορισμένα μέλη της, ιδίως προς όφελος του ισλάμ αλλά σε κάποιες περιπτώσεις και του καθολικισμού. Η θρησκευτική μεταστροφή, λοιπόν, ήταν ένα γενικό φαινόμενο πολλαπλών κατευθύνσεων. Το ισλάμ σίγουρα κέρδισε τους περισσότερους νέους προσήλυτους, αλλά και η ορθοδοξία κέρδισε πολλούς. Το ισλάμ είχε, φυσικά, ποικίλα πλεονεκτήματα: ήταν η θρησκεία του κράτους των κατακτητών και υπήρχαν υλικά πλεονεκτήματα στη σύμπλευση με τους νέους κυριάρχους. Επιπλέον, η εγκόσμια επιτυχία του φαινόταν ως σημάδι της εύνοιας του Θεού. Παρατηρούμε επίσης ότι η αλλαγή του θρησκευματος συνέβη σταδιακά και ότι η ταχύτητά της ήταν διαφορετική από τόπο σε τόπο.

Πώς όμως μπορεί να ερμηνευθεί αυτή η ιδιαιτερότητα; Γιατί ο εξισλαμισμός προχώρησε σε τέτοια έκταση στη Βοσνία-Ερζεγοβίνη, σε αντίθεση με άλλες περιοχές των Βαλκανίων;

Πλέον γίνεται δεκτό από την έρευνα ότι η ιδιότυπη εκκλησιαστική κατάσταση της υστερομεσαιωνικής Βοσνίας έπαιξε όντως ρόλο στη διάδοση του ισλάμ, αλλά με διαφορετικό τρόπο απ' ό,τι είχε θεωρηθεί στο παρελθόν (Κατσόβσκα-Μαλιγκούδη, 2004: 191-93). Το σημαντικό δεν ήταν το τι ακριβώς πίστευαν οι ντόπιοι (δοξασίες που μπορούν να θεωρηθούν «αιρετικές» με δογματικούς όρους συναντούσε κανείς και σε άλλες βαλκανικές περιοχές), αλλά το ότι στα βοσνιακά εδάφη δεν υπήρχε εδραιωμένη εκκλησιαστική ιεραρχία: η βοσνιακή Εκκλησία δεν είχε επισκόπους, ενώ ο καθολικός επίσκοπος έδρευε στο ουγγρικό Ντιάκοβο (Đakovo, σήμερα στην Κροατία), έξω από την επικράτεια του μεσαιωνικού βασιλείου. Ο κλήρος ήταν ολιγάριθμος και βρισκόταν στα αναλόγως λιγοστά μοναστήρια, χωρίς ιδιαίτερη παρουσία στην αγροτική ενδοχώρα. Ήταν μάλλον αυτές οι συνθήκες, σε συνδυασμό με τον γοργό εξισλαμισμό των αρχοντικών στρωμάτων, που διευκόλυναν την εξάπλωση του ισλάμ και στην αγροτική ύπαιθρο. Είναι ενδεικτικό ότι εκεί όπου υπήρχαν μεγάλα φραγκισκανικά μοναστήρια, τα οποία άλλωστε αναγνωρίστηκαν από τον Μεχμέτ Β΄ και τους διαδόχους του, ο καθολικός πληθυσμός διατηρήθηκε σε μεγάλο βαθμό (Minkov, 2004: 107).

Τέλος, για την ισχυροποίηση του ισλάμ στις βοσνιακές περιοχές καθοριστικές υπήρξαν οι δημογραφικές ανακατατάξεις μετά τον πόλεμο με τον Ιερό Συνασπισμό (1684-99) και την απώλεια της Ουγγαρίας. Πολλοί μουσουλμάνοι πρόσφυγες από τις περιοχές που κατέκτησαν οι Αψβούργοι μετακινήθηκαν στην οθωμανική επικράτεια κι οι περισσότεροι εγκαταστάθηκαν στη Βοσνία, ενώ πολλοί χριστιανοί, ιδίως καθολικοί, κατέφυγαν στην αψβουργική πλέον Σλαβονία. Ακόμη περισσότερο: η μετατροπή της Βοσνίας σε μεθοριακή επαρχία και η στρατιωτικοποίησή της, στο πλαίσιο της αναδιοργάνωσης της οθωμανικής άμυνας εναντίον των Αψβούργων, ενίσχυσε περαιτέρω τον οθωμανικό και μουσουλμανικό χαρακτήρα της περιοχής (Κατσόβσκα-Μαλιγκούδη, 2004: 194-98).



Εικόνα 9 Μόσταρ (Βοσνία-Ερζεγοβίνη).

“Wikimedia Commons”, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mostar_Old_Town_Panorama.jpg (Σεπτέμβριος 2015), © creative commons.

Πανόραμα της παλιάς πόλης. Σε πρώτο πλάνο η διάσημη γέφυρα του Μόσταρ, έργο του 16ου αιώνα.

6.4. Ομαδικοί εξισλαμισμοί στην ύπαιθρο

Τα πρώτα συγκεντρωτικά στοιχεία από τα οθωμανικά φορολογικά κατάστιχα που έχουμε στη διάθεσή μας, τα οποία προέρχονται από τις δεκαετίες του 1520 και '30, δείχνουν ότι, με εξαίρεση τις περιοχές όπου είχαν εγκατασταθεί τουρκομάνοι έποικοι, δηλαδή την ανατολική Βουλγαρία, ανατολική Θράκη, ορισμένα μέρη της Μακεδονίας και Θεσσαλίας (Gökbilgin, 1957), καθώς και τη Βοσνία-Ερζεγοβίνη, την περίπτωση της οποίας εξετάσαμε προηγουμένως, η βαλκανική ύπαιθρος παρέμενε χριστιανική (πίνακας 2).

Περιοχή	Μουσουλμάνοι (%)	Χριστιανοί (%)	Εβραίοι (%)
Βοσνία και Ερζεγοβίνη	38,65	61,35	
Ανατολική Θράκη και ανατολική Βουλγαρία	68,61	31,36	0,03
Μακεδονία και δυτική Θράκη	26,34	72,48	1,18
Βουλγαρία	12,06	87,76	0,17
Σερβία και Μαυροβούνιο	2,68	97,32	
Αλβανία	2,61	97,39	
Ήπειρος και Θεσσαλία	12,57	87,06	0,38
Στερεά και Πελοπόννησος	1,81	97,71	0,48

Πίνακας 2 Αναλογία μουσουλμανικών και μη μουσουλμανικών φορολογήσιμων νοικοκυριών στις βαλκανικές επαρχίες (Ρούμελη), 1520-35.

Πηγή: Barkan, 1957: 32, πίν. 6.

Σημείωση: Ο πίνακας δεν περιλαμβάνει στοιχεία για την Κωνσταντινούπολη.



Εικόνα 10 Τεκές του Ντεμίρ μπαμπά (Βουλγαρία).

“Wikimedia Commons”, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Demir_baba_Iz_10.jpg (Σεπτέμβριος 2015), © public domain.

Το συγκρότημα του τεκέ χτίστηκε τον 16ο αιώνα στην περιοχή του Razgrad στη βορειοανατολική Βουλγαρία, με επίκεντρο το μασσολείο (τουρμπέ) του Ντεμίρ μπαμπά (το πέτρινο κτίριο στο βάθος). Περιλάμβανε επίσης τζαμί και ιμαρέτι (δημόσια κουζίνα) που δεν σώζονται πλέον.

Από τα μέσα του 17ου αιώνα τα πράγματα αλλάζουν και η διαδικασία εξισλαμισμού ενισχύεται στη βαλκανική ύπαιθρο. Σύμφωνα με τον Άντον Μίνκοφ (Minkov, 2004: 193), στον οποίο οφείλουμε την πιο πρόσφατη επισκόπηση του ζητήματος, ο εξισλαμισμός πήρε μεγάλες διαστάσεις, με αποτέλεσμα στις αρχές του 18ου αιώνα περίπου το 40% του πληθυσμού των Βαλκανίων να είναι μουσουλμάνοι. Το ποσοστό φαίνεται υπερβολικό και σίγουρα δεν τεκμηριώνεται από τα στοιχεία που παραθέτει ο Μίνκοφ. Οι αξιόπιστες μαρτυρίες για αθρόους εξισλαμισμούς στην ύπαιθρο αφορούν τον 18ο αιώνα, και κατά κύριο λόγο το δεύτερο μισό του. Γι' αυτό άλλωστε θορυβείται κι η Εκκλησία, η οποία προσπαθεί να αντιδράσει με κάθε μέσο στη συρρίκνωση του ποιμνίου της. Τα κηρύγματα του Νεκτάριου Τέρπου (†1740 ή 1741), οι περιοδείες του Κοσμά του Αιτωλού (†1779), αλλά και η ανάδειξη των νεομαρτύρων σε πρότυπα πίστης και ηρωισμού από τον κύκλο των κολλυβάδων τις τελευταίες δεκαετίες του 18ου αιώνα, έχουν τον ίδιο κύριο στόχο: την ανάσχεση του εξισλαμισμού.

Η αναλυτική παράθεση επιχειρημάτων για το πώς θα πρέπει να αξιολογηθούν οι μαρτυρίες για ομαδικούς εξισλαμισμούς δεν έχει θέση σε αυτό το βιβλίο. Οφείλουμε ωστόσο να επισημάνουμε ότι είναι εξαιρετικά δύσκολο να κάνει κανείς ασφαλείς εκτιμήσεις για τη δημογραφική εικόνα των οθωμανικών επαρχιών τον 17ο και 18ο αιώνα. Εκείνη την εποχή δεν συντάσσονταν γενικά απογραφικά κατάστιχα για όλη την επικράτεια, όπως γινόταν τους προηγούμενους αιώνες, γι' αυτό τα στοιχεία που έχουμε στη διάθεσή μας

είναι αποσπασματικά και κατά κανόνα αφορούν μόνο τους χριστιανούς. Η έρευνα των φορολογικών καταστίχων που σώζονται δεν έχει ακόμη προχωρήσει ικανοποιητικά. Το ζήτημα περιπλέκεται επίσης από το γεγονός ότι σε πολλές περιπτώσεις οι εκτιμήσεις για τον χρόνο εξισλαμισμού του ενός ή του άλλου χωριού έχουν βασιστεί σε τοπικές παραδόσεις ή σε αστήρικτες υποθέσεις (ενδεικτική είναι η περίπτωση των Βαλλαάδων που εξετάζεται στο Καλινδέρης, 1977).

6.4.1. Παράγοντες εξισλαμισμού

Γιατί επιταχύνεται ο εξισλαμισμός στην ύπαιθρο από τα μέσα του 17ου αιώνα και μετά; Δεν υπάρχει μία και μοναδική εξήγηση, αλλά μάλλον ένας συνδυασμός παραγόντων κι εξελίξεων που συμβάλλουν στο φαινόμενο. Όπως και στους εξισλαμισμούς του αστικού χώρου, κομβικό ρόλο έπαιξε η συνεχής διεύρυνση της θεσμικής ανισότητας μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων ραγιάδων στο πλαίσιο της «οθωμανικής ομολογιοποίησης». Όπως είδαμε σε προηγούμενο σημείο του κεφαλαίου, οι εντάσεις, συγκρούσεις κι επιθυμίες της καθημερινότητας, αλλά και οι κοινωνικές επαφές με μουσουλμάνους, έδιναν πλείστες αφορμές για εξισλαμισμό. Αυτό ίσχυε κατεξοχήν για τις πόλεις που είχαν μεικτό πληθυσμό, μπορούσε όμως υπό προϋποθέσεις να πυροδοτήσει τη θρησκευτική μεταστροφή και στην ύπαιθρο.

Φαίνεται ότι ο εξισλαμισμός πήρε καταρχήν διαστάσεις σε πληθυσμούς που παραδοσιακά είχαν φορολογικές ατέλειες ή/και πρόσφεραν στρατιωτικές υπηρεσίες. Όταν καταργήθηκε το προνομιακό τους καθεστώς, κάτι που συμβαίνει σταδιακά από τις μέσες δεκαετίες του 17ου αιώνα κι εξής, πολλοί προτίμησαν να γίνουν μουσουλμάνοι και να διατηρήσουν έτσι ένα ευνοϊκότερο καθεστώς. Είδαμε ήδη ότι στην Αλβανία και την Ήπειρο οι τελευταίοι χριστιανοί σπαχήδες ασπάστηκαν το ισλάμ στα τέλη της δεκαετίας του 1630 όταν τέθηκαν στο δίλημμα να εξισλαμιστούν ή να χάσουν τα τιμάρια τους. Το άνοιγμα του στρατιωτικού επαγγέλματος, άρα και της δυνατότητας ένταξης στην προνομιούχο τάξη των *ασκερί*, σε μουσουλμάνους εθελοντές από την τάξη των ραγιάδων οδήγησε πολλούς στην επιλογή της αλλαξοπιστίας. Χαρακτηριστική ως προς αυτό είναι η περίπτωση της Κρήτης, όπου η οθωμανική κατάκτηση (1645-69) συνοδεύτηκε –και εν μέρει υποστηρίχθηκε– από αθρόους εξισλαμισμούς νεαρών ανδρών που εντάσσονταν εθελοντικά στις τάξεις των γενιτσάρων (Greene, 2005: 92 κ.ε.). Αντίστοιχα φαινόμενα εθελοντικής κατάταξης στο στράτευμα με ταυτόχρονη προσχώρηση στο ισλάμ παρατηρούνται και στη Βουλγαρία (Gradeva, 2012: 219).

Η πορεία του εξισλαμισμού δεν μπορεί να ιδωθεί ξέχωρα από τον συνολικό θεσμικό μετασχηματισμό της αυτοκρατορίας από τον ύστερο 17ο αιώνα και εξής, ο οποίος επέφερε ριζικές ανατροπές στις γαιοκτητικές σχέσεις, αλλά και στις σχέσεις εξουσίας στην ύπαιθρο (ενδεικτικά, İnalçık, 1977· İnalçık, 1980· İnalçık, 1983· Salzmann, 1993). Το ζήτημα είναι πολυσύνθετο και δεν μπορεί να παρουσιαστεί εδώ αναλυτικά. Θα σημειώσουμε μόνο τις κύριες συνέπειές του: α) απόκτηση (νόμιμα ή παράνομα) της κυριότητας αγροτικών γαιών και βοσκοτόπων από –κατά κανόνα μουσουλμάνους– γαιοκτήμονες, με αποτέλεσμα τη μετατροπή μεγάλου μέρους των καλλιεργητών σε κολίγους· β) καταχρέωση των χωρικών, με αποτέλεσμα τη μόνιμη εξάρτησή τους από δανειστές και την περαιτέρω οικονομική τους επιβάρυνση· γ) αποσύνθεση του τιμαριωτικού συστήματος και ανάδυση ισχυρών μουσουλμάνων τοπαρχών με ένοπλες ακολουθίες. Οι εξελίξεις αυτές διέλυσαν το προγενέστερο πλαίσιο ζωής και εργασίας των αγροτικών και κτηνοτροφικών πληθυσμών και τους έθεσαν μπροστά σε νέα διλήμματα επιβίωσης, ενώ ταυτόχρονα η αύξηση του φορολογικού βάρους και η αδυναμία –ή απροθυμία– των οθωμανικών αρχών να περιορίσουν τις αυθαιρεσίες των κοινωνικά και πολιτικά ισχυρών επιδείνωναν ακόμα περισσότερο τη θέση των χριστιανικών πληθυσμών.

Μια άλλη όψη του θεσμικού μετασχηματισμού αφορά τον κεφαλικό φόρο που πλήρωναν οι μη μουσουλμάνοι. Ο φόρος αυτός δεν ήταν φυσικά κάτι καινούριο. Εκείνο που έκανε τα πράγματα διαφορετικά τον 18ο αιώνα, σε σχέση με παλιότερες εποχές, ήταν η αλλαγή στον τρόπο είσπραξής του. Στόχος της σχετικής μεταρρύθμισης, η οποία εγκαινιάστηκε το 1691, ήταν ο εξορθολογισμός της διαδικασίας είσπραξης και η αύξηση των κρατικών εσόδων (Sariyannis, 2011: 41-43), πράγμα που γενικά επετεύχθη. Για τους χριστιανικούς πληθυσμούς της υπαίθρου, όμως, που είχαν συνηθίσει να δίνουν ένα κατ' αποκοπή ποσό ως κεφαλικό φόρο, η αλλαγή του τρόπου υπολογισμού με βάση όχι τα νοικοκυριά αλλά τα άτομα (φορολογούνταν όλοι οι άνδρες και τα αγόρια από 12-14 χρονών και πάνω) και η απογραφή του άρρενα πληθυσμού που τη συνόδευσε, αποτελούσε μεγάλης κλίμακας αλλαγή, που σε πολλές περιπτώσεις πολλαπλασίασε τη φορολογική επιβάρυνση. Δεν είναι τυχαίο ότι από τις αρχές του 18ου αιώνα το άγχος του κεφαλικού φόρου εμφανίζεται συστηματικά στις πηγές ως λόγος εξισλαμισμού. Αναφερθήκαμε ήδη στην προσπάθεια του Νεκτάριου Τέρπου να πείσει το ποίμνιό του ότι δεν άξιζε να χάσουν την ψυχή τους για «δύο άσπρα την ημέρα». Αντίστοιχες μαρτυρίες έχουμε και από τους ιεραποστόλους που δρούσαν την ίδια εποχή

στις καθολικές περιοχές της βόρειας Αλβανίας (Zhelyazkova, 2002: 243), ενώ το ζήτημα θεματοποιείται και στα κηρύγματα του Κοσμά του Αιτωλού αργότερα τον ίδιο αιώνα (Μενούνος, 2002: 186-87).

Σε αυτές τις συνθήκες, μεμονωμένες οικογένειες, αλλά και ολόκληρα χωριά, ή ακόμα και συστάδες χωριών στις πατρογραμμικά οργανωμένες κοινωνίες των ορεινών όγκων, βρέθηκαν να ασπάζονται το ισλάμ για να διαφυλάξουν τις περιουσίες τους ή τον έλεγχο σε ζωτικές πλουτοπαραγωγικές πηγές (για παράδειγμα βοσκότοπους), για να αποκτήσουν συγκριτικό πλεονέκτημα έναντι ανταγωνιστών μέσα ή έξω από τις κοινότητές τους (εδώ έπαιζαν σημαντικό ρόλο και οι ενδοοικογενειακές έριδες για τα κτήματα ή τα κοπάδια), αλλά και από ανέχεια οι πιο αδύναμοι, για να γλιτώσουν τουλάχιστον την καταβολή του κεφαλικού φόρου που επιβάρυνε τους χριστιανούς.

Δυο περιπτώσεις από την Πελοπόννησο μπορούν να μας βοηθήσουν να κατανοήσουμε καλύτερα τη συμπλοκή όλων αυτών των παραγόντων και το σε πόσο διαφορετικές καταστάσεις μπορούσαν να εκβάλουν. Όπως αναφέρουν σε αίτησή τους προς τον κυβερνήτη Ιωάννη Καποδίστρια το 1828 οι κάτοικοι του χωριού Μπρίτζα (Πρίτζα), το χωριό ήταν μετόχι ενός –μάλλον μικρού– μοναστηριού, ενώ υπήρχαν και κάποια κτήματα που ανήκαν σε τέσσερις χριστιανικές οικογένειες. Ο εξισλαμισμός, το 1746, ενός χριστιανού της περιοχής, του Αχμέτη Χοντρολιά (δεν διευκρινίζεται αν ήταν από την Μπρίτζα ή από γειτονικό χωριό) συνοδεύτηκε από την καταπάτηση των κτημάτων του μοναστηριού και την εκδίωξη των χριστιανών κατοίκων. Ο Χοντρολιάς ήρθε μαζί με άλλους μουσουλμάνους κι εγκαταστάθηκε στο χωριό ως τσιφλικάς (Nikolaou, 1997, 2: 461). Καταπατήσεις κτημάτων σαν κι αυτή μαρτυρούνται σε όλη τη βαλκανική ύπαιθρο εκείνη την εποχή, ιδίως στις πεδινές περιοχές, οπού βρισκόταν σε πλήρη εξέλιξη η διαδικασία τσιφλικοποίησης (McGowan, 1981: 58 κ.ε.).

Σε μια άλλη περίπτωση, πάλι από αίτηση του 1828, αναφέρεται ο εξισλαμισμός, το 1770 αυτή τη φορά, τριών καταχρεωμένων αγροτικών οικογενειών στο χωριό Ασίμη. Το γεγονός δεν επηρέασε καταρχήν τους χριστιανούς συντοπίτες τους, οι οποίοι τους απομόνωσαν κοινωνικά. Δώδεκα χρόνια αργότερα, μην αντέχοντας άλλο την κατάσταση, οι εξισλαμισμένοι Ασιμιώτες πούλησαν τα κτήματά τους σε κάποιον Μουσταφά Ζαλούμη (πιθανόν ήταν ο μουσουλμάνος δανειστής τους) κι εγκατέλειψαν το χωριό. Τα κτήματα δόθηκαν σε μουσουλμάνους, ενώ ο Ζαλούμης βρήκε την ευκαιρία να εγκατασταθεί στο χωριό ως τσιφλικάς. Λίγο αργότερα άρχισε τις καταπατήσεις κι έτσι, μέσα σε δύο δεκαετίες, οι Ασιμιώτες έχασαν τις ιδιοκτησίες τους και μετατράπηκαν σε κολίγους (Nikolaou, 1997, 2: 463-64). Συνέχισαν όμως να είναι χριστιανοί. Ήξεραν καλά ότι, στην περίπτωσή τους, η αλλαξοπιστία δεν θα άλλαζε την κατάστασή τους (ούτε θα μπορούσε να έχει αποτρέψει την καταπάτηση των γαιών τους από τον μουσουλμάνο προύχοντα) και προφανώς συμφωνούσαν με τον Νεκτάριο Τέρπο ότι δεν άξιζε να διακινδυνεύσουν την ψυχή τους μόνο και μόνο για να γλιτώσουν τον κεφαλικό φόρο.

Με λίγα λόγια, η διαδικασία εξισλαμισμού στην ύπαιθρο ούτε συνεχή πορεία είχε ούτε παρουσιάζει κάποιου είδους ομοιογένεια, παρόλο που η μεταστροφή πυροδοτούνταν από τους ίδιους γενικούς κοινωνικοοικονομικούς παράγοντες. Κάθε περίπτωση έχει τις ιδιαιτερότητές της κι είναι άμεσα εξαρτημένη από τις τοπικές συνθήκες, οι οποίες δεν ίσχυαν απαραίτητα κάπου αλλού. Επιπλέον, ήταν συνάρτηση της κοινωνικής οργάνωσης και της πολιτισμικής φυσιογνωμίας των πληθυσμών. Είδαμε πιο πάνω την περίπτωση της ομαδικής αλλαξοπιστίας στα χωριά των Καραμουρατάδων το 1760, ενός αγροτοκτηνοτροφικού πληθυσμού, η οποία πυροδοτήθηκε μεν από τις επιδρομές και τις διαρπαγές των μουσουλμάνων γειτόνων τους, έγινε όμως εφικτή επειδή έχασαν την πίστη τους στον Θεό που δεν τους συνέδραμε. Αντίθετα, την ίδια εποχή οι κάτοικοι της Μοσχόπολης (επίσης Βοσκόπολη, σημερινή Voskorojë στην Αλβανία), μιας ανθηρής εμποροβιοτεχνικής πόλης που ήταν θρησκευτικό και πνευματικό κέντρο, με ελληνικό γυμνάσιο και τυπογραφείο, όταν είδαν να απειλούνται από τις απαιτήσεις των μουσουλμάνων τοπαρχών και να κινδυνεύουν από ληστρικές επιδρομές, προτίμησαν να εγκαταλείψουν την πόλη και να μεταναστεύσουν. Ακόμα κι οι λίγοι που απέμειναν, «εκείνοι που δεν είχαν τον τρόπο να φύγουν», όπως γράφουν το 1791 οι Δημητρείς στη *Γεωγραφία Νεωτερική* (Φιλιππίδης και Κωνσταντάς, 1988: 209), δεν αλλαξοπίστησαν, αλλά προσπάθησαν να τα βγάλουν πέρα όσο καλύτερα μπορούσαν, όπως άλλωστε κι οι Ασιμιώτες στο παράδειγμα από την Πελοπόννησο.

6.4.2. Εστίες και αφορμές εξισλαμισμού

Εξισλαμισμούς βρίσκουμε σε όλες τις οθωμανικές επαρχίες, ωστόσο είναι λίγες οι περιοχές όπου η αλλαξοπιστία ανέτρεψε τη χριστιανική πληθυσμιακή πλειονότητα. Μία απ' αυτές είναι η Ροδόπη. Η παλαιότερη βουλγαρική ιστοριογραφία απέδιδε τη θρησκευτική μεταστροφή στην περιοχή, όπως και σε άλλα

μέρη της Βουλγαρίας, είτε στον μαζικό εποικισμό Τούρκων από τη Μικρά Ασία είτε στον βίαιο εξισλαμισμό των κατοίκων, ιδίως την περίοδο 1666-69. Όπως όμως έδειξε η αρχαιακή έρευνα με βάση τα οθωμανικά φορολογικά κατάστιχα, καμιά από τις δύο ερμηνείες δεν ισχύει, ενώ τα χρονικά, στα οποία βασιζόταν η θέση για εξαναγκαστικό εξισλαμισμό τη δεκαετία του 1660, αποδείχθηκαν επινοήσεις του 19ου αιώνα (Zhelyazkova, 2002: 263· Minkov, 2004: 78-82). Ο εξισλαμισμός των κατοίκων της περιοχής (πρόκειται για τους προγόνους των σημερινών Πομάκων, των σλαβόφωνων μουσουλμάνων της Βουλγαρίας και της Ελλάδας) ήταν σταδιακός, ολοκληρώθηκε στη διάρκεια του 18ου αιώνα και δεν μπορεί να αποδοθεί σε κάποιο συγκεκριμένο επεισόδιο βίας.

Στους αλβανικούς πληθυσμούς, τόσο στην Αλβανία όσο και στις γειτονικές περιοχές (Κόσοβο, δυτική Μακεδονία, Ήπειρος), το ισλάμ εξαπλώνεται γοργά εκείνη την εποχή, ακολουθώντας γενικά μια πορεία από τον βορρά προς τον νότο, κατά μήκος των ορεινών όγκων (Zhelyazkova, 2002: 242-43). Ο εξισλαμισμός των ορεσίβιων Αλβανών, σε αντίθεση με τους γείτονές τους (Σλάβους, Βλάχους, Έλληνες ή Αλβανούς) που παρέμειναν στην πλειονότητά τους χριστιανοί, έχει συχνά αποδοθεί στη θρησκευτική τους «αδιαφορία» (για παράδειγμα, Zhelyazkova, 2000: 35 κ.ε.) –με αυτόν τον τρόπο ερμηνεύθηκαν επίσης οι διαδεδομένες πρακτικές συγκρητισμού και κρυπτοχριστιανισμού σε αυτούς τους πληθυσμούς. Ωστόσο δεν μπορεί κανείς να ισχυριστεί βέβαια ότι οι άλλοι χωρικοί της εποχής ήταν περισσότερο πιστοί χριστιανοί ή γνώριζαν καλύτερα τα δόγματα της θρησκείας. Η εξήγηση για την «αδιαφορία» των αλβανών ορεσίβιων σε ζητήματα θρησκείας θα πρέπει μάλλον να αναζητηθεί στην κοινωνική τους οργάνωση: επρόκειτο για πληθυσμούς οργανωμένους στη βάση πατρογραμμικών γενών που συνενώνονταν σε φυλές, και που οι κοινωνικές τους σχέσεις ρυθμιζόταν από σύνθετους κώδικες ανταπόδοσης που είχαν στο επίκεντρό τους την έννοια της τιμής. Η θρησκευτική πίστη ήταν σημαντικό στοιχείο ταυτότητας, προείχε όμως η νομιμοφροσύνη προς το γένος. Από τα τέλη του 17ου, και κυρίως τον 18ο αιώνα, πολλά από αυτά τα γένη –ή κλάδοι τους που αποσχίστηκαν– ασπάστηκαν ομαδικά το ισλάμ για να αποκτήσουν συγκριτικό πλεονέκτημα έναντι των ανταγωνιστών τους ή για να τους αντιμετωπίσουν με ίσους όρους. Σε αυτό το κοινωνικό και πολιτισμικό περιβάλλον, ο εξισλαμισμός ενός γένους ή μιας φυλής ήταν ικανός να πυροδοτήσει αλληπάλληλους εξισλαμισμούς σε σχετικά μικρό χρονικό διάστημα. Πρέπει να σημειωθεί ότι διαδικασία εξισλαμισμού των αλβανόφωνων πληθυσμών συνεχίστηκε ακόμα και στο τέλος της οθωμανικής περιόδου (Clayer, 1998: 16-39).

Πρόοδο σημειώνει ο εξισλαμισμός και στον Πόντο. Εκεί, σύμφωνα με την παράδοση, λίγο μετά τα μέσα του 17ου αιώνα πέρασαν στο ισλάμ μεταξύ άλλων τα χωριά της περιοχής του Οφ, με πρωτεργάτη τον ορθόδοξο επίσκοπο (Meeker, 2002: 161-67, 268-69). Ασχέτως του αν πρόκειται για μια επινοημένη παράδοση που στόχο είχε να παρουσιάσει την προσχώρηση στο ισλάμ ως ένα συγκεκριμένο, προσωποποιημένο αφήγημα, ή αν η μεταστροφή στο ισλάμ υπήρξε περισσότερο βαθμιαία, γεγονός παραμένει ότι, από τον ύστερο 17ο, και κυρίως στη διάρκεια του 18ου αιώνα, οι χριστιανοί του ανατολικού Πόντου δέχτηκαν τις πιέσεις των μουσουλμάνων τοπαρχών, των λεγόμενων *ντερεμπέηδων*, που αποκτούσαν ολοένα και μεγαλύτερη εξουσία όσο υποχωρούσε ο έλεγχος από την Κωνσταντινούπολη. Σε αυτές τις συνθήκες, κάποια χωριά βρέθηκαν να ασπάζονται το ισλάμ.

Η πρόοδος του εξισλαμισμού και οι πληθυσμιακές ανακατατάξεις που τη συνόδευσαν εντάσσονται στο πλαίσιο της προσπάθειας των χριστιανικών πληθυσμών του Πόντου να ενταχθούν σε δίκτυα τοπικών συμμαχιών που μπορούσαν να εξασφαλίσουν πολιτικά και οικονομικά πλεονεκτήματα (Byrger, 1970: 42-46· Τερζόπουλος, 1970-71: 407 κ.ε.). Το σύστημα οργάνωσης του πληθυσμού σε πατρογραμμικά γένη διευκόλυνε διαδικασίες συλλογικής λήψης αποφάσεων. Ένα παράδειγμα είναι ο εξισλαμισμός ενός μέρους του πληθυσμού της περιοχής της Σάντας (νοτιοανατολικά της Τραπεζούντας), ο οποίος εμφανίζεται ως αποτέλεσμα μιας «κοινοτικής στρατηγικής» ώστε να εξασφαλιστεί η εκμετάλλευση των θερινών βοσκοτόπων (παρχάρια) τους οποίους διεκδικούσαν οι μουσουλμάνοι γείτονές τους. Σύμφωνα με την παράδοση, αυτές ήταν οι απαρχές του κρυπτοχριστιανισμού στην περιοχή (Χειμωνίδης, 1972: 57-60). Ωστόσο η πρόοδος του εξισλαμισμού στον ανατολικό Πόντο δεν οδήγησε τον χριστιανικό πληθυσμό σε περιθωριοποίηση. Κομβικό ρόλο στη συγκράτηση του εξισλαμισμού έπαιξε η συνεχής παρουσία των μεγάλων μονών, όπως εκείνη της Παναγίας Σουμελά, που με την οικονομική τους επιφάνεια και την πολιτισμική τους ακτινοβολία συγκροτούσαν κέντρα της ορθοδοξίας.



Εικόνα 11 Τουρκοκρητικός.

“Historical Musings”, Mick McTiernan, <http://mickmctiernan.com/history/spot-the-difference/> (Σεπτέμβριος 2015), © creative commons.

Φωτογραφία του R. Behaeddin, Ηράκλειο περ. 1900.

Την ίδια εποχή συνεχίζεται στην Κρήτη η διαδικασία εξισλαμισμού που είχε ξεκινήσει κατά την κατάκτηση του νησιού (1645-69). Πολλοί ντόπιοι που επιζητούσαν να καταλάβουν θέσεις ισχύος στο πλαίσιο της νέας θεσμικής πραγματικότητας εντάχθηκαν στους κόλπους του ισλάμ και στις τάξεις των γενίτσαρων, συγκροτώντας τον πυρήνα των ελληνόφωνων Τουρκοκρητικών (Greene, 2005: 95-101, 163-64). Το φαινόμενο αυτό είχε ιδιαίτερη δυναμική ήδη πριν και αμέσως μετά από την κατάληψη του Χάνδακα (Ηράκλειο), με την οποία τερματίστηκε ο πόλεμος, οπότε και μαρτυρούνται περιπτώσεις ομαδικού εξισλαμισμού (Πεπονάκης, 1997: 37-39, 50· Adiyeye κ.ά., 2001 : 352-55). Τον 18ο αιώνα, ιδίως προς το τέλος του, σημείωσε νέα πρόοδο η προσχώρηση στο ισλάμ και μάλιστα, σύμφωνα με την παράδοση, εκ μέρους των κατοίκων ολόκληρων χωριών, που με αυτόν τον τρόπο προσπαθούσαν να αντιμετωπίσουν με ίσους όρους τους μουσουλμάνους γείτονές τους. Και στην περίπτωση της Κρήτης μαρτυρείται η διαδικασία της «διορίας», που επισημάνανε ήδη για την Αλβανία. Ο ασπασμός του ισλάμ ακολουθούσε μετά την πάροδο ενός διαστήματος αναμονής για την εμφάνιση σημείων θείας παρέμβασης που θα βελτίωνε τη θέση των

χριστιανών (Πεπονάκης, 1997: 65-67). Τις παραμονές της Ελληνικής Επανάστασης φαίνεται πως ο μισός πληθυσμός του νησιού ήταν πια μουσουλμανικός (Ανδριώτης, 2006: 100 κ.ε.).

Είναι χαρακτηριστικό πως κάποιες από τις σημαντικότερες εστίες εξισλαμισμού στην ύπαιθρο εκείνη την εποχή (Σπαθιά, Κόσοβο, Πόντος) αποτέλεσαν τις κατεξοχήν περιοχές όπου τον 19ο αιώνα, σε ένα τελείως διαφορετικό θεσμικό και πολιτικό περιβάλλον, εκφράστηκαν αιτήματα επιστροφής στον χριστιανισμό με το επιχείρημα της κρυπτοχριστιανικής ταυτότητας. Η συγκριτική έρευνα των διαδικασιών εξισλαμισμού και, αργότερα, (επαν)εκχριστιανισμού, μας οδηγεί και πάλι στην υπόθεση πως, ειδικά σε περιοχές όπου τα πατριαρχικά γένη έπαιζαν κομβικό ρόλο στην κοινωνικοοικονομική οργάνωση, η θρησκευτική μεταστροφή, χωρίς να είναι με κανέναν τρόπο «υποκριτική», όπως θεωρήθηκε από δυτικοευρωπαίους παρατηρητές, ήταν αποτέλεσμα στρατηγικών ισχύος, επιβίωσης και αναπαραγωγής.

7. Διαδικασίες (επαν)εκχριστιανισμού

Ο ασπασμός του ισλάμ, όπως έχουμε πει, ήταν οριστική και αμετάκλητη πράξη. Η αποστασία τιμωρούνταν με θάνατο. Όποιος μετάνιωνε κι ήθελε να επιστρέψει στην παλιά του πίστη, και υπήρχαν αρκετοί, είχε μόνο μία ασφαλή επιλογή: να εγκαταλείψει τα οθωμανικά εδάφη και να ζήσει σε κάποια χριστιανική χώρα. Αυτό γινόταν συστηματικά από εξισλαμισμένους πρώην αιχμάλωτους ή σκλάβους που, όταν κατάφεραν να το σκάσουν ή απελευθερώνονταν, γύριζαν στις πατρίδες τους κι επέστρεφαν στον χριστιανισμό. Η εναλλακτική επιλογή ήταν να κρυφτεί κανείς σε κάποιο μοναστήρι (το Άγιο Όρος υπήρξε καταφύγιο για πολλούς άνδρες που είχαν μετανιώσει για τον εξισλαμισμό τους) ή να μεταναστεύσει και να ζήσει ως χριστιανός σε κάποιο άλλο μέρος, διακινδυνεύοντας όμως ανά πάσα στιγμή να τον αναγνωρίσουν και να βρεθεί να δικάζεται για αποστασία. Οι νεομαρτυρικοί βίοι περιέχουν συχνά ιστορίες πρώην μουσουλμάνων που προσπάθησαν μάταια να αρχίσουν μια νέα ζωή ως χριστιανοί. Θα πρέπει ωστόσο να υποθέσουμε ότι υπήρχαν κι άλλοι που κατάφεραν να κρύψουν αποτελεσματικά την αλλαξοπιστία τους.

Υπήρχαν επίσης οθωμανοί μουσουλμάνοι που βρέθηκαν είτε οικειοθελώς είτε ως αιχμάλωτοι ή σκλάβοι σε χριστιανικές χώρες κι ασπάστηκαν τον χριστιανισμό. Οι αιχμάλωτοι και οι σκλάβοι προέρχονταν κατά κανόνα από τις επιδρομές των χριστιανών κουρσάρων στη Μεσόγειο, υπήρχαν όμως και πολλοί μουσουλμάνοι που αιχμαλωτίζονταν κατά τη διάρκεια επιχειρήσεων στην οθωμανοαμβουργική μεθόριο. Όσοι είχαν δυνατότητα να εξαγοράσουν την ελευθερία τους παρέμεναν μουσουλμάνοι· πολλοί, ωστόσο, γίνονταν χριστιανοί με την ελπίδα να βελτιώσουν τη μοίρα τους (Pálffy, 2007: 54· Mazur, 2009). Γενικά, στον βαθμό που οι μουσουλμάνοι δεν γίνονταν ανεκτοί στις χριστιανικές χώρες, όσοι βρίσκονταν στην ανάγκη ή έκαναν την επιλογή να μετακινηθούν στα αμβουργικά εδάφη, τη Βενετία ή αλλού ασπάζονταν τον χριστιανισμό (για παράδειγμα, Plakotos, 2005).

Τα σημαντικότερα επεισόδια εκχριστιανισμών, ωστόσο, δεν συνδέονται με τους σκλάβους ή με τις μάλλον ολιγάριθμες περιπτώσεις μουσουλμάνων μεταναστών, αλλά με πληθυσμούς που βρέθηκαν στη δίνη του πολέμου ανάμεσα στους Οθωμανούς και στους χριστιανούς αντιπάλους τους. Οι πολεμικές επιχειρήσεις, κι ακόμα περισσότερο η μεταβολή των συνόρων, δημιουργούσαν κάθε φορά κύματα προσφύγων προς τα οθωμανικά εδάφη. Όσοι μουσουλμάνοι, όμως, δεν έφευγαν, αλλά γίνονταν υπήκοοι χριστιανών ηγεμόνων, όφειλαν να εκχριστιανιστούν. Η προώθηση των χριστιανικών δυνάμεων σε οθωμανικά εδάφη από την εποχή του πολέμου με τον Ιερό Συνασπισμό (1684-99) και μετά συνοδεύτηκε από τον εκχριστιανισμό των μουσουλμάνων κατοίκων που παρέμειναν στους τόπους τους. Έτσι στην Πελοπόννησο, μετά την κατάληψη της από τους Βενετούς το 1687, περίπου 4.000 μουσουλμάνοι ασπάστηκαν τον χριστιανισμό (Νικολάου, 2006: 38). Σχεδόν οι μισοί κατάγονταν από την περιοχή της Γαστούνης, όπου είχαν σημειωθεί ομαδικοί εξισλαμισμοί τις προηγούμενες δεκαετίες, εκχριστιανίστηκαν όμως και πολλοί εκ γενετής μουσουλμάνοι. Είτε επρόκειτο για επανεκχριστιανισμούς είτε όχι, οι άνθρωποι αυτοί και τα παιδιά τους βαπτίστηκαν κι έζησαν ως ορθόδοξοι ή καθολικοί για τα επόμενα τριάντα χρόνια. Με την επάνοδο των Οθωμανών το 1715, οι εκχριστιανισμένοι μουσουλμάνοι θα βρεθούν αντιμέτωποι με τον νόμο: θα κριθούν αποστάτες και θα εξανδραποδιστούν. Θα απελευθερωθούν, ωστόσο, και θα τους επιτραπεί να παραμείνουν στα χωριά τους «για να μην ερημωθεί η επαρχία», όπως αναφέρει η σχετική σουλτανική διαταγή, αφού όμως πρώτα επανέλθουν στο ισλάμ και εξαγοράσουν από το οθωμανικό δημόσιο τις γυναίκες και τα παιδιά τους (Νικολάου, 2006: 50).

Φαινόμενα εκχριστιανισμού μουσουλμάνων παρατηρούνται και στη διάρκεια της Ελληνικής Επανάστασης. Κατά κανόνα επρόκειτο για γυναίκες και παιδιά που είχαν αιχμαλωτιστεί στη διάρκεια των πολεμικών επιχειρήσεων και ζούσαν υπηρετώντας στα σπίτια ή δουλεύοντας στα χωράφια των κυρίων τους.

Υπήρχαν όμως και άνδρες που είχαν ασπαστεί τον χριστιανισμό στα πεδία των μαχών για να σώσουν τη ζωή τους ή για να γλιτώσουν τη σκλαβιά (Nikolaou, 1997, 2: 334-35). Ορισμένοι προέρχονταν από οικογένειες εξισλαμισμένων χριστιανών, ειδικά στην περιοχή της Λακωνίας (Nikolaou, 1997, 2: 352-55). Επί Καποδίστρια, αλλά και αργότερα επί Όθωνα, οι νεοφώτιστοι χριστιανοί που παρέμειναν στην ελληνική επικράτεια θα απογραφούν και θα ενσωματωθούν ως πολίτες του νεοσύστατου κράτους.

8. Μεταρρύθμιση, αλλαξοπιστία και εθνικισμός

8.1. Διεκδίκηση της χριστιανικής ταυτότητας

Τον 19ο αιώνα, και στο περιβάλλον των οθωμανικών εκσυγχρονιστικών μεταρρυθμίσεων του Τανζιμάτ, εμφανίστηκαν σποραδικά ομάδες μουσουλμάνων που διεκδίκησαν τη μεταστροφή, ή, όπως παρουσίαζαν συνήθως οι ίδιες τα πράγματα, την επιστροφή στον χριστιανισμό. Οι ομάδες αυτές προέρχονταν από ένα πολιτισμικά υβριδικό περιβάλλον που συνδύαζε τον χριστιανισμό και το ισλάμ σε ένα είδος «διπλής ταυτότητας». Σε μεγάλο βαθμό επρόκειτο για τους απογόνους πληθυσμών που είχαν προσχωρήσει στο ισλάμ για ποικίλους λόγους, χωρίς όμως να αποκοπούν από παλαιές λατρευτικές πρακτικές καιπίστεις, τις οποίες πολλοί συνέχιζαν να ασκούν και να αναπαράγουν σε ένα περιβάλλον κρυπτοχριστιανισμού. Είναι επίσης σημαντικό πως κατοικούσαν σε περιοχές (ανατολικός Πόντος, νότια Αλβανία, Κόσοβο, Κρήτη) όπου οι μουσουλμάνοι μοιράζονταν τα ίδια εθνοτικά χαρακτηριστικά με τους χριστιανούς: γλώσσα, πρακτικές του λαϊκού πολιτισμού, δομές οικογενειακής οργάνωσης. Τούτο καθιστούσε την προσχώρηση στον χριστιανισμό, όπως παλιότερα στο ισλάμ, πιο εύκολη διαδικασία. Άλλωστε, ανάμεσα σε όσους δήλωσαν τη μεταστροφή τους στον χριστιανισμό κατά τον 19ο αιώνα, ιδιαίτερα στην περιοχή του Πόντου, υπήρχαν και απόγονοι μουσουλμανικών πληθυσμών που είχαν αφομοιωθεί στο ελληνόφωνο πολιτισμικό περιβάλλον της περιοχής (Byer, 1968-69: 112-13· Tzedopoulos, 2009: 175). Αυτό όμως που έχει ιδιαίτερη σημασία εδώ είναι ότι αυτοί οι πληθυσμοί με «διπλή ταυτότητα» ανασυγκροτήθηκαν στην εποχή των μεταρρυθμίσεων ως κοινωνικές ομάδες που αξίωναν μια μονοσήμαντη πλέον θρησκευτική ταυτότητα με βάση τα φιλελεύθερα κριτήρια του αυτοπροσδιορισμού (Tzedopoulos, 2009: 177).

Το κίνητρό τους ήταν η βελτίωση της κοινωνικοοικονομικής τους θέσης στα νέα πλέον δεδομένα της εποχής, όπως αυτά εκφράζονταν σε τοπικό επίπεδο. Εκείνο που έπαιξε καθοριστικό ρόλο στην απόφασή τους ήταν οι ριζικές αλλαγές που είχαν επιφέρει στους όρους ζωής τους οι μεταρρυθμιστικές αλλαγές. Μια απ' αυτές τις αλλαγές ήταν η καθιέρωση της υποχρεωτικής στρατιωτικής θητείας για τους μουσουλμάνους υπηκόους κατά τη δεκαετία του 1840 (Zürcher, 1998: 439-40). Προσπαθώντας να αποφύγουν τις συνέπειες μιας υποχρέωσης που έθιγε τη ροή της κοινωνικής και οικονομικής ζωής, ιδιαίτερα στην επαρχία, οι κάτοικοι της περιοχής της Σπαθίας στην Αλβανία δήλωσαν το 1832, και εκ νέου το 1846-47, πως δεν ήταν μουσουλμάνοι αλλά ορθόδοξοι χριστιανοί (Νικολαΐδου, 1979: 144 κ.ε., 158 κ.ε.). Αντιστοίχως, κάποιοι μουσουλμάνοι της περιοχής του Κοσόβου μεταστράφηκαν την ίδια εποχή στον καθολικισμό, έχοντας την υποστήριξη (και υφιστάμενοι την πίεση) της καθολικής Εκκλησίας, που με τη σειρά της επιχειρούσε να εκμεταλλευτεί τις μεταρρυθμίσεις για να ξανακερδίσει το ποίμνιο που είχε χάσει με τους αθρούς εξισλαμισμούς του 18ου αιώνα. Η κίνησή τους ήταν επίσης, τουλάχιστον εν μέρει, «μια τοπική αντίδραση ενάντια στην εφαρμογή του συστήματος υποχρεωτικής στράτευσης», το οποίο είχε προκαλέσει και εξεγέρσεις (Duijzings, 2000: 96).

Δέκα χρόνια αργότερα ακολούθησαν τον ίδιο δρόμο οι Κρωμλήδες του Πόντου, που ήταν παραδοσιακά συνδεδεμένοι με την εξόρυξη και κατεργασία των μεταλλευμάτων μολυβδούχου αργύρου στην περιοχή της Κρώμνης, στα νότια της Τραπεζούντας. Η πρόσφατη παρακμή των ορυχείων, σε συνδυασμό με την απώλεια του προνομιακού καθεστώτος των κατοίκων ως μεταλλωρύχων, τους επιβάρυνε φορολογικά και τους κατέστησε υπόχρεους στρατιωτικής θητείας (Παρχαρίδης, 1911: 49). Έτσι το 1857 οι αντιπρόσωποι των Κρωμλήδων κατέθεσαν στους πρόξενους των ευρωπαϊκών δυνάμεων στην Τραπεζούντα μια αίτηση που προσδιόριζε την κοινή απόφασή τους να αποκαλύψουν την έως τότε κρυμμένη από τους Οθωμανούς ορθόδοξη χριστιανική τους ταυτότητα και να επιζητήσουν να αναγνωριστούν επίσημα ως χριστιανοί (Χρυσάνθος, 1933: 717-19). Στις προσπάθειες αυτές έπαιξε σημαντικό ρόλο, βέβαια, η δέσμευση της οθωμανικής κυβέρνησης από το 1844 να σταματήσει τις εκτελέσεις των αποστατών από το ισλάμ, η οποία όντως υλοποιήθηκε.

Τέτοιες περιπτώσεις συλλογικών μεταστροφών προς τον χριστιανισμό παρατηρούνται σποραδικά σε ολόκληρη τη διάρκεια του 19ου και των αρχών του 20ού αιώνα. Αρκετοί μουσουλμάνοι Κρητικοί, όπως το γένος των Κουρμούληδων, διακήρυξαν τη χριστιανική τους ταυτότητα στη διάρκεια της Επανάστασης του 1821 και δημιούργησαν ένα προηγούμενο μεταστροφών στον χριστιανισμό που συνεχίστηκε σε όλη τη διάρκεια του αιώνα (Πεπονάκης, 1997: 89-90, 95 κ.ε.). Οι Σταυριώτες, μια ακόμα ομάδα Ποντίων, συγγενής πολιτισμικά με τους Κρωμλήδες, που καταγόταν από την περιοχή του οικισμού Σταυρί και είχε μεταναστεύσει στα μεταλλεία του Ακντάγ (Akdağ) της κεντρικής Μικράς Ασίας, διεκδίκησε τη χριστιανική ιδιότητα μετά τη διακήρυξη του οθωμανικού συντάγματος το 1876, που επιβεβαίωνε τη θρησκευτική ελευθερία στην αυτοκρατορία (Φωτιάδης, 1993: 467 κ.ε.; Deringil, 2003: 252-60). Σε ένα άλλο μεσογειακό νησί, εκείνο της Κύπρου, κάποια μέλη της κοινωνικής ομάδας των *λινοβάμβακων*, ενός πολιτισμικά υβριδικού πληθυσμού που προερχόταν από εξισλαμισμό και συνδύαζε τη μουσουλμανική ταυτότητα με την άσκηση ισλαμικών και χριστιανικών λατρευτικών πρακτικών (ο όρος δηλώνει ακριβώς το δυσπόστατο της κατάστασής τους), προσχώρησαν στην ορθοδοξία μετά την εγκαθίδρυση της αγγλικής κυριαρχίας το 1878. Μάλιστα, η μεταστροφή των λινοβάμβακων στην ορθοδοξία έγινε σε κλίμα ανταγωνισμού ανάμεσα στον ορθόδοξο κλήρο και τους μαρωνίτες, οι οποίοι τους ωθούσαν να μεταστραφούν στον καθολικισμό (Englezakis, 1995: 437-38; Dietzel και Makrides, 2009: 75-76).

Οι περισσότερες από αυτές τις κινήσεις εκχριστιανισμού είναι επίσης δηλωτικές για το πώς επηρέαζαν τους οθωμανούς υπηκόους οι αλλαγές στην ισορροπία δυνάμεων μεταξύ της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και της χριστιανικής Ευρώπης, η οποία είχε γείρει προς την πλευρά της δεύτερης. Ως χριστιανοί, οι Κρωμλήδες και οι Σπαθιώτες θα μπορούσαν να επωφεληθούν από το γεγονός πως οι πρόξενοι, οι αντιπρόσωποι των ευρωπαϊκών δυνάμεων στις οθωμανικές επαρχίες, ασκούσαν πίεση για το σεβασμό της ισότητας μεταξύ των θρησκευτικών ομάδων της αυτοκρατορίας και συχνά, ιδίως οι Ρώσοι, που ήθελαν να παρουσιάζονται ως οι κατεξοχήν προστάτες των χριστιανών, δεν δίσταζαν να παρεμβαίνουν υπέρ των τελευταίων. Επιπλέον, ήταν ορατό το ενδεχόμενο επέκτασης της Ρωσίας στον οθωμανικό Πόντο και της Ελλάδας στην Κρήτη, καθώς από τα μέσα του αιώνα κέρδιζε έδαφος η Μεγάλη Ιδέα. Δεν εννοούμε εδώ, βέβαια, πως οι προσδοκίες των πληθυσμών, που με το επιχείρημα του κρυπτοχριστιανισμού αξίωναν να αναγνωριστούν επίσημα ως χριστιανοί, βασίζονταν στον ψυχρό υπολογισμό. Επισημαίνουμε απλώς ότι οι άνθρωποι αυτοί, που είχαν ζήσει για πάνω από έναν αιώνα σε συνθήκες «διπλής ταυτότητας», έλαβαν αποφάσεις κι έκαναν επιλογές σε συγκεκριμένες ιστορικές συγκυρίες.

Όμως οι μεταστροφές στον χριστιανισμό, παρά τον σάλο που ξεσήκωσαν και τη δημοσιότητα που έλαβαν, παρέμειναν περιορισμένες. Ο φόβος των Οθωμανών πως θα πυροδοτούσαν μαζικά κύματα αποστασίας από το ισλάμ, με στόχο την αποφυγή της στρατιωτικής θητείας, έμεινε απραγματοποίητος (για το πώς αντιμετώπισαν οι αρχές τέτοιες μεταστροφές, βλ. το κεφάλαιο «Αποστασία και νεομαρτύριο»). Το γεγονός πως οι εκχριστιανισμοί συνέβησαν μόνο σε περιοχές με ιδιαίτερη πολιτισμική φυσιογνωμία και υπό την επίδραση «μικροτοπικών» παραγόντων δείχνει πως οι μουσουλμάνοι της αυτοκρατορίας δεν ήταν καθόλου πρόθυμοι να απαρνηθούν την εθνοθρησκευτική τους ταυτότητα. Ακόμα και πολιτισμικά υβριδικοί πληθυσμοί, όπως οι ελληνόφωνοι Βαλλαάδες της Μακεδονίας ή η μεγάλη πλειονότητα των επίσης ελληνόφωνων Τουρκοκρητικών και Τουρκοκυπρίων, παρέμειναν μουσουλμάνοι.

8.2. Ο εξισλαμισμός ως στρατηγική επιβίωσης

Η αυτοκρατορία, παρά τις παραχωρήσεις των μεταρρυθμίσεων, παρέμενε ένα ισλαμικό κράτος, πράγμα που τονίστηκε ακόμα περισσότερο στη διάρκεια της βασιλείας του Αμπντουλχαμίτ (1876-1909), οπότε το ισλάμ χρησιμοποιήθηκε ως μοχλός ιδεολογικής συσπείρωσης στο πλαίσιο ενός «αυτοκρατορικού εθνικισμού» (Deringil, 2003). Οι χριστιανοί και οι μουσουλμάνοι της αυτοκρατορίας, διαμορφωμένοι ως χωριστές κοινότητες, αναπροσαρμόζονταν τώρα πια ως χωριστές εθνότητες που αυτοπροσδιορίζονταν και αντιδιαστέλλονταν μεταξύ τους (με εξαίρεση τους Αλβανούς) και με βάση το κριτήριο της θρησκευτικής διαφοράς, η οποία έτσι ενσωματώθηκε στον εθνικιστικό λόγο. Ακόμα κι ο διαχωρισμός μεταξύ Ελλήνων και Βούλγαρων γινόταν με βάση τους ανταγωνιστικούς –αλλά δογματικά ταυτόσημους– εκκλησιαστικούς οργανισμούς του πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως, από τη μια, και της βουλγαρικής Εξαρχίας που είχε ιδρυθεί το 1870, από την άλλη (Markova, 1989; Σταματόπουλος, 2003).

Η αλληλοδιαπλοκή εθνικής και θρησκευτικής ταυτότητας ήταν ορατή ήδη από τον ύστερο 18ο αιώνα, εποχή της συγκρότησης του ελληνικού εθνικού κινήματος. Ας θυμηθούμε ότι οι επαναστάτες του 1821 διακήρυσσαν το δίκαιό τους να υπάρχουν ως ανεξάρτητη πολιτική οντότητα και με βάση τη χριστιανική τους

ταυτότητα, ως χριστιανοί που δεν ανέχονταν άλλο να είναι υπήκοοι ενός μουσουλμανικού κράτους. Στη διάρκεια του 19ου αιώνα η ιδεολογικοποίηση της θρησκείας στην Οθωμανική Αυτοκρατορία κατέστησε τον εξισλαμισμό και τον εκχριστιανισμό σε δημόσιες δηλώσεις εθνικής ένταξης εκ μέρους των προσήλυτων και σε αφορμές συμβολικού εξευτελισμού για τους πρώην ομοθρήσκους, και τώρα πια ομοεθνείς τους. Όπως γράφει ο Σελίμ Ντερινγκίλ (Deringil, 2012: 4),

η θρησκεία δεν ξεθώριασε με την επέλαση του εθνικισμού, αλλά αλληλοδιαπλέχθηκε μαζί του μέσα από τη διαδικασία της μεταστροφής και της αποστασίας. [...] Τον 19ο αιώνα η θρησκεία συνδέθηκε με την εθνική ταυτότητα σε τέτοιο βαθμό ώστε ο εξισλαμισμός, και μετά το 1844 ο εκχριστιανισμός, θεωρήθηκαν ως απώλεια ταυτότητας, ως προοίμιο μιας μεγαλύτερης καταστροφής, δηλαδή της αποεθνικοποίησης.

Απολύτως ενδεικτικοί για την εθνικοποίηση της θρησκείας και, αντιστρόφως, για την έκφραση της εθνικής διαφοράς με θρησκευτικούς όρους, είναι οι μαζικοί εξισλαμισμοί των γρηγοριανών Αρμενίων στο εσωτερικό της Μικράς Ασίας κατά την εποχή των σφαγών που εξαπολύθηκαν εναντίον τους τη δεκαετία του 1890 με την ανοχή της οθωμανικής κυβέρνησης. Οι σφαγές, που διαπράττονταν κυρίως από μέλη κουρδικών φυλών, αρμόζονταν με τη σουλτανική βούληση για την επίτευξη ενός διττού στόχου: να εξουδετερωθεί μέσω του τρόμου η επιρροή του αρμενικού εθνικού κινήματος, που επιζητούσε την αυτονομία των περιοχών με σημαντικό αριθμό αρμένιων κατοίκων, και να κερδηθεί η νομιμοφροσύνη των Κούρδων προς το κράτος μέσω του τονισμού της κοινής ισλαμικής ταυτότητας. Στην έκρηξη διακοινοτικής βίας έπαιξε επίσης σημαντικό ρόλο ο φόβος των μουσουλμάνων κατοίκων πως, σε περίπτωση αυτονομίας των περιοχών τους, οι ίδιοι θα κατέληγαν αργά ή γρήγορα πρόσφυγες, όπως συνέβαινε με τους ομόθρησκους τους που εγκατέλειπαν τα Βαλκάνια μετά τις διώξεις των νέων εθνικών κρατών (Deringil, 2009).

Στη διάρκεια των σφαγών, μεγάλος αριθμός Αρμενίων κατάφυγε στην προσχώρηση στο ισλάμ για να προστατευτεί από τις επιθέσεις. Όπως έγραφε ο διερμηνέας της αγγλικής πρεσβείας, ο οποίος συμμετείχε σε μια έκτακτη επιτροπή που είχε αποσταλεί από την πρωτεύουσα για να εξετάσει τις συνθήκες μαζικού εξισλαμισμού των Αρμενίων στην περιοχή του Μπιρετζίκ (Bircik) στη νοτιοανατολική Μικρά Ασία το 1895,

θα ήθελα εδώ να επισημάνω –και πρόκειται για μια διάκριση στην οποία οι τουρκικές αρχές δίνουν μεγάλη έμφαση– ότι οι μουσουλμάνοι δεν κάλεσαν με τσεκούρια στα χέρια τους τους χριστιανούς να διαλέξουν ανάμεσα στο ισλάμ και τον θάνατο, αλλά απλά έδειξαν και απέδειξαν την αποφασιστικότητά τους να σφαγιάσουν όλους τους χριστιανούς [...]. Οι μουσουλμάνοι δεν πρόσφεραν τη δυνατότητα επιλογής μεταξύ του ισλάμ και του θανάτου· όμως η μόνη δυνατότητα επιλογής που είχε απομείνει στους χριστιανούς ήταν αυτή μεταξύ του θανάτου ή του ισλάμ. Έτσι οι Αρμένιοι έγιναν μουσουλμάνοι από τη δική τους ελεύθερη επιλογή, αν βέβαια οι άνθρωποι σε τέτοιες τρομακτικές συνθήκες μπορεί να θεωρηθούν με κάποιον τρόπο πως πράττουν ελεύθερα και διαθέτουν ελεύθερη βούληση (Deringil, 2009: 370).

Ωστόσο οι οθωμανικές αρχές της επαρχιακής διοίκησης δεν αναγνώρισαν άμεσα τον εξισλαμισμό. Από την εποχή του Τανζιμάτ, άλλωστε, η διαδικασία του ασπασμού του ισλάμ είχε αποκτήσει γραφειοκρατικό χαρακτήρα. Για να μη δοθεί λαβή σε κατηγορίες για αναγκαστικούς εξισλαμισμούς, προβλεπόταν πριν από την επισημοποίηση της προσχώρησης του επίδοξου προσήλυτου στο ισλάμ η συνάντησή του με μέλη της οικογένειάς του και της θρησκευτικής του κοινότητας, ώστε να επιβεβαιωθεί πως ο εξισλαμισμός του ήταν εκούσιος και όχι αποτέλεσμα πιέσεων. Φυσικά, οι συνθήκες τρόμου που επικρατούσαν κατά τις σφαγές δημιουργούσαν ένα εντελώς διαφορετικό πλαίσιο, αλλά οι αρχές προτίμησαν να το αγνοήσουν. Στο σκεπτικό τους βάραινε από τη μια ότι, αν αναγνώριζαν τις μαζικές προσχωρήσεις στο ισλάμ, θα κατηγορούνταν για βίαιους εξισλαμισμούς από το αρμενικό πατριαρχείο και τις πρεσβείες των ευρωπαϊκών δυνάμεων, κι από την άλλη ότι, μετά το πέρας των σφαγών, οι προσήλυτοι θα επιζητούσαν να επιστρέψουν στον χριστιανισμό, πράγμα που θα τους καθιστούσε αποστάτες και θα δημιουργούσε επιπρόσθετα προβλήματα στη διαχείριση της κρίσης. Στις περισσότερες περιπτώσεις, λοιπόν, ανακοίνωναν στους Αρμένιους πως θα έπρεπε να περιμένουν την εξομάλυνση της κατάστασης για να εξισλαμιστούν επισήμως. Όσο για τις κατηγορίες περί αρπαγής κοριτσιών και βίαιου εξισλαμισμού τους, οι αρχές παρουσίασαν σποραδικές περιπτώσεις γυναικών που υποστήριζαν πως είχαν οικειοθελώς εξισλαμιστεί και πως δεν επιθυμούσαν να επιστρέψουν στις χριστιανικές τους κοινότητες, πράγμα διόλου παράξενο, αν σκεφτούμε πως, αν επέστρεφαν, θα θεωρούνταν ατιμασμένες και δεν θα είχαν άλλη μοίρα από τον κοινωνικό αποκλεισμό.

Με αυτόν τον τρόπο οι Αρμένιοι βρέθηκαν σε ένα καθεστώς επικίνδυνης αμφισημίας. Σύμφωνα με τον ιερό νόμο και με την παράδοση, η δήλωση πως προσχωρούσαν στο ισλάμ τους καθιστούσε αυτομάτως μουσουλμάνους· σύμφωνα με τις οθωμανικές αρχές, ωστόσο, ο εξισλαμισμός δεν είχε ολοκληρωθεί. Αυτήν την περίπλοκη κατάσταση περιέγραφε ο διερμηνέας της αγγλικής πρεσβείας ως εξής:

Καθώς η προβλεπόμενη από το νόμο τυπική διαδικασία δεν είχε ολοκληρωθεί, [...] και καθώς ο [μουσουλμανικός] πληθυσμός συνέχιζε να είναι απειλητικός και να τους κατηγορεί [τους Αρμένιους] για ανειλικρίνεια στην προσχώρηση στη νέα τους θρησκεία, οι Αρμένιοι, για να αποδείξουν την ειλικρίνειά τους απέναντι στις απειλές, μετέτρεψαν την εκκλησία τους σε τζαμί, το οποίο ονόμασαν «τζαμί Χαμιντιέ» προς τιμήν της αυτοκρατορικής μεγαλειότητας του σουλτάνου [Αμπντουλχαμίντ]: κάποιιο παντρεύτηκαν μια δεύτερη γυναίκα ή έκαναν περιτομή... Όλοι τώρα φορούν τουρμπάνια και με ζήλο επισκέπτονται το τζαμί και τηρούν τις πρακτικές της νέας τους θρησκείας (Deringil, 2009: 365).

Λίγα χρόνια μετά τις σφαγές, όμως, πολλοί από τους Αρμένιους που είχαν προσχωρήσει στο ισλάμ επανήλθαν στον χριστιανισμό, πράγμα που διευκολύνθηκε από το γεγονός πως ο εξισλαμισμός τους δεν είχε επισήμως επικυρωθεί.

Οι καταστάσεις αυτές ήταν πράγματι πρωτοφανείς. Ωστόσο, καθώς δεν στόχευαν στην εξόντωση των μη μουσουλμάνων αλλά στην καθυπόταξή τους, βρίσκονταν στο πλαίσιο της παλιάς αυτοκρατορικής λογικής για τη διαχείριση της θρησκευτικής διαφοράς –στα άκρα του, βέβαια, αλλά ακόμα εντός αυτού. Τα πράγματα άλλαξαν άρδην όταν πια ο εξισλαμισμός, έστω και υπό τους όρους του φόβου, δεν αποτελούσε πια έναν τρόπο να εξισορροπηθούν οι αντιθέσεις. Οι Βαλκανικοί Πόλεμοι και η κρίση του Κρητικού Ζητήματος έστειλαν αλλεπάλληλα κύματα μουσουλμάνων προσφύγων, που διώκονταν από τις ηγεσίες των χριστιανικών εθνικών κρατών, στις μεγάλες πόλεις της αυτοκρατορίας, πυροδοτώντας την οργή και τον φόβο των μουσουλμανικών πλειονοτήτων. Στη διάρκεια του Πρώτου Παγκοσμίου Πόλεμου, και υπό τον άμεσο κίνδυνο της κατάρρευσης της αυτοκρατορίας, το κράτος των Νεότουρκων έστρεψε τον μηχανισμό του ενάντια στους πολίτες του. Στις γενοκτονικές διώξεις κατά των Αρμενίων το 1915 οι Νεότουρκοι έκαναν σαφές πως «δεν έπρεπε να δίνεται καμιά σημασία σε αυτές τις προσχωρήσεις στο ισλάμ που ήταν πλαστές και προσωρινές» (Deringil, 2012: 239). Λίγα χρόνια αργότερα, η ήττα και η κατοχή των οθωμανικών εδαφών από τις νικήτριες δυνάμεις, μεταξύ των οποίων και η Ελλάδα, συνέβαλε στην ανάδυση ενός εθνικιστικού τουρκικού κινήματος υπό τον Μουσταφά Κεμάλ, για το οποίο οι μη μουσουλμάνοι της Μικράς Ασίας δεν ήταν πια ούτε υπήκοοι ούτε πολίτες, αλλά ξένο σώμα που έπρεπε να αποκοπεί από το νέο εθνικό κράτος.

9. Ανακεφαλαίωση

Σε αυτό το κεφάλαιο εξετάσαμε το για ποιους λόγους και υπό ποιες συνθήκες ένα μέρος των μη μουσουλμάνων οθωμανών υπηκόων ασπάστηκε το ισλάμ. Πρόκειται για ένα ερώτημα που αφορά κυρίως τους πληθυσμούς των «χριστιανικών επαρχιών» (Βαλκάνια, Αιγαίο, Πόντος), οι οποίοι στην πλειονότητά τους παρέμειναν πιστοί στον χριστιανισμό. Κομβικό ρόλο σε αυτό έπαιξαν η γρήγορη εμπέδωση της οθωμανικής κυριαρχίας κι η ενσωμάτωση της Εκκλησίας στη θεσμική δομή της αυτοκρατορίας. Επιπλέον οι Οθωμανοί δεν εφάρμοσαν πολιτική εξισλαμισμού· η προσχώρηση στο ισλάμ ήταν κατά κανόνα οικειοθελής πράξη. Ως προς τις γενικότερες κοινωνικοοικονομικές και πολιτισμικές δυναμικές που ενίσχυσαν τον εξισλαμισμό, η μελέτη των πηγών αναδεικνύει ορισμένους καιρίους παράγοντες: αμφιβολία για την αλήθεια της χριστιανικής πίστης ή βεβαιότητα ότι και οι δύο πίστεις είναι εξίσου αποδεκτές στα μάτια του Θεού, επιθυμία απαλλαγής από τη θεσμική υποτέλεια και τη βαρύτερη φορολογική υποχρέωση, προσδοκία ενσωμάτωσης στην κυρίαρχη θρησκευτική κοινότητα, προσπάθεια ισχυροποίησης έναντι κάθε είδους ανταγωνιστών, επιδίωξη ανατροπής των σχέσεων εξουσίας μέσα στην οικογένεια ή την κοινότητα. Ωστόσο οι επιπτώσεις αυτών των παραγόντων στη διαδικασία εξισλαμισμού και ο βαθμός στον οποίο επηρέασαν την πορεία της παρουσιάζουν μεγάλες διαφορές ανάλογα με τον τόπο, τον χρόνο και τις ιδιαίτερες συνθήκες της συγκυρίας. Γι' αυτό κι ο εξισλαμισμός δεν προχώρησε παντού με τον ίδιο τρόπο. Η θρησκευτική μεταστροφή, όπου και όταν συνέβη, τροφοδοτήθηκε από –και με τη σειρά της τροφοδότησε– τις ευρύτερες κοινωνικοοικονομικές εξελίξεις, τους πολιτικούς ανταγωνισμούς και, πάνω από όλα, τον μετασχηματισμό της σχέσης κράτους και υπηκόων.

Στον αστικό χώρο, η «χρυσή εποχή» του εξισλαμισμού ήταν ο 16ος αιώνας· στην ύπαιθρο, αντίθετα, η διαδικασία εξισλαμισμού επιταχύνθηκε από τον ύστερο 17ο αιώνα και μετά, γνωρίζοντας κατά τόπους εξάρσεις σε συγκεκριμένες χρονικές στιγμές, ανάλογα με συγκυριακούς παράγοντες. Σημαντικός βαθμός μεταστροφής των ντόπιων κατοίκων παρατηρείται στην περιοχή της Ροδόπης, στον Πόντο, την Κρήτη και ιδιαίτερα στην Αλβανία. Συχνά ο ασπασμός του ισλάμ στην ύπαιθρο συνδυάζεται με πρακτικές κρυπτοχριστιανισμού. Την εποχή των μεταρρυθμίσεων του Τανζιμάτ, ορισμένοι από αυτούς τους πληθυσμούς θα διεκδικήσουν να αναγνωριστούν ως χριστιανοί από το οθωμανικό κράτος και κάποιοι θα τα καταφέρουν. Από τον ύστερο 19ο αιώνα ο ορατός κίνδυνος διάλυσης της αυτοκρατορίας από τις πιέσεις που προκαλεί η ανάδυση εθνικών ιδεολογιών και αιτημάτων αυτοδιάθεσης μεταξύ των λαών της θα μετατρέψει τη θρησκευτική ταυτότητα σε ένδειξη νομιμοφροσύνης προς την αυτοκρατορία και θα εκθρέψει τη μισαλλοδοξία, προκαλώντας κύματα μαζικών εξισλαμισμών στο εσωτερικό της Μικράς Ασίας.

Βιβλιογραφία

- Adanır, Fikret (2002). "The Formation of a 'Muslim' Nation in Bosnia-Herzegovina: A Historiographic Discussion". Στο *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography*, 267-304. Επιμέλεια Fikret Adanır και Suraiya Faroqhi. Leiden: Brill.
- Adıyeke, Nühket, Nuri Adıyeke Evangelia Balta (2001). "The Poll Tax in the Years of the Cretan War: Symbol of Submission and Mechanisms of Avoidance". *Θησαυρίσματα* 31: 323-59.
- Ágoston, Gábor (2009). "Devşirme". Στο *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, 183-85. Επιμέλεια Gábor Ágoston και Bruce Masters. New York: Facts on File.
- Amelang, James (2013). *Parallel Histories: Muslims and Jews in Inquisitorial Spain*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Aščerić-Todd, Ines (2015). *Dervishes and Islam in Bosnia: Sufi Dimensions to the Formation of Bosnian Muslim Society*. Leiden: Brill.
- Baer, Marc (2004). "Islamic Conversion Narratives of Women: Social Change and Gendered Religious Hierarchy in Early Modern Ottoman Istanbul", *Gender and History* 16 (2): 425-58.
- Baer, Marc David (2008). *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Baer, Marc David (2010). *The Dönme: Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks*. Stanford: Stanford University Press.
- Barkan, Ömer Lütfi (1957). "Essai sur les données statistiques des registres de recensement dans l'Empire ottoman aux XV^e et XVI^e siècles". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 1 (1): 9-36.
- Bennassar, Bartholomé και Lucile Bennassar (1989). *Les chrétiens d'Allah: L'histoire extraordinaire des renégats, XVI^e et XVII^e siècles*. Paris: Perrin.
- Bryer, Anthony (1968-69). "Nineteenth-Century Monuments in the City and the Vilayet of Trebizond: Architectural and Historical Notes, Part 2". *Αρχαίον Πόντου* 29: 89-132.
- Bryer, Anthony (1970). "The *Tourkokratia* in the Pontos: Some Problems and Preliminary Conclusions". *Neo-Hellenica* 1: 30-54.
- Bulliet, Richard W. (1979). *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Cahen, Claude (1988). *La Turquie pré-ottomane*. Istanbul-Paris: Institut français d'Études anatoliennes d'Istanbul.
- Clayer, Nathalie (1994). *Mystiques, état et société: Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XV^e siècle à nos jours*. Leiden: Brill.
- Clayer, Nathalie (1998). "Quelques réflexions sur le phénomène de conversion à l'islam à travers le cas des catholiques albanais observé par une mission jésuite à la fin de l'époque ottomane", *Mésogeios* 2: 16-39.
- Delilbaşı, Melek (2012). "A Contribution to the History of Epirus (XVth-XVIth Centuries): Special Reference to the Privileges Granted to the People of Epirus by Sultan Murad II", *Journal of the Center for Southeast European Studies / GAMER* 1 (1): 37-60.
- Demetriades, Vassilis (1993). "Some Thoughts on the Origins of the *Devşirme*". Στο *The Ottoman Emirate (1300-1389)*, 23-33. Επιμέλεια Elizabeth Zachariadou. Rethymnon: Crete University Press.
- Deringil, Selim (2003). *Η καλά προστατευόμενη επικράτεια: Ιδεολογία και νομιμοποίηση της εξουσίας στην Οθωμανική Αυτοκρατορία 1876-1909*. Μετάφραση Στέφανος Παπαγεωργίου. Αθήνα: Παπαζήσης.

- Deringil, Selim (2009). “‘The Armenian Question Is Finally Closed’: Mass Conversions of Armenians in Anatolia during the Hamidian Massacres of 1895–1897”. *Comparative Studies in Society and History* 51 (2): 344–71.
- Deringil, Selim (2012). *Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dernschwam, Hans (1923). *Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien (1553/55) nach der Urschrift im Fugger-Archiv*. Επιμέλεια Franz Babinger. München: Duncker und Humblot.
- Dietzel, Irene και Vasilios Makrides (2009). “Ethno-Religious Coexistence and Plurality in Cyprus under British Rule (1787-1960)”. *Social Compass* 56 (1): 69-83.
- Duijzings, Ger (2000). *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*. London: Hurst & Co.
- Dursteler, Eric (2006). *Venetians in Constantinople: Nation, Identity, and Coexistence in the Early Modern Mediterranean*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Englezakis, Benedict (1995). *Studies on the History of the Church of Cyprus, 4th-20th Centuries*. Μετάφραση Norman Russel. Aldreshot: Variorum.
- Fine, John V. A. (1975). *The Bosnian Church, A New Interpretation: A Study of the Bosnian Church and Its Place in State and Society from the 13th to the 15th Centuries*. New York: Columbia University Press.
- Fine, John (1993). “The medieval and Ottoman roots of modern Bosnian society”. Στο *The Muslims of Bosnia-Herzegovina: Their historic development from the middle ages to the dissolution of Yugoslavia*, 1-21. Επιμέλεια Mark Pinson. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Gallotta, Aldo (1981). “Il ‘Ġazavât-ı Hayreddîn Paşa’ di Seyyid Murâd”, *Studi Magrebini* 13.
- Gara, Eleni (2012). “Patterns of Collective Action and Political Participation in the Early Modern Balkans”. Στο *Political initiatives ‘from the bottom up’ in the Ottoman Empire*, 399-433. Επιμέλεια Antonis Anastasopoulos. Rethymno: Crete University Press.
- García-Arenal, Mercedes (1999). “Les conversions d’Européens à l’islam dans l’histoire: esquisse général”. *Social Compass* 46 (3): 273-81.
- García-Arenal, Mercedes και Gerald Wiegers, επιμέλεια (2014). *The Expulsion of the Moriscos from Spain: A Mediterranean Diaspora*. Μετάφραση C. Lopez-Morillas και M. Beagles. Leiden: Brill.
- Giakoumis, Konstantinos (2010). “The Orthodox Church in Albania under Ottoman Rule, 15th-19th Century”. Στο *Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa*, 69-110. Επιμέλεια Oliver Jens Schmitt. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Ginio, Eyal (2001). “Childhood, Mental Capacity and Conversion to Islam in the Ottoman State”. *Byzantine and Modern Greek Studies* 25: 90-119.
- Gökbilgin, M. Tayyib (1957). *Rumeli’de Yürükler, Tatarlar ve Evlâd-ı Fâtihân*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Gradeva, Rossitsa (2006). “Osman Pazvantoğlu of Vidin: Between Old and New”. Στο *The Ottoman Balkans, 1750-1830*, 115-62. Επιμέλεια Frederic Anscombe. Princeton: Marcus Wiener Publishers.
- Gradeva, Rossitsa (2012). “Conversion to Islam in Bulgarian Historiography: An Overview”. Στο *Religion, Ethnicity and Contested Nationhood in the Former Ottoman Space*, 187-222. Επιμέλεια Jørgen Nielsen. Leiden: Brill.
- Graf, Tobias P. (2014). “Ladislaus Mörth: Ein ungewöhnlicher Renegat im Osmanischen Reiche des späten 16. Jahrhunderts?”, στο *Das osmanische Europa: Methoden und Perspektiven der Frühneuzeitforschung zu Südosteuropa*, 309-40. Επιμέλεια Andreas Helmedach, Markus Koller, Konrad Petrovsky και Stefan Rohdewald. Leipzig: Eudora-Verlag.
- Greene, Molly (2005). *Κρήτη, ένας κοινός κόσμος: Χριστιανοί και μουσουλμάνοι στη Μεσόγειο των πρώιμων νεότερων χρόνων*. Μετάφραση Ελένη Γκαρά και Θέμις Γκέκου. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.

- Grivaud, Gilles και Alexandre Popovic (2011). "Introduction", στο *Les conversions à l'Islam en Asie Mineure et dans les Balkans aux époques seldjoukide et ottomane: Bibliographie raisonnée (1800-2000)*, 1-17. Επιμέλεια των ιδίων. Athènes: École française d'Athènes.
- Harvey, L. P. (1990). *Islamic Spain, 1250 to 1500*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Harvey, L. P. (2005). *Muslims in Spain, 1500 to 1614*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hasluck, Frederick W. (2004). *Χριστιανισμός και Ισλάμ την εποχή των σουλτάνων*. 2 τόμοι. Μετάφραση Φλώρα Καλογήρου και Μάριος Μπλέτας. Αθήνα: Εκάτη.
- Ibn Batoutah (1853-58). *Voyages d'Ibn Batoutah*. 4 τόμοι. Μετάφραση και επιμέλεια C. Defrémery και B. R. Sanguinetti. Paris: Société Asiatique.
- İnalçık, Halil (1954). "Ottoman Methods of Conquest", *Studia Islamica* 2: 103-29.
- İnalçık, Halil (1977). "Centralization and Decentralization in Ottoman Administration". Στο *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, 27-52. Επιμέλεια Thomas Naff και Roger Owen. Carbondale – Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- İnalçık, Halil (1980). "Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700". *Archivum Ottomanicum* 6: 283-337.
- İnalçık, Halil (1983). "The Emergence of Big Farms: Çiftliks: State, Landlords, and Tenants". Στο *Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire ottoman*, 105-26. Επιμέλεια Jean-Louis Bacqué-Grammont και Paul Dumont. Paris – Louvain: Peeters.
- Isom-Verhaaren, Christine (2004). "Shifting Identities: Foreign State Servants in France and the Ottoman Empire". *Journal of Early Modern History* 8: 109-34.
- Krstić, Tijana (2009α). "Conversion". Στο *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, 145-47. Επιμέλεια Gábor Ágoston και Bruce Masters. New York: Facts on File.
- Krstić, Tijana (2009β). "Illuminated by the Light of Islam and the Glory of the Ottoman Sultanate: Self-Narratives of Conversion to Islam in the Age of Confessionalization". *Comparative Studies in Society and History* 51 (1): 35-63.
- Krstić, Tijana (2011). *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*. Stanford: Stanford University Press.
- Kunt, Metin Ibrahim (1974). "Ethnic-Regional (Cins) Solidarity in the Seventeenth-Century Ottoman Establishment". *International Journal of Middle East Studies* 5 (3): 233-39.
- Laiou, Sophia (2007). "Christian Women in an Ottoman World: Interpersonal and Family Cases Brought before the Shari'a Courts during the Seventeenth and Eighteenth Centuries (Cases Involving the Greek Community)". Στο *Women in the Ottoman Balkans: Gender, Culture and History*, 243-71. Επιμέλεια Amila Buturović και Irvin Cemil Schick. London: I.B. Tauris.
- Lowry, Heath W. (2004). *Η φύση του πρώιμου οθωμανικού κράτους*. Μετάφραση Στέφανος Παπαγεωργίου. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Lowry, Heath W. (2009). *The Islamization and Turkification of the City of Trabzon (Trebizond), 1461-1583*. Istanbul: The Isis Press.
- Malcolm, Noel (1994). *Bosnia: A Short History*. London: Macmillan.
- Markova, Zina (1989). *Bългарската Ekzarhija 1870-1879*. Sofija: BAN.
- Mazur, Peter A. (2009). "Combating 'Mohammedan Indecency': The Baptism of Muslim Slaves in Spanish Naples, 1563-1667", *Journal of Early Modern History* 13 (1): 25-48.
- McGowan, Bruce (1981). *Economic Life in Ottoman Europe: Taxation, Trade and the Struggle for Land, 1600-1800*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meeker, Michael (2002). *A Nation of Empire: The Ottoman Legacy of Turkish Modernity*. Berkeley: University of California Press.

- Minkov, Anton (2004). *Conversion to Islam in the Balkans: Kısve Bahası Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730*. Leiden: Brill.
- Močanin, Nenad (1999). "Mass Islamization of Peasants in Bosnia: Demystifications", στο *Mélanges Prof. Machiel Kiel*, 353-58. Zaghouan: Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information.
- Nikolaou, Georgios (1997). "Islamisations et christianisations dans le Péloponnèse (1715 – ca. 1832)". 2 τόμοι. Διδακτορική διατριβή, Université de Strasbourg.
- Norris, H. T. (1993). *Islam in the Balkans: Religion and Society between Europe and the Arab World*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Odorico, Paolo, επιμέλεια (1996). *Αναμνήσεις και συμβουλές του Συναδινού, ιερέα Σερρών στη Μακεδονία (17ος αιώνας)*. Χ.τ.: Association Pierre Belon.
- Pálffy, Géza (2007). "Ransom Slavery along the Ottoman-Hungarian Frontier". Στο *Ransom Slavery along the Ottoman Borders (Early Fifteenth – Early Eighteenth Centuries)*, 35-83. Επιμέλεια Géza Dávid και Pál Fodor. Leiden: Brill.
- Peksevgen, Şefik (2009). "Sokollu family". Στο *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, 534-36. Επιμέλεια Gábor Ágoston και Bruce Masters. New York: Facts on File.
- Pérez, Joseph (2007). *History of a Tragedy: The Expulsion of the Jews from Spain*. Μετάφραση L. Hochroth. Champaign: University of Illinois Press.
- Plakotos, Georgios (2005). "Christian and Muslim Converts from the Balkans in Early Modern Venice: Patterns of Social and Cultural Mobility and Identities". Στο *Developing Cultural Identity in the Balkans: Convergence vs. Divergence*, 125-45. Επιμέλεια Raymond Detrez και Pieter Plas. Bruxelles: PIE – Peter Lang.
- Popovic, Alexandre και Gilles Veinstein, επιμέλεια (1995). *Bektachiyya: Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groups relevant de Hadji Bektach*. Istanbul: The Isis Press.
- Popovic, Alexandre (1998). "L'islamisation dans les Balkans, mythes et réalités". *Mésogeios* 2: 7-15.
- Pouqueville, F.-C.-H.-L. (1826). *Voyage de la Grèce*. 6 τόμοι. 2η έκδοση. Paris: Firmin Didot.
- Quataert, Donald (1997). "Clothing Laws, State, and Society in the Ottoman Empire, 1720-1829". *International Journal of Middle East Studies* 29 (3): 403-25.
- Rambo, Lewis R. (1999). "Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change". *Social Compass* 46 (3): 259-71.
- [Relations inédites] (1864). *Relations inédites des missions de la Compagnie de Jésus à Constantinople et dans le Levant au XVIIe siècle*. Επιμέλεια Auguste Carayon. Paris: Ch. Douniol.
- Salzmann, Ariel (1993). "An Ancient Régime Revisited: 'Privatization' and Political Economy in the Eighteenth-Century Ottoman Empire". *Politics and Society* 21 (4): 393-423.
- Samardjitch, Radovan (1994). *Mehmed Sokolovitch: Le destin d'un grand vizir*. Μετάφραση Mauricette Begić. Lausanne: Editions l'Age d'Homme.
- Sariyannis, Marinos (2011). "Notes on the Ottoman Poll-Tax Reforms of the Late Seventeenth Century: The Case of Crete". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 54: 39-61.
- Schilling, Heinz (1995). "Confessional Europe". Στο *Handbook of European History, 1400-1600: Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, τόμ. 2, 641-75. Επιμέλεια Thomas A. Brady, Heiko A. Oberman και James D. Tracy. Leiden: Brill.
- Schiltberger, Hans (1885). *Reisebuch, nach der Nürnberger Handschrift herausgegeben*. Επιμέλεια Valentin Langmantel. Tübingen: Litterarischer Verein in Stuttgart.
- Scholem, Gershom (1973). *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah*. Μετάφραση R. J. Zwi Werblowsky. Princeton: Princeton University Press.
- Sokolski, M. (1975). "Islamizacija u Makedoniji u XV i XVI veku". *Istoricheski Tchasopis* 22: 75-89.

- Todorov, Nikolaj (1986). *Η βαλκανική πόλη, 15ος-19ος αιώνας*. 2 τόμοι. Μετάφραση Έφη Αβδελά και Γεωργία Παπαγεωργίου. Αθήνα: Θεμέλιο.
- Tzedopoulos, Yorgos (2009). "Public Secrets: Crypto-Christianity in the Pontos". *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* 16: 165-210.
- Veinstein, Gilles (1996). "Sur les conversions à l'islam dans les Balkans ottomans avant le XIXe siècle". *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 2: 153-67.
- Vryonis, Speros (1956). "Isidore Glabas and the Turkish *Devshirme*". *Speculum* 31 (3): 439-43.
- Wenzel, Marian (1965). *Ukrasni Motivi Na Stećcima / Ornamental Motifs on Tombstones from Medieval Bosnia and Surrounding Regions*. Sarajevo: Masleša.
- Željazkova, Antonina (1990). *Razprostranenie na isljama v zapadnobalkanskite zemi pod osmanska vlast XV-XVIII vek*. Sofia: BAN.
- Zhelyazkova, Antonina (2000). "Albanian Identities". Στο *Albania and the Albanian Identities*, 9-63. Επιμέλεια της ίδιας. Sofia: IMIR.
- Zhelyazkova, Antonina (2002). "Islamization in the Balkans as a Historiographical Problem: The South-East European Perspective". Στο *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography*, 223-66. Επιμέλεια Fikret Adanır και Suraiya Faroqhi. Leiden: Brill.
- Zürcher, Eric-Jan (1998). "The Ottoman Conscription System in Theory and Practice, 1844-1918", *International Review of Social History* 43 (3): 437-49.
- Αναστάσιος (Γιαννουλάτος), αρχιεπίσκοπος Αλβανίας (2006). *Ισλάμ: Θρησκευολογική επισκόπηση*. Νέα έκδοση στη δημοτική. Αθήνα: Ακρίτας.
- Ανδριώτης, Νίκος (2006). *Πληθυσμός και οικισμοί της ανατολικής Κρήτης*. Ηράκλειο: Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη.
- Ασδραχάς, Σπύρος (1988), «Νησιωτικές κοινότητες: Οι φορολογικές λειτουργίες», *Τα Ιστορικά* 8: 3-36 (α' μέρος), 9: 229-58 (β' μέρος).
- Βρυώνης, Σπύρος (1996). *Η παρακμή του μεσαιωνικού ελληνισμού στη Μικρά Ασία και η διαδικασία εξισλαμισμού (11ος-15ος αιώνας)*. Μετάφραση Κάτια Γαλαταριώτου. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Γαρίτσης, Κωνσταντίνος (2002). *Ο Νεκτάριος Τέρπος και το έργο του: Εισαγωγή – Σχόλια – Κριτική έκδοση του έργου του Πίστις*. Θήρα: Θεσβίτης.
- Γκαρά, Ελένη (2008). «Οθωμανική κοινωνική ιστορία: Αναστοχασμός και τάσεις έρευνας». Στο *Οριενταλισμός στα όρια: Από τα οθωμανικά Βαλκάνια στη σύγχρονη Μέση Ανατολή*, 99-124. Επιμέλεια Φωτεινή Τσιμπιρίδου και Δημήτρης Σταματόπουλος. Αθήνα: Κριτική.
- Γκαρά, Ελένη (2010). «Μεροληψία κατά την απονομή της δικαιοσύνης στα οθωμανικά ιεροδικεία». Στο *Μνήμη Πηνελόπης Στάθη: Μελέτες ιστορίας και φιλολογίας*, 39-54. Επιμέλεια Κώστας Λάππας, Αντώνης Αναστασόπουλος και Ηλίας Κολοβός. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Γκαρά, Ελένη (2015). «Πόλεμος για την πίστη στις δύο πλευρές της Μεσογείου: Από τον μεσαιωνικό στον σύγχρονο κόσμο». Εισαγωγή στο Molly Greene, *Καθολικοί πειρατές και έλληνες έμποροι*, 11-46. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Ζαχαριάδου, Ελισάβετ (1991). *Ιστορία και θρόνοι των παλαιών σουλτάνων (1300-1400)*. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Ζαχαριάδου, Ελισάβετ (1996). *Δέκα τουρκικά έγγραφα για την Μεγάλη Εκκλησία (1483-1567)*. Αθήνα: ΙΒΕ/ΕΙΕ.
- Ζεγκίνης, Ευστράτιος (2002). *Γενίτσαροι και μπεκτασισμός: Γενεσιουργοί παράγοντες του βαλκανικού ισλάμ*. Θεσσαλονίκη: Βάνιας.
- Καλινδέρης, Μιχαήλ (1977). «Συμβολή εις την μελέτην του θέματος των Βαλλαάδων», *Μακεδονικά* 17: 315-66.

- Καλλίνικος Γ', πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως (2004). *Τα κατά και μετά την εξορίαν επισυμβάντα*. Επιμέλεια Αγαμέμνων Τσελίκας. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Καραντζίκου, Ελένη και Πηνελόπη Φωτεινού (2003). *Ιεροδικείο Ηρακλείου: Τρίτος κώδικας (1669/73-1750/67)*. Επιμέλεια Ελισάβετ Ζαχαριάδου. Ηράκλειο: Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη.
- Κατσόβσκα-Μαλιγκούδη, Γιάννα (2004). *Οι Σλάβοι των Βαλκανίων: Εισαγωγή στην ιστορία και τον πολιτισμό τους*. Αθήνα: Gutenberg.
- Κοδρικάς, Παναγιώτης (1991). *Εφημερίδες*. Επιμέλεια Άλκης Αγγέλου. Αθήνα: Ερμής.
- Κοντογιώργης, Γιώργος (1982). *Κοινωνική δυναμική και πολιτική αυτοδιοίκηση: Οι ελληνικές κοινότητες της τουρκοκρατίας*. Αθήνα: Λιβάνης.
- Κοτζαγεώργης, Φωκίων (1997). *Το ισλάμ στα Βαλκάνια: Ένα ελληνόφωνο μουσουλμανικό χειρόγραφο από την Ηπειρο του 18ου αιώνα*. Αθήνα: Σύνδεσμος των εν Αθήναις Μεγαλοσχιολιτών.
- Κουτσακιώτης, Γιώργος (2011). *Αναμένοντας το τέλος του κόσμου τον 17ο αιώνα: Ο εβραϊός μεσσίας και ο μέγας διερμηνέας*. Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών.
- ΚΤΙΒ (Κώδικες Τουρκικού Ιεροδικείου Βεροίας). Γενικά Αρχεία του Κράτους, Αρχεία Νομού Ημαθίας, Βέροια. Ψηφιακή αρχειακή συλλογή, <http://arxeiomnimon.gak.gr/browse/index.html?cid=175573>.
- Μακρής, Γεράσιμος (2004). *Ισλάμ: Πεποιθήσεις, πρακτικές και τάσεις*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Μενούνος, Ιωάννης (2002). *Κοσμά του Αιτωλού διδαχές και βιογραφία*. 6η έκδοση. Αθήνα: Ακρίτας.
- Μιρμίρογλου, Βλαδίμηρος (1940). *Οι δερβίσσαι*. Αθήνα: Τύποις Τάσου Βακαλόπουλου. [Αναστατική έκδοση, Αθήνα: Εκάτη, 2001].
- Νικόδημος Αγιορείτης (1961). *Νέον Μαρτυρολόγιον*. 3η έκδοση. Αθήνα: Αστήρ.
- Νικολαΐδου, Ελευθερία (1979). *Οι κρυπτοχριστιανοί της Σπαθίας (αρχές 18ου αι.-1912)*. Ιωάννινα: Εκδόσεις ΙΜΙΑΧ.
- Νικολάου, Γεώργιος (2006). *Εξισλαμισμοί στην Πελοπόννησο από τα μέσα του 17ου αιώνα έως το 1821*. Αθήνα: Ηρόδοτος.
- Παπούλια, Βασιλική Δ. (2011). *Καταγωγή και υφή του παιδομαζώματος στο οθωμανικό κράτος*. Θεσσαλονίκη: Βάνιας.
- Παρχαρίδης, Αθανάσιος (1911). *Ιστορία της Κρώμνης*. Τραπεζούντα: Εκ του τυπογραφείου Σεράση.
- Πασχαλίδης, Συμεών (2012). *Νεομαρτυρολογικά Σύμμεικτα Α': Η αυτόγραφη νεομαρτυρολογική συλλογή του μοναχού Καισάρου Δαπόντε (1713-1784)*. Θεσσαλονίκη: Μυγδονία.
- Πάσχος, Π. (1988). «Οσιομαρτύρων εγκαλλώπισμα, ήτοι Υμναγιολογικά εις τον Νεομάρτυρα άγ. Θεοφάνη, μετά της Ακολουθίας και του Βίου του (editio princeps)», *Θεολογία* 59 (4): 829-71.
- Πεπονάκης, Μανόλης (1997). *Εξισλαμισμοί και επανεχριστιανισμοί στην Κρήτη (1645-1899)*. Ρέθυμνο: Ιερά Μητρόπολις Ρεθύμνης και Αυλοποτάμου.
- Περδικάρης, Μιχαήλ (1817). *Ερμήλος ή Δημοκριθηράκλειτος*. χ.τ., χ.ε.
- Σαλακίδης, Γεώργιος (2004). *Η Λάρισα (Yenişehir) στα μέσα του 17ου αιώνα: Κοινωνική και οικονομική ιστορία μιας βαλκανικής πόλης και της περιοχής της με βάση τα οθωμανικά ιεροδικαστικά έγγραφα των ετών 1050-1052 [sic] (1650-1652)*. Θεσσαλονίκη: Αντ. Σταμούλης.
- Σαρηγιάννης, Μαρίνος (2007). «Γενίτσαροι». Στο *Εγκυκλοπαίδεια Μείζονος Ελληνισμού: Κωνσταντινούπολη*. Αθήνα: ΙΜΕ. <http://constantinople.ehw.gr/forms/flLemma.aspx?lemmaid=10984&contlang=57> (Σεπτέμβριος 2015).
- Σταματόπουλος, Δημήτριος (2003). *Μεταρρύθμιση και εκκοσμίκευση: Προς μια ανασύνθεση της ιστορίας του Οικουμενικού Πατριαρχείου τον 19ο αιώνα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

- [Σύνοψις ιστορίας] (1849). «Σύνοψις ιστορίας των Οθωμανών [*sic*] βασιλέων, από της αρχής αυτών έως της βασιλείας του Μουράτ, εν η και η των Ιωαννίνων παράδοσις, και ετέρων ιστοριών». Στο *Historia Politica et Patriarchica Constantinopoleos – Epirotica*, 240-46. Bonnae: Impensis Ed. Weberi.
- Σωφρόνιος, επίσκοπος Βράτσας (2002). *Η ζωή και τα παθήματα*. Μετάφραση και σχόλια Αντώνιος-Αιμίλιος Ταχιάος. Θεσσαλονίκη: University Studio Press.
- Τερζόπουλος, Αντ. (1970-71). «Οι Κλωστοί ή Κρυπτοχριστιανοί των Σουρμένων». *Αρχείον Πόντου* 30: 398-425.
- Τζεδόπουλος, Γιώργος (2012). «Ορθόδοξοι νεομάρτυρες στην Οθωμανική Αυτοκρατορία: Η συγκρότηση της πρακτικής και της ερμηνείας του ομολογιακού θανάτου». Διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Αθηνών.
- Τωμαδάκης, Νικόλαος (1974). «Συναξάριον νεομάρτυρος Μάρκου, υπό Μελετίου Συρίγου του Κρητός», στο *Ιστορία της Εκκλησίας Κρήτης επί Τουρκοκρατίας, τόμ. Α΄: Αι πηγαί*, 213-20. Επιμέλεια του ιδίου. Αθήνα: Μυρτίδης.
- Φιλιππίδης, Δανιήλ και Γρηγόριος Κωνσταντάς (1988). *Γεωγραφία Νεωτερική*. Επιμέλεια Αικατερίνη Κουμαριανού. Αθήνα: Ερμής.
- Φωτιάδης, Κώστας (1993). *Οι εξισλαμισμοί της Μικράς Ασίας και οι κρυπτοχριστιανοί του Πόντου*. Μετάφραση Αχιλλέας Καψάλης. Θεσσαλονίκη: Αδελφοί Κυριακίδη.
- Χειμωνίδης, Φίλιππος (1972). *Ιστορία και στατιστική Σάντας*. Θεσσαλονίκη: Σύλλογος Ποντίων Νέας Σάντας Κιλκίς.
- Χρύσανθος (Φιλιππίδης), μητροπολίτης Τραπεζούντος (1933). *Η Εκκλησία Τραπεζούντος*. Αθήνα: Εστία.

Κεφάλαιο 6. Αποστασία και νεομαρτύριο

Σύνοψη

Αντικείμενο του κεφαλαίου αποτελεί η αποστασία από το ισλάμ, ο τρόπος που την αντιμετώπισαν οι αρχές και η ιδεολογική της φόρτιση για την ενίσχυση της χριστιανικής πίστης. Αν και η αρνησιθρησκία αποτελεί την άλλη όψη του προσηλυτισμού, ο ιδιαίτερος χαρακτήρας της αποστασίας από το ισλάμ επιβάλλει την εξέτασή της ξεχωριστά από τον εξισλαμισμό. Το γεγονός ότι η αποστασία τιμωρούνταν με θάνατο την ανέδειξε σε κλειδί του θρησκευτικού και κοινωνικού ανταγωνισμού σε πολλαπλά επίπεδα. Ετερόδοξοι μουσουλμάνοι διώχθηκαν, και «επικίνδυνοι» —ή απλά επιφανείς— χριστιανοί εξοντώθηκαν με την κατηγορία της αποστασίας από το ισλάμ. Ωστόσο, με τον ίδιο τρόπο αναδείχθηκαν και οι νέοι μάρτυρες που υπήρξαν πρότυπο για τους χριστιανούς υπηκόους. Τέλος, την ύστερη οθωμανική περίοδο και σε ένα νέο περιβάλλον θεσμικής ανεξιθρησκίας και ιδεολογικής υποχώρησης του ισλάμ, η διεκδίκηση του δικαιώματος στην αποστασία από ομάδες κρυπτοχριστιανών δημιούργησε πρωτοφανείς προκλήσεις για την οθωμανική κυβέρνηση.

Προαπαιτούμενη γνώση

Εισαγωγή, Κεφάλαιο 2: Η θέση των χριστιανών: εξέλιξη στον χρόνο, Κεφάλαιο 5: Εξισλαμισμός και αλλαξοπιστία.

1. Το ζήτημα της αποστασίας

Στο συντριπτικά μεγαλύτερο μέρος της ανθρώπινης ιστορίας η ένταξη σε μια θρησκευτική κοινότητα ήταν αναγκαίος όρος της κοινωνικοποίησης. Η θρησκεία δεν αφορούσε μόνο ένα σύνολο πίστεων και πεποιθήσεων για τη θέση του ανθρώπου στον κόσμο και για το επέκεινα, αλλά ήταν μια δέσμη κοινωνικών σχέσεων που διαπερνούσε και καθόριζε όλες τις εκφάνσεις της ζωής των ατόμων, από τη γέννηση μέχρι τον θάνατο. Ως αναπόσπαστο τμήμα των πολιτισμικών συστημάτων που δομούν το σύνολο των κοινωνικών πρακτικών και μεταβιβάζονται από γενιά σε γενιά, αυτών που ο Πιερ Μπουρντιέ ονόμασε *έξεις* (*habiti*) (Bourdieu, 2006: 87 κ.ε.), η θρησκεία ήταν —και εν μέρει παραμένει— κάτι στο οποίο οι άνθρωποι γεννιούνται, όπως η μητρική γλώσσα, κι όχι κάτι που επέλεγαν. Γι' αυτό και η θρησκευτική μεταστροφή, η έξοδος δηλαδή από μια θρησκευτική κοινότητα και η προσκόλληση σε μια άλλη, δεν ήταν ποτέ απλή υπόθεση, και συνδεόταν με μορφές κοινωνικού ανταγωνισμού. Σε αυτές τις περιπτώσεις, οι θρησκευτικές και πολιτικές ηγεσίες, ανάλογα πάντα με τη θέση τους στο πλέγμα των σχέσεων εξουσίας, ανέπτυσαν ιδεολογικούς μηχανισμούς και κανονιστικές πρακτικές για την αποφυγή των διαρροών, την απομόνωση όσων αλλαξοπιστούσαν και την αντιμετώπιση των ανταγωνιστών τους. Όπως παρατηρεί ο Στίβεν Ουίλσον (Wilson, 2001: 442),

όροι όπως «αιρετικός» και «αποστάτης» είναι σπάνια αυτοπροσδιορισμοί. Πρόκειται σχεδόν πάντα [...] για χαρακτηρισμούς που χρησιμοποιούνται για ένα άτομο ή σε μια ομάδα από κάποιους άλλους. Φυσικά, εκείνοι που χαρακτηρίζονται ως τέτοιοι μπορεί να μη βλέπουν καθόλου τον εαυτό τους με αυτόν τον τρόπο. [...] Είναι λοιπόν σημαντική η αλήθεια της παρατήρησης πως η αίρεση και η αποστασία δεν είναι όροι που περιγράφουν με διαφάνεια μια αντικειμενική πραγματικότητα. Θα λέγαμε πως είναι κοινωνικές σημάνσεις που χρησιμοποιήθηκαν από άλλους (συνήθως, αλλά όχι πάντα, απ' όσους κατείχαν εξουσία) για να χαρακτηρίσουν αυτούς, με τους οποίους διαφωνούσαν. Ως εκ τούτου, θεωρείται πως τη μεγαλύτερη σημασία έχουν η οπτική γωνία εκείνου που επιβάλλει τον χαρακτηρισμό και οι διαφοροποιήσεις ανάμεσα στους συγγραφείς, τις εποχές και τις συνθήκες.

Στο κεφάλαιο αυτό θα εξετάσουμε το πώς οι ισλαμικές και χριστιανικές ηγεσίες στην Οθωμανική Αυτοκρατορία όρισαν και αντιμετώπισαν την αποχώρηση από την εκάστοτε οικεία θρησκευτικοπολιτική κοινότητα προς μια άλλη. Σε μια κοινωνία όπως η οθωμανική, που συνδύαζε τη θρησκευτική ανεκτικότητα με τη θεσμική ανισότητα, η θεματοποίηση της αποστασίας είναι πολύ σημαντική για την κατανόηση των σχέσεων εξουσίας, τόσο μεταξύ των θρησκευτικών ομάδων όσο και στο εσωτερικό τους.

Για τις χριστιανικές Εκκλησίες, το ζήτημα ήταν η αποφυγή των διαρροών προς την κυρίαρχη θρησκεία, το ισλάμ, και δευτερευόντως προς τις άλλες χριστιανικές ομολογίες. Για τις οθωμανικές αρχές, η

αποστασία συνιστούσε προσβολή της καθεστηκυίας τάξης, ενίοτε και της σουλτανικής εξουσίας. Οι Οθωμανοί είχαν να αντιμετωπίσουν τόσο τις ετερόδοξες σιτικές ομάδες της Μικράς Ασίας που υποστήριζαν τους Σαφαβίδες της Περσίας, τους μεγάλους αντιπάλους των Οθωμανών στην Ανατολή, όσο και περιπτώσεις εξισλαμισμένων που υπό ποικίλες συνθήκες επέστρεφαν δημόσια στην προηγούμενη θρησκεία τους, υποσκάπτοντας έτσι το κύρος του ισλάμ. Ωστόσο, παρά τις διαφορές, η εννοιολόγηση και η αντιμετώπιση της αποστασίας και από χριστιανούς και από μουσουλμάνους αντικατοπτρίζει την εξέλιξη αντιλήψεων και πρακτικών για την ταυτότητα. Η αντιμετώπιση της αποστασίας μας δίνει έτσι τη δυνατότητα να διακρίνουμε και να αξιολογήσουμε τις προσπάθειες επιβολής συλλογικών συμπεριφορών, τις αιτίες και τα αποτελέσματά τους.

Πριν συνεχίσουμε, πρέπει να τονίσουμε πως ο χριστιανισμός και το ισλάμ αναπτύχθηκαν ιστορικά ως θρησκείες που απαιτούν την πλήρη νομιμοφροσύνη των πιστών και καταδικάζουν με τον πιο σαφή τρόπο τον αποστάτη κατά τη μέλλουσα κρίση. Χαρακτηριστικά παραδείγματα είναι η ευαγγελική ρήση «ο δε αρνησάμενός με ενώπιον των ανθρώπων απαρνηθήσεται ενώπιον των αγγέλων του Θεού» (Κατά Λουκάν, 9: 10) και το κορανικό απόσπασμα «δεν είσθε υμείς εκείνοι οίτινες, ενώ κατ' αρχάς επιστεύσατε, έπειτα ηπιστήσατε; Πορεύθητε ήδη εις το πυρ το εξώτερον, προς ποινήν της απιστίας υμών» («Ο οίκος Εμράν» [Al-Imran], 3: 102). Όμως και οι δύο θρησκείες είχαν διαμορφώσει ήδη από τη γένεσή τους ένα ξεχωριστό νομικό πλαίσιο για την αντιμετώπιση της αποστασίας σε αυτόν τον κόσμο, πριν από την αιώνια καταδίκη του αποστάτη στον άλλον.

2. Χριστιανικές και μουσουλμανικές θεωρήσεις της αποστασίας

Τόσο στον χριστιανισμό όσο και στο ισλάμ, η θρησκεία δεν θεωρήθηκε ένα «ιδιωτικό» ζήτημα πεποιθήσεων των επιμέρους προσώπων, αλλά κυρίαρχος παράγοντας της δημόσιας ζωής. Η αποστασία, ως εκ τούτου, ήταν πρόβλημα πολιτικής νομιμοφροσύνης και για την αντιμετώπισή της ήταν αναγκαία η επιβολή κοινωνικού ελέγχου. Στη διαδικασία καθορισμού της έννοιας της αποστασίας, πολύ σημαντικό ρόλο έπαιξε η μετεξέλιξη του χριστιανισμού και του ισλάμ από κοινωνικοθρησκευτικά κινήματα σε κρατικές θρησκείες.

2.1. Ορθόδοξη χριστιανισμός

Οι πρώτοι χριστιανοί επεξεργάστηκαν την έννοια της αποστασίας στο αντίξοο περιβάλλον των ρωμαϊκών διώξεων που εντάθηκαν από τα μέσα του 3ου αιώνα. Το περίφημο διάταγμα του Δέκιου (249 μ.Χ.) απαιτούσε από όλους τους κατοίκους της αυτοκρατορίας να συμμετάσχουν σε τέλεση θυσιών στους θεούς της Ρώμης για τη σωτηρία του κράτους. Η συμμετοχή στις θυσίες τεκμηριωνόταν με την έκδοση μιας έγγραφης απόδειξης (*libellus*). Το γεγονός πως πολλοί χριστιανοί προτίμησαν να συμμετέχουν στις θυσίες (ή να εξασφαλίσουν μέσω αγοραπωλησιών τη σχετική έγγραφη τεκμηρίωση) από το να υποστούν διώξεις για την πίστη τους προκάλεσε διχασμό στο εσωτερικό των κοινοτήτων τους (Friend, 2000: 828). Εκείνοι που, αντίθετα με όσους είχαν υποστεί διώξεις (ομολογητές) ή είχαν θανατωθεί (μάρτυρες), είχαν υποκύψει στις πιέσεις, οι λεγόμενοι «πεπτωκότες» (*lapsi*), θεωρήθηκαν αποστάτες. Οι όροι της επανένταξής τους στους κόλπους του χριστιανισμού έγιναν αντικείμενο σφοδρών αντιπαραθέσεων: κάποιοι υποστήριζαν πως έπρεπε να γίνουν αμέσως δεκτοί από την Εκκλησία, ενώ άλλοι θεωρούσαν πως έπρεπε να καταβάλουν ιδιαίτερα σκληρά επιτίμια. Τελικά, υπερίσχυσε μια ενδιάμεση στάση που αναγνώριζε ελαφρυντικά σε αρκετές κατηγορίες αποστατών και επέβαλλε πιο μετριοπαθή επιτίμια για να μην διασπάσει την ενότητα της Εκκλησίας (Oikonomides, 1990: 150· Siker, 2000: 247).

Μετά την παύση των διώξεων και την ευνοϊκή αντιμετώπιση του χριστιανισμού από τη μεριά του κράτους, το ζήτημα της αποστασίας εντάχθηκε στη διαμάχη για την οριστική επικράτηση της χριστιανικής πίστης έναντι του παγανισμού, του ιουδαϊσμού και του μανιχαϊσμού, καθώς και για τη σφυρηλάτηση μιας χριστιανικής ορθοδοξίας. Σε αυτό το πνεύμα, οι κανονιστικές διατάξεις της εποχής προβλέπουν ιδιαίτερα αυστηρές ποινές για τους αποστάτες: σύμφωνα με τον Μέγα Βασίλειο, καταδικάζονται σε ισόβιο αποκλεισμό από την Εκκλησία· σύμφωνα με τον Γρηγόριο Νύσσης, τους επιτρέπεται να μεταλάβουν μόνο λίγο πριν τον θάνατό τους (Ράλλης και Ποτλής, 1854: 234-35, 303). Τους εκκλησιαστικούς κανόνες συμπλήρωσε η κρατική νομοθεσία του πρώιμου Βυζαντίου, η οποία χαρακτήρισε την αποστασία έγκλημα κατά του κράτους· οι νομικές διατάξεις του αυτοκράτορα Ιουστινιανού Α' (527-65) προέβλεπαν για τον αποστάτη τη θανατική ποινή (Karabélias, 1994: 44-54).

Μετά από την πάροδο αρκετών αιώνων, κι αφού οι παλιοί ανταγωνιστές του χριστιανισμού είχαν πια εξαφανιστεί ή περιθωριοποιηθεί, η διαμάχη της ανατολικής χριστιανοσύνης με το ισλάμ επανέφερε στο προσκήνιο το ζήτημα της αποστασίας. Επίκεντρό της ήταν τώρα πια οι χριστιανικοί πληθυσμοί που προσχωρούσαν στην –ή επηρεάζονταν από την– ισλαμική θρησκεία. Μετά την ανακατάληψη της Κρήτης από τους Αραβες, οπότε οι βυζαντινές αρχές βρέθηκαν για πρώτη φορά αντιμέτωπες με το πρόβλημα, επιδείχθηκε ανοχή και ο χριστιανισμός στερεώθηκε ξανά με ιεραποστολική δράση (Οικονομίδης, 2004: 29). Από τον 12ο αιώνα και μετά, με τη σταθεροποίηση του ισλάμ σε μεγάλο μέρος της Μικράς Ασίας, οι διατάξεις του χριστιανικού εκκλησιαστικού δικαίου για την αποστασία έγιναν πολύ επιεικέστερες (Oikonomides, 1990: 151 κ.ε.). Ο στόχος ήταν να μην αποξενωθούν από την Εκκλησία (και το βυζαντινό κράτος) οι χριστιανικοί πληθυσμοί που εξισλαμίζονταν, ώστε να μείνει ανοιχτή η προοπτική επανόδου των πεπλανημένων ψυχών στην Εκκλησία και να διευκολυνθεί η ανακατάληψη των χαμένων εδαφών. Τα οξυδερκή σχόλια των μεγάλων νομοκανονιστών του 12ου αιώνα Θεοδώρου Βαλσαμόνως και Ιωάννη Ζωναρά δείχνουν πως καταλάβαιναν πολύ καλά πόσο σημαντική ήταν η διαφοροποίηση των νομικών διατάξεων ανάλογα με τις ανάγκες της εκάστοτε εποχής. Την εποχή του θριάμβου του χριστιανισμού, έγραφαν οι δύο λόγιοι, ήταν φυσικό η στάση απέναντι στην αποστασία να είναι άτεγκτη. Σε εποχές δοκιμασίας της πίστης, προσέθεταν, ταιριάζουν πιο επιεική μέτρα (Ράλλης και Ποτλής, 1854: 234-35). Σε νομοκανονικό κείμενο του 14ου αιώνα, η καταδίκη του εκούσιου αποστάτη σε ισόβιο αποκλεισμό από την Εκκλησία έχει πια μετατραπεί «διά την άφατον του Θεού φιλανθρωπία» σε διετή νηστεία (Ράλλης και Ποτλής, 1854: 234). Όπως θα δούμε στη συνέχεια, τον 18ο αιώνα, στο πλαίσιο νέων ιδεολογικών αντιπαραθέσεων, μια μερίδα ορθόδοξων μοναχών προβάλλει το μαρτύριο ως τον ενδεδειγμένο τρόπο επιστροφής των εξισλαμισμένων στον χριστιανισμό.

2.2. Χανεφитικό ισλάμ

Στο ισλάμ η αντιμετώπιση της αποστασίας (*irtidad* ή *ridda*) εξελίχθηκε επίσης στην κατεύθυνση της ποινικοποίησης. Ήδη από τον 7ο αιώνα θεωρήθηκε έγκλημα που τιμωρείται με θάνατο, χωρίς ωστόσο να δημιουργηθεί αμέσως ένα σαφές νομικό πλαίσιο για τον καθορισμό της. Αυτό συνέβη στη διάρκεια των επόμενων αιώνων, με την ανάπτυξη της νομολογίας των τεσσάρων μεγάλων σχολών δικαίου του σουνιτικού ισλάμ (κατά σειρά εμφάνισης: χανεφιτική, μαλικιτική, σαφιτική και χανμπαλιτική), αν και πάλι δεν διαμορφώθηκε μια ενιαία στάση. Γι' αυτόν τον λόγο συνέχισαν –και συνεχίζουν– να υπάρχουν αρκετές αποκλίσεις ανάμεσα στις σουνιτικές ερμηνείες του ιερού νόμου, οι οποίες με τη σειρά τους διαφέρουν από τις σιιτικές (Peters και De Vries, 1976-77).

2.2.1. «Πρόσκληση σε μετάνοια»

Οι νομομαθείς της χανεφιτικής και της σαφιτικής σχολής έδωσαν μεγαλύτερη έμφαση στη διάσταση της αποστασίας ως δημόσιας ομολογίας παρά ως εσωτερικής πεποίθησης. Σε αυτή τη βάση αναπτύχθηκε μια επιχειρηματολογία που διέκρινε την καθαρά θρησκευτική από την πολιτική όψη της αποστασίας. Σύμφωνα με αυτήν, η τιμωρία για το αμάρτημα της απιστίας επαφίεται στον Θεό, τον μοναδικό γνώστη των μύχιων σκέψεων του κάθε ανθρώπου, αφού μόνον Εκείνος μπορεί να τιμωρήσει παραβάσεις που στρέφονται ενάντια στο πρόσωπό Του. Οι άνθρωποι μπορούν να φροντίσουν μόνο για την πολιτική διάσταση της αποστασίας. Η επιβολή της θανατικής ποινής εξασφαλίζει ότι ο αποστάτης δεν θα συνδράμει σε τυχόν πολεμικές επιχειρήσεις κατά των μουσουλμάνων. Γι' αυτό άλλωστε και οι γυναίκες επιτρέπεται μόνο να φυλακιστούν για αποστασία, όχι να θανατωθούν, καθώς θεωρείται πως εξαιτίας του φύλου τους δεν είναι σε θέση να απειλήσουν ως πολεμιστές την κοινότητα των πιστών (Friedmann, 2003: 137).

Σε αυτό το πλαίσιο της έμφασης στη δημόσια δήλωση αποστασίας ως προϋπόθεσης για τη θανάτωση του αποστάτη, οι χανεφίτες και σαφιίτες νομομαθείς επεξεργάστηκαν την έννοια της «πρόσκλησης σε μετάνοια» (*istitaba*). Σύμφωνα με αυτήν, ο αποστάτης καλείται να ξανασκεφτεί την απόφασή του και να μετανοήσει. Εάν δεν επαναλάβει δημόσια ότι απαρνείται το ισλάμ, αλλά αντίθετα μετανοήσει και επιβεβαιώσει τη μουσουλμανική του πίστη, γίνεται και πάλι δεκτός στους κόλπους της κοινότητας και δεν τιμωρείται, ακόμη κι αν η δήλωσή του είναι υποκριτική (Griffel, 2001: 345-49· Griffel, 2007).

Όσο για εκείνους που είχαν εξισλαμιστεί διά της βίας κι επέστρεφαν στην παλιά τους θρησκεία, τόσο ο Αμπού Χανίφα (Abu Hanifa) όσο και ο Αλ-Σάφι (al-Shafi'i), ιδρυτές αντίστοιχα της χανεφιτικής και της σαφιτικής σχολής δικαίου, υποστήριζαν ότι η πράξη τους δεν συνιστούσε αποστασία, γιατί ο εξισλαμισμός τους ήταν άκυρος (Friedmann, 2003: 145). Σύμφωνα με τη μαλικιτική σχολή, μάλιστα, για να κατηγορηθεί

κάποιος για αποστασία δεν αρκεί να είναι κατ' όνομα μουσουλμάνος, αλλά πρέπει και να ζει ως τέτοιος (Peters και De Vries, 1976-77: 3 [σημ. 3], 6). Οι χανμπαλίτες, αντίθετα, για τους οποίους είναι έγκυρος και ο εξαναγκαστικός εξισλαμισμός, αντιμετώπιζαν συνολικά με πολύ μεγαλύτερη αυστηρότητα την αποστασία. Ο Ιμπν Χανμπάλ (Ibn Hanbal), ιδρυτής της σχολής, δεν δεχόταν ότι οι εκ γενετής μουσουλμάνοι δικαιούνταν δυνατότητα μετάνοιας σε περίπτωση αποστασίας. Μόνο στους εξισλαμισμένους που αποστατούσαν επιστρέφοντας στην παλιά τους θρησκεία επιτρεπόταν να προσφερθεί αυτή η δυνατότητα, αφού οι προσήλυτοι δεν μπορούσαν να γνωρίζουν επακριβώς το βάρος του αμαρτήματος που διέπρατταν αποστατώντας (Friedmann, 2003: 130).

Τα οθωμανικά ιεροδικεία εφάρμοζαν το χανεφιτικό δίκαιο, ως εκ τούτου εφάρμοζαν τη διαδικασία που προέβλεπε την πρόσκληση σε μετάνοια για τους αποστάτες. Μια από τις παλαιότερες μαρτυρίες για το ζήτημα προέρχεται από ένα υστεροβυζαντινό συναξάρι και αφορά τη δίκη του Θεόδωρου, ενός εξισλαμισμένου χριστιανού που ζούσε στα Μελάγινα της Μικράς Ασίας λίγο μετά τα μέσα του 14ου αιώνα. Ο Θεόδωρος, τον οποίο είχε καταγγείλει στις αρχές ένας μουσουλμάνος γνωστός του, παραδέχθηκε ότι, ενώ είχε ασπαστεί το ισλάμ, είχε επανέλθει στη χριστιανική πίστη. Στη βάση της ομολογίας του, το δικαστήριο τον έκρινε ως αποστάτη και του έδωσε τη δυνατότητα να μετανοήσει και να επανέλθει στους κόλπους του ισλάμ. Εκείνος όμως αρνήθηκε, έτσι καταδικάστηκε σε θάνατο και κήκε στην πυρά (Οικονομίδης, 1955). Υπάρχουν πολλές μαρτυρίες που μας επιτρέπουν να διαπιστώσουμε ότι η διαδικασία της πρόσκλησης σε μετάνοια τηρούνταν σχολαστικά και τους κατοπινούς αιώνες. Τόσο τα αγιογραφικά κείμενα όσο και οι ιεροδικαστικές καταχωρίσεις που αφορούν δίκες για αποστασία, αλλά και άλλες πηγές της οθωμανικής περιόδου, δείχνουν ότι οι οθωμανοί δικαστές ακολουθούσαν πιστά τις προβλέψεις του χανεφιτικού δικαίου.

Παράλληλο κείμενο 1. Δίκη για αποστασία από νεομαρτυρικό βίο (1643)

Πηγή: Νικόδημος, 1961: 71-72.

[...] ταύτα ακούσαντες οι Αγαρηνοί, και βλέποντες πως έγινε πάλιν Χριστιανός, και ηρνήθη την θρησκείαν τους, έτρεξαν κατεπάνω του με μεγάλον θυμόν, και τον άρπαξαν· και δέροντες, και σπρώχνοντες, τον επήγαν εις τον κριτήν [=δικαστή] του τόπου εκείνου, και εμαρτύρησαν, πώς ήτον Τούρκος, και τώρα έγινε Ρωμαίος, και υβρίζει την πίστιν μας, και τον προφήτην μας· ο δε κριτής καθώς το ήκουσε, πολλά το επικράνθη [=πικράθηκε πολύ] και λέγει του, Ρωμαίος είσαι ή Τούρκος; ο δε Μάρτυς του λέγει· Χριστιανός ήμουν, και πάλιν Χριστιανός είμαι, και τον Χριστόν μου προσκυνώ, και λατρεύω, και ομολογώ Θεόν αληθινόν· την δε εδικήν σας πίστιν, αρνούμαι, και αποστρέφομαι. Ταύτα ακούσας ο κριτής, εθυμώθη κατά πολλά, και πρώτα μεν ώρισε και τον έδειραν ανηλεώς, έπειτα επρόσταξε και τον έβαλαν εις την φυλακή, εις την οποίαν πολλά τον ετυράννησαν, και πολλά Μαρτύρια του έκαμαν οι κατάρατοι· αλλ' ο Μάρτυς περισσότερο μάλλον εδυναμώνετο υπό της χάριτος του Κυρίου· και εκείνοι μεν εκουράσθησαν τυραννούντες τον, ο δε Μάρκος ως τρυφήν [=απόλαυση] είχε τα κολαστήρια, και επεθύμα, και εδιψούσε τον θάνατον περισσότερο, από την ζώην, διά να απολαύση τα αιώνια αγαθά. Τέλος πάντων, ως είδαν, πως δεν ημπορούν να τον κάμουν να αρνηθή την πίστιν του, τον επήγαν πάλιν εις τον κριτήν· όστις πάλιν πολλά τον είπε, και πολλά τον εφοβέρισεν· αλλ' ο Μάρτυς εις ουδέν τα ελογαρίαζε· [...] τότε ο κριτής βλέποντας το αμετάθετον της γνώμης του, επρόσταξε, και τον επήγαν εις τον τόπον της καταδίκης, και εκεί κλίνοντας ο Μάρτυς την κεφαλήν, εδέχθη διά ξίφους το μακάριον τέλος [...]

Παράλληλο κείμενο 2. Δίκη για αποστασία από ιεροδικαστικό έγγραφο (1627)

Πηγή: Gara, 2005/06: 174-75.

Την 26η του μηνός Ζιλκαντέ του ιερού, του παρόντος έτους 1036 [=8 Αυγούστου 1627], ημέρα Κυριακή, ήλθε στο δικαστήριο της πόλεως Βεροίας ενώπιον του ιεροδικείου ένας άνδρας αγνώστου ιδιότητος και ονόματος, με κίτρινο σκούφο στο κεφάλι και ρόπαλο στο χέρι. «Έρχομαι από το Κατώφλι της Ευδαιμονίας [=από το σουλτανικό παλάτι]», είπε, «και πηγαίνω με αγγελιοφόρο στον υψηλότατο Κενάν πασά, τον γενικό εντεταλμένο για την εξέταση των αδικιών στη Ρούμελη» [...] «είμαι από τους τσαούσηδες της Υψηλής Πύλης· ονομάζομαι Ομέρ τσαούς και πηγαίνω στον κραταιότατο Κενάν πασά». Όταν δημιουργήθηκε η υποψία από την ομιλία του ότι ήταν άπιστος Ρωμιός και του ειπώθηκε: «Εσύ δεν είσαι μουσουλμάνος, είσαι

άπιστος», απάντησε: «Είμαι μουσουλμάνος· το όνομά μου είναι Ομέρ· είμαι από τους τσαούσηδες της Υψηλής Πύλης». Όταν του έγινε η πρόταση: «Αν είσαι μουσουλμάνος, απάγγειλε την ομολογία της πίστης», πρόφερε με ευπείθεια, συναίνεση και ειλικρινή καρδιά: «Ομολογώ ότι δεν υπάρχει [άλλος] θεός από τον Θεό κι ότι ο Μωάμεθ είναι ο απεσταλμένος Του», και απάντησε: «Είμαι από το ντεβισμ [=*παιδομάζωμα*] του Μεχμέτ αγά, είμαι τσαούσης του παντισάχ [=σουλτάνου], το όνομά μου είναι Ομέρ τσαούς». Μετά που είχε διαπιστωθεί ότι ήταν μουσουλμάνος, είπε ενώπιον των μουσουλμάνων, των οποίων τα ονόματα έχουν καταχωριστεί στο τέλος του [παρόντος] εγγράφου: «Είμαι άπιστος· είμαι από το χωριό Μιτζεχώρια στον καζά Καρπενησίου· το όνομά μου είναι Στάθης γιος του Γιάννη· δε δέχομαι το ισλάμ», κι έβγαλε από τον κόρφο του ένα είδωλο [=έναν σταυρό] και το προσκύνησε κατά τις άκυρες συνήθειές τους. Φυλακίστηκε για τρεις ημέρες και το ζήτημα διερευνήθηκε με προσοχή από νομικής πλευράς. Όταν του έγινε η πρόταση να μετανοήσει, να απελευθερωθεί από τις άκυρες θρησκευτικές πεποιθήσεις και να έλθει στη θρησκεία του ισλάμ, αρνήθηκε παντελώς και τελείως να γίνει μουσουλμάνος, οπότε και διαπιστώθηκε η απιστία του. Καθώς διαπιστώθηκε ότι είναι αποστάτης, σύμφωνα με τις γνωμοδοτήσεις που περιλαμβάνονται στις συλλογές *Φεταβά-ι Καντιχάν* και *Ντουρέρ-ι Γουράρ*, παραδόθηκε στον διοικητή της πόλης Αλή μπέη για να τιμωρηθεί αναλόγως. Ό,τι έλαβε χώρα καταγράφηκε το πρώτο δεκαήμερο του μήνα Ζιλχιτζέ του ιερού, του έτους 1036 [=13-22 Αυγούστου 1627].

2.2.2. «Αίρεση», «απιστία» και προσβολή της θρησκείας

Από τον 11ο αιώνα παρατηρούμε μια συνολική στροφή των σουνιτών νομομαθών προς την αυστηρότερη αντιμετώπιση της αποστασίας και προς την επέκταση του περιεχομένου της. Ιδιαίτερα σημαντική ήταν η επεξεργασία της έννοιας της «μυστικής» ή «κρυφής» αποστασίας (*zandaqa*) από τον σαφίτη Αλ-Γαζάλι (al-Ghazali, †1111), ο οποίος υποστήριξε πως όποιος προσπαθεί να τη διασπείρει ανάμεσα στους μουσουλμάνους ως αίρεση πρέπει να θανατώνεται ως αποστάτης, χωρίς να του δίνεται η δυνατότητα μετάνοιας (Griffel, 2000). Η θέση αυτή άνοιγε τον δρόμο για τη σκληρή αντιμετώπιση αντινομικών συμπεριφορών και «αιρετικών» κινήματων, αλλά και για τη δίωξη των σιτισμού στα σουνιτικά κράτη. Η χανεφίτικη σχολή, πάντως, η οποία επρόκειτο αργότερα να γίνει το επίσημο νομικό δόγμα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, διατήρησε μια μετριοπαθέστερη ερμηνεία της αποστασίας, που έδινε και στους αιρετικούς τη δυνατότητα της μετάνοιας, παρόλο που δεν έλειψαν οι εσωτερικές διαφωνίες (Griffel, 2000: 133).

Σε νομικό επίπεδο, η επεξεργασία της έννοιας της αποστασίας και η επέκτασή της σε αιρετικούς και ετεροδόξους βάδισε παράλληλα με εκείνη της έννοιας της απιστίας (*kufir*), του να είναι δηλαδή κανείς άπιστος. Πρόκειται για περίπλοκο ζήτημα που δεν μπορεί να παρουσιαστεί εδώ αναλυτικά. Με δυο λόγια, πάντως, επικράτησε η θέση ότι συγκεκριμένες θρησκευτικές πεποιθήσεις, λατρευτικές πρακτικές, τρόποι συμπεριφοράς, εκφράσεις ή χειρονομίες συνιστούσαν απόδειξη απιστίας, άρα ο ένοχος τέτοιων πράξεων ή πεποιθήσεων, εφόσον φυσικά ήταν μουσουλμάνος, κρινόταν αυτομάτως ως αποστάτης από το ισλάμ. Με τον ίδιο τρόπο αντιμετωπίστηκε και η βλασφημία, η προσβολή δηλαδή της μουσουλμανικής θρησκείας ή των ιερών της προσώπων, καθώς και η αμφισβήτηση των εκπροσώπων της και των ισλαμικών θεσμών (Peters και De Vries, 1976-77: 2-4).

Η ανοχή προς τους αλλόθρησκους στο πλαίσιο της δίμματος, του «συμβολαίου προστασίας και υποτέλειας» που εγγυάται τα δικαιώματά τους ως υπηκόων ενός μουσουλμάνου ηγεμόνα, σήμαινε φυσικά και ανοχή της «απιστίας» τους. Αυτό όμως δεν σήμαινε ότι ένας ζιμμής μπορούσε να προσβάλει τον προφήτη Μωάμεθ ή τα άλλα ιερά πρόσωπα του ισλάμ, ή να φερθεί απαξιοτικά προς τη μουσουλμανική θρησκεία και τα σύμβολά της. Ο βλάσφημος όφειλε να τιμωρηθεί. Η αρχική θέση της χανεφίτικης σχολής ήταν ότι, σε τέτοιες περιπτώσεις, το είδος και η βαρύτητα της τιμωρίας βρίσκεται στη διάκριση της κρίνουσας αρχής· ωστόσο, όπως υποστήριζε ο ίδιος ο Αμπού Χανίφα, ο βλάσφημος ζιμμής δεν επιτρέπεται να εξαναγκαστεί σε εξισλαμισμό υπό την απειλή της εκτέλεσης. Οι άλλες σουνιτικές σχολές δικαίου, όμως, έκριναν ότι η προσβολή του ισλάμ επισύρει τη θανατική ποινή, την οποία μπορεί κανείς να αποφύγει μόνο εφόσον δεχθεί να εξισλαμιστεί (Omar, 2001: 142-43). Στην ίδια κατεύθυνση κινήθηκαν τελικά και οι περισσότεροι χανεφίτες νομομαθείς κι αυτή τη θέση υιοθέτησαν και οι νομομαθείς της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, θεωρώντας ότι η προσβολή της μουσουλμανικής θρησκείας συνιστά ρήξη της δίμματος κι επιφέρει την άρση του δικαιώματος στη θρησκευτική ελευθερία.

Έτσι, αν και καταρχήν η νομική επεξεργασία των εννοιών της αποστασίας και της απιστίας είχε κύριο στόχο την περιθωριοποίηση και καταπολέμηση της αίρεσης και της ετεροδοξίας, καθώς και την κατάπιξη

τυχόν αμφισβήτησης των ισλαμικών αρχών, παρείχε ταυτόχρονα το νομικό οπλοστάσιο για την αντιμετώπιση της θρησκευτικής μεταστροφής και για την επιβολή της μουσουλμανικής πρωτοκαθεδρίας. Οι διατάξεις για την αποστασία και οι συναφείς με αυτή διατάξεις για την προσβολή του ισλάμ βρήκαν εφαρμογή και σε περιπτώσεις που κάποιος εξισλαμισμένος θεωρούνταν ύποπτος για επιστροφή στην παλιά του πίστη, αλλά και όταν ένας μη μουσουλμάνος προσέβαλλε (ή κρινόταν ότι προσέβαλλε) το ισλάμ.

3. Αποστασία και «οθωμανική ομολογιοποίηση»

Τον 16ο και 17ο αιώνα έλαβε χώρα σε ολόκληρη την Ευρώπη μια ευρύτερη διαδικασία που είναι γνωστή στην ιστοριογραφία ως «ομολογιοποίηση». Ο όρος αναφέρεται στη στενή σχέση που αναπτύχθηκε εκείνη την εποχή ανάμεσα στη συγκρότηση νέων πολιτικών εξουσιών και στην παγίωση θρησκευτικών ταυτοτήτων βασισμένων στις χριστιανικές ομολογίες των παραλλαγών του προτεσταντισμού ή του καθολικισμού. Η αρχή του *cuius regio, eius religio* (όποιου η χώρα εκείνου και η θρησκεία), που πρωτάνευσε στην ευρωπαϊκή χριστιανοσύνη, όριζε πως η θρησκεία του ηγεμόνα καθόριζε εκείνη των υπηκόων. Μέσα από μια σειρά θρησκευτικών πολέμων που επέφεραν φοβερές καταστροφές, παγιώθηκαν κρατικοί οργανισμοί με σχετικά ομοιογενή ομολογιακή ταυτότητα, ενώ η τελευταία έγινε μέρος της επίσημης κρατικής ιδεολογίας (Lotz-Heumann, 2001). Παράλληλα, η έννοια της θρησκείας και των σχετιζόμενων με αυτή λατρευτικών και εν γένει πολιτισμικών πρακτικών αναπροσδιορίστηκε. Οι θρησκευτικές και πολιτικές ηγεσίες, προτεσταντικές και καθολικές, επιδόθηκαν σε πρωτοφανείς εκδηλώσεις κοινωνικού ελέγχου, με στόχο την επιβολή μιας επίσημης θρησκευτικότητας που θα ήταν δογματικά συνεπής και απαλλαγμένη από πρακτικές του λαϊκού πολιτισμού, οι οποίες θεωρήθηκαν προϊόντα αμάθειας, δεισιδαιμονίας ή και δαιμονικής επιρροής (ενδεικτικά: Dülmen, 2005· Burke, 2009).

Στην πολιτισμικά και θρησκευτικά πολύμορφη Οθωμανική Αυτοκρατορία τα πράγματα εξελίχθηκαν διαφορετικά. Κι εκεί, ωστόσο, έγινε εμφανής η τάση ανάδειξης της θρησκευτικής ταυτότητας σε κυρίαρχη έκφραση των πολιτικοκοινωνικών σχέσεων εξουσίας. Τον πρώτο 16ο αιώνα, για να χρησιμοποιήσουμε την εύστοχη διατύπωση του Ναμπίλ Αλ-Τικρίτι (Al-Tikriti, 2005: 132), στην οθωμανική άρχουσα τάξη έλαβε χώρα μια πραγματική «μεταμόρφωση της συλλογικής ταυτότητας» στη βάση μιας νέας σχέσης με τη μουσουλμανική θρησκεία:

Στη διάρκεια μιας γενιάς, η αυτοκρατορική ελίτ ασπάστηκε βαθμιαία ένα σύνθετο ιδεολογικό όραμα που βασιζόταν σε μια εξιδανικευμένη στήριξη της σαρία (του ιερού νόμου), η οποία οριζόταν σύμφωνα με τους κανόνες της σουνιτικής ορθοπραξίας. Έτσι οι εχθροί του κράτους χαρακτηρίζονταν ως τέτοιοι όλο και περισσότερο σύμφωνα με τη θρησκευτική ορολογία.

Η σημασία που δόθηκε στην αντιμετώπιση της αποστασίας από το ισλάμ και την προσβολή της θρησκείας, φαινόμενα που εντάσσονται συνήθως στη σφαίρα των «διαμφισβητούμενων εξισλαμισμών», ήταν καθοριστική για τη διαδικασία της λεγόμενης «οθωμανικής ομολογιοποίησης» (Krstić, 2011). Η τελευταία έλαβε χώρα σε δύο στάδια: το πρώτο ήταν εκείνο της συγκρότησης του αυτοκρατορικού «οθωμανικού ισλάμ» τον 16ο αιώνα, που αποκρυστάλλωσε τους όρους συμβίωσης και ανισότητας μεταξύ μουσουλμάνων και μη μουσουλμάνων και που, όπως θα δούμε αμέσως μετά, εργαλειοποίησε την έννοια της αποστασίας για να αντιμετωπίσει ανθρώπους και πληθυσμούς που θεωρήθηκαν επικίνδυνοι για την καθεστηκυία τάξη ή/και τη σουλτανική εξουσία. Το δεύτερο, και πολύ πιο ριζοσπαστικό, εκφράστηκε τον 17ο αιώνα από το φονταμενταλιστικό κίνημα των καντζιαντελήδων που, με τον πουριτανικό ζηλωτισμό του, οδήγησε σε διώξεις κάθε είδους πρακτικών που οι οπαδοί του κινήματος θεωρούσαν ότι δεν συνάδουν με τις μουσουλμανικές αρχές και αξίες. Παρόλο που στόχος των καντζιαντελήδων ήταν η αναμόρφωση της μουσουλμανικής κοινότητας, η δράση τους έθιξε επίσης τους χριστιανούς και τους εβραίους. Και σε αυτήν την περίπτωση κομβικό ρόλο έπαιξε η έννοια της αποστασίας.

3.1. Η πρόκληση της ετεροδοξίας

Τον 16ο αιώνα, λοιπόν, οι Οθωμανοί επεξεργάστηκαν μια πολιτική ιδεολογία που αντλούσε νομιμοποίηση από την ισλαμική σουνιτική ορθοδοξία και εκφράστηκε μεταξύ άλλων σε διώξεις, με την κατηγορία της αίρεσης και της ετεροδοξίας, ανθρώπων που θεωρήθηκαν επικίνδυνοι για τις ιδέες και τις πεποιθήσεις τους.

Στο πλαίσιο αυτής της διαδικασίας αποκρυστάλλωσης ενός «οθωμανικού ισλάμ», οι οθωμανικές κοινωνίες εισήλθαν από μια εποχή μεγαλύτερης ανεκτικότητας και συγκρητισμού, σε ένα πιο οργανωμένο, συγκεντρωτικό και απολυταρχικό πλέγμα σχέσεων εξουσίας που δεν αφορούσε μόνο τους μουσουλμάνους, αλλά όλους τους υπηκόους του σουλτάνου. Κομβικό ρόλο σε αυτήν την εξέλιξη έπαιξε η αυστηρότερη εννοιολόγηση και αντιμετώπιση της αποστασίας. Αν και στόχος ήταν η αντιμετώπιση της αίρεσης και της ετεροδοξίας, και άρα αφορούσε κατά βάση τους μουσουλμάνους, δεν άφησε ανεπηρέαστους τους αλλόθρησκους. Η σκλήρυνση της επίσημης στάσης σε ζητήματα ετεροδοξίας και αποστασίας δημιουργούσε ένα κλίμα θρησκευτικής και πολιτικής έντασης που μπορούσε ανά πάσα στιγμή να έχει παράπλευρες συνέπειες και στους μη μουσουλμάνους. Πόσο μάλλον που την ίδια εποχή λάμβαναν χώρα σημαντικές αλλαγές στον κοινωνικό χάρτη των πόλεων στις κατά παράδοση χριστιανικές περιοχές της αυτοκρατορίας (Βαλκάνια, Αιγαίο και ανατολικός Πόντος), με την αύξηση του μουσουλμανικού πληθυσμού και την περιθωριοποίηση των ανώτερων χριστιανικών στρωμάτων.

3.1.1. Κιζιλμπάσηδες

Σε κατεξοχήν «εχθρούς του κράτους» εκείνη την εποχή αναδείχθηκαν οι κιζιλμπάσηδες (*kizilbas*, «κοκκινοκέφαλοι», από τον κόκκινο σκούφο που φορούσαν). Επρόκειτο για σιιτικούς πληθυσμούς της κεντρικής και ανατολικής Μικράς Ασίας, κυρίως χωρικούς και μέλη των τουρκομανικών ημινομαδικών φύλων, που συσπειρώθηκαν γύρω από τη μορφή του σείχη Ισμαήλ, ενός χαρισματικού θρησκευτικού ηγέτη από το Ερντεμπίλ (Ardabil στο βορειοδυτικό Ιράν), που έγινε σάχης της Περσίας και ιδρυτής της δυναστείας των Σαφαβιδών. Η άνοδος του Ισμαήλ στον περσικό θρόνο περί το 1500 άλλαξε τους συσχετισμούς ισχύος στην περιοχή. Ο Ισμαήλ επέβαλε τον δωδεκατισμό, κλάδο του σιιτικού ισλάμ, ως επίσημη θρησκεία του κράτους και συγκρούστηκε με τους σουνίτες Οθωμανούς, καλλιεργώντας μεσσιανικές προσδοκίες στους μικρασιάτες κιζιλμπάσηδες. Οι τελευταίοι, λοιπόν, δεν ήταν απλώς μια ετερόδοξη ομάδα μουσουλμάνων υπηκόων των Οθωμανών, αλλά μια ομάδα που συνδύαζε τη θρησκευτική απόκλιση με την αμφισβήτηση της νομιμότητας του σουλτάνου.

Οι κιζιλμπάσηδες εξεγέρθηκαν εναντίον της Πύλης αρκετές φορές στο πρώτο μισό του 16ου αιώνα. Το 1511 οι Οθωμανοί κατέπνιξαν την εξέγερση του Σαχ Κουλού (Şahkulu) στη Μικρά Ασία και εξαπέλυσαν διώξεις κατά των κιζιλμπάσηδων, ενώ λίγα χρόνια αργότερα, το 1514, ο σάχης Ισμαήλ νικήθηκε από τις δυνάμεις του σουλτάνου Σελίμ Α΄ στη μάχη του Τσαλντιράν (Chaldiran στο βορειοδυτικό Ιράν). Η μάχη εγκαίνιασε μια μακρά σειρά οθωμανοπερσικών πολέμων, οι επιπτώσεις των οποίων στους κιζιλμπάσηδες ήταν σκληρές. Οι Οθωμανοί εξαπέλυσαν εκστρατείες καταστολής και τους καταδίωξαν με σφοδρότητα, χρησιμοποιώντας ως νομικό εργαλείο τις έννοιες της απιστίας και της αποστασίας (Zarinebaf-Shahr, 1997). Η κρατική πολιτική νομιμοποιήθηκε μέσα από γνωμοδοτήσεις (φετβάδες) κορυφαίων οθωμανών νομομαθών, οι οποίοι, κρίνοντας τις θρησκευτικές πεποιθήσεις και λατρευτικές πρακτικές των κιζιλμπάσηδων ως αποδείξεις απιστίας, κήρυξαν τους πληθυσμούς αυτούς ως αποστάτες από το ισλάμ και υποστήριξαν πως «είναι θρησκευτικό καθήκον να εκτελεστούν οι άντρες που είναι υποστηρικτές και οπαδοί του σάχη Ισμαήλ, να εξανδραποδιστούν οι γυναίκες και τα παιδιά τους και η περιουσία τους να αντιμετωπιστεί ως νόμιμη λεία πολέμου» (Al-Tikriti, 2005: 147).

Το νομικό οπλοστάσιο ήταν βέβαια ήδη έτοιμο στο μεγαλύτερό του μέρος, αφού οι Οθωμανοί δεν ήταν οι πρώτοι σουνίτες ηγεμόνες που βρέθηκαν αντιμέτωποι με τη σιιτική πρόκληση. Η διάσπαση ανάμεσα στο σουνιτικό και το σιιτικό ισλάμ χρονολογείται από τον πρώτο μουσουλμανικό αιώνα και, στην πορεία του χρόνου, οι σουνίτες νομομαθείς είχαν ασχοληθεί επανειλημμένα με το εάν και πώς έπρεπε να τιμωρούνται οι σίιτες που ζούσαν σε σουνιτικά κράτη (για παράδειγμα, Omar, 2001: 233-88). Ωστόσο η κήρυξη ολόκληρων πληθυσμών ως εχθρών της θρησκείας δεν ήταν απλό ζήτημα. Τέτοιου είδους γνωμοδοτήσεις ήταν απαραίτητες για τη δικαιολόγηση των στρατιωτικών επιχειρήσεων εναντίον μουσουλμάνων υπηκόων, ιδίως εάν δεν είχαν εμπλακεί άμεσα σε εξεγέρσεις (Al-Tikriti, 2005: 148).

Αρχείο ήχου 1. *Επίκληση στον Θεό, τον Μωάμεθ και τον Αλή.* <http://repfiles.kallipos.gr:8080/f/9260e8e12b/?raw=1>

Θρησκευτικό τραγούδι των αλεβήδων της Τουρκίας με τίτλο «Allah medet ya Muhammed ya Ali». Τραγουδά η Sabahat Akkizaz. Οι σύγχρονοι τούρκοι αλεβήδες είναι απόγονοι των μικρασιατικών σιιτικών πληθυσμών –αλλά και βαλκάνιων ετερόδοξων μουσουλμάνων– και ανάγουν την πολιτισμική τους ταυτότητα στους κιζιλμπάσηδες του 16ου αιώνα.



Εικόνα 1 Φωτογραφία από το εσωτερικό του μπεκτασίδικου τεκέ του Αραμπατί μπαμπά (Arabati baba) στο Τέτοβο.

“Wikimedia Commons”, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Harabati_Baba_Tekkesi14.JPG (Σεπτέμβριος 2015), © creative commons.

Στη φωτογραφία διακρίνεται εικόνισμα του ιμάμη Αλή, γαμπρού του προφήτη Μωάμεθ και ιερού προσώπου στη σιιτική και αλεβίδικη παράδοση, καθώς και η λεγόμενη «Παλάμη της Γενεάς του Μανδύου» με τα ονόματα της ιερής πεντάδας των σιτών (Μωάμεθ, Αλή, Φατιμά, Χασάν, Χουσεϊν).

3.1.2. «Αιρετικοί»

Πρέπει να σημειωθεί ότι η διώξη των κιζιλπάσηδων δεν εγκαινίασε πολιτική γενικότερων διώξεων ενάντια σε ετεροδόξους ούτε εξέβαλε σε συστηματικές προσπάθειες επιβολής της σουνιτικής ορθοδοξίας. Ο Αχμέτ Γιασάρ Οτζάκ (Ocak, 1991: 82), αναφερόμενος γενικότερα στις διώξεις ετεροδόξων εκείνη την εποχή, υποστηρίζει ότι η οθωμανική διοίκηση δεν ενδιαφερόταν πραγματικά για τις θρησκευτικές τους πεποιθήσεις, στο μέτρο που αυτές αφορούσαν καθαρά το πεδίο της πίστης και δεν είχαν πολιτικό υπόβαθρο. Όμως η διάκριση αυτή δεν ήταν πάντα εύκολη. Ήδη από τα τέλη του 15ου αιώνα η στάση των οθωμανικών αρχών απέναντι σε θρησκευτικές συμπεριφορές που απέκλιναν από την ισλαμική σουνιτική ορθοδοξία είχε γίνει πιο

σκληρή, άσχετα με το αν αυτές είχαν άμεσο πολιτικό υπόβαθρο. Σημασία είχε το κατά πόσο εκφράζονταν δημόσια και προπαντός το αν οι εκφραστές τους ήταν άνθρωποι με κύρος. Σε τέτοια περίπτωση, οι αρχές αντιμετώπιζαν τις θρησκευτικά ετερόδοξες θέσεις ως εκ των πραγμάτων πολιτικές προκλήσεις που αμφισβητούσαν το επίσημο θρησκευτικοπολιτικό δόγμα, και οι εκφραστές τους διώκονταν για αποστασία και αίρεση.

Πολύ διαφωτιστική είναι η σύγκριση ανάμεσα σε δύο περιστατικά που συνέβησαν με διαφορά ενός περίπου αιώνα στην Προύσα. Επί βασιλείας του Βαγιαζήτ Α΄ (1389-1402) ένας ιεροκήρυκας σε τζαμί της πόλης διακήρυξε πως ο Ιησούς είναι ισάξιος με τον Μωάμεθ. Αν και ένας νομομαθής αντέδρασε και προσπάθησε να τον αντικρούσει, το πλήθος των πιστών συμφώνησε μάλλον με τον ιεροκήρυκα και το ζήτημα έκλεισε εκεί (Wittek, 1938: 31-32). Όταν όμως το 1493/4, επί βασιλείας του Βαγιαζήτ Β΄, ο νομομαθής Μεβλανά Λουτφί (Mevlana Lutfi) που δίδασκε στην περιώνυμη θεολογική σχολή του τζαμιού Μουραντίγιε κατηγορήθηκε ότι υποστήριζε αιρετικές απόψεις, καταδικάστηκε σε θάνατο με απόφαση του σουλτάνου (Kissling, 1965: 40). Τα πράγματα είχαν πια αλλάξει, όπως διαπίστωσαν με δραματικό τρόπο αρκετοί μουσουλμάνοι λόγιοι του 16ου αιώνα, που με τη σειρά τους εκτελέστηκαν για αποστασία και αίρεση. Ο πιο γνωστός είναι ο Μολά Καμπίζ (Molla Kabiz) που θανατώθηκε το 1527, επί βασιλείας του Σουλεϊμάν. Για να αντικρουστούν οι απόψεις του, σύμφωνα με τις οποίες ο Ιησούς ήταν ανώτερος του Μωάμεθ, χρειάστηκε να επιστρατευθεί η ανώτατη θρησκευτική αρχή του κράτους, ο περίφημος σείχουλισλάμης Κεμάλπασαζαντε (Kemalpasazade) (Şahin, 2013: 71-74).

Παράλληλο κείμενο 3. Δίκη αιρετικού μουσουλμάνου (1747)

Πηγή: Majer, 2005: 309.

Η διαταγή του βαλή αναγνώστηκε δημόσια, κι όταν ο Ντερβίς Εμινί επέστρεψε στο Μοναστήρι, συνελήφθη. Δύο κάτοικοι της πόλης, ο Χατζη-Αχμέτ εφέντης, γιος του Ομέρ, και ο Ντερβίς Ιμπραήμ, γιος του Χατζη-Αχμέτ (πιθανότατα πατέρας και γιος), οι οποίοι ήταν καλά πληροφορημένοι για τον Ντερβίς Εμινί, κατέθεσαν παρουσία του ότι είχε υποστηρίξει παλαιότερα πως «το ιερό Κοράνιο είναι ένα τεφτέρι των Οθωμανών, χωρίς θεμελίωση», πως ο παράδεισος, η κόλαση και το *σιράτ* [=η σαν την κόψη του σπαθιού στενή και κοφτερή γέφυρα που οδηγεί στον παράδεισο] δεν υπάρχουν, και πως το κρασί και το αλκοόλ επιτρέπονται, πως είχε πει κρασί και αλκοόλ μπροστά τους, με το όνομα του Θεού στα χείλη του, και πως η νηστεία τον μήνα του Ραμαζανιού κι η τελετουργική προσευχή δεν είχαν βάση. «Αρνούμενος μπροστά μας τις ιερές υποχρεώσεις», συνέχισαν, «επιβεβαίωσε πως ήταν άπιστος και αιρετικός». Αφού η μαρτυρία τους έγινε δεκτή από το δικαστήριο, κατέθεσαν επίσης δεκαπέντε επιφανή άτομα (εφέντηδες, αγάδες, ένας κεχαγιάς κι ένας μουλάς [=νομομαθής]), που αναφέρονται με τα ονόματά τους, καθώς και πολλοί ανώνυμοι κάτοικοι της πόλης και των γειτονικών καζάδων. Σύμφωνα με τα λεγόμενά τους, η απιστία κι η αίρεση του [Ντερβίς Εμινί] ήταν πασίγνωστες σε όλους. Τόνισαν ότι είχε παρασύρει αγράμματους και αμαθείς ανθρώπους που δεν ήταν σε θέση να κρίνουν και πως προκαλούσε αναταραχή στον λαό. Επί τη βάση αυτών των καταθέσεων ζητήθηκε φετβάς από τον μουφτή της περιοχής. Ο φετβάς απαιτούσε τη θανατική ποινή.

3.2. Διαμφισβητούμενοι εξισλαμισμοί

Για να καταδικαστεί κανείς ως αποστάτης, να τεθεί στη διαδικασία πρόσκλησης σε μετάνοια και να εκτελεστεί, αν δεν επιβεβαίωνε πίστη στο ισλάμ, έπρεπε πρώτα να είναι μουσουλμάνος. Για όσους είχαν γεννηθεί και ανατραφεί ως μουσουλμάνοι, τα πράγματα ήταν ξεκάθαρα από νομικής πλευράς. Για τους εξισλαμισμένους, όμως, τα πράγματα ήταν πιο περίπλοκα, καθώς η χανεφίτικη σχολή δικαίου, όπως επισημάναμε, δεν θεωρεί αυτομάτως έγκυρο κάθε είδους εξισλαμισμό κι επιπλέον εξαιρεί από τη θανατική ποινή όσους εξισλαμίστηκαν με τη βία (Peters και De Vries, 1976-77: 6). Το αν υπήρξε προσχώρηση στο ισλάμ ή όχι θα βρεθεί επανειλημμένα στο επίκεντρο των δικών για αποστασία, ειδικά τον 16ο και 17ο αιώνα, και θα οδηγήσει στη διαμόρφωση μιας οθωμανικής νομολογίας, η οποία θα διευκρινίζει υπό ποιες συνθήκες μπορούσε κανείς να θεωρείται ή όχι μουσουλμάνος.



Εικόνα 2 Ο Χριστόφορος Άγγελος υποβάλλεται σε ξυλοδαρμό.

«Βικιπαιδεία: Η ελεύθερη εγκυκλοπαίδεια»,

<https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%91%CF%81%CF%87%CE%B5%CE%AF%CE%BF:Bild1617.jpg>,

© public

domain.

Ξυλογραφία σε σχέδιο του Χριστόφορου Άγγελου από την έκδοση του έργου του Πόνησις Χριστοφόρου του Άγγελου Έλληνας, του πολλών πληγών και Μαστίγων γευσαμένου αδικώς παρά των Τουρκών διά την εις Χριστόν πίστιν (Oxford, John Lichfeild and William Wrench, Printers to the famous Universitie, 1617). Ο περιπλανώμενος μοναχός Χριστόφορος Άγγελος συνελήφθη στην Αθήνα ανάμεσα στα 1606 με 1608 με την κατηγορία πως ήταν κατάσκοπος των Ισπανών. Σύμφωνα με την αφήγησή του, τέθηκε στο δίλημμα του θανάτου ή της μεταστροφής στο ισλάμ. Τελικά απελευθερώθηκε με τη μεσολάβηση κάποιων χριστιανών της πόλης και, πριν φυλακιστεί εκ νέου, έφυγε από την Αθήνα. Κατέληξε στην Αγγλία όπου, μεταξύ άλλων θεολογικών κειμένων, εξέδωσε ένα σύντομο έργο εξιστορώντας την περιπέτειά του.

3.2.1. Προφέροντας τη σάχαντα

Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, η προσχώρηση στο ισλάμ είναι απλή διαδικασία και δεν προϋποθέτει κατήχηση ή άλλου είδους προετοιμασία. Το μόνο που απαιτείται είναι η εκφώνηση, ενώπιον δύο μαρτύρων, της σάχαντα, δηλαδή της φράσης: «Δεν υπάρχει [άλλος] θεός από τον Θεό· ο Μωάμεθ είναι ο απόστολος του Θεού». Η εκφορά της σάχαντα θεωρείται πως εντάσσει αυτόματα τον ομιλητή –ή επιβεβαιώνει την ένταξή του– στην κοινότητα των μουσουλμάνων. Πρόκειται δηλαδή για μια «επιτελεστική εκφώνηση», μια γλωσσική εκφορά που συνιστά πράξη (Austin, 1962). Στη χανεφίτικη δικαιοκή πρακτική, η οποία τιμωρεί «εκείνους που δεν εκπληρώνουν τα λειτουργικά τους καθήκοντα ή αρνούνται να τα αποδεχθούν ως υποχρεωτικά, αλλά δεν διερευνά την ειλικρίνεια της πίστης τους» (Johansen, 1999: 35), το να εκφωνήσει ένας μη μουσουλμάνος το ισλαμικό σύμβολο πίστεως σήμαινε ότι ασπαζόταν το ισλάμ: εφόσον η εκφορά του ήταν επαρκής συνθήκη για την προσχώρηση στην πίστη, ήταν και δεσμευτική από νομικής πλευράς. Ισοδυναμούσε όμως κάθε είδους εκφορά της σάχαντα με ομολογία της ισλαμικής πίστης:

Την τελευταία δεκαετία του 15ου αιώνα ο εύπορος αδριανουπολίτης Μιχαήλ Μαυροειδής κατηγορήθηκε από μια μερίδα ζηλωτών μουσουλμάνων της πόλης και γνωστών του πως εξακολούθουσε να ζει ως χριστιανός, αν και είχε εξισλαμιστεί προφέροντας τη σάχαντα. Ο Μιχαήλ οδηγήθηκε στο δικαστήριο και αρνήθηκε ότι είχε εξισλαμιστεί. Ο καδής, που ήταν έτοιμος να τον αφήσει ελεύθερο, τον φυλάκισε,

θορυβημένος από τις απειλές των μουσουλμάνων κατηγορών πως θα κατήγγελλαν και τον ίδιο για περιφρόνηση του ιερού νόμου. Ο Μιχαήλ, ωστόσο, δεν ήταν ένας οποιοσδήποτε κάτοικος της πόλης. Είχε τέτοια κοινωνική και οικονομική επιφάνεια ώστε να μισθώνει τους τελωνειακούς δασμούς της Αδριανούπολης (Beldiceanu, 1973: 176-77), και ήταν γνώριμος των υψηλών κρατικών αξιωματούχων και των οικείων του σουλτάνου (Σοφριανός, 1984: 247). Την απόφαση τελικά πήρε ο ίδιος ο σουλτάνος Βαγιαζήτ Β΄, που όρισε να εφαρμοστεί η διαδικασία της πρόσκλησης σε μετάνοια, δηλαδή να τεθεί ο κατηγορούμενος στο δίλημμα είτε να ομολογήσει πίστη στο ισλάμ είτε να εκτελεστεί ως αποστάτης. Ο Μιχαήλ διάλεξε τον θάνατο (Σοφριανός, 1984: 247-50).

Την ίδια περίπου εποχή, πιθανόν μεταξύ 1481 και 1490, βρέθηκε ενώπιον του καδή και ο εύπορος Ιωάννης από τις Σέρρες, «επισήμων και ευγενών γονέων υιός», ο οποίος κατηγορήθηκε από μερίδα μουσουλμάνων της πόλης πως, αν και είχε δηλώσει την πρόθεσή του να εξισλαμιστεί, συνέχιζε να ζει ως χριστιανός. Ο Ιωάννης αντέτεινε πως οι κατηγορίες ήταν ψευδείς και αρνήθηκε να προσχωρήσει στο ισλάμ. Όπως συνέβη και με τον Μιχαήλ της Αδριανούπολης, την απόφαση να τεθεί ο Ιωάννης στο δίλημμα της ομολογίας πίστης στο ισλάμ ή του θανάτου πήρε ο σουλτάνος Βαγιαζήτ Β΄. Ο Ιωάννης, όπως και ο Μιχαήλ, διάλεξε τον θάνατο (Καραναστάσης, 1991: 254-55). Οι ομοιότητες ανάμεσα στις δύο περιπτώσεις είναι παραπάνω από εμφανείς. Ωστόσο, σε αντίθεση με τον Μιχαήλ, ο οποίος φέρεται ότι είχε εκφωνήσει τη σάχαντα, εκείνο που οδήγησε τελικά τον Ιωάννη στον θάνατο ήταν η θέση πως ακόμα και η απλή δήλωση επιθυμίας προσχώρησης στο ισλάμ ήταν μια επιτελεστική εκφώνηση που ισοδυναμούσε με τυπικό εξισλαμισμό. Από νομικής πλευράς, ο ισχυρισμός αυτός ήταν –και παρέμεινε– σαφώς προβληματικός. Για παράδειγμα, ο σείχουλισλάμης του 17ου αιώνα Τσαταλτζαλί Αλή εφέντης (Çatalcali Ali efendi) δήλωνε σε γνωμοδότησή του πως η έκφραση επιθυμίας εξισλαμισμού δεν έπρεπε να θεωρείται δεσμευτική (Ali efendi, 1995: 147-48). Όμως το ότι ο υψηλόβαθμος νομομαθής ασχολήθηκε με το ζήτημα σημαίνει πως παρόμοια περιστατικά συνέβαιναν, ασχέτως του αν η κατηγορία έστεκε νομικά ή όχι.

Σχεδόν δύο αιώνες αργότερα, το 1672, την εποχή που το μεγαλύτερο μέρος των μεσαίων και κατώτερων κοινωνικών στρωμάτων της Κωνσταντινούπολης, αλλά και η ίδια η οθωμανική αυλή και η κυβέρνηση, βρίσκονταν υπό την επιρροή του ζηλωτικού κινήματος των καντζιζαντελήδων, ο Νικόλαος, ένας μαθητευόμενος μπακάλης στην Κωνσταντινούπολη με καταγωγή από το Καρπενήσι, θανατώθηκε ως αποστάτης επειδή, ενώ είχε προφέρει τη σάχαντα, αρνιόταν πως είχε προσχωρήσει στο ισλάμ. Την καταγγελία είχε κάνει ένας μουσουλμάνος κουρέας, γείτονας μάλλον του Νικόλαου, ο οποίος δίδασκε οθωμανικά τουρκικά στον νεαρό χριστιανό και του είχε παρουσιάσει την ισλαμική ομολογία πίστεως ως άσκηση. Σύμφωνα με μια πηγή, ο καϊμακάμης της Κωνσταντινούπολης, στον οποίο οδηγήθηκε ο Νικόλαος, ήθελε να τον αφήσει ελεύθερο, αλλά φοβήθηκε τις αντιδράσεις των ζηλωτών μουσουλμάνων της πρωτεύουσας. Πρέπει να σημειώσουμε ότι η περίπτωση του Νικόλαου είναι ίσως το πιο γνωστό περιστατικό διαμφισβητούμενου εξισλαμισμού που οδήγησε σε καταδίκη για αποστασία: ο ίδιος λατρεύτηκε ως νεομάρτυρας από τους χριστιανούς, ενώ η ιστορία του αποτυπώθηκε όχι μόνο σε αγιολογικά κείμενα αλλά και σε βιβλία και αναφορές δυτικοευρωπαίων διπλωματών και παρατηρητών (Croix, 1695: 213-46· Relations inédites 1864: 238· Νικόδημος, 1961: 84-85· Δουκούρης, 1989· Μπαλατσούκας, 2003: 39-40).

Μετά από εκατό περίπου χρόνια, το 1774, ένας χριστιανός από τη Θεσσαλονίκη ονόματι Αθανάσιος έπιασε συζήτηση με έναν μουσουλμάνο στο μέρος όπου κατέφθανε το έφιππο ταχυδρομείο και όπου συγκεντρώνονταν πολλοί για να μάθουν τα νέα. Σε κάποιο σημείο φέρεται να είπε: «η ediké sas pístis stéketai eis tóuta ta lógia», και «επρόφερε με απονηρευσίαν την ομιλίαν τους», δηλαδή τη σάχαντα. Ο νεαρός Αθανάσιος ήθελε να ανοίξει μια θεολογική, ας την πούμε έτσι, συζήτηση. Ο μουσουλμάνος, όμως, όπως μαθαίνουμε από τον βίο, «ευθύς ήρπασε την απλήν εκείνην προφοράν, ως τελείαν ήδη ομολογίαν». Ο καδής, στον οποίον οδηγήθηκε ο νεαρός για να κρίνει την υπόθεση, είχε διαφορετική άποψη. Ως νομικός ήξερε ότι «με το να ειπή ένας, ότι ηξεύρει τα λόγια της πίστεώς σου», δεν σημαίνει κι ότι ασπάζεται το ισλάμ. Τελικά όμως ο καδής αναγκάστηκε να υποχωρήσει μπροστά στην πίεση των μουσουλμάνων προυχόντων που φώναζαν ότι «δεν πρέπει να περιπαίζεται η πίστις» και είπε στον Αθανάσιο πως, αφού είχε προφέρει την ομολογία της μουσουλμανικής πίστης, όφειλε και να την ακολουθήσει, «διατί αλλέως η πίστις δεν υποφέρει να καταφρονήται» (Νικόδημος, 1961: 197-98).

Σε όλες τις περιπτώσεις που παρουσιάσαμε, οι κατηγορούμενοι ως αποστάτες από το ισλάμ εκτελέστηκαν σε συνθήκες καταχρηστικής ερμηνείας των προβλέψεων του ιερού νόμου. Χαρακτηριστικό είναι πως οι δικαστές έτειναν να απαλλάξουν τους κατηγορούμενους, τελικά όμως υποχώρησαν στην πίεση μιας ισχυρής μερίδας μουσουλμάνων που στόχο είχε όχι την εξόντωση αλλά τον εξισλαμισμό τους. Ακόμα και στα τέλη του 18ου αιώνα, λοιπόν, δεν ήταν καθόλου αυτονόητο ότι κάθε είδους μνεία της σάχαντα, ανεξάρτητα από τα συμφραζόμενά της, συνιστούσε δεσμευτική ομολογία πίστης στο ισλάμ. Διαφορετικά

ούτε ο Αθανάσιος υπήρχε περίπτωση να κάνει αυτό που έκανε, εκτός αν όντως εννοούσε πως ήθελε να γίνει μουσουλμάνος, ούτε ο καδής θα τον αντιμετώπιζε καταρχήν με επιείκεια.

3.2.2. Γνωρίσματα μουσουλμανικότητας

Στην οθωμανική επικράτεια, η θρησκευτική, όπως κι η κάθε είδους διαφορά (κοινωνική, φύλου, επαγγέλματος κλπ.), γινόταν άμεσα ορατή κατά κύριο λόγο βάσει της ενδυμασίας. Τυχόν παράβαση των ενδυματολογικών κωδίκων που σηματοδοτούσαν τη θρησκευτική διαφορά έθετε τον παραβάτη σε κίνδυνο να κατηγορηθεί για αλλαξοπιστία: αν ήταν μουσουλμάνος, η ένδυση με ρούχα αλλόθρησκων σήμαινε ότι είχε απαρνηθεί το ισλάμ· αν ήταν χριστιανός ή εβραίος, η ένδυση με μουσουλμανικά ρούχα σηματοδοτούσε τον προσηλυτισμό του. Τέτοιου είδους παραβάσεις βρέθηκαν επανειλημμένα στο επίκεντρο νομικών γνωμοδοτήσεων, αλλά και δικών για αποστασία, ειδικά σε σχέση με το κάλυμμα της κεφαλής, αφού από το είδος και το χρώμα του ξεχώριζαν μεταξύ τους τα μέλη των διαφόρων θρησκευτικών κοινοτήτων. Το λευκό τουρμπάνι ήταν χαρακτηριστικό των μουσουλμάνων και απαγορευόταν να το φορούν οι αλλόθρησκοι επί ποινή θανάτου, που μπορούσε να αποφευχθεί μόνο με τη μεταστροφή στο ισλάμ. Χαρακτηριστικές για το ζήτημα είναι οι γνωμοδοτήσεις του σείχουλισλάμη του 17ου αιώνα Μινκιαρίζαντε Γιαχιά εφέντη (Minkârizade Yahya efendi), σύμφωνα με τις οποίες η τοποθέτηση λευκού καλύμματος κεφαλής από έναν αλλόθρησκο, σε συνδυασμό με τη δήλωση «είμαι μουσουλμάνος», αρκούσε για να καταστήσει έγκυρο τον εξισλαμισμό (Baer, 2008: 206). Δεν πρέπει λοιπόν να μας κάνει εντύπωση το ότι κάποιος χριστιανός, όπως ο Θεόφιλος από τη Ζάκυνθο που, σύμφωνα με μία εκδοχή του βίου του, κατηγορήθηκε το 1635 πως «εφόρει εις το κεφάλι του σκούφον των Αγαρηνών» (Νικόδημος, 1961: 69), βρέθηκαν να δικάζονται και να καταδικάζονται για αποστασία.

Ακόμα σημαντικότερη για τη διάκριση χριστιανών και μουσουλμάνων ανδρών ήταν η περιτομή. Παρόλο που ο εξισλαμισμός ήταν έγκυρος και χωρίς την ύπαρξή της, η συνήθεια να περιτέμνονται οι νεοφώτιστοι άνδρες ήταν τόσο εμπεδωμένη στη συλλογική αντίληψη και τόσο άρρηκτα συνδεδεμένη με τον ασπασμό του ισλάμ, που η ύπαρξή της και μόνο αποδείκνυε την αλλαξοπιστία. Τι συνέβαινε, όμως, εάν κάποιος περιτμημένος άνδρας χριστιανικής καταγωγής ισχυριζόταν ότι δεν ήταν μουσουλμάνος αλλά χριστιανός;

Στην περίπτωση του Νικόλαου από τα Ιωάννινα (†1555), ο οποίος ζούσε και εργαζόταν στη Σόφια, η περιτομή που του έκαναν μια μέρα κάποιοι μουσουλμάνοι φίλοι του όσο εκείνος κοιμόταν μεθυσμένος τον οδήγησε τελικά στο ιεροδικείο με την κατηγορία της αποστασίας. Πώς έγινε αυτό; Οι άλλοι θεώρησαν πως με την περιτομή ο Νικόλαος είχε γίνει αυτομάτως μουσουλμάνος, ο ίδιος όμως αρνιόταν ότι είχε εξισλαμιστεί, και στο ιεροδικείο υποστήριξε τον ισχυρισμό του με βάσιμα επιχειρήματα. Εξάλλου, όπως έχουμε ήδη επισημάνει, οι ίδιοι οι ιδρυτές της χανεφίτικης και της σαφιτικής νομικής σχολής του ισλάμ υποστήριζαν πως ο εξαναγκαστικός εξισλαμισμός είναι άκυρος. Υπό άλλες συνθήκες ή με άλλο καδή τα πράγματα ίσως να εξελίσσονταν διαφορετικά, τελικά όμως ο Νικόλαος εκτελέστηκε στη βάση μιας υπερβολικά άκαμπτης ερμηνείας του ιερού νόμου που θεώρησε έγκυρο τον εξισλαμισμό του και τον αντιμετώπισε ως αποστάτη (Ivanova, 1986: 336 κ.ε.). Καταλυτικό ρόλο στη συγκεκριμένη περίπτωση έπαιξε μάλλον η παρουσία στη Σόφια του περιώνυμου Μπαλί εφέντη (Bali efendi), ενός ηγέτη του θρησκευτικού τάγματος των χαλβητήδων, ο οποίος είναι γνωστός για τη δράση του ενάντια στην ισλαμική ετεροδοξία και την αίρεση στα νότια Βαλκάνια (Clayer, 1994: 70-81· Gradeva, 2000). Η σκλήρυνση της επίσημης πολιτικής έναντι των ετερόδοξων μουσουλμάνων στο πλαίσιο της «οθωμανικής ομολογιοποίησης» είχε ως αποτέλεσμα τη γενικότερη μείωση της ανοχής απέναντι σε πράξεις ή πρακτικές που θόλωναν τα όρια ανάμεσα στις θρησκευτικές κοινότητες.

3.2.3. Ψευδείς κατηγορίες

Οι μουσουλμάνοι, μας λέει –μάλλον με κάποια δόση υπερβολής– ο λόγιος του πρώιμου 16ου αιώνα Θεόδωρος Σπανδουνής (Spandounes, 1997: 133),

πάντα έχουν στον νου τους πώς να μεταστρέψουν έναν χριστιανό στην πίστη τους και χρησιμοποιούν ποικίλες μεθόδους, μεταξύ των οποίων την ψευδομαρτυρία ενώπιον του καδή, πράγμα που έχει ως αποτέλεσμα την τιμωρία του χριστιανού και είτε τον αναγκαστικό εξισλαμισμό είτε το μαρτύριο.

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι πολλοί μουσουλμάνοι χαρακτηρίζονταν από προσηλυτιστικό ζήλο και θα προσπαθούσαν με κάθε τρόπο να φέρουν τους αλλόθρησκους συντοπίτες τους στο ισλάμ, δύσκολα όμως θα κατέφευγαν σε ωμό εκβιασμό για να το πετύχουν. Στις περιπτώσεις που η αποστασία χρησιμοποιήθηκε εργαλειακά, στόχος δεν ήταν τόσο ο προσηλυτισμός όσο η επιβεβαίωση της μουσουλμανικής πρωτοκαθεδρίας έναντι των ζιμμήδων. Συχνά, όπως στις περιπτώσεις που εξετάσαμε ως τώρα, οι μουσουλμάνοι κατηγοροι δεν φαίνεται να είχαν συγκεκριμένα κίνητρα, εκτός από τη γενική επιθυμία να «βάλουν στη θέση τους» τους χριστιανούς που είχαν το θράσος με τον ένα ή τον άλλο τρόπο να υποσκάπτουν το κύρος του ισλάμ. Μπορούμε όμως να υποθέσουμε ότι η κατηγορία της αποστασίας χρησιμοποιήθηκε κάποιες φορές και για την απόσπαση άμεσου ή έμμεσου υλικού οφέλους.

Οι ελληνικές και ευρωπαϊκές πηγές της εποχής θεματοποιούν συχνά την *αβανία*, δηλαδή την προσπάθεια εκβίασης των αποφάσεων της οθωμανικής δικαιοσύνης προς όφελος των μουσουλμάνων και σε βάρος των χριστιανών αντιδίκων τους (οθωμανών ζιμμήδων ή ευρωπαϊών υπηκόων) μέσω αβάσιμων ισχυρισμών και ψευδομαρτυριών. Το ζήτημα είναι περίπλοκο και δεν μπορούν να γίνουν γενικεύσεις επειδή κάθε περίπτωση αβανίας έχει την ιδιαιτερότητά της. Η εξέταση του φαινομένου έχει δείξει πως η χειραγώγηση της δικαιοσύνης με αυτόν τον τρόπο, αν και συνέβαινε αρκετά συχνά για να απασχολεί τους χριστιανούς, δεν ήταν ο κανόνας σε ό,τι αφορά τις σχέσεις τους με τους μουσουλμάνους. Μια ένδειξη είναι κι ο τρόπος με τον οποίο περιγράφονται τα εκάστοτε περιστατικά στις πηγές: πάντα κυριαρχεί το στοιχείο της εξαίρεσης από την κανονικότητα. Μάλιστα, η πρόσφατη έρευνα εκτιμά ότι κατά κανόνα οι αβανίες ήταν αποτέλεσμα της ασυμβατότητας μεταξύ του ισλαμικού και των χριστιανικών δικαιοσύνης συστημάτων και αποτελούσαν οχήματα έκφρασης προσωπικών και συλλογικών ανταγωνισμών ανάλογα με τις συγκυρίες (Boogert, 2005: 117-57). Όπως και να έχει, τέτοιου είδους εκβιασμοί μπορούσαν να αποβούν εξαιρετικά αποτελεσματικοί έναντι κάθε είδους ανταγωνιστών. Ο χριστιανός που βρισκόταν μπροστά στο δίλημμα να εξισλαμιστεί ή να εκτελεστεί είχε πρακτικά να διαλέξει ανάμεσα στον φυσικό θάνατο, από τη μια, και στην κοινωνική και επαγγελματική περιθωριοποίηση, από την άλλη. Δεν προκαλεί έκπληξη ότι τα θύματα τέτοιων εκβιασμών έσπευδαν κατά κανόνα να συμβιβαστούν με τους κατηγορούς τους και να συγκινήσουν το δικαστήριο και τις αρχές με πλούσια δώρα.

Ότι τέτοιου είδους καταγγελίες δεν οδηγούσαν αναπόφευκτα σε δίκες για αποστασία είναι γνωστό από πολλές μαρτυρίες. Η άρνηση των οθωμανικών αρχών, και μάλιστα του ιεροδικείου, να εξετάσουν υποθέσεις που μύριζαν εκβιασμό δεν οφείλεται μόνο στην προσπάθεια να διαφυλαχθεί το κύρος των δικαστικών θεσμών. Εδραζόταν επίσης στις κατά καιρούς σουλτανικές διαταγές που υποστήριζαν τα δικαιώματα της Εκκλησίας, εξειδικεύοντας την απαγόρευση του εξαναγκαστικού εξισλαμισμού των χριστιανών που περιλαμβανόταν στα πατριαρχικά και επισκοπικά μπεράτια. Χαρακτηριστικός είναι ο ορισμός του 1516 που απευθύνεται στους καδήδες των βαλκανικών επαρχιών, στον οποίο ο σουλτάνος Σελίμ Α΄ διατάσσει να τιμωρηθούν όσοι διατυπώνουν ψευδείς κατηγορίες αποστασίας εναντίον των ανθρώπων που στέλνει ο πατριάρχης για να συλλέξουν τους πατριαρχικούς φόρους (Ζαχαριάδου, 1996: 167):

Τώρα ήλθε στην υψηλή αυλή μου ο Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως και πληροφόρησε τα παρακάτω. Σε ορισμένα μέρη Μουσουλμάνοι συκοφάντησαν τους ανθρώπους μου και τους καλόγερους και τους Ορθοδόξους Χριστιανούς, οι οποίοι βρίσκονταν στη Ρούμελη [=Βαλκάνια] για να συγκεντρώσουν τους πατριαρχικούς φόρους· σε μερικούς είπαν «γίνετε Μουσουλμάνοι», σε μερικούς «εξυβρίσατε», σε μερικούς έκαναν παρόμοιες συκοφαντίες· ορισμένοι παρουσιάσθηκαν ως μάρτυρες, ορισμένοι ως κατηγοροι και απαίτησαν [από αυτούς] να εξισλαμισθούν. Και με βιαιοπραγία τους κακοποίησαν. [...]

Τώρα διατάσσω. [...] Αν μερικοί θέλησαν να εξισλαμίσουν με την βία, αντίθετα στον ιερό νόμο, τους ανθρώπους του [πατριάρχη], τους οποίους έστειλε για να συγκεντρώσουν τους φόρους, θα τους εμποδίσετε [...] Θα επιβάλετε τάξη σε αυτούς που κάνουν διαβολές και συκοφαντίες. Θα τιμωρήσετε αυτούς που δεν συνετίζονται. Θα στείλετε στην πύλη μου μαζί με τον αντίδικο αυτούς που επιμένουν, για να εξετασθεί η υπόθεσή τους στην πύλη μου.

3.3. Η σημασία της συγκυρίας

Το θεσμικό πλαίσιο (στην περίπτωσή μας η ισλαμική δικαιοσύνη πρακτική) δεν πρέπει να αντιμετωπίζεται ως μια άκαμπτη πραγματικότητα που ρυθμίζει ομοίμορφα τις κοινωνικές σχέσεις των ανθρώπων, αλλά ως ένας –πολύ σημαντικός, βέβαια– παράγοντας που συνδιαμορφώνει τους όρους της κοινωνικής εμπειρίας ανάλογα

με τις εκάστοτε συνθήκες. Στις περιπτώσεις διαμφισβητούμενου εξισλαμισμού που αναφέραμε πιο πάνω, κομβικό ρόλο στην κλιμάκωση των γεγονότων και τη συνακόλουθη καταδίκη για αποστασία έπαιξε η συγκυρία. Στις ιστορίες του Μιχαήλ και του Ιωάννη, για παράδειγμα, που χρονολογούνται στα τέλη του 15ου αιώνα, μπορούμε να διακρίνουμε το κλίμα κοινωνικής πίεσης που έθετε τους χριστιανούς άρχοντες στο δίλημμα να εξισλαμιστούν για να ενταχθούν στη νέα μουσουλμανική κυρίαρχη ελίτ. Την εποχή του Βαγιαζήτ Β΄, η ύπαρξη εύπορων και ισχυρών χριστιανών όπως ο Μιχαήλ και ο Ιωάννης ήταν πρόκληση για τις μουσουλμανικές κοινότητες. Η προσχώρηση τέτοιων ανθρώπων δεν αύξαινε μόνο το κύρος του ισλάμ, αλλά επίσης έδινε στους νέους τους ομοθρήσκους πρόσβαση σε οικονομικά δίκτυα, δυνατότητες επιγαμιών και σημαντικές γνωριμίες, όπως θα λέγαμε σήμερα.

Στην περίπτωση του Αθανάσιου από τη Θεσσαλονίκη, από την άλλη μεριά, η συγκυρία ήταν εντελώς διαφορετική. Ο ρωσο-οθωμανικός πόλεμος του 1770-74 και οι εξεγέρσεις στο πλευρό των Ρώσων (Ορλωφικά) είχαν δημιουργήσει κλίμα καχυποψίας και εχθρότητας κατά των χριστιανών. Ο μουσουλμάνος συνομιλητής του Αθανάσιου μάλλον έκρινε πως ο αφελής νεαρός χριστιανός που έπιασε θεωρητική συζήτηση για το ισλάμ, την ώρα που όλοι περίμεναν με αγωνία τα τελευταία νέα ενός πολέμου μεταξύ της μουσουλμανικής αυτοκρατορίας και της ορθόδοξης Ρωσίας, έπρεπε να πληρώσει για το θράσος του.

Όσο για τις καταγγελίες του πατριάρχη, οι οποίες περιέχονται στον ορισμό του Σελίμ Α΄, μας μεταφέρουν σε ένα τελείως διαφορετικό πεδίο εντάσεων, το οποίο έχει λιγότερο να κάνει με τη θρησκεία και περισσότερο με τον ανταγωνισμό για τη φορολόγηση των χριστιανών. Οι άγνωστοι μουσουλμάνοι που εξαπέλυσαν ψευδείς κατηγορίες κατά των ανθρώπων του πατριάρχη για να τον εμποδίσουν να μαζέψει φόρους ήταν κατά πάσα πιθανότητα οι τιμαριώτες που νέμονταν τις φορολογικές προσόδους των χωριών και άλλοι δικαιούχοι φορολογικών εισοδημάτων, οι οποίοι αντιδρούσαν στην προσπάθεια της Εκκλησίας να πάρει κι εκείνη μερίδιο από τα εισοδήματα των χριστιανών κατοίκων. Τέτοιου είδους αντιδράσεις, χωρίς ωστόσο να συνοδεύονται από κατηγορίες αποστασίας, θα συνεχίσουν να υπάρχουν και τους επόμενους αιώνες, υποστηριζόμενες συχνά από καταγγελίες των χριστιανών, οι οποίοι διαμαρτύρονταν για υπερβολική και παράνομη φορολόγηση από τους ανθρώπους της Εκκλησίας.

Συμπερασματικά: Στην Οθωμανική Αυτοκρατορία δεν έλειψαν οι περιπτώσεις που οι συγκυριακοί ανταγωνισμοί ανάμεσα σε μουσουλμάνους και χριστιανούς εκφράστηκαν με το λεξιλόγιο της αποστασίας, με αποτέλεσμα αρκετοί χριστιανοί να βρεθούν στο ιεροδικείο κατηγορούμενοι ότι, ενώ είχαν αλλαξοπιστήσει, αρνούνταν να επιβεβαιώσουν πίστη στο ισλάμ ή ότι είχαν προσβάλει τη μουσουλμανική θρησκεία. Οι διατάξεις για την αποστασία χρησιμοποιήθηκαν επανειλημμένα ως εργαλείο για την επιβεβαίωση της υπεροχής του ισλάμ, οδηγώντας είτε στην παραδειγματική τιμωρία είτε στον εξισλαμισμό εκείνων που τολμούσαν –άμεσα ή έμμεσα– να την αμφισβητήσουν. Από την άλλη, η αυστηρή αντιμετώπιση των διαμφισβητούμενων εξισλαμισμών στις ιεραρχικές γνωμοδοτήσεις είχε στόχο να κάνει ξεκάθαρο ότι δεν μπορούσε να γίνει ανεκτή κανενός είδους ασάφεια ως προς τη θρησκευτική ένταξη. Τέλος, στις δίκες για αποστασία η καταδίκη ήταν συχνά αποτέλεσμα πιέσεων από μέλη της μουσουλμανικής κοινότητας, συντοπίτες του κατηγορούμενου, που αισθάνονταν ότι τυχόν ανοχή θα ισοδυναμούσε με εμπαιγμό της θρησκείας. Στο πεδίο των καθημερινών κοινωνικών σχέσεων, εκεί όπου εκτυλισσόταν το δράμα των διαμφισβητούμενων εξισλαμισμών, το αν κάποιος θα έφθανε στο σημείο να κατηγορηθεί ή ακόμα και να εκτελεστεί ως αποστάτης από το ισλάμ ήταν σε μεγάλο βαθμό συνάρτηση της τυχαιότητας και της συγκυρίας.

4. Αποστασία την «εποχή των καντζιζαντελήδων»

Στο δεύτερο μισό του 17ου αιώνα, υπό την επιρροή του φονταμενταλιστικού κινήματος του καντζιζαντελήδων, συνέβη κάτι χωρίς προηγούμενο: ο σουλτάνος και οι κεντρικές οθωμανικές αρχές αποφάσισαν πως έπρεπε να αναμορφώσουν την κοινωνία σύμφωνα με μια άκαμπτη, αλύγιστη εκδοχή του ισλάμ που θεωρήθηκε ως η μόνη ανεκτή. Το «πουριτανικό» κίνημα των καντζιζαντελήδων, οι απαρχές του οποίου βρίσκονται στη φονταμενταλιστική διδασκαλία του Καντζιζαντέ Μεχμέτ εφέντη (Kadıze Mehmed efendi, †1635), είχε αποκτήσει ευρεία λαϊκή υποστήριξη, κυρίως από τους μουσουλμάνους τεχνίτες και εμπόρους της Κωνσταντινούπολης και μερικών άλλων μεγάλων αστικών κέντρων (Zilfi, 1988· Baer, 2008). Η αύξηση της απήχησης των καντζιζαντελήδων και η ανάδειξη του ιδεολογικού τους ηγέτη, του ιεροκήρυκα Βανί εφέντη (Vani efendi), σε πρόσωπο με μεγάλη πολιτική επιρροή κατέστησε τη βασιλεία του σουλτάνου Μεχμέτ Δ΄ (1648-87), σύμφωνα με τον Μαρκ Μπάερ (Baer κ.ά., 2009: 930-31) σε

μια σπάνια περίοδο της οθωμανικής ιστορίας, στη διάρκεια της οποίας ο σουλτάνος και ο κύκλος του δεν ήταν πια ανεκτικοί απέναντι στη διαφορετικότητα, κυρίως σε ό,τι αφορά τους μουσουλμάνους. Μεταστράφηκαν στη θρησκευτική ευσέβεια και προσπάθησαν να μεταστρέψουν τους άλλους μουσουλμάνους στη δική τους ερμηνεία του ισλάμ. [...] οι μουσουλμάνοι που δεν ερμήνευαν το ισλάμ όπως η ηγετική ομάδα της αυτοκρατορίας υπέστησαν τη σφοδρότητα της καταδίωξης. [...] Η βασιλεία του σουλτάνου Μεχμέτ Δ' ανέτρεψε τη νοοτροπία «ζήσε κι άσε τους άλλους να ζήσουν» που χαρακτήριζε παλαιότερα την κυρίαρχη οθωμανική ερμηνεία του ισλάμ. Αυτή η ριζική αποδέσμευση από τις προηγούμενες συμβάσεις είχε επιπτώσεις για τους μουσουλμάνους, αλλά και για τους χριστιανούς και τους εβραίους.

Η «εποχή των καντζιζαντελήδων» χαρακτηρίζεται από μια μοναδική στα χρονικά της αυτοκρατορίας προσπάθεια δίωξης της αίρεσης, «διόρθωσης» μορφών της λαϊκής θρησκευτικότητας, αλλά και εκφάνσεων της κοινωνικότητας εν γένει, όπως η οινοποσία, η κατανάλωση καφέ και η χαρτοπαιξία, που τέθηκαν στο στόχαστρο σουλτανικών απαγορεύσεων. Στο επίκεντρο των απαγορεύσεων βρέθηκαν επίσης το τάγμα των μεβλεβήδων και γενικότερα οι δερβισικές αδελφότητες που δεν ασπάζονταν τον πουριτανισμό των καντζιζαντελήδων, αλλά συνόδευαν τις τελετές τους με μουσική και χορό και επέτρεπαν τον συγχρωτισμό με μη μουσουλμάνους (Baer, 2008: 63 κ.ε.). Επρόκειτο για μια ενδομουσουλμανική διαμάχη σχετικά με την «ορθή» ερμηνεία της θρησκείας, η οποία, όπως τονίζει ο Αχμέτ Γιασάρ Οτζάκ (Ocak, 2002: 237) ήταν στην ουσία μια κοινωνική διαμάχη «που εκφράστηκε σε ένα θρησκευτικό ιδίωμα». Ωστόσο η πουριτανική προσήλωση των καντζιζαντελήδων στην ισλαμική ορθοδοξία, η οποία είχε στόχο την αναμόρφωση των μουσουλμάνων, δεν ήταν χωρίς συνέπειες και για τους ζιμμήδες.

Την εποχή της ιδεολογικής κυριαρχίας των καντζιζαντελήδων δεν ήταν λίγοι οι μουσουλμάνοι λόγιοι που έπεσαν θύματα κατηγοριών για αίρεση και αποστασία, όπως ο Λαρί Μεχμέτ εφέντης (Lâri Mehmed efendi), φίλος του έλληνα φιλοσόφου Θεόφιλου Κορυδαλλέα, που εκτελέστηκε ως άθεος και αποστάτης το 1665 (Ocak, 1998: 245-48). Ένας από αυτούς τους μουσουλμάνους, ο γραφέας των κρατικών οικονομικών υπηρεσιών Πατμπουρουν-ζαντε Μεχμέτ (Patburunzade Mehmed), κατηγορήθηκε από συναδέλφους του και εκτελέστηκε το 1681 για αίρεση και προσβολή του Μωάμεθ. Η –πιθανότατα χαλκευμένη– κατηγορία μάλλον οφειλόταν στο ότι ο γραφέας είχε προκαλέσει την εχθρότητα ενός υψηλόβαθμου μουσουλμάνου νομομαθούς, καθώς είχε σατιρίσει την υπερβολικά αυστηρή απόφαση του τελευταίου να θανατωθεί με λιθοβολισμό μια μουσουλμάνα που είχε κατηγορηθεί για μοιχεία. Το εντυπωσιακό είναι πως ο Πατμπουρουνζαντε μεταπλάστηκε από μια μερίδα χριστιανών σε νεομάρτυρα. Στον ελληνικό βίο η ιστορία του έχει αλλάξει τελείως: ο μουσουλμάνος γραφέας εμφανίζεται να μεταστρέφεται στον χριστιανισμό μετά από ένα θαυματουργικό όραμα και να εκτελείται αρνούμενος να επιστρέψει στους κόλπους του ισλάμ (Sariyannis, 2005/06: 249-62).

4.1. Οι κίνδυνοι των μεικτών συναναστροφών

Η ιδιοποίηση του άτυχου και ελευθερόστομου μουσουλμάνου γραφέα ως νεομάρτυρα αποτελεί έκφραση μιας ανταγωνιστικής διάθεσης εκ μέρους των χριστιανών. Η επικράτηση του ισλαμικού φονταμενταλισμού έθιξε περισσότερο τους μουσουλμάνους· όμως συνέβαλε και στην αποξένωση των χριστιανών και των εβραίων, των αλλόθρησκων ζιμμήδων, από τις οθωμανικές αρχές. Η εξέλιξη αυτή διαγράφεται καθαρά στον αυξημένο αριθμό θανατώσεων χριστιανών που κατηγορήθηκαν για αποστασία ή προβολή του ισλάμ και αρνήθηκαν να προσχωρήσουν ή να επιβεβαιώσουν πίστη στην ισλαμική θρησκεία: μέσα σε μισό αιώνα τεκμηριώνονται περισσότεροι «υπέρ πίστεως» θάνατοι από τους αντίστοιχους της περιόδου 1515-1635. Τούτο δεν συμβαίνει μόνο επειδή αυξάνεται το ενδιαφέρον τεκμηρίωσης του φαινομένου από τους συγγραφείς των νεομαρτυρικών βίων, αλλά κι επειδή αυξάνεται ο αριθμός των θανατώσεων. Η συντριπτική πλειονότητα των εκτελέσεων που καταγράφονται στα μαρτυρολόγια λαμβάνει χώρα μετά το 1650, όταν η επιρροή του ζηλωτικού κινήματος των καντζιζαντελήδων βρίσκεται στο απόγειό της: μεταξύ των ετών 1679 και 1683 επτά άνθρωποι θα θανατωθούν στην Κωνσταντινούπολη για αποστασία ή εξύβριση του ισλάμ και θα θεωρηθούν μάρτυρες (Τζεδόπουλος, 2012: 225).

Οι ιστορίες αυτών των ανθρώπων είναι ενδεικτικές του διαλυτικού χαρακτήρα που είχε η ιδεολογία των ζηλωτών μουσουλμάνων στις κοινωνικές σχέσεις. Ήδη αναφέραμε τον Νικόλαο από το Καρπενήσι (†1672, Κωνσταντινούπολη), ο οποίος πρόφερε άθελά του τη σάχαντα, τη μουσουλμανική ομολογία πίστης, όταν ο μουσουλμάνος δάσκαλός του τού την έδωσε ως άσκηση στο μάθημα των οθωμανικών. Οι συνθήκες

της εκτέλεσης του Νικόλαου ήταν πραγματικά ακραίες από νομικής πλευράς. Πόσο μάλλον που, όπως φαίνεται από τις πηγές, κανείς δεν είχε να αντλήσει κάποιου είδους κέρδος από τον εξισλαμισμό του νεαρού μπακάλη. Η προσπάθεια εκβιαστικού εξισλαμισμού του Νικόλαου ήταν καθαρά ζήτημα ιδεολογίας και θρησκευτικού ανταγωνισμού: ο Νικόλαος, ένας κατά πάσα πιθανότητα ξεχωριστός νεαρός με έφεση στα γράμματα, θεωρήθηκε πως θα αύξανε το κύρος της μουσουλμανικής κοινότητας έναντι της χριστιανικής. Τέτοια εγχειρήματα, όμως, δεν ήταν απλώς προσπάθειες επιβεβαίωσης της ανισότητας μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων. Το σημαντικό είναι πως τοποθετούσαν την υπάρχουσα ανισότητα σε νέες, πιο ανελαστικές βάσεις, και πως της έδιναν μια συγκρουσιακή διάσταση, η οποία ερχόταν σε ένταση με την αρχή της ανεκτικότητας. Η καταγγελία, πέρα από το ότι ήταν τραβηγμένη από τα μαλλιά, τραυμάτιζε την κοινωνικότητα της γειτονίας, ακύρωνε τη σχέση εμπιστοσύνης μεταξύ δασκάλου και μαθητή και ναρκοθετούσε την απλή λεκτική επικοινωνία της καθημερινότητας.

Κάποια χρόνια αργότερα, το 1680, κατηγορήθηκε για αποστασία και θανατώθηκε ο χρυσοχόος Αγγελής από την Κωνσταντινούπολη. Ο Αγγελής είχε συμμετάσχει σε γλέντι για τα εννιάμερα της Παναγίας με γνωστούς του χριστιανούς, αλλά και μουσουλμάνους, πρόσφατους προσήλυτους στο ισλάμ. Μέσα στο κέφι και στον χορό οι φίλοι, χριστιανοί και μουσουλμάνοι νεοφώτιστοι, είχαν ανταλλάξει τα καλύμματα της κεφαλής τους κι έτσι ο Αγγελής είχε βρεθεί να φορά ισλαμικό σαρίκι. Την επομένη οι μουσουλμάνοι με τους οποίους γλεντούσε τον κατηγορήσαν πως, εφόσον είχε φορέσει ισλαμικό σαρίκι, είχε αυτομάτως προσχωρήσει στην ισλαμική θρησκεία (Μπαλατσούκας, 2003: 67-68).

Η απαγόρευση στους χριστιανούς να φορούν μουσουλμανικά καλύμματα κεφαλής με τίμημα τον θάνατο ή τον εξισλαμισμό είχε στόχο να καταστήσει ορατή τη διάκριση μουσουλμάνων και μη μουσουλμάνων στον δημόσιο χώρο (Elliot, 2004). Εδώ όμως δεν επρόκειτο για κάποια δημόσια εμφάνιση αλλά για μια γιορτή μεταξύ φίλων, η σχέση μεταξύ των οποίων προφανώς αναγόταν στην εποχή που όλοι τους ήταν χριστιανοί. Το γεγονός πως κάποιοι από αυτούς, αν και μουσουλμάνοι τώρα πια, συνέχιζαν να συμμετάσχουν σε χριστιανικές εορτές, μας οδηγεί να ξεδιαλύνουμε την υπόθεση. Εκείνο που προσπαθούσαν να πετύχουν οι κατήγοροι του Αγγελή ήταν να αποφύγουν να κατηγορηθούν οι ίδιοι ως αποστάτες από το ισλάμ, παρουσιάζοντας τους εαυτούς τους ως πιστούς μουσουλμάνους που δεν ανέχονται να περιπαίζεται η θρησκεία. Την εποχή των καντζιζαντελήδων αυτές οι κοινές εορτές, φαινόμενο που εντάσσεται σε ένα σύνολο συγκρητιστικών πρακτικών, είχαν βρεθεί επανειλημμένα στο στόχαστρο του ζηλωτισμού. Ας δούμε τι λέει μια σχετική ιερονομική γνωμοδότηση (Μίνκον, 2004: 85):

Αν μερικοί μουσουλμάνοι συμμετάσχουν σε εορταστικούς χορούς των απίστων και ο Ζεϊντ [υποθετικό όνομα που χρησιμοποιείται στις γνωμοδοτήσεις] ζητήσει από τον σείχουλισλάμη να εκδώσει έναν φετβά για τις πράξεις τους και λάβει την απάντηση «ανανέωση της πίστης και του γάμου» [ότι οφείλουν δηλαδή να επιβεβαιώσουν ρητά το νομικό τους καθεστώς ως μουσουλμάνων και συζύγων, τις δύο ομολογίες που πρέπει να κάνει ο παντρεμένος μουσουλμάνος που είναι ύποπτος για αποστασία], και μετά ο Ζεϊντ δείξει τον φετβά στους εν λόγω μουσουλμάνους λέγοντάς τους «αν συνεχίσετε να κάνετε αυτά τα πράγματα, θα σας ζητηθεί να κάνετε δήλωση ανανέωσης της πίστης και του γάμου», αλλά εκείνοι απαντήσουν «μη λες ανοησίες! Είδαμε να ακολουθούν τα ίδια έθιμα οι παπούδες κι οι πατεράδες μας, κι εμείς θα συνεχίσουμε να τα ακολουθούμε», τι πρέπει να γίνει με αυτούς τους ανθρώπους σύμφωνα με τον νόμο;

Απάντηση: Είναι νόμιμο να θανατωθούν.

Από την υποθετική απάντηση των κατηγορούμενων για αξιόμιμπτες πράξεις καταλαβαίνουμε πως αυτοί οι κοινοί εορτασμοί θεωρούνταν από τους ανθρώπους σχεδόν αυτονόητοι. Για εκείνους δεν ήταν παρά μέρος, όπως θα λέγαμε σήμερα, «της παράδοσής τους». Οτι οι προσήλυτοι στο ισλάμ δεν έκοβαν τις κοινωνικές σχέσεις τους με τους παλιούς ομοθρήσκους τους, οικείους και συγγενείς, ή ότι δεν διέκοπταν τις πολιτισμικές πρακτικές που ακολουθούσαν παλαιότερα, είναι κάτι που γνωρίζουμε από ολόκληρη την ιστορία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Την εποχή των καντζιζαντελήδων η σιωπηρή ανοχή, με την οποία αντιμετωπίζονταν αυτά τα φαινόμενα, έδωσε τη θέση της στην άσκηση κοινωνικού ελέγχου με στόχο τη διόρθωση των ηθών και τη συμμόρφωση με την «ορθή πίστη».

Είναι χαρακτηριστικό για τον ζήλο των καντζιζαντελήδων και για τη σημασία που έδιναν στα ζητήματα αυτά, ότι σε δίκες χριστιανών που κατηγορούνταν για αποστασία ή για προσβολή του ισλάμ, την υπόθεση δεν εξέτασε απλώς ο καδής, αλλά και ο ίδιος ο μεγάλος βεζίρης Καρα Μουσταφά πασάς (Kara Mustafa paşa), ο οποίος βρισκόταν υπό την επιρροή του ιεροκήρυκα Βανί εφέντη (Baer, 2008: 213-25). Με

αυτόν τον τρόπο η οθωμανική εξουσία έδωσε ένα επιπλέον συμβολικό βάρος στην καταπολέμηση ανεπιθύμητων θρησκευτικών συμπεριφορών και κοινωνικών πρακτικών που αφορούσαν τις σχέσεις χριστιανών και μουσουλμάνων. Αν και δεν αμφισβήτησαν την αρχή της ανεκτικότητας και το νομικό καθεστώς των ζιμμήδων, οι καντζιζαντελήδες αντιμετώπισαν εβραίους και χριστιανούς ως πεπλανημένους άπιστους που ιδανικά θα έπρεπε να πειστούν να εξισλαμιστούν, ακριβώς όπως οι μουσουλμάνοι έπρεπε να εξαναγκαστούν να αποδεχθούν την «ορθή» εκδοχή του ισλάμ. Υπερτονίζοντας τη σημασία της θρησκείας – και μάλιστα της δικής τους εκδοχής ορθοδοξίας– στον δημόσιο βίο της αυτοκρατορίας, οι καντζιζαντελήδες έδωσαν βάρος στον κατεξοχήν παράγοντα που χώριζε τους υπηκόους του σουλτάνου, κι έτσι συνέβαλαν στην τάση διαχωρισμού των μεν από τους δε.

4.2. Διαχωρισμός των θρησκευτικών κοινοτήτων

Αυτή η τάση διαχωρισμού είναι εμφανής σε μερικές από τις ιστορίες των θανατωθέντων για αποστασία και προσβολή του ισλάμ κατά τον 17ο αιώνα. Για πρώτη φορά, στις κοινωνικές εντάσεις που βρίσκονται στη ρίζα των καταγγελιών συγκαταλέγεται η ανισομερής κατανομή των φορολογικών βαρών, που ξέρουμε πως την ίδια εποχή έγειρε σημαντικά σε βάρος των χριστιανών. Το 1670, για παράδειγμα, ο προεστός Αθανάσιος από την Κίο της Μικράς Ασίας (Gemlik στην Προποντίδα) κατηγορήθηκε από τους μουσουλμάνους της πόλης πως είχε προσχωρήσει στο ισλάμ κι όμως συνέχιζε να ζει χριστιανικά. Ο λόγος ήταν, σύμφωνα με τον Ιωάννη Καρνοφύλλη που κατέγραψε την ιστορία του, πως είχε πετύχει να συνεισφέρουν και οι μουσουλμάνοι της πόλης στην καταβολή των φόρων, πράγμα που είχε ξεσηκώσει αντιδράσεις (Μπαλατσούκας, 2003: 37). Παράλληλα, η αύξηση του φορολογικού βάρους των χριστιανών οδηγούσε στην ισχυροποίηση των χριστιανών κοινοτικών αρχών, βασικό καθήκον των οποίων ήταν η διαχείριση, ο καταμερισμός και η συλλογή των φόρων. Ως εκ τούτου, οι ενδοκοινοτικές διαμάχες εντάθηκαν και ενίοτε αποτέλεσαν την αφορμή εξελίξεων που οδήγησαν σε θανατώσεις για αποστασία. Ο Απόστολος (ή Σταμάτιος) από τον Άγιο Γεώργιο του Βόλου, μέλος της κοινοτικής αντιπροσωπείας του χωριού του στην Κωνσταντινούπολη για την επίλυση φορολογικών ζητημάτων (1680 ή 1685), εμφανίζεται σε μια εκδοχή του βίου του να πέφτει θύμα του φθόνου ενός συμπατριώτη του, μέλους της ίδιας αντιπροσωπείας, που υποβάλλει στον οθωμανό αξιωματούχο που καρπώνεται τους φόρους του χωριού την ιδέα να τον εξοντώσει. Ο Οθωμανός στη συνέχεια χρησιμοποιεί τη συκοφαντία της αποστασίας για να εξουδετερώσει τον Απόστολο (Σακελλαρίδης, 1912: 4-6· Μπαλατσούκας, 2003: 63-66· Νικόδημος, 1961: 94-95).

Η τάση διαχωρισμού ανάμεσα στις θρησκευτικές ομάδες της αυτοκρατορίας δεν αφορούσε μόνο τους μουσουλμάνους και τους χριστιανούς, αλλά και τους εβραίους. Την εποχή των καντζιζαντελήδων, η στάση των Οθωμανών προς τους εβραίους άλλαξε προς το δυσμενέστερο: μετά την καταστροφική πυρκαγιά του 1660 στην Κωνσταντινούπολη, οι εβραίοι που κατοικούσαν στη συνοικία Εμίνονου αναγκάστηκαν να μετοικήσουν χωρίς να μπορούν να ανοικοδομήσουν τα σπίτια και τις συναγωγές τους. Στη θέση τους ολοκληρώθηκε, ως ένδειξη μουσουλμανικής ευσέβειας, η κατασκευή ενός λατρευτικού συγκροτήματος που είχε μείνει ημιτελές. Πρόκειται για το τζαμί της βασιλομήτορος Χατιτζέ Τουρχάν, γνωστό ως Νέο Τζαμί (Yeni Cami), το οποίο και σήμερα υψώνεται στις όχθες του Κεράτιου. Παράλληλα, οι εβραίοι γιατροί του παλατιού υποχρεώθηκαν είτε να εξισλαμιστούν είτε να εγκαταλείψουν τη θέση τους, καθώς κρίθηκε πως άνθρωποι που λόγω της εγγύτητάς τους με τον σουλτάνο αποτελούσαν κατά κάποιο τρόπο μέρος του σουλτανικού νοικοκυριού, όφειλαν να είναι μουσουλμάνοι (Baer, 2008: 81 κ.ε., 132 κ.ε.). Τέλος, η κρίση που προκάλεσε η μεσσιανική διδασκαλία του Σαμπαταί Σεβή (Sabbatai Sevi) και ο εξισλαμισμός του ίδιου και των οπαδών του το 1666 υπήρξε ισχυρό πλήγμα για τις εβραϊκές κοινότητες της αυτοκρατορίας και επέτεινε την καχυποψία των οθωμανικών αρχών (Scholem, 1973· Baer, 2008: 122 κ.ε.· Κουτσακιώτης, 2011).

Όπως διαπιστώνουμε, στην Οθωμανική Αυτοκρατορία του 17ου αιώνα ο θρησκευτικός ζήλος εκφράστηκε με τη μορφή–(διαφορετικών μεταξύ τους, εννοείται– κινημάτων, τόσο στο πλαίσιο του ισλάμ όσο και του ιουδαϊσμού. Όταν τον επόμενο αιώνα ήρθε η σειρά του χριστιανικού ζηλωτισμού, ένα από τα κύρια διακυβεύματά του ήταν αυτό της αποστασίας και του μαρτυρίου.

5. Νεομάρτυρες

Ο κυριότερος όγκος των μαρτυριών για εκτελέσεις χριστιανών ή προσήλυτων με την κατηγορία της αποστασίας ή της εξύβρισης του ισλάμ βρίσκεται σε συλλογές νεομαρτυρικών βίων, και από εκεί αντλήσαμε

τις περιπτώσεις που εξετάσαμε πιο πάνω. Τέτοιου χαρακτήρα εκτελέσεις μαρτυρούνται και σε άλλου είδους πηγές (περιηγητικά κείμενα, χρονικά, ιστορίες κλπ.), ενώ δίκες για αποστασία ή για προσβολή της μουσουλμανικής θρησκείας εμφανίζονται ενίοτε και σε ιεροδικαστικούς κώδικες ή άλλες αρχαιακές πηγές (Gradeva, 2000· Gara, 2005/06). Επειδή όμως ούτε οι δίκες ούτε οι εκτελέσεις για τέτοιους λόγους ήταν συχνό φαινόμενο, οι αρχαιακές μαρτυρίες είναι διάσπαρτες και η ανακάλυψή τους υπόκειται στην τυχαιότητα της ιστορικής έρευνας. Δεν είναι περιεργο, λοιπόν, που οι βίοι νεομαρτύρων, κατεξοχήν αγιολογικά κείμενα, έχουν χρησιμοποιηθεί επανειλημμένα στην ιστορική έρευνα ως πηγές για ζητήματα εξισλαμισμού και αποστασίας, παρ' όλους τους περιορισμούς του γραμματειακού είδους στο οποίο ανήκουν και τον ξεκάθαρο ιδεολογικό τους χαρακτήρα.

Προτού προχωρήσουμε, χρειάζεται μια διευκρίνιση. Κι άλλες χριστιανικές κοινότητες έχουν να επιδείξουν μάρτυρες (για παράδειγμα, *Relations inédites*, 1864: 183-93, 226-34), ωστόσο η συστηματική καταγραφή των «υπέρ πίστεως» θανάτων υπήρξε έργο ελληνορθόδοξων συγγραφέων και η συντριπτική πλειονότητα των μαρτύρων της οθωμανικής περιόδου προέρχεται από τον ελληνικό πολιτισμικό χώρο. Αντιστοίχως, η σχετική επιστημονική έρευνα, τόσο από την πλευρά της θεολογίας όσο και από εκείνη της ιστορίας ή, πιο πρόσφατα, της ανθρωπολογίας, είναι κατά κύριο λόγο ελληνική (Τζεδόπουλος, 2012). Τούτο αντανακλάται και στην πραγμάτευση του ζητήματος που ακολουθεί.

Το νεομαρτύριο είναι μια απολύτως διακριτή κατηγορία στη νεοελληνική ιστορία, η οποία αναφέρεται στους χριστιανούς της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας που προτίμησαν να χάσουν τη ζωή τους παρά την πίστη τους όταν βρέθηκαν στο δίλημμα του εξισλαμισμού ή του θανάτου. Οι αφηγήσεις που περιλαμβάνονται στα μαρτυρολόγια έχουν θεωρηθεί συχνά, από την οπτική γωνία της εθνικής ιστοριογραφίας, ότι αποτελούν ένδειξη για τη θρησκευτική καταπίεση των χριστιανών και την εξαπόλυση διώξεων εναντίον τους από τις οθωμανικές αρχές. Ωστόσο, όπως έχει ήδη διαφανεί στις περιπτώσεις που εξετάσαμε πιο πριν, οι συνθήκες που οδήγησαν ορισμένους χριστιανούς στη θανάτωση δεν ήταν απόρροια κάποιας θρησκευτικής δίωξης. Επρόκειτο κατά κανόνα για οριακές καταστάσεις, οι οποίες προέκυπταν από τις συνεχείς εντάσεις και αντιφάσεις που δημιουργούσε στο επίπεδο της καθημερινότητας η αρχή της ανοχής των ζιμμήδων σε συνδυασμό με τη θεσμική τους ανισότητα.

Οι συλλογές νεομαρτυρικών βίων δίνουν πληροφορίες για τις συνθήκες που οδήγησαν στην καταδίκη και στον θάνατο των συγκεκριμένων ανθρώπων, δεν επιτρέπουν όμως κανενός είδους ποσοτική προσέγγιση του ζητήματος. Είναι αδύνατο να γνωρίζουμε πόσοι χριστιανοί βρέθηκαν μπροστά στο δίλημμα «εξισλαμισμός ή θάνατος» και πόσοι απ' αυτούς προτίμησαν να αλλαξοπιστήσουν αντί να πεθάνουν. Πάντως, με δεδομένο ότι, όπως έχουμε ήδη αναφέρει, ο νόμος προέβλεπε να δίνεται η επιλογή του εξισλαμισμού αντί της εκτέλεσης στους μουσουλμάνους που αποστατούσαν και στους ζιμμήδες που καταδικάζονταν για προσβολή του ισλάμ, ενώ επίσης ήταν συνηθισμένο φαινόμενο να προσφέρεται η ίδια επιλογή σε χριστιανούς που είχαν καταδικαστεί σε θάνατο επειδή είχαν διαπράξει κάποιο έγκλημα ή είχαν συμμετάσχει σε εξέγερση, ο αριθμός τους δεν πρέπει να είναι διόλου αμελητέος. Για παράδειγμα, οι μουσουλμάνοι της Πελοποννήσου που είχαν εκχριστιανιστεί την περίοδο της δεύτερης Βενετοκρατίας (1685/87-1715), και οι οποίοι αντιμετωπίστηκαν ως αποστάτες μετά την αποκατάσταση της οθωμανικής κυριαρχίας, προτίμησαν να επιβεβαιώσουν την πίστη τους στο ισλάμ παρά να πεθάνουν (Νικολάου, 2006: 45-55). Δεν είναι παράξενο, λοιπόν, που οι –αναλογικά πολύ λιγότεροι– χριστιανοί (ή εκχριστιανισμένοι μουσουλμάνοι) που τέθηκαν σε ανάλογο δίλημμα και προτίμησαν τον θάνατο χαιρετίστηκαν ως μάρτυρες της πίστες, ακόμα κι αν οι συνθήκες που τους έφεραν σε εκείνο το σημείο δεν είχαν να κάνουν με τη θρησκεία. Πόσο μάλλον που το παράδειγμα των μαρτύρων, καθώς ενσάρκωνε συμπεριφορές αφοσίωσης στον χριστιανισμό και μπορούσε να παράσχει σύμβολα συσπείρωσης του ποιμνίου στην πίστη, μπορούσε να αξιοποιηθεί από την Εκκλησία για τη συγκράτηση των προσχωρήσεων στο ισλάμ (Zachariadou, 1990-91).

Υπό αυτήν την έννοια, το χριστιανικό νεομαρτύριο στον οθωμανικό χώρο διαφέρει καταρχήν από το σύγχρονό του μαρτύριο στο πλαίσιο των ευρωπαϊκών θρησκευτικών συγκρούσεων του 16ου και 17ου αιώνα. Εκεί, το υπόβαθρο των «υπέρ πίστεως» θανάτων προτεσταντών στα χέρια καθολικών ή και (σπανιότερα) αντιστρόφως, ήταν καταρχήν οι θρησκευτικοπολιτικές αντιπαραθέσεις και η επιβολή διώξεων σε μια ανταγωνιστική προσπάθεια εξουδετέρωσης του αντιπάλου. Στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, το χριστιανικό νεομαρτύριο δεν ήταν αποτέλεσμα διώξεων που προήλθαν από κρατική πρωτοβουλία. Επιπλέον, φαίνεται ότι διαφέρει κι από το προγενέστερό του χριστιανικό μαρτύριο στην επίσης μουσουλμανική Αίγυπτο των Μαμελούκων (1250-1517). Οι κόπτες μάρτυρες ήταν κατά κύριο λόγο αυτόκλητοι, ενώ και οι γενικότερες κοινωνικοπολιτικές συνθήκες ήταν πολύ διαφορετικές (Omar, 2001: 171-232). Έχει λοιπόν ιδιαίτερη σημασία να αποφύγουμε τις γενικεύσεις και να εξετάσουμε τα πράγματα από πιο κοντά.

5.1. Η θεληματική προσέλευση των «εξ αρνησιχρίστων» στο μαρτύριο

Η μελέτη των νεομαρτυρικών βίων δείχνει ότι ο «υπέρ πίστεως» θάνατος δεν ερχόταν μόνο ως αποτέλεσμα των περιπτώσεων που έχουμε ήδη εξετάσει μιλώντας για τους διαμφοσβητούμενους εξισλαμισμούς. Στην πραγματικότητα, εκείνοι που εκτελέστηκαν έχοντας κατηγορηθεί (άδικα ή όχι) ότι είχαν εξισλαμιστεί και αποστάτησαν (ή ότι εξύβρισαν τη μουσουλμανική θρησκεία), όπως κι εκείνοι που καταδικάστηκαν για άλλους λόγους και, όταν τους δόθηκε η δυνατότητα να ασπαστούν το ισλάμ και να σώσουν τη ζωή τους, προτίμησαν να μείνουν σταθεροί στο χριστιανισμό, αποτελούν την πλειονότητα των νεομαρτύρων μόνο μέχρι τα τέλη του 17ου αιώνα. Υπάρχει μια άλλη, εξαιρετικά σημαντική κατηγορία, η οποία αρχίζει να εμφανίζεται συστηματικά τον 17ο και εξελίσσεται στο κυρίαρχο ρεύμα του μαρτυρίου κατά τον 18ο και τις αρχές του 19ου αιώνα. Πρόκειται για ανθρώπους που θανατώνονται επειδή προβαίνουν οι ίδιοι σε ομολογία αποστασίας από το ισλάμ ή σε δημόσια αμφισβήτηση – συχνά και καθύβριση – της μουσουλμανικής θρησκείας ή/και του προφήτη Μωάμεθ. Σε πολλές από αυτές τις περιπτώσεις, ο «υπέρ πίστεως» θάνατος παίρνει καθαρά «επιθετικό» χαρακτήρα, καθώς έρχεται ως αποτέλεσμα της ίδιας της επιθυμίας των χριστιανών, που φλέγονται από «πόθον μαρτυρίου», να ακολουθήσουν το παράδειγμα των παλαιών μαρτύρων (Τζεδόπουλος, 2010: 361-62).

5.1.1. Το υπόβαθρο

Η θεληματική δημόσια αποστασία από το ισλάμ είχε ξεκάθαρη συγκρουσιακή δυναμική. Αν και δεν προσέλαβε ποτέ μαζικό χαρακτήρα, και οπωσδήποτε υπήρξε περιθωριακό φαινόμενο σε σύγκριση με τον πολύ μεγαλύτερο όγκο των εξισλαμισμών που δεν είχαν τόσο δραματικές επιπτώσεις, έπαιξε σημαντικό ρόλο στις κοινωνικές, πολιτικές και ιδεολογικές εξελίξεις που αφορούσαν τους χριστιανούς της αυτοκρατορίας και τη σχέση τους τόσο με τους μουσουλμάνους όσο και με τη σουλτανική εξουσία. Στην ουσία, το φαινόμενο εντασσόταν σε μια διαδικασία ανάδυσης νέων συλλογικών ταυτοτήτων κατά τον 18ο αιώνα. Οι παράγοντες που την εξέθρεψαν είναι πολλοί, τρεις όμως είναι οι κυριότεροι: η αυξημένη τάση κοινωνικού διαχωρισμού μεταξύ των θρησκευτικών ομάδων της αυτοκρατορίας, η αύξηση των κοινωνικοοικονομικών ανισοτήτων και η άνοδος του χριστιανικού ζηλωτισμού ως αντίδραση στην επέλαση της εκκοσμίκευσης. Ας τις εξετάσουμε με τη σειρά.

Η ενίσχυση του διαχωρισμού των θρησκευτικών κοινοτήτων σχετιζόταν τόσο με την εξασθένηση και τελικά τον μαρasmus του παιδομαζώματος (το οποίο, παρ' όλο τον τραυματικό του χαρακτήρα για τους χριστιανούς, αποτελούσε έναν διάυλο επικοινωνίας ανάμεσα σε αυτούς και τους μουσουλμάνους) όσο και με τις απαγορεύσεις της «εποχής των καντζιζαντελήδων», οι οποίες ενίσχυσαν τις τάσεις εσωστρέφειας στις δύο κοινότητες. Κομβικό ρόλο έπαιξε επίσης η ολοένα και πιο άνιση κατανομή του φορολογικού βάρους σε βάρος των χριστιανών, αλλά και η παγίωση χωριστών κοινοτικών εξουσιών, οι οποίες αναλάμβαναν όλο και πιο σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση των τοπικών οικονομικών και κοινωνικοπολιτικών συνθηκών. Παράλληλα, χριστιανοί και μουσουλμάνοι συγκροτούσαν όλο και περισσότερο χωριστά πεδία οικονομικών δραστηριοτήτων, συχνά αλληλοσυμπληρωματικά αλλά ταυτόχρονα και ανταγωνιστικά. Έτσι η θρησκευτική ταυτότητα τονίστηκε σε βαθμό που να γίνει ο κυρίαρχος τρόπος συλλογικής ταυτότητας, σε βάρος των κοινωνικοοικονομικών διαφοροποιήσεων που δεν περιορίζονταν σε θρησκευτικά πλαίσια.

Ο 18ος αιώνας ήταν, όπως θα λέγαμε σήμερα, μια εποχή ανάπτυξης. Παράλληλα, ήταν μια εποχή κατά την οποία μεγάλωσαν οι κοινωνικοοικονομικές ανισότητες. Η μετανάστευση χριστιανών από πολλές αγροτικές και νησιωτικές περιοχές στις μεγάλες πόλεις-λιμάνια (Κωνσταντινούπολη, Σμύρνη, Θεσσαλονίκη), για την ανεύρεση καλύτερων ευκαιριών βιοπορισμού, δημιούργησε έναν μεγάλο όγκο μεταναστών που συχνά διαπίστωναν πως ο δρόμος προς την προκοπή και την κοινωνική ένταξη στο νέο περιβάλλον δεν ήταν εύκολος. Από αυτούς ακριβώς τους ανθρώπους προήλθε, όπως φαίνεται από τις πηγές, η πλειονότητα των μαρτύρων (Τζεδόπουλος, 2012: 352-59). Οι περισσότεροι από τους ανθρώπους που αποζήτησαν την κάθαρση με τη δημόσια ομολογία της αποστασίας από το ισλάμ συνδύαζαν τη μεσαία και χαμηλή κοινωνική καταγωγή με την ιδιότητα του μετανάστη και το νεαρό της ηλικίας. Έτσι κι αλλιώς, εκτός από μερικές σημαίνουσες εξαιρέσεις, οι ξένοι ήταν πάντα πιο ευάλωτοι σε κατηγορίες για αποστασία και προσβολή του ισλάμ. Στην εποχή που εξετάζουμε εδώ, ωστόσο, φαίνεται πως σημαντικό ρόλο έπαιξε η αδυναμία ενός μέρους των οικονομικά αδύναμων μεταναστών να ενταχθούν κοινωνικά στο νέο περιβάλλον. Κάποιοι από εκείνους που είχαν ήδη προσπαθήσει να υπερβούν την πολιτικοκοινωνική μειονεξία μέσω του εξισλαμισμού βρέθηκαν διπλά έκθετοι: μη διαθέτοντας ικανά μέσα ενσωμάτωσης, αποξενώθηκαν και ως πρώην χριστιανοί και ως νέοι

μουσουλμάνοι. Τα παρακάτω λόγια, που φέρεται να είπε ενώπιον των οθωμανικών αρχών ένας νέος προσήλυτος στο ισλάμ, ο οποίος επιθυμούσε πια να επανέλθει στον χριστιανισμό, αν και προέρχονται από τα μέσα του 19ου αιώνα, δείχνουν ακριβώς αυτό το αδιέξοδο (Deringil, 2000: 563):

Έγινα τότε μουσουλμάνος, αλλά συνέχισα να είμαι πεινασμένος και γυμνός, και δεν μπορούσα να βρω ψωμί να φάω, και τώρα θέλω να πάω πίσω στην παλιά μου θρησκεία.

Ο τρίτος παράγοντας, ο θρησκευτικός ζηλωτισμός, εκφράστηκε σε μεγάλο βαθμό ως αντίδραση στην τάση εκκοσμίκευσης που παρατηρήθηκε σε ολόκληρη την αυτοκρατορία από τις αρχές του 18ου αιώνα. Την ίδια στιγμή που η θρησκεία αποκτούσε όλο και μεγαλύτερη ιδεολογική σημασία, ο τρόπος ζωής, ειδικά των ανώτερων τάξεων, αποδεσμευόταν βαθμιαία από τις θρησκευτικές επιταγές. Χριστιανοί μεγαλέμποροι και φαναριώτες άρχοντες ακολουθούσαν πολιτισμικά πρότυπα που προέρχονταν από την Ευρώπη του Διαφωτισμού και τα οποία έρχονταν σε αντίθεση με παραδοσιακές συνήθειες, ενώ ταυτόχρονα τόνιζαν τις ταξικές διαφορές ανάμεσα στους χριστιανούς. Ο θρησκευτικός ζηλωτισμός, που παρουσίασε έξαρση από τα μέσα του 18ου αιώνα και εξής, διαδόθηκε στα μεσαία και κατώτερα στρώματα των πόλεων και επικεντρώθηκε σε πρακτικές λαϊκής ευσέβειας και «επιστροφής στις ρίζες» της ορθοδοξίας, που θύμιζαν σε πολλά (τηρουμένων των αναλογιών) το παλαιότερο κίνημα των καντιζαντελήδων (Σκουβαράς, 1970· Zeleros, 2012).

Η διόγκωση (πάντα μιλώντας σχετικά, αφού οι απόλυτοι αριθμοί δεν είναι μεγάλοι) της προσέλευσης εξισλαμισμένων χριστιανών στη δημόσια αποστασία από το ισλάμ συμβάδισε με την ανάπτυξη τέτοιων εκδηλώσεων ζηλωτισμού. Εμβληματικές μορφές του αθωνικού μοναχισμού, όπως ο Ακάκιος Καυσοκαλυβίτης (†1730) και ο μαθητής –και συμμαναστής του– Ιωνάς Καυσοκαλυβίτης (†1765), έδωσαν ώθηση στο φαινόμενο αυτό. Ο πρώτος προετοίμασε για το μαρτύριο τον Ρωμανό από το Καρπενήσι (†1694) και άλλους δύο εξισλαμισμένους χριστιανούς (Νικόδημος, 1961: 107, 113, 116, 289-93). Ο δεύτερος συγκέντρωσε και διασκεύασε στη δημόδη γλώσσα ένα σώμα βίων νεομαρτύρων από τον 16ο μέχρι τον 18ο αιώνα, με στόχο την ανάδειξη του «υπέρ πίστεως» θανάτου σε κεντρικό γνώρισμα της χριστιανικής ταυτότητας. Παράλληλα, το κίνημα του αναβαπτισμού στην Κωνσταντινούπολη (1750-57) διαίρεσε τους χριστιανούς με αφορμή το αν έπρεπε ή όχι να βαπτίζονται εκ νέου οι καθολικοί που ασπάζονταν την ορθοδοξία, κι έφερε σε αντιπαράθεση την εκκοσμιευμένη φαναριώτικη αριστοκρατία με τους τεχνίτες και τους μικρεμπόρους της Πόλης, σε μια διένεξη για τον έλεγχο της κοινοτικής εξουσίας (Αποστολόπουλος, 1999: 15-27). Ακόμη περισσότερο, το κίνημα των αγιορειτών κολλυβάδων στο δεύτερο μισό του 18ου αιώνα δίχασε τη βαλκανική ορθοδοξία με αφορμή το αν έπρεπε ή όχι να τελούνται μνημόσυνα την Κυριακή, κι έφερε στο φως μια, χριστιανική αυτή τη φορά, κίνηση θεολογικής και κοινωνικής ανανέωσης μέσω της επιστροφής στις «θεμελιώδεις» χριστιανικές παραδόσεις (Ζελεπός, 2007). Οι αφορμές για την εκδήλωση αυτών των διαμαχών μπορεί να φαίνονται σήμερα ανούσιες. Όμως το ότι οι κοινωνικές αντιπαραθέσεις εκφράζονταν συχνά με θρησκευτικούς όρους και συχνά τυχαίες αφορμές δεν σημαίνει πως ήταν ασήμαντες ή περιθωριακές.

5.1.2. Ένα διαφωτιστικό παράδειγμα: Νάννος

Αναφερθήκαμε πιο πάνω στο γεγονός ότι οι περισσότεροι θεληματικοί μάρτυρες ήταν νεαροί μετανάστες που αναζητούσαν μια καλύτερη ζωή στις μεγάλες πόλεις της αυτοκρατορίας, ανήκαν δηλαδή σε μια κοινωνική ομάδα με ιδιαίτερα επισφαλή θέση. Η ιστορία του Νάννου (Ιωάννη) από τη Θεσσαλονίκη, που μαρτύρησε στη Σμύρνη το 1802, μπορεί να μας βοηθήσει να καταλάβουμε το βήμα από μια περιθωριοποιημένη ζωή σε έναν νοσηματοδοτημένο θάνατο.

Ο Νάννος ήταν γιος θεσσαλονικιού παπουτσή που είχε μεταναστεύσει στη Σμύρνη και πήρε μαζί του τους δυο γιους του. Ο μεγάλος αδελφός, ο Θεόδωρος, ήταν εγγράμματος. Σύμφωνα με τον βίο του Νάννου, ο Θεόδωρος, «όποιαν ώραν ήθελεν εύρη καιρόν, ανεγίνωσκε βίους αγίων», ενώ ο μικρός του αδελφός «μετά πολλής προσοχής ήκουε πάσας τας αναγνώσεις». Όταν μια μέρα ο Νάννος δεν επέστρεψε από την παράδοση παπουτσιών με την οποία τον είχε επιφορτίσει ο πατέρας του, η πρώτη τους σκέψη ήταν πως τον είχε συλλάβει ο χαρατζής, ο αξιωματούχος που έλεγχε το αν οι χριστιανοί είχαν πληρώσει τον κεφαλικό φόρο. Ο Νάννος, όμως, δεν είχε συλληφθεί. Είχε προσχωρήσει οικειοθελώς στο ισλάμ. Λίγες μέρες μετά την αποστασία του, ο Νάννος συνάντησε στον δρόμο έναν εξάδελφό του. Στον χαιρετισμό του νεαρού, ο εξάδελφος απάντησε με λόγια που δείχνουν επαρκώς το πώς ο εξισλαμισμός θεωρούνταν πια πως διέλυε τις

προηγούμενες κοινωνικές και συγγενικές σχέσεις: «εσύ Τούρκος, εγώ Χριστιανός, ποίον χαιρετισμόν να κάμωμεν;» (Νέον Λειμωνάριον, 1819: 224).

Ο Νάννος, ωστόσο, πριν περάσει καιρός, δήλωσε πως αποκηρύσσει το ισλάμ και επιστρέφει στον χριστιανισμό. Ο βιογράφος του, μάλιστα, δηλώνει εμμέσως πως εξαρχής ο σκοπός του ήταν να εξισλαμιστεί και κατόπιν να αποστατήσει, έτσι ώστε να εξευτελίσει τη μουσουλμανική θρησκεία. Δεν έχει πραγματικά σημασία αν έτσι είχαν τα πράγματα (και βέβαια είναι αδύνατον να εξακριβωθούν): σημασία έχει ότι όντως, όπως διαφαίνεται από το κείμενο, η επιστροφή του στον χριστιανισμό θεωρήθηκε ως πράξη περιφρόνησης προς το ισλάμ. Εν πάση περιπτώσει, ο Νάννος έβαλε σε μελάδες τις οθωμανικές αρχές της Σμύρνης, οι οποίες προσπάθησαν να απαλλαγούν από την υποχρέωση να τον οδηγήσουν στην εκτέλεση, πράγμα που θα οδηγούσε σε συμβολικό εξευτελισμό της μουσουλμανικής πίστης. Είναι φανερό η χαιρεκακία του βιογράφου που εξιστορεί την ταπείνωση των αξιωματούχων της πόλης, οι οποίοι ζητούσαν από τον νεαρό παπουτσή να δεχτεί να επιβεβαιώσει πίστη στο ισλάμ και να συνεχίσει, αν θέλει, να ζει κρυπτοχριστιανικά. Στην αμηχανία τους, μάλιστα, κάποιος απ' αυτούς είχε την ιδέα να τον βάλουν σε ένα καράβι που επρόκειτο να αποπλεύσει για το Αλγέρι, ώστε να απαλλαγούν από την παρουσία του. Ο Νάννος, ωστόσο, φρόντισε να παραπλανήσει τους διώκτες του για τις αληθινές του προθέσεις μέχρι το πλοίο να φύγει από τη Σμύρνη. Τελικά, ο Νάννος οδηγήθηκε στην εκτέλεση. Όπως μαθαίνουμε από τον βιογράφο του (Νέον Λειμωνάριον, 1819: 229), μέχρι το τέλος ο δήμιος,

δείχοντας πολύ σπλάγχνος [...] και συμπάθειαν, του έλεγεν, έλα εις τον νουν σου, λυπήσου την ζωήν σου, την νεότητά σου, ειπέ μόνον ότι είσαι Τούρκος, και γλυτόνης. Αλλ' ο μάρτυς, με την ανάνευσιν της κεφαλής του, έλεγεν πάλιν το, όχι [...]

Τι μας δείχνει η ιστορία του Νάννου; Πρώτον, ότι το θεληματικό μαρτύριο δεν ήταν μια αυτόματη διαδικασία, αλλά απαιτούσε επιμονή εκ μέρους του επίδοξου μάρτυρα· δεύτερον, ότι ήταν καρπός μιας επιθυμίας υπέρβασης της πολιτικοκοινωνικής μειονεξίας· τρίτον, ότι δεν αφορούσε τόσο τους έσχατους της κοινωνικής ιεραρχίας αλλά μάλλον εκείνους που, ανήκοντας στα μεσαία και χαμηλά κοινωνικά στρώματα, είχαν ματαιωμένες προσδοκίες ανέλιξης· τέταρτον, ότι ανατροφοδοτούνταν εσωτερικά από τα αγιολογικά κείμενα· πέμπτον, ότι αποτελούσε παράγοντα επιπλέον διάρρηξης των σχέσεων μεταξύ μουσουλμάνων και χριστιανών στο τοπικό επίπεδο· έκτον, ότι εκ των πραγμάτων συνέβαλλε στην απονομιμοποίηση της οθωμανικής κυριαρχίας και των πολιτικοκοινωνικών ιεραρχιών που συνδέονταν με αυτήν.

5.2. Η διαμόρφωση μιας θεωρίας του μαρτυρίου

Οι μεγάλοι εκφραστές της θεωρίας του μαρτυρίου προέρχονται από τον κύκλο των κολλυβάδων. Με τον όρο «θεωρία του μαρτυρίου» αναφερόμαστε στην κατάρτιση ενός κανόνα για τη μνημόνευση των παλαιότερων νεομαρτύρων (από την επιβολή της οθωμανικής κυριαρχίας κι εξής) και για τον προπαγανδισμό του μαρτυρίου ως καθήκοντος για τους χριστιανούς που είχαν εξισλαμιστεί. Τούτο εκδηλώθηκε με δύο τρόπους: ο πρώτος ήταν η ανάπτυξη ενός δικτύου για την προσέλευση και την κατάλληλη εκπαίδευση επίδοξων μαρτύρων σε μοναστικά κέντρα της ορθοδοξίας, κυρίως στον Άθωνα και δευτερευόντως στη Χίο· ο δεύτερος ήταν η έκδοση μαρτυρολογίων σε απλή, κατανοητή γλώσσα, σε πλήρη αντίθεση με τους παλαιότερους βίους μαρτύρων που είχαν συντεθεί σε μια δύσκολα προσιτή αρχαϊζούσα και που είχαν ως επί το πλείστον μείνει στη μορφή του χειρογράφου.

Έτσι, το 1799 εκδόθηκε στη Βενετία το *Νέον Μαρτυρολόγιον*, μια εκτενής συλλογή βίων μαρτύρων από την άλωση της Κωνσταντινούπολης κι εξής, καρπός της συλλογικής προσπάθειας των λόγιων μοναχών και εκπροσώπων του κολλυβαδικού κινήματος Νικόδημου Αγιορείτη και Μακάριου Νοταρά. Στην εισαγωγή του έργου, γραμμένη από τον Νικόδημο, αναπτύσσεται εκτενώς και σε πληρότητα η θεωρία του μαρτυρίου, που εντυπωσιάζει με τη ριζοσπαστικότητά της. Ας διαβάσουμε τις οδηγίες που δίνει ο Νικόδημος στους εξισλαμισμένους χριστιανούς που θέλουν να μαρτυρήσουν για να σώσουν την ψυχή τους (Νικόδημος, 1961: 19):

α'. Πρέπει να υπάγετε εις κανένα πνευματικόν έμπιστον, και ενάρετον, να εξομολογηθήτε την άρνησιν οπού εκάματε [=την αποστασία από τον χριστιανισμό], και όλας τας λοιπάς αμαρτίας σας· φανερώνοντες εις αυτόν και τον σκοπόν οπού έχετε διά το μαρτύριον· β'. Να ζητήσετε να λάβετε την δευτέραν χρίσιν του Αγίου μύρου, κατά την διάταξιν της Αγίας Εκκλησίας μας· γ'.

Να τραβηχθήτε εις ένα μέρος ήσυχον, και εκεί καθήμενοι να παρακαλέσετε τον Θεόν με νηστείαν, αγρυπνίαν, και δάκρυα, διά να γένη ίλεως [=να δείξει έλεος] εις το μέγα σφάλμα οπού εκάμετε· και μάλιστα διά να ανάψη την θείαν του αγάπην εις την καρδίαν σας, και να σας ενδυναμώση εις το μαρτύριον, διά να καταισχύσετε [=να ντροπιάσετε] τον διάβολον, και τους υπηρέτας του· δ'. Να κοινωνήσετε τα θεία μυστήρια με κατάνυξιν και ευλάβειαν. Και ε'. ύστερα από όλα ταύτα, να σηκωθήτε να υπάγετε εις τον τόπον εκείνον οπού ηρηθήτε τον Χριστόν πρότερον, και εκεί να αρνηθήτε την θρησκείαν εκείνην οπού εδέχθητε, και να ομολογήσετε την πίστιν του Χριστού, και εν τη ομολογία ταύτη να χύσετε το αίμα σας, και να αποθάνετε [...]

Για τον αγιορείτη μοναχό, ο στόχος δεν είναι φυσικά ο θάνατος αλλά η υπέρβασή του· ο θάνατος είναι το μέσο για την επίτευξη του σκοπού. Ο Νικόδημος καλεί τους «αρνησίχριστους» να αγωνιστούν, μέσω του θανάτου, για την αιώνια ζωή, κι ακόμη περισσότερο, για την αγιότητα: για να γίνουν κι εκείνοι με τη σειρά τους σύμβολα και αντικείμενα λατρείας για τους χριστιανούς. Στο κάτω-κάτω, γράφει, «ή πρώτον, ή ύστερον εσείς είναι ανάγκη φυσική, διά να αποθάνετε· λοιπόν κάμετε την ανάγκην ταύτην φιλοτιμίαν, και με τον θανάτον σας τούτον, κερδήσετε ζωήν αιώνιον» (Νικόδημος, 1961: 21).

Η σαφήνεια των οδηγιών του Νικόδημου, μαζί με την επιχειρηματολογία του για τη νοηματοδότηση ενός διαψευσμένου βίου μέσω της υπέρβασης του θανάτου, συμβάδισαν με τις πρωτοβουλίες στρατολόγησης και εκπαίδευσης νεομαρτύρων και οδήγησαν συντονισμένα στην προσέλευση εξισλαμισμένων στο μαρτύριο. Το φαινόμενο κορυφώνεται μετά το 1800, οπότε και καταγράφονται πάνω από είκοσι νεομάρτυρες, συγκεντρωμένοι στις πόλεις γύρω από το Αιγαίο. Περισσότεροι από τους τριπλάσιους είναι, όπως φαίνεται από τη μέχρι τώρα έρευνα, ο συνολικός αριθμός των θεληματικών «εξ αρνησίχριστων» και των αυτόκλητων μαρτύρων, οι οποίοι κυριαρχούν από τα μέσα του 18ου αιώνα, έναντι των περιπτώσεων των διαμφισβητούμενων εξισλαμισμών που έδιναν τον τόνο παλαιότερα (Ηλιού, 1995: 270). Ανάμεσα σε αυτούς τους θεληματικούς μάρτυρες βρίσκουμε τον Νάννο από τη Θεσσαλονίκη, την ιστορία του οποίου παρουσιάσαμε πιο πάνω. Βρίσκουμε επίσης εμβληματικές μορφές νεομαρτύρων, που και σήμερα ακόμα αποτελούν σύμβολα τοπικής ταυτότητας, όπως ο Θεόδωρος ο Βυζάντιος, που μαρτύρησε στη Λέσβο (†1795), ο Κωνσταντίνος ο Υδραίος, που μαρτύρησε στη Ρόδο (†1800), και ο Γεώργιος Χιοπολίτης, πολιούχος του μικρασιατικού Αίβαλιού (†1807).

Παράλληλο κείμενο 4. Η ανταμοιβή των νέων μαρτύρων

Πηγή: Νικόδημος, 1961: 21.

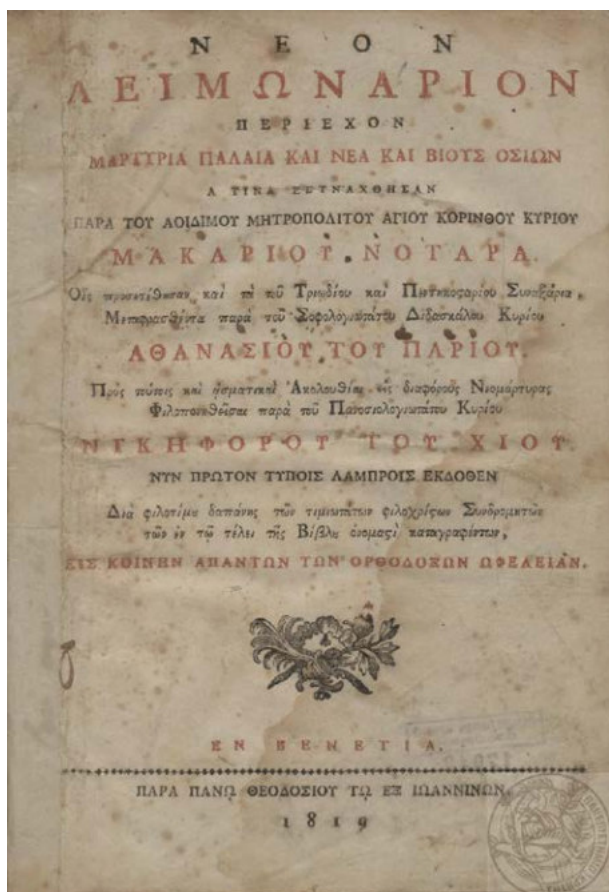
Τρέχετε, τρέχετε λοιπόν αδελφοί, διά να φθάσετε τον ποθούμενον· δράμετε [=κάντε γρήγορα], δράμετε, διά να μη φύγη το κυνήγι από τας χείρας σας· αγωνισθήτε, αγωνισθήτε, διά να μη σας πάρουν άλλοι τον Στέφανον [του μαρτυρίου]· ολίγος είναι ο κόπος, αλλ' η ανάπαυσις είναι πολλή· προσωρινά είναι τα βάσανα αλλά τα αγαθά οπού κληρονομείτε είναι παντοτινά· πικρόν είναι του Μαρτυρίου το ποτήριον, αλλά γλυκεία του Ιησού Χριστού η απόλαυσις· πραγματεία [=εμπόριο] πολυκερδής είναι αυτή αγαπητοί· φθαρτόν σώμα δίδετε, και άφθαρτον το απολαμβάνετε· αίματα πωλείτε, και ουρανούς αγοράζετε· ή πρώτον, ή ύστερον εσείς είναι ανάγκη φυσική, διά να αποθάνετε· λοιπόν κάμετε την ανάγκην ταύτην φιλοτιμίαν, και με τον θανάτον σας τούτον, κερδήσετε ζωήν αιώνιον, ζωήν άλυπον, ζωήν μακαρίαν και πανευδαίμονα, μακράν μεν ούσαν από κάθε κακόν, συντροφευμένην δε από κάθε αγαθόν· διά να αξιωθήτε εσείς οπού ενικήσατε, και ερρίψατε από λόγου σας το σημείον, και το χάραγμα οπού σας έδωκε το θηρίον δηλαδή ο διάβολος, και η εικόν του θηρίου δηλαδή ο αρχηγός της θρησκείας των αλλοπίστων, να αξιωθήτε λέγω να σταθήτε εις την υαλίνην θάλασσαν, ήγουν [=δηλαδή] εις την θείαν μακαριότητα, την διαφενεστάτην και πεπληθυσμένην [=γεμάτη] από ανεκλάλητα [=ανείπωτα] αγαθά, και βαστώντες εις τας χείρας κιθάρας να ψάλλετε και να δοξολογήτε ως νικηταί αιωνίως τον Κύριον, κατά την ιεράν Αποκάλυψιν.

5.3. Τα διλήμματα της Εκκλησίας

Οι εξισλαμισμένοι που αποστατούσαν δημόσια από το ισλάμ έθεταν σε δύσκολη θέση την Εκκλησία, καθώς από τη μια ξεσήκωναν υποψίες πως ήταν δασκαλεμένοι από ιερείς και μοναχούς, ενώ από την άλλη η πράξη τους προκαλούσε εντάσεις στις σχέσεις ανάμεσα σε χριστιανούς και μουσουλμάνους (Ηλιού, 1995: 276-77).

Τούτο ισχύει ακόμα περισσότερο για τους αυτόκλητους μάρτυρες που «χωρίς ανάγκης», όπως αναφέρουν οι βίοι, από καθαρό «πόθον μαρτυρίου», προέβαιναν σε πράξεις και δηλώσεις προσβολής και εξύβρισης του ισλάμ για να κατατροπώσουν συμβολικά τη μουσουλμανική θρησκεία, γνωρίζοντας εκ των προτέρων ότι οδηγούνται στον θάνατο. Τέτοιες περιπτώσεις προκαλούσαν συχνά την οργή των μουσουλμάνων, οι οποίοι αντιλαμβάνονταν πλήρως τον επιδέξιο χειρισμό του ισλαμικού ιερού νόμου από τους ζηλωτές της χριστιανικής πίστης και τον ερμήνευαν πολύ σωστά ως αμφισβήτηση της μουσουλμανικής υπεροχής. Επομένως, δεν προκαλεί έκπληξη που στα τέλη του 17ου αιώνα, όταν ο Ρωμανός από το Καρπενήσι βρέθηκε για προσκύνημα στην Ιερουσαλήμ και εξέφρασε στον πατριάρχη Δοσίθεο την επιθυμία του να μαρτυρήσει, ο σόφρων ιεράρχης τον εμπόδισε «διά να μην ακολουθήση καί κανένα κακόν εις τον Άγιον Τάφον» (Νικόδημος, 1961: 107).

Διόλου περίεργα, η σχέση των θεωρητικών του μαρτυρίου με την επίσημη Εκκλησία δεν ήταν πάντοτε ανέφελη. Άνθρωποι σαν τον λόγιο μοναχό Αθανάσιο Πάριο, ομοϊδεάτη του Νικόδημου και του Μακάριου, είχαν ήδη συγκρουστεί με τις ανώτατες εκκλησιαστικές αρχές με αφορμή το κίνημα των κολλυβάδων στο οποίο είχαν ενταχθεί. Σε ό,τι αφορά το μαρτύριο, ο πατριάρχης Σαμουήλ Χαντζερής είχε εκφράσει έμμεσα αλλά με σαφήνεια την αντίθεσή του στην αποστολή ανθρώπων προς τη δημόσια ομολογία και τη θανάτωση. Σε κήρυγμά του το 1767 τόνιζε πως η απαίτηση του επιτιμίου της θανάτωσης ήταν «έργον ωμόν και απάνθρωπον» και πως για τη σωτηρία του αμαρτωλού αρκούσε η ειλικρινής μετάνοια (Μπακούρος, 2008: 414-15). Ο Αθανάσιος Πάριος, από τη μεριά του, δεν δίσταζε να υποστηρίξει πως οι «εξ αρνησιχρίστων» μάρτυρες έπρεπε να τιμώνται ως άγιοι, άσχετα από το αν η επίσημη Εκκλησία έδινε ή όχι τη συγκατάθεσή της (Αθανάσιος, 1996: 81-84). Το μαρτύριο, λοιπόν, κλόνιζε στην πράξη κατεστημένες ιεραρχίες.



Εικόνα 3 Νέον Λειμωνάριον.

«Ανέμη: Ψηφιακή Βιβλιοθήκη Νεοελληνικών Σπουδών», Πανεπιστήμιο Κρήτης, <http://anemi.lib.uoc.gr/metadata/7/e/1/metadata-02-0000231.tkl> (Σεπτέμβριος 2015), © public domain. Η σελίδα τίτλου του έργου Νέον Λειμωνάριον (Βενετία: Παρά Πάνω Θεοδοσίου τω εξ Ιωαννίνων, 1819). Πρόκειται για τη δεύτερη συλλογή βίων νεομαρτύρων που τυπώθηκε στη διάρκεια της οθωμανικής κυριαρχίας.

Από την άλλη μεριά, η γενναιότητα εκείνων που επέλεξαν τον θάνατο για την πίστη συγκινούσε τους χριστιανούς και οδηγούσε σε αναθέρμανση του αισθήματος πίστης, πράγμα που δεν μπορούσε –ούτε ήθελε– να αγνοήσει η Εκκλησία. Η αναφορά του παπικού απεσταλμένου στη Σμύρνη για την εκτέλεση του Μάρκου Κυριακόπουλου († 1643) δείχνει καθαρά τον ευρύτερο αντίκτυπο που είχε η ηρωική στάση τέτοιων ανθρώπων (Vitti, 1963: 100-101):

[Όπως τον οδηγούσαν στον τόπο της εκτέλεσης, ο Μάρκος] έφτασε μπρος στο μαγαζί ενός ράφτη, πατριωτάκι του από την Κρήτη, κι αυτός μόλις τον είδε μες στα αίματα [τον είχαν χτυπήσει πιο πριν] έβαλε τα κλάματα, έμπηξε μια φωνή και είπε: «Μάρκο, πατριωτάκι μου, να προσεύχεσαι για μένα». [Πιο κάτω] «τον είδανε μερικές φράγκισσες, και μια απ' αυτές φώναξε δυνατά, απ' το παράθυρο, ελληνικά, «έλεος». Τότε ο Μάρκος, σηκώνοντας τα μάτια, είπε: «Γιατί κλαίτε, κυράδες; Δε βλέπετε πως πηγαίνω στον Παράδεισο;». [Όταν έφτασε στον τόπο της εκτέλεσης] άλλαξε η όψη του κι έφεξε σαν του Κυρίου του. Μα σαν έρριξε τα μάτια στον ουρανό κι αναστέναξε βαθιά, τα ρόδα πέσανε στο πρόσωπό του κι έγινε τόσο όμορφος που όλοι θαυμάσανε, και οι Τούρκοι ακόμα, που για να μην τους δούνε πως δακρύζουν, κρυβόντουσαν.

[Μετά την εκτέλεση,] ένας Εγγλέζος που είχε πει ότι ήταν τρελλός αυτός ο νέος να 'ρθη στη Σμύρνη για να τον σκοτώσουν, την άλλη μέρα χρειάστηκε να τον δέσουν γιατί αυτός τρελλάθηκε στ' αλήθεια. Είδαν φωτιές να κατεβαίνουν από τον ουρανό πάνω στον τόπο όπου μαρτύρησε. Και άλλοι που είχαν τουρκέψει δραπέτεψαν. κι ανάμεσα σ' αυτούς και ένας γέρος που είπε ότι ήθελε να πάη να πεθάνη σ' εκείνη την πολιτεία όπου είχε απαρνηθή την πίστη. [...] Οι Ρωμιοί αγόρασαν το σώμα [...] Πουλήθηκαν όλα τα ρούχα του [...] Οι Αρμένηδες αγόρασαν το σκoinί που τον είχαν δεμένο [...]

Όσο κι αν η επίσημη Εκκλησία προσπάθησε να κρατήσει αποστάσεις από το φαινόμενο, η διόγκωση της λατρείας των νεομαρτύρων στα τέλη του 18ου και τις αρχές του 19ου αιώνα της δημιούργησε έντονες πιέσεις. Η περιγραφή του Αθανάσιου Πάριου για το τι έγινε αμέσως μετά την εκτέλεση του χιώτη Δημήτριου, ο οποίος μαρτύρησε στην Κωνσταντινούπολη (†1802), δείχνει καθαρά τις διαστάσεις που είχε πάρει η λατρεία των μαρτύρων, κυρίως στα λαϊκά χριστιανικά στρώματα, σε κάποιες περιοχές της αυτοκρατορίας και το πόσο μεγάλη σημασία για τη συλλογική ταυτότητα είχαν λάβει οι νεομάρτυρες (Νέον Λειμωνάριον, 1819, Β: 110-11):

οι Αγαρηνοί [φρουροί] και με δαρμούς, οπού αλύπητα και αδιάκριτα εκτυπούσαν, και τους εδίωχναν οπίσω, δεν εδυνήθησαν να εμποδίσουν την ορμήν τους [των χριστιανών], οπού εστρουμόνοντο [=στριμώνονταν], και συνωθούντο αλλήλοις, διά να βουτήσουν εις το μαρτυρικόν αίμα, άλλος μανδήλι, άλλος βαμβάκι, και να αρπάσουν ποίος τρίχας από την αγίαν του κεφαλήν, ποίος κομματάκι από τον λαιμόν, και ποίος και ένα κομμάτι από τα φορέματά του· μάλιστα και πολλοί τυπτόμενοι [=την ώρα που έτρωγαν ξύλο] έλεγον, ότι ο Μάρτυς απέθανε διά την αγάπην του Χριστού, και ημείς διά να λάβωμεν παραμικράν χάριν από τον Μάρτυρα, τι μεγάλον κακόν επάθαμεν, αν φάγωμεν δύο τρεις ραβδιαίς;

Όμως η αποδοχή των νεομαρτύρων δεν ήταν αυτονόητη. Τούτο ίσχυε ακόμα περισσότερο για τους «εξ αρνησιχρίστων» μάρτυρες, που θεωρήθηκε πως εκβίαζαν το μαρτύριο δηλώνοντας δημόσια την αποστασία τους από το ισλάμ. Πολλοί θεωρούσαν πως τέτοιες συμπεριφορές δημιουργούσαν εντάσεις και δυναμίτιζαν τη θέση των χριστιανών στις σχέσεις τους με τους μουσουλμάνους. Χαρακτηριστικά παραδείγματα είναι ο Σπανδωνής Χατζηκωνσταντίνος, έμπορος των Σερρών, που δεν αποδεχόταν ως μάρτυρα τον Νικήτα (†1802), λέγοντας ότι «δεν ήταν ανάγκη να εύγη να μαρτυρήση, εις καιρόν οπού δεν είναι κανένας διογμός της χριστιανικής πίστεως» (Γλαβίνας, 1995: 36), και ο Μανωλάκης Μπενλίογλου (Μπείνιόγλου), κοινοτικός ηγέτης του Κουσάντασι στη Μικρά Ασία, που στα τέλη του 18ου αιώνα είχε προσπαθήσει ανεπιτυχώς να αποτρέψει τον Πολύδωρο από το να μαρτυρήσει στην πόλη και να θέσει σε κίνδυνο τη νεοσύστατη χριστιανική κοινότητα (Βεϊνόγλου, 1965: 419):

Ο Μπείνιόγλου προσπάθησε να τον αποτρέψη του παραλόγου αυτού σκοπού, υποσχεθείς αυτό και Αρχιερέων συγχώρησιν και εις την εκκλησίαν άνευ όρων παραδοχήν αυτού, αλλά τοσαύτη ήτο η εμφυτευθείσα αυτό παρά του μοναχού δεισιδαιμονία [εννοείται ο μοναχός που είχε προετοιμάσει τον Πολύδωρο για τη δημόσια ομολογία και το μαρτύριο], ώστε ηρνείτο να πειστή».

Η πιο γνωστή διαμάχη με αφορμή το μαρτύριο ήταν ο θάνατος του Μάρκου στη Χίο (†1801). Το ζήτημα της αποδοχής του ή όχι ως αγίου δίχασε σε τέτοιο βαθμό τους Χιώτες, ώστε χρειάστηκε η αποστολή συνοδικής επιστολής του πατριάρχη Γρηγόριου Ε΄ για να επιλυθεί το ζήτημα. Ο πατριάρχης καλούσε να τιμώνται ως άγιοι και μάρτυρες οι εξισλαμισμένοι που πλήρωναν με τη ζωή τους τη δημόσια επιστροφή στον χριστιανισμό (Νέον Λειμωνάριον, 1819: ιε΄-ιστ΄), συντασσόμενος έτσι με τους ιδεολόγους του μαρτυρίου. Το γεγονός αυτό είναι ενδεικτικό για την ιδεολογική στροφή της Εκκλησίας προς ακραίες ζηλωτικές θέσεις την εποχή που κορυφωνόταν η διαμάχη της με τον Διαφωτισμό. Διότι η αποδοχή ή η απόρριψη των νέων μαρτύρων είχε επίσης βαθιές ιδεολογικές και κοινωνικές συνιστώσες. Δεν είναι τυχαίο ότι την ιδεολογία του μαρτυρίου δεξιώθηκαν περισσότερο τα λαϊκά στρώματα, κυρίως οι μικροεπαγγελματίες και οι τεχνίτες των αστικών κέντρων γύρω από το Αιγαίο, και ιδιαίτερα στις μικρασιατικές πόλεις και τα κοντινά νησιά, ενώ η αντίθεση προς αυτήν εκπορευόταν σε μεγάλο βαθμό από τις περισσότερο εξωστρεφείς και εγγράμματες τάξεις των εμπόρων, τις κοινωνικές ομάδες δηλαδή που πρωτοστάτησαν στη δεξίωση του Διαφωτισμού (Ηλιού, 1986).

5.4. Διαφωτιστές και αντιδιαφωτιστές

Η διαμάχη κύκλων της Εκκλησίας, κυρίως εκπροσώπων του ορθόδοξου μοναχισμού, με τις ιδεολογίες της εκκοσμίκευσης, της προόδου και του φιλελευθερισμού, που πρέσβευε ο Διαφωτισμός, κατέστησε το μαρτύριο σε ιδεολογικό όπλο του Αντιδιαφωτισμού. Ο Αθανάσιος Πάριος, παλιό μέλος των κολλυβάδων και κορυφαίος αντιδιαφωτιστής, το εξέφρασε καθαρά όταν αντιπαρέθετε στην «άθρη» Ευρώπη του Διαφωτισμού και της Γαλλικής Επανάστασης την ευσέβεια των υπό οθωμανική κυριαρχία χριστιανών που εκφραζόταν με την προθυμία τους να ομολογήσουν τη χριστιανική αλήθεια και να υποστούν το μαρτύριο (Νέον Λειμωνάριον, 1819, Β: 82). Σε ένα σημείο, μάλιστα, ο Αθανάσιος ανέδειξε το μαρτύριο σε πανευρωπαϊκή διαχωριστική γραμμή ανάμεσα σε αντιμαχόμενες ιδεολογίες και κοινωνικές ομάδες: αν, γράφει, δεν ήταν καθολικοί, οι ιερείς και μοναχοί που έπεσαν θύματα της Γαλλικής Επανάστασης, θα έπρεπε κι αυτοί να αναγνωριστούν ως μάρτυρες (Αθανάσιος, 1805: 33).

Αντίστροφα, οι οπαδοί του Διαφωτισμού καταδίκασαν την επιζήτηση του μαρτυρίου και την αγιοποίηση των μαρτύρων με σκληρά λόγια. Ο ανώνυμος συγγραφέας ενός αντικληρικαλικού κειμένου στη Σμύρνη του πρώιμου 19ου αιώνα, εκπρόσωπος μιας ριζοσπαστικής πλευράς του Διαφωτισμού, χαρακτήριζε το *Νέον Μαρτυρολόγιον* ως μία από τις αισχρότητες («σαπρολογίας»), με τις οποίες οι μοναχοί επιζητούσαν να τυφλώσουν το έθνος κρατώντας το δέσμιο, όπως πίστευε, της αμάθειας και της δεισιδαιμονίας (Κιτρομηλίδης, 1982: 32). Παράλληλα, ο Αδαμάντιος Κοραΐς, ηγετική μορφή του ελληνικού Διαφωτισμού, κατακεραύνωνε τους αυτόκλητους μάρτυρες που, όπως γράφει, «οι φρόνιμοι χριστιανοί τους κρίνουν πάντοτε και αυτού του χριστιανικού ονόματος αναξίους» (Κοραΐς, 1988: 409-10).

Όμως ο αντιδιαφωτισμός της ιδεολογίας του μαρτυρίου δεν σημαίνει πως οι εκπρόσωποί του ήταν απλώς «συντηρητικοί», όπως θα λέγαμε σήμερα. Ήταν κι αυτοί με τον τρόπο τους ριζοσπάστες. Το μαρτύριο στα χέρια τους έγινε μέρος ενός κινήματος για τον «ανακαινισμό» της πίστης και του ποιμνίου. Το κίνημα αυτό δεν αρκέστηκε στη θεώρηση των χριστιανών ως του πατροπαράδοτου ποιμνίου της Εκκλησίας, αλλά προσπάθησε να συμβάλει στη συγκρότηση ενός νέου «χριστιανικού γένους», μιας νεωτερικής κοινότητας ζηλωτών με πρότυπο τη μοναστική ζωή, που θα χαρακτηριζόταν από κοινωνικοπολιτική εσωστρέφεια, αυστηρή παρακολούθηση των «αυθεντικών» θρησκευτικών κανόνων, άμβλυνση των οικονομικών διαφορών, αποφυγή της επιδίωξης της κερδοφορίας και του πλουτισμού, και αγωνιστική προθυμία στην αντιμετώπιση των αναπόφευκτων αντιξοοτήτων της ζωής, μεταξύ των οποίων συγκατάλεξαν την καταβολή των φόρων στους Οθωμανούς και τη συνθήκη της ανισότητας με τους μουσουλμάνους.

Οι ιδεολόγοι του μαρτυρίου, εννοείται, δεν στράφηκαν ποτέ κατά της οθωμανικής εξουσίας. Ίσα-ίσα, θεώρησαν πως το πολιτικό καθεστώς των ορθοδόξων ήταν θέλημα Θεού και πως εξασφάλιζε κάποια ασπίδα ενάντια στην εκκοσμίκευση. Από την άλλη, ωστόσο, το ανοιχτό κάλεσμα προς τους εξισλαμισμένους να αποστατήσουν δημόσια από το ισλάμ στην πράξη κλόνηζε τις βάσεις του συμφώνου προστασίας και υποτέλειας των μη μουσουλμάνων, άρα βρισκόταν στα όρια της οθωμανικής νομιμότητας. Τούτο εκφράστηκε με σαφήνεια όταν η ομάδα μοναχών της αθωνικής σκήτης Τιμίου Προδρόμου που προετοίμαζε επίδοξους μάρτυρες, αντί να συμμορφωθεί με την αρχή πως οι εξισλαμισμένοι έπρεπε να απαρνηθούν δημόσια το ισλάμ εκεί όπου παλαιότερα είχαν απαρνηθεί τον χριστιανισμό, διάλεξε ως τόπο ομολογίας των τριών από τους τέσσερις μάρτυρες την Κωνσταντινούπολη (Ονούφριος, 1862). Η εμβληματική επιλογή της πρωτεύουσας για

τη δημόσια αποστασία και τη συμβολική ταπείνωση του ισλάμ λειτουργούσε στην πράξη εμπρηστικά για τις ισορροπίες που όριζαν τις σχέσεις της οθωμανικής εξουσίας με τους μη μουσουλμάνους και τους θεσμούς τους, εν προκειμένω την Εκκλησία.

Την εποχή, λοιπόν, που ο ελληνικός Διαφωτισμός συγκροτούσε ιδεολογικά το έθνος ως πολιτική κοινότητα, μια μερίδα του Αντιδιαφωτισμού αξιοποιούσε το μαρτύριο για να θεμελιώσει συμβολικά το νέο «χριστιανικόν γένος» στην επιβεβαίωση της ταυτότητας μέσω της διπλής αποστασίας από τον χριστιανισμό στο ισλάμ και πάλι πίσω. Ωστόσο ο θρησκευτικός και ο πολιτικός ριζοσπαστισμός τροφοδοτούνταν από τις ίδιες ιστορικές συνθήκες. Έτσι δεν άργησαν να φθάσουν σε μια –απρόβλεπτη για τους πρωτεργάτες των δύο ρευμάτων– σύγκλιση. Από την εποχή της Ελληνικής Επανάστασης και μετά, μέσα από την εθνική νοηματοδότηση της θρησκευτικής ταυτότητας, οι νεομάρτυρες θα μεταλλαχθούν σταδιακά στη συλλογική συνείδηση από ομολογητές του Χριστού σε μάρτυρες του έθνους (Τζεδόπουλος, 2002).

Παράλληλο κείμενο 5. Αγωνιστές του έθνους και μάρτυρες της πίστης

Πηγή: Hartley, 1831: 55-56.

Ένας Σπετσιώτης που κυβερνούσε ένα πολεμικό μπρίκι κατά την Επανάσταση, μου μετέφερε το παρακάτω γεγονός [...]. Δύο νεαροί Σπετσιώτες, που ήταν νεανικοί φίλοι του πληροφορητή μου από την παιδική τους ηλικία, είχαν την ατυχία να ναυαγήσουν στο νησί της Χίου. Έσπευσαν να βρουν καταφύγιο σε έναν Έλληνα του νησιού, αλλά εκείνος είχε την ποταπότητα να τους προδώσει. Όταν τους έφεραν μπροστά στον τούρκο πασά, εκείνος τους έθεσε στο δίλημμα είτε να ασπαστούν τη μουσουλμανική θρησκεία είτε να πεθάνουν. Οι νεαροί άνδρες φανέρωσαν τη σθεναρή τους προσήλωση στην πίστη, που τόσο συχνά έχει παρατηρηθεί στην Τουρκική Αυτοκρατορία. Διακήρυξαν την ετοιμότητά τους να υποβληθούν στις χειρότερες κακουχίες, παρά να απαρνηθούν τη θρησκεία τους. Η απειλή του πασά υλοποιήθηκε, και πέθαναν τον θάνατο του μαρτυρίου.

Μετά από μια εκτέλεση τέτοιου είδους, οι Έλληνες συνηθίζουν να παρακολουθούν το πτώμα του νεκρού κατά τη διάρκεια της νύχτας μετά την εκτέλεση· κι από ορισμένα φωτεινά σημεία που εμφανίζονται, τα οποία ισχυρίζονται ότι παρατηρούν πάνω από το νεκρό σώμα, συνάγουν ότι ο μάρτυρας έχει ανέλθει στον βαθμό του αγίου. Ο επίσκοπος Χίου απηύθυνε επιστολή προς την κοινότητα των Σπετσιωτών, ενημερώνοντάς τους όχι μόνο για το μαρτύριο των δύο συντοπιτών τους, αλλά και για το ότι πράγματι παρατηρήθηκαν φωτεινά σημεία, που είναι ένδειξη αγιότητας. Δυνάμει αυτού του συμβάντος, τους προέτρεψε να τοποθετήσουν τις εικόνες των δύο νέων ανδρών στην εκκλησία τους και να τους απευθύνουν ακολουθία. Η νουθεσία του επισκόπου ακολουθήθηκε δεόντως και, όπως με διαβεβαίωσε ο πληροφορητής μου, οι εικόνες τους είναι τώρα αντικείμενα λατρείας· αν και οι δικές του αναμνήσεις απ' αυτούς τους δύο άνδρες τον έκαναν να υποθέτει ότι δεν το άξιζαν καθόλου.

6. Η αποστασία μετά το Τανζιμάτ

Η κήρυξη της ισονομίας των οθωμανών υπηκόων στο πλαίσιο των μεταρρυθμίσεων του Τανζιμάτ ανέτρεψε πολλούς από τους περιορισμούς και τις απαγορεύσεις που εξασφάλιζαν παραδοσιακά τη μουσουλμανική πρωτοκαθεδρία, χωρίς φυσικά να αλλάξει το γεγονός ότι το ισλάμ εξακολουθούσε να είναι η επικρατούσα θρησκεία στην Οθωμανική Αυτοκρατορία και ότι η σουλτανική δυναστεία αντλούσε νομιμοποίηση από την προάσπισή της. Σε όλη την ύστερη οθωμανική περίοδο, θα βλέπουμε το πρόταγμα της ανεξιθρησκίας να συγκρούεται με τις κοινωνικές και πολιτισμικές αδράνειες της προμεταρρυθμιστικής εποχής, αλλά και να υποτάσσεται –ή να προσαρμόζεται– στις νέες επιδιώξεις της εκσυγχρονιζόμενης αυτοκρατορίας.

6.1. Όρια της θρησκευτικής μεταστροφής

Η τελευταία σημαντική μορφή ορθόδοξου νεομάρτυρα «εξ αρνησιχρίστων» στην Οθωμανική Αυτοκρατορία είναι ο Γεώργιος ο Νέος που θανατώθηκε στα Ιωάννινα το 1838 (Σαλαμάγκας, 1954). Λίγα χρόνια αργότερα, το 1843, ένας γρηγοριανός Αρμένιος, που είχε εξισλαμιστεί αλλά ζούσε ως χριστιανός, κατηγορήθηκε για αποστασία. Η άρνησή του να επιβεβαιώσει πίστη στο ισλάμ οδήγησε στην εκτέλεσή του ως αποστάτη,

γεγονός που αποτέλεσε την αφορμή για την έκρηξη μιας διπλωματικής κρίσης στην Κωνσταντινούπολη. Το 1844, η Υψηλή Πύλη, μετά από πιέσεις που δέχτηκε εκ μέρους του άγγλου πρεσβευτή Στράτφορντ Κάνινγκ (Stratford Canning), εξέδωσε μια διακήρυξη προς τους πρέσβεις των ευρωπαϊκών δυνάμεων, σύμφωνα με την οποία η ίδια «θα ελάμβανε αποτελεσματικά μέτρα για να αποτρέψει στο μέλλον την εκτέλεση και θανάτωση των αποστατών χριστιανών», δηλαδή των εξισλαμισμένων που επέστρεφαν στον χριστιανισμό (Subaşı, 2002: 24).

Στη βάση των πιέσεων του Κάνινγκ βρισκόταν η αρχή της ανεξιθρησκίας, ένα από τα κύρια αιτήματα του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού, που είχε σε μεγάλο βαθμό υιοθετηθεί από τα κράτη της Ευρώπης. Στην οθωμανική περίπτωση, η εφαρμογή της θα σήμαινε στην πράξη την ελεύθερη άσκηση της λατρείας, τη νομική εξίσωση μουσουλμάνων και αλλόθρησκων υπηκόων και τη δυνατότητα μετακίνησης των ανθρώπων από τη μία θρησκεία στην άλλη. Υπό την έννοια αυτή, ερχόταν σε συμφωνία και παράλληλα σε αντίθεση με την οθωμανική πρακτική αιώνων, όπου η αρχή της ανεκτικότητας έναντι χριστιανών και εβραίων άφηνε ελεύθερη την άσκηση της λατρείας τους, αλλά η αρχή της ανισότητας επέτρεπε μόνο τη μεταστροφή από τον χριστιανισμό και τον ιουδαϊσμό στο ισλάμ και όχι αντιστρόφως. Η διακήρυξη του 1844, παρά τις αρχικές απαιτήσεις του Κάνινγκ, δεν καταργούσε τα προβλεπόμενα από τον ιερό νόμο περί θανάτωσης των αποστατών, απλώς διαβεβαίωνε πως η κυβέρνηση θα έκανε ό,τι μπορούσε για να αποτρέψει τις θανατώσεις χριστιανών (χωρίς να γίνεται αναφορά σε εβραίους). «Στην πραγματικότητα», γράφει ο Σελίμ Ντερινγκίλ (Deringil, 2012: 74), «η Πύλη διευκρίνιζε για λόγους εσωτερικής κατανάλωσης πως απλώς ‘ματαίωσε’ την εκτέλεση των αποστατών, καθώς τα οριζόμενα από τον ιερό νόμο μπορούσαν μόνο να αναβληθούν, αλλά όχι να αλλάξουν».

Δώδεκα χρόνια αργότερα, το σημαντικότερο σουλτανικό διάταγμα της εποχής των μεταρρυθμίσεων, το περίφημο χάττ-ι χουμαγιούν του 1856, όριζε τα εξής (Νικολαΐδης, 1869: 33-34):

Η λατρεία όλων των θρησκειών και δογμάτων, άτινα υπάρχουν εις τα Κράτη μου, θέλει εξασκείσθαι εν πάση ελευθερία, ουδείς δε των υπηκόων Μου θέλει εμποδισθή να εξασκήση την θρησκείαν, εις ην πιστεύει. [...] Ουδείς θέλει αναγκασθή να μεταβάλη λατρείαν ή θρησκευμα.

Όπως βλέπουμε, στις προσεκτικές αυτές διατυπώσεις δεν γινόταν ρητά λόγος για τη δυνατότητα μεταστροφής από τη μια θρησκεία στην άλλη, και ειδικά από το ισλάμ στον χριστιανισμό. Τα ζητήματα αυτά παρέμειναν ακανθώδη μέχρι την κατάλυση της αυτοκρατορίας τον 20ό αιώνα, ακριβώς γιατί βρίσκονταν στη βάση των ανταγωνισμών που διασπούσαν την οθωμανική κοινωνία.

Όπως είδαμε ήδη, στην Οθωμανική Αυτοκρατορία η θρησκευτική ένταξη ήταν συστατικό και καθοριστικό μέρος της πολιτικοκοινωνικής ταυτότητας των ανθρώπων. Από τον 18ο αιώνα και εξής, η στενή αυτή σχέση ενισχύθηκε ακόμα περισσότερο. Ο αυξανόμενος κοινωνικός διαχωρισμός μεταξύ μουσουλμάνων και μη μουσουλμάνων οδήγησε στη συγκρότησή τους ως ομάδων με διαφορετικό οικονομικό και ιδεολογικό προσανατολισμό, πράγμα που εκφράστηκε στην έκρηξη εθνικών κινημάτων και την ίδρυση εθνικών κρατών στα Βαλκάνια κατά τον 19ο αιώνα. Το αποτέλεσμα ήταν ότι η θρησκευτική ένταξη συνδέθηκε πια αλληλένδετα με την πολιτική ιδεολογία. Για τους μουσουλμάνους, που την ίδια εποχή έβλεπαν την αυτοκρατορία να μη μπορεί να ανταγωνιστεί στρατιωτικά και οικονομικά τις ευρωπαϊκές δυνάμεις, οι χριστιανοί άρχισαν να αντιμετωπίζονται με καχυποψία. Αλλωστε η θέση των χριστιανών στην αυτοκρατορία ήταν η αφορμή με την οποία οι Ευρωπαίοι παρενέβαιναν ανοιχτά στα εσωτερικά του οθωμανικού κράτους. Σε αυτές τις συνθήκες, η θρησκευτική μεταστροφή στην Οθωμανική Αυτοκρατορία του 19ου αιώνα, ειδικά η μεταστροφή από το ισλάμ στον χριστιανισμό, ήταν μια εξαιρετικά πολιτικοποιημένη πράξη. Ήταν σαν ο αποστάτης να έπαιρνε θέση σε ένα δίλημμα που τελικά θα καθόριζε τη μοίρα της αυτοκρατορίας. Όπως εύστοχα επισημαίνει ο Σελίμ Ντερινγκίλ (Deringil, 2000: 567), «το διακύβευμα δεν ήταν με κανέναν τρόπο η θρησκεία αλλά η κρατική κυριαρχία».

6.2. Το κρυπτοχριστιανικό ζήτημα

Η σημαντικότερη πρόκληση δεν ήρθε βέβαια από τους μεμονωμένους εκχριστιανισμούς αλλά από πληθυσμούς που διακήρυξαν συλλογικά τη χριστιανική τους πίστη, δημιουργώντας προβλήματα όχι μόνο κύρους αλλά και καθαρής διαχείρισής τους από τις οθωμανικές αρχές. Συζητήσαμε ήδη στο κεφάλαιο «Εξισλαμισμός και αλλαξοπιστία» το πώς και υπό ποιες συνθήκες μια σειρά πληθυσμών στα Βαλκάνια και τον Πόντο δήλωσαν δημόσια ότι ήταν κρυπτοχριστιανοί κι επιθυμούσαν να επιστρέψουν στον χριστιανισμό.

Μέχρι εκείνη τη στιγμή, η παρουσία κρυπτοχριστιανικών ομάδων στην αυτοκρατορία, λίγο-πολύ γνωστή σε τοπικό επίπεδο, γινόταν σιωπηρά ανεκτή στο μέτρο που παρέμενε σε «ιδιωτικά πλαίσια» και δεν προκαλούσε σκάνδαλο. Η ανοιχτή διεκδίκηση της ταυτότητας, ωστόσο, δημιουργούσε σοβαρά προβλήματα: από τη μια έδειχνε πως οι φιλελεύθερες μεταρρυθμιστικές προσπάθειες μπορούσαν να ξεφύγουν από τον έλεγχο της κυβέρνησης και να χρησιμοποιηθούν ως βάση κοινωνικών πρωτοβουλιών με ποικίλα αιτήματα, κι από την άλλη κινδύνευε να υποσκάψει τη νομιμοποίηση της σουλτανικής εξουσίας στα μάτια των μουσουλμάνων υπηκόων, νομιμοποίηση που είχε ήδη διαταραχθεί από τις οθωμανικές διακηρύξεις περί ισότητας των υπηκόων ανεξαρτήτως θρησκευματος. Πέρα από στιδήποτε άλλο, οι οθωμανικές αρχές έκριναν πως, αν υποχωρούσαν στις αξιώσεις των πληθυσμών που επιζητούσαν να αναγνωριστούν ως χριστιανοί, θα άνοιγαν τον δρόμο για σειρά παρόμοιων κινήσεων από μουσουλμανικές κοινότητες που επιθυμούσαν να αποφύγουν τη στρατιωτική θητεία (οι χριστιανοί, σε αντίθεση με τους μουσουλμάνους, απαλλάσσονταν από τη στράτευση με την καταβολή ενός ειδικού φόρου). Έτσι προσπάθησαν να αντιμετωπίσουν το ζήτημα ανά περίπτωση και καταρχήν να αποφύγουν την αναγνώριση των αιτούντων ως χριστιανών.

Στην Κρήτη, για παράδειγμα, οι αρχές αντιμετώπιζαν τους προσήλυτους (ή επανακάμπτοντες) άλλοτε με ανοχή και άλλοτε προβάλλοντας προσκόμματα, ανάλογα με τις αντιδράσεις των μουσουλμάνων του νησιού (Πεπονάκης, 1997: 87 κ.ε.). Αντίθετα, οι αλβανόφωνοι μουσουλμάνοι της Στούμπλα (Stublla) στο Κόσοβο, που ζήτησαν να αναγνωριστούν ως καθολικοί χριστιανοί το 1845-46, εκτοπίστηκαν στη Μικρά Ασία, από όπου επέστρεψαν τρία χρόνια αργότερα, αφού αρκετοί ανάμεσά τους είχαν πεθάνει στην εξορία. Ο εκτοπισμός ήταν αποτέλεσμα μάλλον της εχθρικής στάσης των μουσουλμάνων προυχόντων της περιοχής, παρά της κυβερνητικής πολιτικής: την ίδια εποχή άλλοι μουσουλμάνοι του Κοσόβου με παρόμοια αιτήματα είχαν πετύχει να αναγνωριστούν ως χριστιανοί. Πόσο μάλλον που το αίτημά τους, που είχε την υποστήριξη ευρωπαϊκών διπλωματικών αποστολών στην Κωνσταντινούπολη, δεν αφορούσε την ορθοδοξία, η οποία είχε σαφώς πιο «πολιτικό» χαρακτήρα, όντας το δόγμα της Ρωσίας, της Ελλάδας και της αυτόνομης Σερβίας, αλλά τον σχετικά ουδέτερο καθολικισμό (Duijzings, 2000: 86 κ.ε.).

Η κίνηση των επίσης αλβανόφωνων μουσουλμάνων της Σπαθίας (Shpat, βορειοανατολικά του Μπερατιού στην Αλβανία) το 1846-47 να γίνουν αποδεκτοί ως χριστιανοί ορθόδοξοι αντιμετωπίστηκε αρνητικά και οι οθωμανικές αρχές συνέχισαν να τους ζητούν να στείλουν νεοσύλλεκτους για στρατιωτική θητεία (Skendi, 1967: 240-42· Νικολαΐδου, 1979: 160 κ.ε.). Σε περιοχές, όμως, όπου το πράγμα είχε πάρει διεθνείς διαστάσεις λόγω της ανάμιξης των διπλωματικών απεσταλμένων της Ευρώπης, η κυβέρνηση επιχείρησε τουλάχιστον να περιορίσει το φαινόμενο. Στην περίπτωση των Κρωμλήδων του Πόντου, για παράδειγμα, το γεγονός ότι διακήρυξαν τη χριστιανική τους ταυτότητα μόλις έναν χρόνο μετά την έκδοση του χάττι-ι χουμαγιούν και την επιβεβαίωση της θρησκευτικής ελευθερίας των υπηκόων του σουλτάνου, σε συνδυασμό με τη δημοσιότητα που είχε προσλάβει η υπόθεσή τους, τους βοήθησε ώστε αρκετοί ανάμεσά τους να αναγνωριστούν το 1859 ως ορθόδοξοι χριστιανοί. Εντάχθηκαν ωστόσο σε μια νέα, ξεχωριστή κατηγορία χριστιανών, τους λεγόμενους *τενασούρ ρουμ* ή *τενασούρηδες* (*tenassur rum*, δηλαδή εκχριστιανισμένους ορθόδοξους), που ήταν, σε αντίθεση με τους άλλους χριστιανούς, υπόχρεοι στρατιωτικής θητείας ως πρώην μουσουλμάνοι. Αυτή η υβριδική, επί τούτου θεσπισμένη κατηγορία ήταν η αφορμή για ποικίλα προβλήματα: μερικές φορές οι προσπάθειες των Κρωμλήδων να αποφύγουν τόσο τη στράτευση όσο και τον φόρο απαλλαγής από τη στρατιωτική θητεία γύριζε αντίστροφα και οι αρχές απαιτούσαν από αυτούς να συνεισφέρουν νεοσύλλεκτους και παράλληλα να καταβάλουν τον φόρο. Επιπλέον οι αρχές δημιουργούσαν προσκόμματα σε ό,τι αφορούσε την οικογενειακή κληρονομιά. Σύμφωνα με τον ιερό νόμο, ο χριστιανός δεν μπορούσε να κληρονομήσει την περιουσία μουσουλμάνου (και αντιστρόφως), άρα και οι Κρωμλήδες δεν μπορούσαν να κληρονομήσουν την περιουσία των μουσουλμάνων συγγενών τους (Byer, 1983: 66· Φωτιάδης, 1993: 384 κ.ε.).

Προβλήματα κληρονομιάς αντιμετώπιζαν και οι εκχριστιανισμένοι στην Κρήτη, αν και ενίοτε, όπως στους ομαδικούς εκχριστιανισμούς των ετών 1853 και 1863, οι νεοφώτιστοι δεν στερήθηκαν την περιουσία τους. Η αντιμετώπιση των προσήλυτων στον χριστιανισμό έγινε πιο αυστηρή από το 1864 και μετά, ειδικά μετά τη χριστιανική εξέγερση του 1866, οπότε οι νεοφώτιστοι χριστιανοί υποχρεώθηκαν να εγκαταλείψουν το νησί. Το 1880, μετά τη σύμβαση της Χαλέπας και την ανάληψη της διοίκησης της Κρήτης από τον χριστιανό Φωτιάδη πασά, επιτράπηκε πλέον η ελεύθερη αλλαγή θρησκείας χωρίς την επιβολή εξορίας για τους εκχριστιανισμένους (Πεπονάκης, 1997: 116-18, 148).

Η αντιμετώπιση των πρωτοβουλιών εκχριστιανισμού (ή επανεκχριστιανισμού) άλλαξε προς το αυστηρότερο μετά την ανάρρηση στον θρόνο του σουλτάνου Αμπντούλχαμίτ Β΄ (1876-1909), ιδιαίτερα κατά τη δεκαετία του 1890. Επί βασιλείας του Αμπντούλχαμίτ, ο φιλελεύθερος χαρακτήρας των μεταρρυθμίσεων του Τανζιμάτ εγκαταλείφθηκε και τη θέση του πήρε μια αυταρχική πολιτική «αυτοκρατορικού εθνικισμού»

που χρησιμοποιούσε όλο και περισσότερο το ισλάμ ως ιδεολογικό παράγοντα νομιμοποίησης της σουλτανικής εξουσίας στο εσωτερικό και απόκτησης επιρροής στους εκτός αυτοκρατορίας μουσουλμάνους (Deringil, 2003). Εκείνη την εποχή αντιμετώπισαν ιδιαίτερες δυσκολίες οι ποντιακής καταγωγής Σταυριώτες της περιοχής του Ακντάγ (Akdağ). Οι Σταυριώτες, αν και δεν είχαν αναγνωριστεί ως χριστιανοί το 1876, όπως είχαν επιδιώξει, είχαν αφεθεί σιωπηρά ελεύθεροι να ασκούν τη χριστιανική λατρεία, να παντρεύονται με χριστιανούς και να μην καταγράφονται στους κρατικούς καταλόγους. Ωστόσο, στα τέλη της δεκαετίας του 1890 οι αρχές άσκησαν έντονες πιέσεις στους Σταυριώτες για να καταγραφούν ως μουσουλμάνοι και να στείλουν τα παιδιά τους σε οθωμανικά σχολεία. Η άρνηση των Σταυριωτών οδήγησε στον εκτοπισμό των κοινοτικών τους ηγετών το 1905, μερικοί από τους οποίους βρήκαν τον θάνατο στην εξορία (Αντωνόπουλος, 1907: 57-72· Deringil, 2003: 252-60).

Παρόμοιες δυσκολίες αντιμετώπισαν και οι Σπαθιώτες, οι οποίοι βρέθηκαν στο επίκεντρο μιας συστηματικής προσπάθειας (επαν)εξισλαμισμού από πλευράς του οθωμανικού κράτους (SomeI, 1999: 117-25). Η άρνησή τους να καταχωριστούν με μουσουλμανικά ονόματα κατά την απογραφή του 1880 οδήγησε στη σύλληψη και την εξορία των προεστών τους στην ανατολική Μικρά Ασία. Από το 1897, ωστόσο, αντέδρασαν με άλλον τρόπο. Αφού η αποδοχή τους ως ορθόδοξων παρουσίαζε δυσκολίες, προσπάθησαν να προσχωρήσουν στον καθολικισμό και να αναγνωριστούν ως ουνίτες, δηλαδή ως χριστιανοί που ακολουθούσαν το ορθόδοξο τυπικό, αλλά αναγνώριζαν τον πάπα ως κεφαλή της Εκκλησίας (Νικολαΐδου, 1979: 186-87, 226 κ.ε.). Η πρωτοβουλία αυτή δεν ήταν πρωτοφανής. Τον 19ο αιώνα η θρησκεία χρησιμοποιήθηκε στην Οθωμανική Αυτοκρατορία ως όχημα συγκρότησης κοσμικών συλλογικών θεσμών. Έτσι, για κάποιους χριστιανούς η απόσχιση από το πατριαρχείο Κωνσταντινούπολης και η καταφυγή στην Ουνία υπήρξε μέσο πίεσης για τη θεσμική αναγνώριση μιας ξεχωριστής εθνικής συλλογικής ταυτότητας και για την προώθηση κοινωνικών αιτημάτων. Το πιο γνωστό παράδειγμα είναι η –συχνά πρόσκαιρη– στροφή ομάδων των Βουλγάρων στην Ουνία κατά τη δεκαετία του 1860 (Λυμπεράτος, 2008: 55-78).

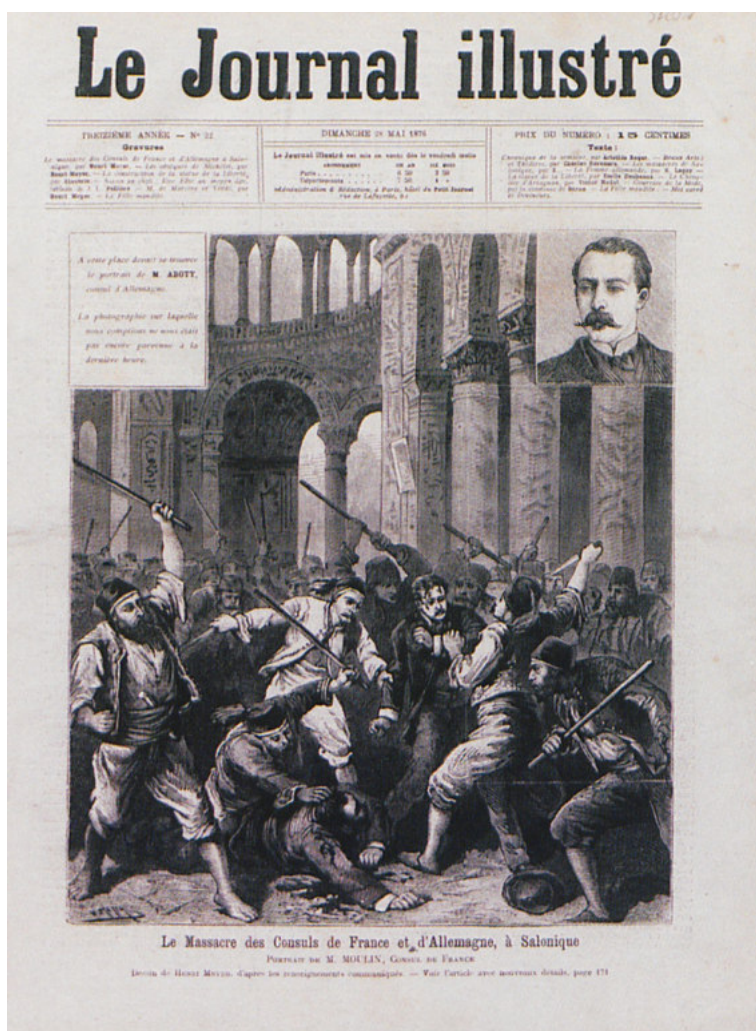
Η στροφή των Σπαθιωτών στην Ουνία προκάλεσε την αντίδραση της ορθόδοξης Ρωσίας, που προσπάθησε να ασκήσει πίεση για την αναγνώρισή τους ως ορθόδοξων, του πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως, που ανησυχούσε για το ενδεχόμενο επέκτασης του φαινομένου, και της Ελλάδας, που έβλεπε με αυτόν τον τρόπο να ματαιώνονται οι αλυτρωτικές της αξιώσεις επί των οθωμανικών εδαφών με ορθόδοξο πληθυσμό. Οι Σταυριώτες, από τη μεριά τους, στράφηκαν για βοήθεια στις πρεσβείες των δυνάμεων στην Κωνσταντινούπολη, αλλά και στην Ελλάδα. Το ζήτημα των Σπαθιωτών δεν επιλύθηκε παρά εκ των πραγμάτων με την ίδρυση του αλβανικού εθνικού κράτους το 1912 (Νικολαΐδου, 1979: 258 κ.ε.). Αλλά από τις αρχές του 20ού αιώνα, και με αφορμή τους Σταυριώτες, το ζήτημα των εκχριστιανισμών και των κρυπτοχριστιανών της Μικράς Ασίας ενσωματώθηκε στον ελληνικό εθνικό λόγο και χρησιμοποιήθηκε για να εκφράσει αξιώσεις εδαφικής κυριαρχίας στην άλλη μεριά του Αιγαίου, κυρίως κατά τη μικρασιατική εκστρατεία του 1919-22 (Tzedopoulos, 2009: 203-8).

6.3. Από τις θρησκευτικές στις εθνικές ταυτότητες

Το ζήτημα, λοιπόν, της αποστασίας από το ισλάμ κατά τον τελευταίο αιώνα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, όπως εν γένει εκείνο της θρησκευτικής μεταστροφής την ίδια εποχή, συνδέεται στενά με την ανάδυση νεωτερικών συλλογικών ταυτοτήτων, και κυρίως του εθνικισμού. Οι αναδυόμενες εθνικές ιδεολογίες διαχώριζαν τους μουσουλμάνους, που στρέφονταν σταδιακά προς την τουρκική εθνική ταυτότητα, από τους χριστιανούς, οι οποίοι, ειδικά στα Βαλκάνια, είχαν αρχίσει ήδη από τον 18ο αιώνα να συγκροτούν τις δικές τους εθνικές ταυτότητες, συνήθως σε αντιπαράθεση μεταξύ τους. Δεδομένου πως στην Οθωμανική Αυτοκρατορία το θεσμικά κυρίαρχο κριτήριο για τον καθορισμό της πολιτικοκοινωνικής ταυτότητας ήταν η θρησκεία, ο θρησκευτικός παράγοντας επενδύθηκε τον 19ο αιώνα με μια νεωτερική ιδεολογική δυναμική, η οποία είχε καθαρά κοσμικά χαρακτηριστικά και ζητούμενα: την πολιτική χειραφέτηση και την εθνική αποκατάσταση. Αν συνυπολογίσουμε και τον διεθνή παράγοντα, στο πλαίσιο του οποίου η οθωμανική επικράτεια γινόταν πεδίο άσκησης των ευρωπαϊκών γεωπολιτικών και οικονομικών ανταγωνισμών, το τοπίο γινόταν εκρηκτικό.

Ο παλιός συνδυασμός ανεκτικότητας και ανισότητας, που συνέβαλε σημαντικά στη μακροβιότητα της αυτοκρατορίας, μεταμορφωνόταν πια σε μια ανταγωνιστική διεκδίκηση για την πολιτική κυριαρχία, που διέλυε παλιές δομές συμβίωσης. Αυτό φαίνεται πολύ καθαρά στον τρόπο με τον οποίο μεμονωμένες περιπτώσεις επιστροφής στον χριστιανισμό από εξισλαμισμένους, οι συνθήκες μεταστροφής των οποίων στο ισλάμ ήταν αμφισβητούμενες (για παράδειγμα, αρπαγές κοριτσιών), προκαλούσαν ενίοτε συλλογικές

κινητοποιήσεις υπεράσπισης της ισλαμικής ταυτότητας, που έφθναν στη σύγκρουση με τους ντόπιους χριστιανούς ή τους ευρωπαϊούς διπλωματικούς εκπροσώπους. Ένα από τα πιο γνωστά επεισόδια έλαβε χώρα το 1876 στη Θεσσαλονίκη, με πρωταγωνίστρια μια νεαρή βουλγαρόφωνη κοπέλα από τα γύρω χωριά. Ο πατέρας της είχε πεθάνει κι η ίδια η κοπέλα ήταν, απ' ό,τι φαίνεται, πρόθυμη να εξισλαμιστεί για να παντρευτεί έναν μουσουλμάνο, έτσι μερικοί μουσουλμάνοι συγχωριανοί της, για να παρακάμψουν την αντίδραση της μητέρας της, την απήγαγαν και την έφεραν στη Θεσσαλονίκη. Ο στόχος της μεταφοράς της στην πόλη ήταν να επικυρωθεί ο εξισλαμισμός της σε εξέταση από τις αρχές, σύμφωνα με τη διαδικασία που είχε οριστεί στο πλαίσιο των μεταρρυθμίσεων για να αποφεύγονται περιπτώσεις καταναγκασμού. Η μητέρα της κοπέλας, ωστόσο, έκανε έκκληση για την επιστροφή της, και μια ομάδα χριστιανών την απήγαγε από τον σιδηροδρομικό σταθμό μόλις έφτασε στη Θεσσαλονίκη. Το επόμενο πρωινό, ένα πλήθος μουσουλμάνων συγκεντρώθηκε στο τζαμί απέναντι από την κατοικία του διοικητή και απαίτησε να τους παραδοθεί το κορίτσι για να προσχωρήσει η διαδικασία επικύρωσης του εξισλαμισμού. Όταν πέρασαν από εκείνο το σημείο ο γάλλος κι ο γερμανός πρόξενος, το πλήθος τους συνέλαβε ως ομήρους και, μετά από λίγο, κάποιιο από τους διαδηλωτές τους επιτέθηκαν και τους σκότωσαν (Mazower, 2006: 215-20).



Εικόνα 4 Η δολοφονία των προξένων της Γαλλίας και της Γερμανίας στη Θεσσαλονίκη το 1876.

Πρωτοσέλιδο του *Le Journal Illustré*, 28 Μαΐου 1876. “Wikimedia Commons”, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Le_Journal_illustre_28_mai_1876.jpg (Σεπτέμβριος 20015), © public domain.

Ακόμα πιο διάφανη είναι η διαδικασία διάλυσης των δομών συμβίωσης, με όχημα την ιδεολογική χρήση της θρησκείας, στον εξισλαμισμό και τον επανεκχριστιανισμό ομάδων γρηγοριανών Αρμενίων το 1895, κατά την εποχή των διώξεων που εξαπολύθηκαν εναντίον τους στο διάστημα 1894-96 και που κατέληξαν σε

εκτεταμένες σφαγές. Το ότι ο εξισλαμισμός των Αρμενίων ήταν απλώς ένα μέσο επιβίωσης από τις επιθέσεις των μουσουλμάνων γειτόνων τους, κυρίως των κουρδικών φυλών, ήταν σαφές σε όλους. Εξίσου σαφές ήταν και το ότι πιθανότατα θα ζητούσαν αργότερα να επανέλθουν στη χριστιανική θρησκεία, πράγμα που όντως συνέβη κι έγινε αποδεκτό από τις οθωμανικές αρχές, τις ίδιες αρχές που είχαν αποφύγει επιμελώς να τους προστατεύσουν. Κάποιοι απ' αυτούς, ωστόσο, παρέμειναν μουσουλμάνοι από φόβο (Deringil, 2012: 197 κ.ε.). Ο φόβος τους, όπως έδειξαν οι εξελίξεις της επόμενης εικοσαετίας, δεν ήταν καθόλου αβάσιμος. Ο γενικευμένος ενθουσιασμός που ξεσήκωσε η επανάσταση των Νεοτούρκων το 1908, με την αναστήλωση του συντάγματος και την εγκαθίδρυση της πλήρους νομικής ισότητας μεταξύ όλων των υπηκόων της αυτοκρατορίας, έδωσε τη θέση του σε λίγα χρόνια στην εφαρμογή προγραμμάτων εθνοκάθαρσης που πήραν γενοκτονικές διαστάσεις και στην κατά μέτωπο σύγκρουση μουσουλμάνων και χριστιανών, όπως εκφράστηκε στις πολεμικές επιχειρήσεις του 1919-22, και η οποία κατάρχηξε στην ανταλλαγή των πληθυσμών μεταξύ Ελλάδας και Τουρκίας με βάση το θρήσκευμα.

7. Ανακεφαλαίωση

Οι προβλέψεις της χανεφιτικής σχολής του ισλαμικού δικαίου, που έδινε τη δυνατότητα μετάνοιας στους παραβάτες και τιμωρούσε με θάνατο όσους αρνούνταν να επανέλθουν στους κόλπους του ισλάμ, υπήρξαν η βάση για την αντιμετώπιση της αποστασίας και της συνδεδεμένης με αυτήν έννοια της απιστίας. Παράλληλα, αναπτύχθηκε μια διακριτή οθωμανική νομολογία που καθόριζε τις προϋποθέσεις για την αναγνώριση κάποιου ως μουσουλμάνου και τους όρους για τη διαπίστωση της απιστίας ή της προσβολής του ισλάμ. Τον 16ο αιώνα, μάλιστα, οι έννοιες της αποστασίας και της απιστίας εργαλειοποιήθηκαν από τις οθωμανικές αρχές με στόχο τη δίωξη της αίρεσης και της ετεροδοξίας, ιδίως σε σχέση με τους κιζιλμπάσηδες, τους μικρασιάτες οπαδούς του σάχη της Περσίας. Η σκλήρυνση της επίσημης στάσης απέναντι στον θρησκευτικό συγκρητισμό και στη «χαλαρή» αντιμετώπιση των –υλικών και συμβολικών– ορίων μεταξύ μουσουλμάνων και αλλόθρησκων, ιδίως την εποχή της ιδεολογικής κυριαρχίας του ζηλωτικού κινήματος των καντιζαντελήδων, δημιούργησε κλίμα θρησκευτικής και πολιτικής έντασης που οδήγησε σε δίκες και εκτελέσεις.

Αντιστοίχως, εφόσον η αποστασία από την κυρίαρχη θρησκεία, το ισλάμ, ή η προσβολή των συμβόλων της θεωρούνταν ότι συνιστούσε προσβολή της καθεστηκυίας τάξης, ή ακόμα και της ίδιας της σουλτανικής εξουσίας, η άρνηση του παραβάτη να μετανοήσει και να επανέλθει (ή να προσχωρήσει) στους κόλπους του ισλάμ συνιστούσε πράξη αντίστασης. Γι' αυτό και όσοι καταδικάστηκαν σε θάνατο για αποστασία ή προσβολή του ισλάμ, ή γενικότερα τέθηκαν στο δίλημμα του εξισλαμισμού ή του θανάτου, αλλά προτίμησαν να παραμείνουν χριστιανοί και να πεθάνουν, χαιρετίστηκαν ως μάρτυρες της πίστης. Από τα μέσα του 18ου αιώνα το νεομαρτυρικό φαινόμενο παίρνει πρωτόγνωρο χαρακτήρα. Το διανοητικό κλίμα σε ορισμένους κύκλους της Εκκλησίας και του ποιμνίου, σε συνδυασμό με τις ευρύτερες κοινωνικοπολιτικές εντάσεις, δημιουργούν μια δυναμική που νοηματοδοτεί τη θεληματική αποζήτηση του μαρτυρίου εκ μέρους των εξισλαμισμένων χριστιανών ως κορυφαία πράξη διατράνωσης της πίστης και ως σύμβολο «ανακαινισμού» της ορθόδοξης κοινότητας στη μάχη κατά της εκκοσμίκευσης και του Διαφωτισμού.

Βιβλιογραφία

- Ali efendi (1995). *Şeyhulislam fetvaları: Ali efendi*. Επιμέλεια İbrahim Ural. İstanbul: Fey Vakfı.
- Al-Tikriti, Nabil (2005). “Kalam in the Service of the State: Apostasy and the Defining of Ottoman Islamic Identity”. Στο *Legitimizing the Order: Ottoman Rhetoric of State Power*, 131-49. Επιμέλεια Hakan Karateke και Maurus Reinkowski. Leiden: Brill.
- Austin, John (1962). *How to do things with Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*. Oxford: Clarendon Press.
- Baer, Marc David (2008). *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Baer, Marc, Ussama Makdisi και Andrew Shryock (2009). “CSSH Discussion: Tolerance and Conversion in the Ottoman Empire. A Conversation”. *Comparative Studies in Society and History* 51 (4): 927-40.
- Boogert, Maurits H. van den (2005). *The Capitulations and the Ottoman Legal System: Qadis, Consuls and Beratlis in the 18th Century*. Leiden: Brill.
- Bourdieu, Pierre (2006). *Η αίσθηση της πρακτικής*. Μετάφραση Θεόδωρος Παραδέλλης. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Bryer, Antony (1983). “The Crypto-Christians of the Pontos and Consul William Gifford Palgrave of Trebizond”. *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* 4: 13-68.
- Burke, Peter (2009). *Popular Culture in Early Modern Europe*. 3η έκδοση. Farnham: Ashgate.
- Beldiceanu, Nicoară (1973). *Recherche sur la ville ottomane au XVe siècle: Étude et actes*. Paris: Adrien Maisonneuve.
- Clayer, Nathalie (1994). *Mystiques, état et société: Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours*. Leiden: Brill.
- Croix, S. de la (1695). *État présent des nations et de l'église grecque, arménienne et maronite en Turquie*. Paris: Pierre Hérisant.
- Deringil, Selim (2000). “‘There Is No Compulsion in Religion’: On Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire: 1839–1856”. *Comparative Studies in Society and History* 42 (3): 547-75.
- Deringil, Selim (2003). *Η καλά προστατευόμενη επικράτεια: Ιδεολογία και νομιμοποίηση της εξουσίας στην Οθωμανική Αυτοκρατορία 1876-1909*. Μετάφραση Στέφανος Παπαγεωργίου. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Deringil, Selim (2012). *Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Duijzings, Ger (2000). *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*. London: Hurst & Co.
- Dülmen, Richard van (2005). *Kultur und Alltag in der frühen Neuzeit, III: Religion, Magie, Aufklärung*. 3η έκδοση. München: Beck.
- Elliot, Matthew (2004). “Dress Codes in the Ottoman Empire: The Case of the Franks”. Στο *Ottoman Costumes: From Textile to Identity*, 102-23. Επιμέλεια Suraiya Faroqhi και Christoph Neumann. İstanbul: Eren.
- Frend, William (2000). “Martyrdom and Political Oppression”. Στο *The Early Christian World*, τόμ. 2, 815-39. Επιμέλεια Philip Esler. London: Routledge.
- Friedmann, Yohanan (2003). *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gara, Eleni (2005/06). “Neomartyr without a Message”. *Archivum Ottomanicum* 24: 155-75.

- Gradeva, Rossitsa (2000). "Apostasy in Rumeli in the Middle of the Sixteenth Century". *Arab Historical Review for Ottoman Studies* 22: 29-73.
- Griffel, Frank (2000). *Apostasie und Toleranz in Islam: Die Entwicklung zu al-Ghazālī's Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen*. Leiden: Brill.
- Griffel, Frank (2001). "Toleration and Exclusion: Al-Shāfi'ī and al-Ghazālī on the Treatment of Apostates". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 64 (3): 339-54.
- Griffel, Frank (2007). "Apostasy". Στο *Encyclopaedia of Islam, Three*, τόμ. 1, 131-32. Επιμέλεια Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas και Everett Rowson. Leiden: Brill.
- Hartley, John (1831). *Researches in Greece and the Levant*. London: Seeley and Sons.
- Ivanova, Kl., επιμέλεια (1986). *Stara bălgarska literatura, IV: Žitiepisni tvorbi*. Sofija: Bălgarski Pisatel.
- Johansen, Baber (1999). *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*. Leiden: Brill.
- Karabélias, Evangelos (1994). "Apostasie et dissidence religieuse à Byzance de Justinien Ier jusqu'à l'invasion arabe". *Islamochristiana* 20: 41-74.
- Kissling, Hans Joachim (1965). *Sultan Bâjezîd's II. Beziehungen zu Markgraf Francesco II. von Gonzaga*. München: Hueber Verlag.
- Krstić, Tijana (2011). *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*. Stanford: Stanford University Press.
- Lotz-Heumann, Ute (2001). "The Concept of Confessionalization: A Historiographical Paradigm in Dispute". *Memoria y Civilización* 4: 93-114.
- Majer, Hans Georg (2005). "'The Koran: An Ottoman Defter'! Ottoman Heretics of the 18th Century". Στο *Syncretismes et hérésies dans l'orient seldjoukide et ottoman: XIV-XVIII siècle*, 299-310. Επιμέλεια Gilles Veinstein. Leuven: Peters.
- Mazower, Mark (2006). *Θεσσαλονίκη, πόλη των φαντασμάτων. Χριστιανοί, μουσουλμάνοι και εβραίοι, 1430-1950*. Μετάφραση Κώστας Κουρεμένος. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Minkov Anton (2004). *Conversion to Islam in the Balkans: Kisve Bahası Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730*. Leiden: Brill.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1991). "Les réactions socio-religieuses contre l'idéologie officielle ottomane et la question de *zendeqa ve ilhâd* (hérésie et athéisme) au XVIe siècle". *Turcica* 21-22: 71-82.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1998). *Osmanlı toplumunda zındıklar ve mülhidler (15.-17. yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar (2002). "Religion". Στο *History of the Ottoman State, Society and Civilisation*, τόμ. 2, 177-238. Επιμέλεια Ekmeleddin İhsanoğlu. İstanbul: IRCICA.
- Oikonomides, Nikos (1990). "La brebis égarée et retrouvée: l'apostat et son retour". Στο *Religiöse Devianz: Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, 143-57. Επιμέλεια Dieter Simon. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Omar, Hanaa Kilany (2001). "Apostasy in the Mamluk Period: The Politics of Accusations of Unbelief". Διδακτορική διατριβή, University of Pennsylvania.
- Peters, Rudolph και Gert J. J. De Vries (1976-77). "Apostasy in Islam". *Die Welt des Islams* ν.σ. 17 (1): 1-25.
- [Relations inédites] (1864). *Relations inédites des missions de la Compagnie de Jésus à Constantinople et dans le Levant au XVIIe siècle*. Επιμέλεια Auguste Carayon. Paris: Ch. Douniol.
- Şahin, Kaya (2013). *Empire and Power in the Reign of Süleyman: Narrating the Sixteenth-Century Ottoman World*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Sariyannis, Marinos (2005/06). "Aspects of 'Neomartyrdom': Religious Contacts, 'Blasphemy' and 'Calumny' in 17th-Century Istanbul". *Archivum Ottomanicum* 24: 249-62.
- Scholem, Gershom (1973). *Sabbatai Ševi, the Mystical Messiah*. Μετάφραση R. J. Zwi Werblowsky. Princeton: Princeton University Press.
- Siker, Jeffrey (2000). "Christianity in the Second and Third Centuries". Στο *The Early Christian World*, τόμ. 1, 231-57. Επιμέλεια Philip Esler. London: Routledge.
- Skendi, Stavro (1967). "Crypto-Christianity in the Balkan Area under the Ottomans". *Slavic Review* 26 (2): 227-46.
- Somel, Akşin (1999). "The Problem of Crypto-Christians in Albania during the Hamidian Period". Στο *Tarihte Güney-Doğu Avrupa: Balkanolojinin Dünü, Bugünü ve Sorunları / South East Europe in History: The Past, the Present and the Problems of Balkanology*, 117-25. Επιμέλεια Levent Karapınar. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi.
- Spandounes, Theodore (1997). *On the Origins of the Ottoman Emperors*. Επιμέλεια και μετάφραση Donald Nicol. Cambridge: Cambridge University Press.
- Subaşı, Turgut (2002). "The Apostasy Question in the Context of Anglo-Ottoman Relations, 1843-1844". *Middle Eastern Studies* 38 (2): 1-34.
- Tzedopoulos, Yorgos (2009). "Public Secrets: Crypto-Christianity in the Pontos". *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* 16: 165-210.
- Vitti, Mario (1963). «Ο νεομάρτυρας Μάρκος Κυριακόπουλος που αποκεφαλίστηκε στη Σμύρνη το 1643 (Μία δυτική πηγή)». *Μικρασιατικά Χρονικά* 10: 89-103.
- Wilson, Stephen (2001). "Dissidents and Defectors: The Limits of Pluralism". Στο *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity: Essays in Honour of Heikki Räisänen*, 439-56. Επιμέλεια Ismo Dunderberg, Christopher Tuckett και Kari Syreeni. Leiden: Brill.
- Witteck, Paul (1938). "De la défaite d'Ankara à la prise de Constantinople (un demi-siècle d'histoire ottomane)". *Revue des Études Islamiques* 12: 1-34.
- Zachariadou, Elizabeth A. (1990-91). "The Neomartyr's Message". *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* 8: 51-63.
- Zarinebaf-Shahr, Fariba (1997). "Qizilbash 'Heresy' and Rebellion in Ottoman Anatolia during the Sixteenth Century". *Anatolia Moderna* 7: 1-15.
- Zeleps, Ioannis (2012). *Orthodoxe Eiferer in osmanischen Südosteuropa: Die Kollyvadenbewegung (1750-1820) und ihr Beitrag zu den Auseinandersetzungen um Tradition, Aufklärung und Identität*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Zilfi, Madeline (1988). *Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*. Mineapolis: Bibliotheca Islamica.
- Αθανάσιος Πάριος (1805). *Απολογία χριστιανική*. 2η έκδοση. Λειψία: Εν τη Τυπογραφία του Νάϋμπερτ.
- Αθανάσιος Πάριος (1996). «Περί νεομαρτύρων». Στο *Εν ασκήσει και μαρτυρίω*, 81-84. Επιμέλεια Παντελής Πάσχος. Αθήνα: Αρμός.
- Αντωνόπουλος, Σταμάτιος (1907). *Μικρά Ασία*. Αθήνα: Εκ του τυπογραφείου του «Κράτους».
- Αποστολόπουλος, Δημήτρης (1999). «Κοινωνικές διενέξεις και Διαφωτισμός: Η περίπτωση της Κωνσταντινούπολης (μέσα 18ου αιώνα)». Στο *Νεοελληνικός Διαφωτισμός (απόπειρα μιας νέας ερευνητικής συγκομιδής)*, 15-27. Επιμέλεια Βασίλης Καραγιάννης. Κοζάνη: Ινστιτούτο Βιβλίου και Ανάγνωσης.
- Βεϊνόγλου, Κωνσταντίνος (1965). «Ιστορία της εν Νέα Εφέσω οικογενείας Βεϊνόγλου». *Μικρασιατικά Χρονικά* 12: 411-45.
- Γλαβίνας, Απόστολος (1995). *Ο νεομάρτυρας Νικήτας (†4 Απριλίου 1808)*. Κατερίνη: Επέκταση.

- Δουκούρης, Βασίλειος (1989). «Μια ανέκδοτη δυτική πηγή για το μαρτύριο του Νικολάου του Παντοπώλη (22 Σεπτεμβρίου 1672)». *Γρηγόριος ο Παλαμάς* 72: 767-75.
- Ζαχαριάδου, Ελισάβετ (1996). *Δέκα τουρκικά έγγραφα για την Μεγάλη Εκκλησία (1483-1567)*. Αθήνα: ΙΒΕ/ΕΙΕ.
- Ζελεπός, Ιωάννης (2007). «“Βαλκανική Ορθοδοξία”; Η σημασία του κολλυβαδικού κινήματος για τη διαμόρφωση συλλογικής ταυτότητας στη νοτιοανατολική Ευρώπη». Στο *Ο ελληνικός κόσμος ανάμεσα στην εποχή του Διαφωτισμού και στον εικοστό αιώνα*, τόμ. 1, 511-23. Επιμέλεια Κωνσταντίνος Δημάδης. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Ηλιού, Φίλιππος (1986). *Κοινωνικοί αγώνες και Διαφωτισμός: Η περίπτωση της Σμύρνης (1819)*. Μετάφραση Ιωάννα Πετροπούλου. 2η έκδοση. Αθήνα: ΕΜΝΕ.
- Ηλιού, Φίλιππος (1995). «Πόθος μαρτυρίου: Από τις βεβαιότητες στην αμφισβήτηση του Μ. Γεδεών. Συμβολή στην ιστορία των νεομαρτύρων». *Τα Ιστορικά* 23: 267-84.
- Καραναστάσης, Τάσος (1991). «Ένας νεομάρτυρας στις Σέρρες του β' μισού του 15ου αιώνα. Ο Άγιος Ιωάννης ο Σερραϊός και η ακολουθία του, έργο του μεγάλου ρήτορος Μανουήλ Κορινθίου». *Βυζαντινά* 16: 197-262.
- Κιτρομηλίδης, Πασχάλης (1982). «Ιδεολογικές συνέπειες της κοινωνικής διαμάχης στη Σμύρνη (1809-1810)». *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* 3: 9-39.
- Κοραής, Αδαμάντιος (1988). *Προλεγόμενα στους αρχαίους έλληνες συγγραφείς*. Τόμ. 2. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Κουτσακιώτης, Γιώργος (2011). *Αναμένοντας το τέλος του κόσμου τον 17ο αιώνα: Ο εβραϊός μεσσίας και ο μέγας διερμηνέας*. Αθήνα, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών.
- Λυμπεράτος, Ανδρέας (2008). «Θρησκεία και έθνος στη Θράκη του 19ου αιώνα: Ο βουλγαροουνιτισμός στο Μικρό Τύρνοβο». *Τα Ιστορικά* 48: 55-78.
- Μπακούρος, Βασίλειος (2008). *Σαμονήλ Χαντζερής ο Βυζάντιος (1700-1775): Η συμβολή του στην πνευματική κίνηση του Γένους κατά τον 18ο αιώνα*. Αθήνα: Πρόσωπον.
- Μπαλατσούκας, Σωτήριος (2003). *Το νεομαρτυρολόγιο του Ιωάννου Καρυοφύλλη*. Θεσσαλονίκη: Παράρτημα της Επιστημονικής Επετηρίδος ΑΣΘ.
- Νέον Λειμωνάριον, περιέχον μαρτύρια παλαιά και νέα και βίους οσίων* (1819). Βενετία: Παρά Πάνω Θεοδοσίου τω εξ Ιωαννίνων.
- Νικόδημος Αγιορείτης (1961). *Νέον Μαρτυρολόγιον*. 3η έκδοση. Αθήνα: Αστήρ.
- Νικολαΐδης, Δημήτριος (1869). *Οθωμανικοί κώδικες, ήτοι συλλογή των εν ενεργεία νόμων, κανονισμών, διαταγμάτων και οδηγιών της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας*. Κωνσταντινούπολη: Εκ του τυπογραφείου της Επταλόφου.
- Νικολαΐδου, Ελευθερία (1979). *Οι Κρυπτοχριστιανοί της Σπαθίας (αρχές 18ου αι.-1912)*. Ιωάννινα: Εταιρεία Ηπειρωτικών Μελετών.
- Νικολάου, Γεώργιος Β (2006). *Εξισλαμισμοί στην Πελοπόννησο από τα μέσα του 17ου αιώνα έως το 1821*. Αθήνα: Ηρόδοτος.
- Οικονομίδης, Νικόλαος (1955). «Ακολουθία του αγίου Θεοδώρου του Νέου», *Νέον Αθήναιον* 1: 205-21.
- Οικονομίδης, Νίκος (2004). «Όψιμη ιεραποστολή στη Λακωνία». Στο *Ο μοναχισμός στην Πελοπόννησο, 4ος-15ος αι.*, 29-35. Επιμέλεια Βούλα Κόντη. Αθήνα: ΙΒΕ/ΕΙΕ.
- Ονούφριος Ιβηρίτης (1862). *Ακολουθία και μαρτύρια των αγίων ενδόξων τεσσάρων νέων οσιομαρτύρων Ευθυμίου, Ιγνατίου, Ακακίου και Ονουφρίου*. Αθήνα: Εκ του τυπογραφείου «Η Φιλόμουσος Λέσχη».
- Πεπονάκης, Μανόλης (1997). *Εξισλαμισμοί και επανεκχριστιανισμοί στην Κρήτη (1645-1899)*. Ρέθυμνο: Ιερά Μητρόπολις Ρεθύμνης και Αυλοποτάμου.

- Ράλλης, Γεώργιος και Μιχαήλ Ποτλής, επιμέλεια (1854). *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων των τε αγίων και πανευφύμων Αποστόλων, και των ιερών και οικουμενικών και τοπικών συνόδων, και των κατά μέρος αγίων Πατέρων*. Τόμ. 4. Αθήνα: Εκ της τυπογραφίας Γ. Χαρτοφύλακος.
- Σακελλαρίδης, Κ. (1912). *Μαρτύριον Αγίου και ενδόξου μεγαλομάρτυρος Αποστόλου του Νέου του εξ Αγίου Λαυρεντίου του Βόλου αθλήσαντος εν Κωνσταντινουπόλει το 1685*. Βόλος: Εκ του τυπογραφείου της εφημερίδος «Η Θεσσαλιάς».
- Σαλαμάγκας Δημήτριος (1954). *Ο νεομάρτυρας άγιος Γεώργιος Ιωαννίνων: Συναξάρι*. Αθήνα: Τυπογραφεία της Αποστολικής Διακονίας.
- Σκουβαράς, Ευάγγελος (1970). «Στηλιτευτικά κείμενα του ιη' αιώνας (κατά των αναβαπτιστών)». *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher* 20: 50-227.
- Σοφιανός, Δημήτριος (1984). «Ο νεομάρτυρας Μιχαήλ Μαυροειδής ο Αδριανουπολίτης (†ca. 1490, Αδριανούπολη)». *Θεολογία* 55: 237-56, 435-58, 739-71.
- Τζεδόπουλος, Γιώργος (2002). «Εθνική ομολογία και συμβολική στην Ελλάδα του 19ου αιώνα: Οι εθνομάρτυρες». *Μνήμων* 24: 107-43.
- Τζεδόπουλος, Γιώργος (2010). «Το μαρτύριο στα χρόνια της οθωμανικής κυριαρχίας: Ο κύκλος και οι ρωγμές». Στο *Μνήμη Πηνελόπης Στάθη: Μελέτες ιστορίας και φιλολογίας*, 355-69. Επιμέλεια Κώστας Λάμπας, Αντώνης Αναστασόπουλος και Ηλίας Κολοβός. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Τζεδόπουλος, Γιώργος (2012). «Ορθόδοξοι νεομάρτυρες στην Οθωμανική Αυτοκρατορία: Η συγκρότηση της πρακτικής και της ερμηνείας του ομολογιακού θανάτου». Διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Αθηνών.
- Φωτιάδης, Κώστας (1993). *Οι εξισλαμισμοί της Μικράς Ασίας και οι κρυπτοχριστιανοί του Πόντου*. Μετάφραση Αχιλλέας Καμάλης. Θεσσαλονίκη: Αδελφοί Κυριακίδη.

Κεφάλαιο 7. Συγκρητισμός και υβριδισμός

Σύνοψη

Αντικείμενο του κεφαλαίου αποτελούν τα φαινόμενα θρησκευτικού συγκρητισμού και πολιτισμικού υβριδισμού στον οθωμανικό χώρο. Όπως σε όλες τις αντίστοιχες περιπτώσεις, από το χαλιφάτο μέχρι την αποικιοκρατία και τη σύγχρονη εποχή, η συνάντηση χριστιανισμού και ισλάμ οδήγησε σε πολλαπλές ωσμώσεις που εκφράστηκαν ως συγκρητιστικές πρακτικές ή/και υβριδικά στοιχεία στο πλαίσιο του λαϊκού πολιτισμού, εν μέρει και του λόγιου. Στις αραβικές περιοχές και στη Μικρά Ασία οι ωσμώσεις αυτές προϋπήρξαν των Οθωμανών, στα Βαλκάνια όμως, συμπεριλαμβανομένων των ελληνικών περιοχών, εμφανίστηκαν ως συνέπεια της οθωμανικής κατάκτησης. Σε όλες τις περιπτώσεις, ωστόσο, η μακραίωνη οθωμανική κυριαρχία με τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της επέδρασε καταλυτικά στην περαιτέρω διαμόρφωση των συγκρητιστικών και υβριδικών στοιχείων. Πολλά εξακολουθούν να αποτελούν μέρος της πολιτισμικής κληρονομιάς των λαών της ευρύτερης περιοχής και να συμβάλλουν στη διαμόρφωση μιας κοινής πολιτισμικής γλώσσας, ιδίως στα Βαλκάνια.

Προαπαιτούμενη γνώση

Εισαγωγή, Κεφάλαιο 1: Χριστιανοί υπήκοοι και μουσουλμάνοι ηγεμόνες πριν τους Οθωμανούς, Κεφάλαιο 2: Η θέση των χριστιανών: εξέλιξη στον χρόνο, Κεφάλαιο 5: Εξισλαμισμός και αλλαζοπιστία.

1. Έννοιες

Οι έννοιες του συγκρητισμού και του υβριδισμού είναι μέρος ενός αναλυτικού λεξιλογίου που αναφέρεται σε φαινόμενα πολιτισμικών επαφών, ωσμώσεων και αλληλεπιδράσεων. Η έρευνα έχει δείξει πως τα φαινόμενα αυτά είναι ενεργά και συνεχή σε κάθε δεδομένη ιστορική στιγμή. Κανένας πολιτισμικός σχηματισμός δεν θα μπορούσε να θεωρηθεί –είτε στη γένεση είτε στη δυναμική του εξέλιξη– «αυθεντικός», δηλαδή απαλλαγμένος από ετερογενή στοιχεία. Όπως γράφει ο Έντουαρντ Σάιντ (Said, 1993: xxv), «όλοι οι πολιτισμοί είναι αλληλοεμπλεκόμενοι· κανένας δεν είναι μοναδικός κι αυθεντικός, αλλά όλοι είναι υβριδικοί, ετερογενείς, με πάρα πολλές εσωτερικές διαφοροποιήσεις». Με τα λόγια ενός άλλου ερευνητή, «κανένας πολιτισμός δεν μπορεί να θεωρηθεί πως έχει μοναδικές ρίζες, καθώς η ιστορία των ανθρώπινων κοινωνιών ήταν πάντα μια ιστορία αναμίξεων και αλληλεπιδράσεων» (Hahn, 2012: 28). Τα κάθε λογής επιχειρήματα υπέρ της πολιτισμικής μοναδικότητας και καθαρότητας της μιας ή της άλλης κοινωνίας δεν ανταποκρίνονται στην ιστορική πραγματικότητα. Συχνά μάλιστα συνδέονται με αξιώσεις εξουσίας επί όσων θεωρούνται «πολιτισμικά υποδεέστεροι», ή με φοβικές αντιδράσεις που μετατοπίζουν την ανασφάλεια για την ταυτότητα του εκάστοτε «εαυτού» στην κατεύθυνση της περιθωριοποίησης και του αποκλεισμού των «άλλων».

Αν όμως κανένας πολιτισμός δεν μπορεί να θεωρηθεί «αυθεντικός», τότε δεν έπεται πως όλοι θα πρέπει να θεωρηθούν υβριδικοί; Σε αυτήν την περίπτωση, ποια αναλυτική αξία μπορούν να έχουν οι έννοιες του συγκρητισμού και του υβριδισμού πέρα από την περιγραφική τους διάσταση; Η απάντηση είναι πως, όπως δείχνει η ιστορική εμπειρία, οι εκφράσεις της πολιτισμικής ενότητας και πολυμορφίας διαφέρουν από εποχή σε εποχή και από κοινωνία σε κοινωνία, όπως διαφέρουν και οι στάσεις των ανθρώπων απέναντι σε υβριδικές και συγκρητιστικές πρακτικές. Στην Ιαπωνία, για παράδειγμα, ακολουθήθηκε κατά το πρώτο μισό του 17ου αιώνα μια πολιτική «κλεισίματος» της χώρας έναντι των οικονομικών και πολιτισμικών επαφών με το εξωτερικό, κυρίως με τους ευρωπαίους εμπόρους, η οποία διατηρήθηκε μέχρι τα μέσα του 19ου αιώνα. Η πολιτική αυτή συμπεριέλαβε και τη βίαιη εξάλειψη μιας υβριδικής μορφής του χριστιανισμού, η οποία είχε αναδυθεί μέσω των επαφών με τους χριστιανούς ιεραποστόλους (Burke, 2010: 21, 79-80· Totman, 1993: 113-17). Μια προσέγγιση της ιαπωνικής κοινωνικής και πολιτισμικής ιστορίας που δεν θα αναδείκνυε την ιδιαιτερότητα τόσο του υβριδικού τοπίου που προέκυψε από τη συνάντηση με τους Ευρωπαίους όσο και των αντιδράσεων που αυτό προκάλεσε, θα ήταν απλά ανεπαρκής.

Για την ιστορία, λοιπόν, ιδιαίτερη σημασία δεν έχει μόνο να εντοπιστούν οι πρακτικές του συγκρητισμού και του υβριδισμού στις κοινωνίες του παρελθόντος, αλλά επίσης να διαλευκανθούν οι λειτουργίες που επιτελούσαν και οι τρόποι με τους οποίους προσλαμβάνονταν από τους συγχρόνους. Η πολιτισμική ώσμωση δεν είναι μια μηχανική διαδικασία που επιτελείται ανεξάρτητα από τους ανθρώπους,

αλλά το αποτέλεσμα της –εμπρόθετης ή μη– συμπεριφοράς των δρώντων υποκειμένων σε συγκεκριμένες κάθε φορά συνθήκες και περιβάλλοντα.

Σε ό,τι αφορά αυτό το βιβλίο, η εξέταση των φαινομένων συγκρητισμού και υβριδισμού έχει ιδιαίτερη σημασία για τη διερεύνηση των παραγόντων που διαμόρφωναν τις σχέσεις μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων στον οθωμανικό χώρο, αλλά και για την αξιολόγηση της σημασίας που είχε η θρησκευτική ταυτότητα στο πεδίο του λαϊκού πολιτισμού. Άλλωστε οι οθωμανικές κοινωνίες, όντας στο μεταίχμιο μεταξύ Ευρώπης και Ασίας από τη μια, και χριστιανισμού και ισλάμ από την άλλη, προσέλκυαν από νωρίς τη φαντασία και το ενδιαφέρον ευρωπαίων παρατηρητών ως προς ζητήματα πολιτισμικής πολυμορφίας, ενδιαφέρον που έχει αποτυπωθεί σε ένα πλήθος πληροφοριών. Όσο κι αν οι πληροφορίες αυτές απηγούν ενίοτε περισσότερο τις προκαταλήψεις των ανθρώπων που τις κατέγραψαν παρά τα φαινόμενα που περιγράφουν, μας είναι σήμερα πολύ χρήσιμες. Παράλληλα, διαθέτουμε έναν όγκο εθνογραφικά καταγεγραμμένων πληροφοριών για πολιτισμικές πρακτικές που ακολουθούνταν μέχρι πρόσφατα στις θρησκευτικά μεικτές οθωμανικές κοινωνίες των Βαλκανίων και της Μικράς Ασίας. Με την αναγκαία επιφύλαξη κατά περίπτωση, και στον βαθμό που τούτο υποστηρίζεται άμεσα ή έμμεσα από άλλες πηγές, μπορούμε να θεωρήσουμε πως κάποιες από αυτές ανάγονται βαθύτερα στο παρελθόν κι έτσι να διαμορφώσουμε μια πληρέστερη εικόνα.

Στο κεφάλαιο αυτό θα επιμείνουμε ιδιαίτερα στο πεδίο του συγκρητισμού, που κατά παράδοση συνδέεται με τις αλληλεπιδράσεις μεταξύ θρησκειών, πίστεων και λατρευτικών πρακτικών, και δευτερευόντως σε εκείνο του υβριδισμού, που αναφέρεται στην εμφάνιση κάθε είδους «μεικτών» πολιτισμικών εκφράσεων στο πλαίσιο της καθημερινότητας. Για λόγους μεθοδικότητας και αναλυτικής ευκρίνειας, δεν θα ακολουθήσουμε μια γραμμική σειρά χρονολογικής παρουσίασης, αλλά θα επικεντρωθούμε, σε συμφωνία με την ερευνητική πρόταση του Πίτερ Μπερκ (Burke, 2010), στις βασικές συνιστώσες του συγκρητισμού και του υβριδισμού, με στόχο να δείξουμε τη δυναμική, τη λειτουργία και την πρόσληψη της πολιτισμικής αλληλεπίδρασης και δημιουργικότητας.

2. Προϋποθέσεις του οθωμανικού συγκρητισμού και υβριδισμού

2.1. Εθνοθρησκευτική πολλαπλότητα και πολιτισμική αλληλεπίδραση

Είναι αλήθεια πως όλοι οι πολιτισμοί είναι προϊόντα ανάμιξης και αλληλοδανεισμού. Όμως οι συνθήκες και οι όροι με τους οποίους εκδιπλώνεται αυτή η διαδικασία είναι πολύ διαφορετικοί ανάλογα με τον χρόνο και τον χώρο. Στις οθωμανικές κοινωνίες, όπως παλαιότερα σε εκείνες της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας ή της ισλαμικής Ιβηρικής χερσονήσου, όπου ήταν ανεκτή η θρησκευτική πολλαπλότητα, δηλαδή η συμβίωση διαφορετικών θρησκειών, οι πολιτισμικές αλληλεπιδράσεις έπαιρναν πολύ συχνά τη μορφή του συγκρητισμού, είτε στο πλαίσιο του λαϊκού είτε σε εκείνο του λόγιου πολιτισμού. Οι όροι, όμως, του θρησκευτικού συγκρητισμού καθορίζονταν πάντοτε από τη θεσμική συνθήκη της εκάστοτε θρησκευτικής ταυτότητας και τη θέση της σε μια ιεραρχία εξουσίας και κοινωνικοπολιτικού κύρους.

Στην οθωμανική περίπτωση, ο θρησκευτικός συγκρητισμός συνδυαζόταν με τη συμβίωση διαφορετικών εθνοπολιτισμικών ομάδων που έτειναν να επικαθορίζονται θρησκευτικά. Οι περισσότεροι ελληνόφωνοι και αρμενόφωνοι ήταν χριστιανοί, ενώ οι περισσότεροι τουρκόφωνοι ήταν μουσουλμάνοι· όμως πολύ συχνά τα εθνοτικά χαρακτηριστικά έτεμναν τις διαχωριστικές γραμμές της θρησκείας. Στα Βαλκάνια και το Αιγαίο, εκεί όπου εξισλαμίστηκε μεγάλο μέρος του ντόπιου πληθυσμού (Βοσνία, Κρήτη, Αλβανία, Ροδόπη), χριστιανοί και μουσουλμάνοι μιλούσαν την ίδια γλώσσα (βοσνιακά, ελληνικά, αλβανικά, βουλγαρικά) και μοιράζονταν κοινά πολιτισμικά χαρακτηριστικά. Αντίστοιχη ήταν η κατάσταση και στο εσωτερικό της Μικράς Ασίας, με τους ορθόδοξους –αλλά και πολλούς αρμένιους– χριστιανούς να μιλούν τουρκικά και να μοιράζονται κοινά πολιτισμικά χαρακτηριστικά με τους μουσουλμάνους συντοπίτες τους, μεγάλο μέρος των οποίων ήταν απόγονοι εξισλαμισμένων ντόπιων.

Αυτή η συμπλοκή θρησκευτικής και εθνοτικής πολλαπλότητας στην αυτοκρατορία, σε συνδυασμό με τη δυνατότητα μετάβασης από τον χριστιανισμό και τον ιουδαϊσμό στο ισλάμ, άνοιγε τον δρόμο σε ένα ευρύ φάσμα πολιτισμικών ανταλλαγών. Την ίδια εποχή η χριστιανική Ευρώπη βρισκόταν στην κατεύθυνση της πολιτισμικής ομογενοποίησης. Η τελευταία περνούσε μέσα από τη διαδικασία της συγκρότησης λίγο πολύ θρησκευτικά αμιγών κρατών, προτεσταντικών ή καθολικών, και της άσκησης ελέγχου επί των πρακτικών του λαϊκού πολιτισμού που θεωρούνταν αντίθετες με την ορθή πίστη ή με την πρότυπη ηθική (ενδεικτικά,

Dülmen, 2005· Burke, 2009). Αυτή η διαφορά ανάμεσα στον οθωμανικό χώρο και τη χριστιανική Ευρώπη των πρωτοεθνικών κρατών εκφράστηκε χαρακτηριστικά στις περιγραφές ευρωπαίων παρατηρητών, οι οποίοι, ιδιαίτερα από τον 18ο αιώνα και μετά, έτειναν να βλέπουν υποτιμητικά τις οθωμανικές κοινωνίες ως ένα αδόμητο μωσαϊκό πίστεων και πρακτικών, ενδεικτικό σημάδι τάχα της πολιτισμικής τους «καθυστέρησης».

Τα πράγματα, όμως, δεν ήταν έτσι. Όπως έγραφε ο αμερικανός ανθρωπολόγος Μέλβιλ Χέρσκοβιτς «οι πολιτισμοί που έχουν πολλαπλή προέλευση δεν συγκροτούν ένα πολιτισμικό μωσαϊκό αλλά μάλλον μια νέα σύνθεση» (Herskovits, 1958, σύμφωνα με Baron, 2011: 275). Οι πολιτισμικές ανταλλαγές στις οθωμανικές κοινωνίες δεν ήταν μια τυχαία εξέλιξη, που οφειλόταν απλώς και μόνο στο ότι πληθυσμοί με διαφορετική θρησκεία, γλώσσα, συνήθειες και πρακτικές ζούσαν μαζί για πολλούς αιώνες, αλλά μια διαδικασία με εσωτερική λογική και ειρμό, στο επίκεντρο της οποίας βρισκόταν η λεπτή ισορροπία ανάμεσα στην εξοικονόμηση και την αναδιτύπωση των διαφορών, ανάμεσα στην ανισότητα και τη βιωσιμότητα. Η διαδικασία αυτή, όμως, δεν ήταν ούτε ενιαία ούτε ευθύγραμμη. Η δυναμική της ήταν αποτέλεσμα της συμπλοκής τριών παραγόντων: των πολιτισμικών εκφράσεων του συγκρητισμού και του υβριδισμού, των συνθηκών και των δραστών που τις προώθησαν, και των αντιδράσεων που προκάλεσαν.

2.2. Κινητικότητα

Η δυναμική του συγκρητισμού και του υβριδισμού στον οθωμανικό χώρο οριζόταν από μια διττή συνθήκη, εκείνη της συμβίωσης και της κινητικότητας. Από τη μια, όπως τονίσαμε, διαφορετικές θρησκευτικές κοινότητες και εθνοπολιτισμικές ομάδες, με όλες τους τις ιδιοτυπίες, μπορούσαν να ζουν πλάι-πλάι και να αναπαράγονται σε ένα περιβάλλον ανοχής και ανισότητας. Το γεγονός αυτό διαφύλασσε τη δυνατότητα επιβίωσης θρησκευτικών και πολιτισμικών πρακτικών, και τη μεταξύ τους αλληλεπίδραση. Οι κοινές λατρείες, για τις οποίες κάναμε λόγο παραπάνω, είναι αποτέλεσμα αυτής της συμβιωτικής συνθήκης. Από την άλλη, η συνθήκη της κινητικότητας παρείχε δυνατότητες αλλαγής κοινωνικής ταυτότητας και ανέλιξης. Οι μη μουσουλμάνοι, εβραίοι ή χριστιανοί, μπορούσαν να ενσωματωθούν στους κόλπους του ισλάμ. Η δυναμική του εξισλαμισμού άνοιγε νέους δρόμους στον συγκρητισμό, καθώς οι προσήλυτοι στο ισλάμ έφερναν μαζί τους και ένα σύνολο από πρακτικές καιπίστεις που είχαν διαφορετική προέλευση. Όσο κι αν με το πέρασμα των γενεών οι προσήλυτοι κατά κανόνα αφομοιώνονταν στο νέο ισλαμικό περιβάλλον, αυτή η μεταφορά πολιτισμικών στοιχείων δεν άφηνε το περιβάλλον αυτό ανεπηρέαστο (Vryonis, 1975: 139).

Η κινητικότητα δεν ήταν μόνο κάθετη, από τη μια κοινωνική ομάδα σε μια άλλη, αλλά και οριζόντια, από έναν τόπο σε έναν άλλο. Μέσω αυτής της οριζόντιας κινητικότητας διαμορφώθηκε η κοινωνικοπολιτισμική φυσιογνωμία των μεγάλων αστικών κέντρων και ειδικά των πόλεων-λιμανιών όπως η Κωνσταντινούπολη, η Σμύρνη και η Αλεξάνδρεια, όπου μεγιστοποιήθηκαν οι ετερογενείς πολιτισμικές αλληλεπιδράσεις της καθημερινότητας και αναπτύχθηκαν υβριδικά φαινόμενα. Εν γένει, πάντως, η κινητικότητα, κάθετη ή οριζόντια, εκφραζόταν με τη μορφή της διάβασης από μια κοινωνική κατηγορία, από μια ταυτότητα σε μια άλλη, υπάρχουσα ή υπό συγκρότηση: από τον χριστιανισμό ή τον ιουδαϊσμό στο ισλάμ, από το καθεστώς του φορολογούμενου, του ραγιά, σε εκείνο του αξιωματούχου, από την αγροτική στην αστική κοινότητα, από τη μια εθνοτική ομάδα σε μια άλλη.

Αν και οι κάθε λογής πολιτισμικές επαφές, οι συγκρητιστικές πρακτικές και οι διεργασίες υβριδισμού λάμβαναν χώρα στο πεδίο της καθημερινότητας, ήταν το θεσμικό πλαίσιο που διαμόρφωνε το περιβάλλον της αναπαραγωγής τους. Αυτό ισχύει τόσο για το πλαίσιο συμβίωσης και ανισότητας που διείπε τις σχέσεις των θρησκευτικών κοινοτήτων όσο και για εκείνο που χώριζε και οργάνωνε τις κοινωνικές ομάδες της αυτοκρατορίας σε φορολογούμενους ραγιάδες, θρησκευτικούς λειτουργούς και αξιωματούχους. Θα λέγαμε ότι προϋπόθεση της ώσμωσης των διαφορετικών πολιτισμικών πραγματικοτήτων ήταν ακριβώς οι μορφές που έπαιρνε η διαμεσολάβηση ανάμεσα σε αυτούς τους θεσμικούς πόλους.

2.3. Ο ενδιάμεσος χαρακτήρας του οθωμανικού χώρου

Οι υβριδικές ομάδες και οι συγκρητιστικές μορφές του λαϊκού πολιτισμού δεν ήταν αποτέλεσμα τυχαίων αθροισμάτων. Για να μιλήσουμε με όρους μαγειρικής, που έτσι κι αλλιώς χρησιμοποιούνται συχνά στη σχετική με τον συγκρητισμό και τον υβριδισμό βιβλιογραφία, θα λέγαμε πως δεν επρόκειτο για μια σούπα από ετερογενή υλικά αλλά για μια διαδικασία νέων γευστικών συνθέσεων, που συνδύαζε τα υλικά της με στόχο την πρακτική λειτουργικότητα. Για πολύν καιρό, όσο τον τόνο έδινε ο διαχωρισμός ανάμεσα σε εθνικά

κράτη, τα οποία θεωρούνταν πολιτισμικά ομοιογενή και αυθεντικά, τέτοιες προσεγγίσεις προξενούσαν αμηχανία. Τώρα που η δυναμική της παγκοσμιοποίησης παράγει αντιτιθέμενα και αμφιλεγόμενα αποτελέσματα, από την ομογενοποίηση μέχρι την υβριδική κατάκτηση, ίσως είμαστε περισσότερο σε θέση να κατανοήσουμε τέτοια φαινόμενα.

Εδώ θα πρέπει να προσθέσουμε πως μια από τις προϋποθέσεις του συγκρητισμού και του υβριδισμού ήταν η ίδια η «ενδιάμεση» θέση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας ως ενός διαύλου επικοινωνίας και ταυτόχρονα ως συνόρου μεταξύ της χριστιανικής Δύσης και της ισλαμικής Ανατολής, μεταξύ Ευρώπης και Ασίας. Αυτός ο χώρος επαφής και αντιπαράθεσης ήταν επίσης ένας χώρος συμβίωσης. Η αυτοκρατορία ήταν μουσουλμανική, αλλά σε αυτήν μπορούσαν να κατοικούν και να ασκούν τη λατρεία τους οι μη μουσουλμάνοι και να προσέρχονται ξένοι έμποροι δημιουργώντας τις δικές τους παραιοκίες. Παράλληλα, ήταν ένας χώρος ανεκτικότητας ως προς τις πρακτικές του λαϊκού πολιτισμού, τον οποίο κατά κανόνα οι αυτοκρατορικές ελίτ δεν επιζήτησαν να αναμορφώσουν με βάση θρησκευτικά ή ιδεολογικά πρότυπα «ορθοδοξίας». Τούτο αποτέλεσε μια πάρα πολύ σημαντική συνθήκη για την πολιτισμική ανταλλαγή και σύνθεση, τα αποτελέσματα της οποίας είναι ορατά ακόμα και σήμερα.

Η Οθωμανική Αυτοκρατορία λειτούργησε για σειρά αιώνων ως μια άλλη όψη της Ευρώπης, όπου μπορούσαν να καταφύγουν πρόσφυγες, μετανάστες, τυχονιδιώτες, άνθρωποι που ζητούσαν γνώση ή φώτιση (ή και τα δύο). Οι αξιωματούχοι της ήταν συχνά χριστιανικής προέλευσης, από τα παιδιά του παιδομαζώματος ως τους Ευρωπαίους, άλλοτε απελευθέρους σκλάβους της πειρατείας ή των πολυάριθμων πολέμων, κι άλλοτε ανεπιθύμητους στη χώρα τους, που εξισλαμίζονταν και κάποτε σταδιοδρομούσαν ως στρατιωτικοί ή διοικητικοί λειτουργοί. Στα μεγάλα λιμάνια της συναντούσε κανείς ναύτες, διπλωμάτες, εμπόρους και μικροεπαγγελματίες από όλες τις χώρες της Μεσογείου και της Ευρώπης. Οι περισσότεροι εβραίοι της νότιας Βαλκανικής, μέχρι και τον 20ό αιώνα, μιλούσαν ακόμα τα *λαντίνο (ladino)*, τη διάλεκτο της Καστίλλης που μιλούσαν και οι πρόγονοί τους όταν έφτασαν διωγμένοι από τους καθολικούς βασιλείς της Ισπανίας μετά το 1492. Τέλος, στα μοναστήρια του Άθωνα έφταναν για φώτιση και προσκύνημα ορθόδοξοι από ολόκληρο τον σλαβικό κόσμο.

3. Φορείς διαμεσολάβησης

3.1. Δερβισικά τάγματα

Σε ό,τι αφορά ειδικά τον συγκρητισμό, τον κύριο ρόλο του διαμεσολαβητή έπαιζαν τα ισλαμικά σουφικά τάγματα. Τα δερβισικά τάγματα, ειδικά εκείνο των μπεκτασήδων, διάκεινταν φιλικά έναντι του χριστιανισμού και ενίοτε θεωρούσαν πως η ιδιότητα του μουσουλμάνου ή του χριστιανού δεν αποτελούσε ουσιαστική διαφορά στα μάτια του Θεού, κοινού και για τις δύο θρησκείες (Μαυρομάτης, 2008). Αυτό, όπως είδαμε στο κεφάλαιο «Εξισλαμισμός και αλλαξοπιστία», διευκόλυνε τη μεταστροφή χριστιανών στο ισλάμ, αφού την καθιστούσε ομαλότερη. Παράλληλα, όμως, διευκόλυνε και την ανάπτυξη κοινών λατρευτικών πρακτικών και αντιλήψεων για τη θρησκεία και την ταυτότητα. Πολύ συχνά δεν ήταν απαραίτητη η μουσουλμανική ιδιότητα για να ανήκει κανείς στις τάξεις ενός σουφικού τάγματος (Μπούρα, 1982: 193). Στα Βαλκάνια, η μπεκτασική ιδιότητα μπορούσε να ανοίγει τον δρόμο για συμμετοχή σε δίκτυα που, παράλληλα με τα συγγενικά, ισχυροποιούσαν την κοινωνική θέση των προσώπων. Σήμερα μπορεί να προξενεί έκπληξη ότι ο αγωνιστής της επανάστασης του 1821 Οδυσσέας Ανδρούτσος ήταν μπεκτασής, διότι τείνουμε ασυναίσθητα να κατανοούμε την ιστορική διαδικασία ανάποδα, από το τέλος προς την αρχή, κι έτσι πολύ συχνά ερμηνεύουμε τη στάση και τις συμπεριφορές των ανθρώπων κάνοντας προβολή του παρόντος στο παρελθόν. Την εποχή του Ανδρούτσου, όμως, ο μπεκτασισμός προσέφερε ένα μέσο συγκρότησης κοινωνικών δεσμών με τους μουσουλμάνους, στο πλαίσιο της κουλτούρας τιμής και υποχρέωσης που επικρατούσε στις ένοπλες ομάδες που δρούσαν στους ορεινούς όγκους της Ρούμελης.

Η συγκρητιστική λειτουργία των δερβισικών ταγμάτων, όπως έχει δείξει η ιστορική έρευνα, είχε κομβική σημασία για τη διαμόρφωση του λαϊκού πολιτισμού της Μικράς Ασίας και των Βαλκανίων (ενδεικτικά, Hasluck, 2004). Λιγότερο γνωστή είναι η συμβολή τους στη διαμόρφωση συγκρητιστικών συμπεριφορών στο πεδίο του λόγιου πολιτισμού, ειδικά ο ρόλος των μεβλεβήδων, γνωστών στη Δύση και ως «στροβιλιζόμενων δερβισήδων» λόγω του τελετουργικού χορού τους. Ο Βλαδίμηρος Μιρμίρογλου (1940: 392-99) αναφέρεται στην ύπαρξη μιας ομάδας μορφωμένων Ρωμιών της Κωνσταντινούπολης, που κατά το πρώτο μισό του 20ού αιώνα ήταν μέλη του τάγματος και συνέγραφαν ποιήματα με θέματα από τον κύκλο της

ποίησης των μεβλεβήδων. Υπό μια έννοια, θα έλεγε κανείς, οι Κωνσταντινουπολίτες αυτοί συνέχιζαν την παράδοση της πολύγλωσσης (περσικά, ελληνικά, τουρκικά) ποίησης του ιδρυτή του τάγματος, Τζελαλεντίν Ρουμί (Celaleddin ή, στην περσική εκδοχή του ονόματός του, Jalaladdin Rumi, 1207-73), και του γιου του, Σουλτάν Βελέντ (Sultan Veled / Soltan Valed), στο σελτζουκικό Ικόνιο του 13ου αιώνα (Δέδες, 1993).



Εικόνα 1 Δερβίσηδες που γευματίζουν.

Ελαιογραφία του Jean Baptiste Vanmoor (περ. 1727 – περ. 1730), Rijksmuseum (Αμστερνταμ, Ολλανδία) <http://hdl.handle.net/10934/RM0001.COLLECT.5666> (Σεπτέμβριος 2015), © public domain.

Παράλληλο κείμενο 1. Παραλληλίες χριστιανισμού και μπεκτασισμού

Πηγή: Μπούρα, 1982: 187-88.

Ανεξάρτητα από το ποια είναι η προέλευσή τους, στη Μπεκτασική λατρεία παρατηρούνται συνήθειες που μπορούν να παραλληλισθούν με εκείνες της Ελληνικής Ορθόδοξης Εκκλησίας. Τέτοιες είναι: το βάπτισμα σαν σημάδι καθαρισμού από τις αμαρτίες, η παράλειψη της περιτομής και τήρηση κατά κανόνα της μονογαμίας. Το *dişkünlik* των Μπεκτασήδων θυμίζει τον αφορισμό της Ορθόδοξης Εκκλησίας ενώ η τελετή για την υποδοχή των νέων μελών (*aynicem*), κατά τη διάρκεια της οποίας εμοίραζαν κρασί, ψωμί και τυρί, θυμίζει την θεία Μετάληψη των Αρτοτυριτών από τους οποίους πιθανόν να την κληρονόμησαν. Τα αμαρτήματά τους εξομολογούνται στους μαμπάδες από τους οποίους μπορούν να πάρουν άφεση και οι γυναίκες τους συμμετείχαν στις τελετές και δεν κάλυπταν το πρόσωπό τους. Η Μπεκτασική Τριάδα που απαρτίζεται από τον Θεό, τον Μωάμεθ και τον Αλή θυμίζει την χριστιανική με διαφορετικά ονόματα, ενώ οι Δώδεκα Ιμάμηδες –τους οποίους σέβονται και τιμούν οι Σίιτες–

συχνά συσχετίστηκαν με τους Δώδεκα Αποστόλους. Οι τεκέδες, εξάλλου, έμοιαζαν με μοναστήρια, ιδιαίτερα όσοι κατοικούνταν από τους άγαμους Μπεκτασήδες, όπου ο ρόλος του πνευματικού οδηγού (*mürşit*) αντιστοιχούσε με εκείνον του χριστιανού ηγούμενου.

Η «Χριστιανικότητα» βέβαια των Μπεκτασήδων είναι τουλάχιστον αμφισβητούμενη. Ακόμη και σε περιπτώσεις στενής αντιστοιχίας η καταγωγή δεν είναι οπωσδήποτε χριστιανική. Είναι όμως γεγονός ότι ο Μπεκτασισμός προώθησε συχνά ένα βαθμό συγκρητισμού ανάμεσα στις δύο θρησκείες στην Ανατολή. Όχι μόνο Έλληνες Ορθόδοξοι και άλλοι χριστιανοί, αλλά και πολλοί Τούρκοι που κάποτε υπήρξαν Νεστοριανοί χριστιανοί απορροφήθηκαν στο Ισλάμ μέσα από τον Μπεκτασισμό.

3.2. Πληθυσμοί με «διπλές ταυτότητες»

Άλλοι φορείς συγκρητιστικών πρακτικών ήταν οι βαλκανικοί και μικρασιατικοί πληθυσμοί των «διπλών ταυτοτήτων», για τους οποίους κάναμε λόγο στα κεφάλαια για τον εξισλαμισμό και για την αποστασία. Επρόκειτο για πληθυσμούς που είχαν εξισλαμιστεί, αλλά διατηρούσαν ένα πλήθος από στοιχεία που τους χαρακτήριζαν παλαιότερα ως χριστιανούς. Ασκούσαν χριστιανικές λατρευτικές πρακτικές και έθιμα (όπως για παράδειγμα το βάπτισμα, που κάποιοι τελούσαν παράλληλα με την περιτομή) και διατηρούσαν μια παράλληλη χριστιανική ταυτότητα που ήταν έκδηλη στα διπλά τους (ισλαμικά και χριστιανικά) ονόματα. Επίσης, σύμφωνα με μαρτυρίες, προσπαθούσαν να αποκομίσουν όσο το δυνατό περισσότερα οφέλη από αυτή τη συμπλοκή ταυτοτήτων. Όντας, για παράδειγμα, απαλλαγμένοι από μια πλειάδα από φόρους οι οποίοι βάραιναν τους χριστιανούς, προσπαθούσαν παράλληλα να απαλλαγούν από τη στράτευση, η οποία βάραινε μόνο τους μουσουλμάνους (Reinkowski, 2003: 22-23). Αξίζει εδώ να παραθέσουμε ένα απόσπασμα από τις επιστολές της λαίδης Μόνταγκιου (Montagu: 1893, 291), που έζησε από το 1716 μέχρι το 1718 στην Οθωμανική Αυτοκρατορία ως σύζυγος του πρεσβευτή της Αγγλίας, το οποίο αναφέρεται στη στάση αλβανικών πληθυσμών απέναντι στη θρησκεία:

Αυτοί οι άνθρωποι, καθώς ζουν ανάμεσα σε χριστιανούς και μουσουλμάνους και δεν έχουν εκπαιδευτεί στη συζήτηση και την αντιπαράθεση, δηλώνουν πως είναι τελείως ανίκανοι να κρίνουν ποια θρησκεία είναι η καλύτερη. Όμως, για να είναι σίγουροι πως δεν απορρίπτουν ολοκληρωτικά την αλήθεια, έχουν τη φρονιμάδα να ακολουθούν και τις δύο, κι έτσι πηγαίνουν στο τζαμί την Παρασκευή και στην εκκλησία την Κυριακή. Δικαιολογούν τον εαυτό τους λέγοντας πως την ημέρα της κρίσεως θα έχουν εξασφαλίσει τη σωτηρία τους από τον αληθινό προφήτη. Ποιος όμως είναι αυτός, δεν μπορούν να κρίνουν σε αυτόν τον κόσμο.

Παρόμοια φιλοπαίγμονα τόνο έχει κι ένα απόσπασμα από το μυθιστόρημα *Φιλοθέου πάρεργα* από την ίδια εποχή, έργο του φαναριώτη Νικόλαου Μαυροκορδάτου, όπου παρουσιάζεται ένας ανώνυμος βαρκάρης της Κωνσταντινούπολης να λέει πως για λόγους ασφαλείας απέχει από την εργασία του την Παρασκευή (αργία των μουσουλμάνων), το Σάββατο (αργία των εβραίων) και την Κυριακή (αργία των χριστιανών), διότι δεν μπορεί να ξέρει ποια πίστη από τις τρεις προτιμά ο Θεός (Μαυροκορδάτος, 1800: 49).

Διαπιστώνουμε εδώ και πάλι το πόσο μεγάλη σημασία είχε η εγγύτητα των τριών μονοθεϊστικών θρησκειών, με το κοινό τους πλαίσιο προέλευσης, και πώς στα μάτια κάποιων ανθρώπων αυτό που εμείς ονομάζουμε συγκρητισμό μπορεί να ήταν ένας τρόπος να μεγιστοποιήσουν τις πιθανότητες σωτηρίας σε μια εποχή κατά την οποία η φροντίδα για τη μεταθανάτια ζωή ήταν συνεχής και αγωνιώδης. Παράλληλα, όμως, θα πρέπει να θυμόμαστε πως οι συγκρητιστικές και υβριδικές συμπεριφορές ήταν τέτοιες ακριβώς επειδή δεν αποτελούσαν τον κανόνα αλλά την υπέρβασή του. Άλλωστε, όπως έχει επισημανθεί, «η ύπαρξη υβριδικών φαινομένων δεν ακυρώνει την παράλληλη ύπαρξη και ισχύ των ορίων και των μορφών πολιτισμικού ανταγωνισμού» (König, 2012: 28).

Άνθρωποι σαν αυτοί που περιγράφει ειρωνικά και αφ' υψηλού η λαίδη Μόνταγκιου δεν ήταν απλώς «αφελείς οπορτουνιστές» που δεν μπορούσαν να διαλέξουν ανάμεσα στις θρησκείες, αλλά πληθυσμοί που κινούνταν ανάμεσα στις θεσμικές πραγματικότητες για να εξασφαλίσουν την κοινωνική αναπαραγωγή τους. Για τις φυλετικά οργανωμένες κοινωνίες της βόρειας Ηπείρου και της Αλβανίας (πράγμα που μάλλον ισχύει και για άλλες περιοχές της αυτοκρατορίας όπου επικράτησαν παρόμοιες συμπεριφορές «διπλής ταυτότητας», όπως για παράδειγμα ο ανατολικός Πόντος), η θρησκευτική ταυτότητα εντασσόταν σε ένα ευρύτερο πλέγμα που καθοριζόταν από τα δίκτυα συγγένειας και την έννοια της τιμής, η οποία προσδιόριζε συλλογικές και ατομικές υποχρεώσεις σε ένα πλέγμα κοινωνικών σχέσεων. Στο πλαίσιο αυτό, ο εξισλαμισμός ήταν υπό

ορισμένες συνθήκες ένας τρόπος υπεράσπισης της ομάδας και εξασφάλισης της επιβίωσής της· παράλληλα, και ακριβώς επειδή ο εξισλαμισμός δεν συνοδευόταν από την πολιτισμική αφομοίωση στην ομάδα των μουσουλμάνων, όπως αυτό συνέβαινε στον αστικό χώρο όπου η παρουσία των ισλαμικών θεσμών (ιεροδιδασκαλείο, τζαμί, ιεροδικείο, θρησκευτικοί λειτουργοί) ήταν έντονη, ο συγκρητισμός ερχόταν να εξισορροπήσει τη μεταστροφή. Στον βαθμό, πάλι, που επικρατούσαν συγκρητιστικές και υβριδικές προσλήψεις της ταυτότητας, οι πληθυσμοί αυτοί μπορούσαν να τις επικαλεστούν επιλεκτικά προς όφελός τους. Αυτό δεν σημαίνει πως ήταν «υποκριτές»· σημαίνει πως επιδίδονταν σε έναν συνεχή αγώνα για την υπεράσπιση της αυτονομίας τους, προσπαθώντας να κινηθούν αποτελεσματικά στο υπάρχον θεσμικό πλαίσιο.

4. Κοινές λατρείες και πρακτικές

4.1. Κοινοί προσκυνηματικοί τόποι

Οι μαρτυρίες για την ύπαρξη συγκρητιστικών θρησκευτικών πρακτικών και πίστεων στο μεταίχμιο ισλάμ και χριστιανισμού είναι πολλές και ανάγονται βαθιά στο ιστορικό παρελθόν, πριν ακόμα από την ανάδυση της αυτοκρατορίας των Οθωμανών. Οι ρίζες τους εντοπίζονται στη Μικρά Ασία, μια από τις παλαιότερες χριστιανικές εστίες, το μεγαλύτερο μέρος της οποίας πέρασε υπό ισλαμικό έλεγχο τον ύστερο 11ο αιώνα.

Μια από τις πιο πρώιμες μαρτυρίες θρησκευτικού συγκρητισμού σχετίζεται με τη μονή του Αγίου Χαρίτωνα (Ak Manastir) στη Σύλλη, κοντά στο Ικόνιο της Καπαδοκίας, η οποία είναι συνδεδεμένη με τον μεγάλο μουσουλμάνο φιλόσοφο, μυστικιστή και ποιητή του 13ου αιώνα Τζελαλεντίν Ρουμί, τον ιδρυτή του σουφικού τάγματος των μεβλεβήδων δερβίσηδων. Σύμφωνα με την παράδοση, ο Τζελαλεντίν Ρουμί επισκεπτόταν τη μονή και διεξήγε φιλοσοφικές και θρησκευτικές συζητήσεις με τους μοναχούς. Αν και είχε γεννηθεί στο Χορασάν, ο Ρουμί είχε μεγαλώσει στο Ικόνιο και ήταν γνώστης των ελληνικών, όπως και ο γιος του, Σουλτάν Βελέντ, στον οποίο χρωστάμε τους παρακάτω στίχους, γραμμένους στο ελληνικό μικρασιατικό ιδίωμα της εποχής (Δέδες, 1993: 13 [πρωτότυπο], 16 [νεοελληνική παράφραση]):

Εις τη γη το σκήνωμα κάτω πατεί,
[Το σώμα του ανθρώπου πατεί πάνω στην γη]
η ψυχή απάνω μεριά πορπατεί·
[ενώ η ψυχή του περπατεί επάνω στους ουράνιους τόπους·]
εις τη γη το σκήνωμά μας να χαθή
[το σώμα μας των ανθρώπων θα χαθεί στην γη]
και η ψυχή μας με τους άγιους να 'φραθή.
[ενώ η ψυχή μας θα ευφρανθεί με τους αγίους στον ουρανό.]
Η ψυχή αχ την χαρά φυτρώθηκεν
[Η ψυχή εφύτρωσε μέσα από την χαρά του θεού·]
αφών ήρτεν απ' εκεί πικρώθηκεν.
[αφότου όμως έφυγε από εκεί και ήρθε στην γη, επικράθηκε.]
Πάλι του υπάει η ψυχή στον τόπον Του
[Κι όμως πάλι πάει η ψυχή του ανθρώπου στον τόπο του θεού]
να χαρή πάντα εκεί στον πόθον Του.
[για να χαρεί πάντα εκεί στον πόθο Του.]
Φως ήταν εκεί, εδώ μαυρώθηκεν·
[Φως ήταν στον ουρανό η ψυχή, όταν ήρθε όμως στην γη έγινε σκοτεινή·]
πάλι απέ το φως του θεού επυρώθηκεν.
[πάλι όμως κι εδώ με το φως του θεού έγινε φωτεινή.]

Η βάση των συζητήσεων στη μονή του Αγίου Χαρίτωνα ήταν ο νεοπλατωνισμός, τον οποίο συμεριζόταν τόσο ο Ρουμί όσο και το πιο δυναμικό μέρος του υστεροβυζαντινού μοναχισμού. Άλλωστε, στην περιοχή του Ικονίου, που ήταν τότε η πρωτεύουσα του σελτζουκικού Σουλτανάτου του Ρουμ, άνθησε μια τοπική παράδοση που περιστρεφόταν γύρω από τον Πλάτωνα, σύμφωνα με την οποία ο φιλόσοφος είχε ζήσει και πεθάνει εκεί (Harmanşah, 2015: 67-75). Η ίδια η μονή ήταν γνωστή μεταξύ των μουσουλμάνων ως «μοναστήρι του Πλάτωνα» (*deyr-i Eflatun*), ενώ ένα κτίσμα στην εκκλησία του Αγίου Αμφιλοχίου, στην πόλη του Ικονίου, θεωρούνταν πως ήταν ο τάφος του αρχαίου φιλοσόφου. Είναι ακριβώς στη μονή του Αγίου

Χαρίτωνα, η οποία συνέχισε να λειτουργεί ως χριστιανικό μοναστήρι μέχρι την ανταλλαγή των πληθυσμών, που βρίσκουμε τον πιο αφευδή μάρτυρα της συγκρητιστικής ώσμωσης: ένα μικρό μουσουλμανικό τζαμί χωρίς μιναρέ, χτισμένο μέσα στον περίβολο της μονής, δίπλα στη λαξευτή εκκλησία της Παναγίας Σπηλαιώτισσας. Σύμφωνα με την παράδοση, το τέμενος το έχτισε ο ίδιος ο Τζελαλεντίν Ρουμί, εκφράζοντας έτσι την ευγνωμοσύνη του στον άγιο που παρενέβη θαυματουργά κι έσωσε τον γιό του, ο οποίος είχε πέσει στον περίβολο του μοναστηριού από τον γκρεμό. Η μονή και το τζαμί της ήταν προσκυνηματικός τόπος για τους μουσουλμάνους της περιοχής, ενώ μια φορά τον χρόνο επισκεπτόταν το μοναστήρι, διανυκτέρευε εκεί και προσευχόταν στο τέμενος ο ίδιος ο επικεφαλής του τάγματος των μεβλεβήδων (Σαλκιτζόγλου, 2009: 119-20, 143-46).

Μουσουλμανικά τεμένη δίπλα σε χριστιανικούς ναούς, ή ακόμα και «διπλά ιερά», δηλαδή κτίσματα που λειτουργούσαν ταυτόχρονα ως εκκλησίες και τζαμιά, βρίσκουμε σε ολόκληρη τη διάρκεια της οθωμανικής κυριαρχίας, ακόμα και την ύστερη περίοδο. Πολύ ενδιαφέρουσα και απολύτως χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του Μαμασούν Τεκέ στο ομώνυμο χωριό (Mamasun, σημερινό Gökçe Köy) κοντά στο Νέβσεχρ της Καππαδοκίας. Στις αρχές του 19ου αιώνα, στο αμιγώς μουσουλμανικό αυτό χωριό, ο ιδιοκτήτης ενός στοιχειωμένου κτιρίου ανακάλυψε σκάβοντας στα θεμέλιά του τα ερείπια μιας εκκλησίας, καθώς κι έναν τάφο με λείψανα αγίου σε αργυρή λάρνακα. Όντας ευσεβής άνθρωπος, ο ιδιοκτήτης απέδωσε τα λείψανα στον άγιο Μάμαντα, παρετυμολογώντας το όνομα του χωριού του (το Μαμασούν ετυμολογείται από το αρχαίο Μομόασσος και δεν έχει σχέση με τον άγιο), και μετέτρεψε το κτίριο σε προσκυνηματικό τόπο, μισό τζαμί και μισό εκκλησία. Στην ανατολική πλευρά τοποθετήθηκε μία αγία τράπεζα, όπου λειτουργούσαν περιοδεύοντες ιερείς, καθώς και εννέα εικόνες (του αγίου Μάμαντα, των αγίων Κωνσταντίνου και Ελένης και της Θεοτόκου), ενώ στη νότια διαμορφώθηκε ένα *μιχράμπ* για τους μουσουλμάνους (πρόκειται για την κόγχη στο εσωτερικό των τζαμιών που δείχνει προς τη Μέκκα, προς την οποία στρέφονται για την προσευχή τους οι μουσουλμάνοι). Το λείψανο του αγίου αποδείχθηκε θαυματουργό, τόσο για τους χριστιανούς όσο και για τους μουσουλμάνους πιστούς, ενώ ιαματικές ιδιότητες αποδίδονταν και σε ένα αργυρό περιλαίμιο που είχε ανακαλυφθεί και το φορούσαν οι άρρωστοι προσκυνητές (Βρυώνης, 1996: 426-27, Hasluck, 2004, 1: 118-20, 2: 974-75).



Εικόνα 2 Η Μονή της Παναγίας Σουμελά (Πόντος), προσκυνηματικός τόπος και για μουσουλμάνους.

“Wikimedia Commons”, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sumela_From_Across_Valley.JPG (Σεπτέμβριος 2015), © creative commons.

Οι τόποι κοινής λατρείας μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων, σαφείς ενδείξεις συγκρητιστικών πίστεων, είναι συχνοί στη Μικρά Ασία και στα Βαλκάνια. Το επίκεντρό τους είναι μια θέση ιαματικής ή θαυματουργικής επενέργειας που σχετίζεται συχνά με το προσκύνημα σε μια μονή. Από την ύστερη οθωμανική περίοδο γνωρίζουμε για τη συμμετοχή μουσουλμάνων στο προσκύνημα προς τιμήν της Παναγίας Σουμελά στο ομώνυμο μοναστήρι του ανατολικού Πόντου, πρακτική που μπορούμε βέβαια να υποθέσουμε πως ανάγεται σε παλαιότερες εποχές. Πολυάριθμες είναι και οι μαρτυρίες για τα αγιάσματα (*ayazma* στα

τουρκικά), τόπους ροής νερού στο οποίο αποδίδεται ιαματική ιδιότητα. Άλλοτε στον αστικό χώρο, άλλοτε στην ύπαιθρο, τα αγιάσματα αποτελούσαν κοινούς λατρευτικούς προορισμούς για χριστιανούς και μουσουλμάνους στο πλαίσιο του λαϊκού πολιτισμού.

4.2. Χριστιανοί και μουσουλμάνοι άγιοι

Σε άλλες περιπτώσεις, οι πρακτικές συγκρητιστικής λατρείας και θαυματουργικής επενέργειας περιστρέφονται γύρω από ένα ιερό πρόσωπο, όπως ο άγιος Χαρίτων ή ο άγιος Μάμας στα παραδείγματα που είδαμε. Τις περισσότερες φορές, όμως, ακόμη κι αν ο τόπος προσκυνήματος είναι κοινός, τα ιερά πρόσωπα δεν ταυτίζονται: οι χριστιανοί και οι μουσουλμάνοι πιστοί θεωρούσαν ότι επισκέπτονται τον τάφο διαφορετικού αγίου. Έτσι οι χριστιανοί της Ποντοηράκλειας (Bendereğli, σημερινό Karadeniz Ereğli) απέδιδαν στον Άγιο Θεόδωρο τον Στρατηλάτη και στον μαθητή του Ουάρωνα τους τάφους του μουσουλμάνου πολεμιστή αγίου Γαζή Σεχίντ Μουσταφά και του γιού του. Αντίστοιχα, οι μουσουλμάνοι της Αχρίδας, που πήγαιναν για προσκύνημα στον τάφο του οσίου Ναούμ, τον ταύτιζαν με τον μουσουλμάνο πολεμιστή άγιο Σαρή Σαλτούκ (Hasluck, 2004, 1: 166-67, 148).

Απολύτως χαρακτηριστικό γνώρισμα των κοινών λατρειών ήταν η εκδίπλωση διαφορετικών ανά θρησκεία –αλλά και συχνά κοντινών ως προς τις αφηγηματικές τους λεπτομέρειες– ιστοριών γύρω από το πρόσωπο που ήταν το αντικείμενό τους. Σε ό,τι αφορά τη συμμετοχή χριστιανών σε ιερούς τόπους των μουσουλμάνων, τούτο ξεκινούσε με την προσέλευση χριστιανών στο ιερό λόγω του θαυματουργικού του κύρους και συνεχιζόταν με την επινόηση μιας χριστιανικής παράδοσης για τον συγκεκριμένο τόπο, η οποία τον συνέδεε με κάποιον άγιο (Hasluck, 2004, 1: 167-68). Αντίστοιχα, η συμμετοχή μουσουλμάνων σε χριστιανικούς ιερούς τόπους διευκολυνόταν συχνά από τη σύνδεσή τους με κάποιον μουσουλμάνο άγιο. Η διαδικασία αυτή κατέληγε στη δημιουργία μιας μεικτής λαϊκής θρησκευτικότητας, που αξιοποιούσε στοιχεία των δύο θρησκειών, αλλά τα αναδιατύπωνε σε ένα νέο λειτουργικό σύνολο.

Η περίπτωση της λατρείας του «αγίου Αράπη» στη Λάρνακα της Κύπρου είναι διαφωτιστική για τους όρους γένεσης του συγκρητισμού. Η πρωιμότερη μαρτυρία περιλαμβάνεται στην αναφορά που έγραψε ο αββάς Τζιοβάνι Μαρίτι το 1769 (Hasluck, 2004, 2: 937):

Στα βορειοδυτικά της Λάρνακας, μερικά βήματα έξω από την πόλη, υπάρχει ένα μικρό τζαμί που ονομάζεται από τους μουσουλμάνους «Αράπ» και από τους Έλληνες «Άγιος Αράπης» και οι δύο πίστεις το ευλαβούνται πολύ, θεωρώντας οι μεν ότι είναι αφιερωμένο σε ένα δερβίση τους, οι δε σε κάποιον άγιο. Οι Τούρκοι ευλαβούνται το τζαμί, ή καλύτερα μικρό παρεκκλήσι, που λένε ότι χτίστηκε από τον λεγόμενο Αράπ, και οι Έλληνες επισκέπτονται με ευλάβεια τον τάφο, ένα υπόγειο άντρο στο οποίο υποστηρίζουν ότι επί πολλά χρόνια κειτόταν το σώμα του υποτιθέμενου ερημίτη αγίου τους.

Στις αρχές του 20ού αιώνα ο ανώνυμος «αράπης» άγιος είχε πλέον ταυτιστεί από τους χριστιανούς με τον άγιο Θεράποντα (επίσκοπο Κιτίου στις αρχές του 8ου αιώνα και ιαματικό άγιο) και από τους μουσουλμάνους με τον δερβίση του 15ου αιώνα Τουραμπί, γνωστό για τις ανεξίθρησκες πεποιθήσεις του. Ο Φρέντερικ Χάσλοουκ, πρωτοπόρος ερευνητής των φαινομένων «πολιτισμικής συμβίωσης» (έτσι τα αποκαλούσε) στον οθωμανικό χώρο, ο οποίος μελέτησε την περίπτωση, υποστήριξε ότι πρόκειται για τη μετεξέλιξη ενός «αράπη» *τζιν* (*jinn*, δηλαδή δαίμονα) σε άγιο, ο οποίος στη συνέχεια ταυτίστηκε με τα συγκεκριμένα ιερά πρόσωπα. Θεώρησε, με άλλα λόγια, ότι πρόκειται για την περίπτωση μιας λατρείας που δεν είχε μουσουλμανική ή χριστιανική αλλά λαϊκή προέλευση (Hasluck, 2004, 1: 166, 2: 937-38). Η υπόθεση του Χάσλοουκ, αν και δεν μπορεί να τεκμηριωθεί, μας βοηθά να κατανοήσουμε τη διαδικασία του συγκρητισμού όχι ως ενός απλού δανεισμού στοιχείων από τη μια θρησκεία στην άλλη, αλλά ως μιας νέας δημιουργίας με συνοχή στο πλαίσιο του λαϊκού πολιτισμού.

Για να μείνουμε στον άγιο Θεράποντα, η ίδια όψη του συγκρητισμού ως δημιουργικής διαδικασίας αποκαλύπτεται και στο πώς μεταφέρθηκε η λατρεία του αγίου στη Σόφια της Βουλγαρίας. Η μεταφορά, που έλαβε χώρα κατά τον 16ο αιώνα εκ μέρους εκκλησιαστικών κύκλων της περιοχής, στόχευε να καταστήσει τον άγιο σε σύμβολο συσπείρωσης των χριστιανών, σε μια εποχή διακοινοτικών εντάσεων με τους μουσουλμάνους. Γι' αυτό και η ιστορία του, που είναι έτσι κι αλλιώς αρκετά ασαφής και θολή στις αγιολογικές πηγές, μεταπλάστηκε δημιουργικά για να μπορέσει να ταιριάζει στο νέο περιβάλλον: ο Θεράπων θεωρήθηκε ντόπιος και μεταμορφώθηκε σε νεομάρτυρα. Καθώς όμως του αποδόθηκαν ιαματικές ιδιότητες,

κατέληξε να γίνει αντικείμενο λατρείας, όχι μόνο από τους χριστιανούς αλλά και από τους μουσουλμάνους της πόλης (Valtchinova, 2004). Η εξέλιξη αυτή μπορεί να μας ξενίζει σήμερα, ωστόσο ήταν απόλυτα συμβατή με τις πρακτικές της εποχής. Όπως παρατηρεί –με σαφώς υποτιμητική διάθεση για τέτοιες εκδηλώσεις «λαϊκής δεισιδαιμονίας»– ο Χάσλουκ (Hasluck, 2004, 1: 147),

[π]ρακτικά οποιαδήποτε θρησκεία απ' όσες επικρατούν στην Τουρκία είναι δυνατόν να μοιραστεί τη χρήση ενός ιερού που βρίσκεται υπό τη διοίκηση κάποιας άλλης θρησκείας, αρκεί αυτό το ιερό να έχει αποκτήσει επαρκή φήμη για την τέλεση ευεργετικών θαυμάτων, ανάμεσα στα οποία κυρίαρχη θέση κατέχουν τα θεραπευτικά.

Η πιο διαδεδομένη περίπτωση συγκρητιστικής λατρείας στη Μικρά Ασία, στα Βαλκάνια και την Εγγύς Ανατολή έχει επίκεντρό της την εορτή του αγίου Γεωργίου στις 23 Απριλίου, γνωστή στα τουρκικά ως *Ρούζ-ι Χιζίρ* (*Ruz-i Hizir*). Στη μουσουλμανική λαϊκή θρησκευτικότητα, στοιχεία της μορφής του χριστιανού αγίου συνδυάστηκαν με εκείνα της μορφής του προφήτη Ηλία (Ilyas στα αραβικά) κι ενός θρυλικού συντρόφου του προφήτη Μωάμεθ, του Χιντρ (Khidr). Η σύνθεση αυτή οδήγησε στη διφυή μορφή του Χιντίρελλεζ ή Χιζίρ Ιλιάς (Hidirellez ή Hizir İlyas στα τουρκικά), μιας ιδιότυπης λατρευτικής φιγούρας με μεγάλο ρεπερτόριο από ιστορίες και ιδιότητες, μεταξύ των οποίων ξεχωρίζει η ταύτισή του με τις αναγεννητικές δυνάμεις της φύσης (Hasluck, 2004, 1: 433-41).

Ο αυτοκράτορας και ιστορικός του 14ου αιώνα Ιωάννης Καντακουζηνός δεν είχε καμία αμφιβολία ότι οι μουσουλμάνοι που γιόρταζαν στις 23 Απριλίου τιμούσαν τον άγιο Γεώργιο, τον οποίο ονόμαζαν «Χετήρ Ηλιάς». Ωστόσο, σε κατοπινούς αιώνες η σύνδεση αυτή φαίνεται πως ατόνησε ή υποβαθμίστηκε. Αντίθετα στη Συρία, ο Χιντρ και ο άγιος Γεώργιος ήταν σχεδόν ταυτόσημοι, σε βαθμό που μουσουλμάνοι που είχαν κάνει τάματα στον Χιντρ τα εκπλήρωναν συχνά στον χριστιανό ομολόγό του (Hasluck, 2004, 1: 436). Γενικότερα, στη Συρία και την Παλαιστίνη οι διάφορες θέσεις που ήταν αφιερωμένες στον Χιντρ ήταν τόποι κοινού προσκυνήματος για χριστιανούς και μουσουλμάνους (Masters, 2001: 25). Η ημέρα του Χιντίρελλεζ / Χιζίρ Ιλιάς –ή Εντερλέζι (Ederlezi) για τους τσιγγάνους– εξακολουθεί και σήμερα να εορτάζεται από τους μουσουλμάνους στα Βαλκάνια και την Τουρκία στις 6 Μαΐου (σύμφωνα με το γρηγοριανό ημερολόγιο), με συγκεντρώσεις στο ύπαιθρο κοντά σε τρεχούμενα νερά και τελετουργικές θυσίες ζώων, γνωστές ως *κουρμπάνια* (*kurban*) (Marushiakova και Popov, 2007). Μια θαυμάσια ποιητική αναπαράσταση τέτοιου εορτασμού υπάρχει στην κινηματογραφική ταινία του Εμίρ Κουστουρίτσα (Emir Kusturica) *Ο καιρός των Τσιγγάνων* (*Dom za vešanje*) του 1989.

4.3. Σε αναζήτηση του θαύματος

Το επίκεντρο αυτών των συγκρητιστικών λατρειών ήταν η διαμεσολάβηση του αγίου για την ίαση ή για την προστασία από καταστροφές (ανομβρία, επιδημία, επιδρομή ακρίδων κλπ.). Μοχλός, λοιπόν, των κοινών λατρειών ήταν ένα κοινό ζητούμενο: η κοινωνική αναπαραγωγή, είτε εκφρασμένη στο πλαίσιο της οικογένειας με παρακλήσεις για τη γιατρεία αγαπημένων προσώπων και πολύ συχνά για την ευόδωση της σύλληψης και της ασφαλούς γέννας, είτε στο πλαίσιο της τοπικής κοινωνίας όταν η επικρεμάμενη καταστροφή ήταν γενική. Οι πρακτικές αυτές, οι οποίες υπαγορεύονταν από την πολύ διαδεδομένη πεποίθηση πως σε στιγμές ανάγκης η επίκληση υπερφυσικών δυνάμεων δεν μπορεί να περιορίζεται στα όρια της κάθε θρησκείας, διευκόλυναν και μια διαδικασία εξομάλυνσης των πολιτικοκοινωνικών διαφορών, αφού διαπερνούσαν τις διαχωριστικές γραμμές θρησκειών και κοινωνικών τάξεων. Σε αυτές τις εκφράσεις προσδοκίας για τη διαμεσολάβηση υπερφυσικών δυνάμεων επιβεβαιωνόταν η συνοχή της κοινωνίας, ανεξαρτήτως των εσωτερικών τομών της. Ενδεικτική είναι η περιγραφή του Πωλ Ρυκό (Rycout, 1679: 378) για τη γενική λιτανεία που πραγματοποιήθηκε το 1671 στο Χαλέπι της Συρίας για την αντιμετώπιση μιας επιδρομής ακρίδων που απειλούσε τη σοδειά:

Η πομπή έγινε στη νότια πύλη της Δαμασκού. Συμμετείχαν όλες οι θρησκείες και τα δόγματα, με τις ιερατικές ενδυμασίες τους και με τη μεγαλύτερη ευλάβεια που θα μπορούσε κανείς να φανταστεί, ανάλογα με τις ιδιαίτερες τελετουργίες τους. Κάθε έθνος [=θρησκευτική κοινότητα] έφερε στην κορυφή της πομπής το διακριτικό έμβλημα της πίστης του, δηλαδή τον Μωσαϊκό Νόμο, τα Ευαγγέλια και το Κοράνιο, και όλοι έψαλλαν τους θρησκευτικούς τους ύμνους.

Επίσης δεν ήταν σπάνιες και οι περιπτώσεις που χριστιανοί και μουσουλμάνοι ακολουθούσαν πρακτικές της άλλης θρησκείας ή κατέφευγαν στους θρησκευτικούς λειτουργούς της. Από πολλές μαρτυρίες ξέρουμε πως πολλοί μουσουλμάνοι βάφτιζαν τα παιδιά τους και ότι κατά καιρούς οι χριστιανοί κατέφευγαν στον μιάμη για να «διαβάσει» τα δικά τους παιδιά (Hasluck, 2004, 1: 143· Βρυώνης, 1996: 427-28). Στο μέτρο που οι δύο θρησκείες όχι μόνο συνυπήρχαν επί αιώνες, αλλά επιπλέον μοιράζονταν κοινές παραδοχές καιπίστεις, τέτοιας λογής φαινόμενα εξυπηρετούσαν στα μάτια των συγχρόνων την εξασφάλιση της μέγιστης δυνατής προστασίας. Πρόκειται γι' αυτό που ο ιστορικός ανθρωπολόγος Ντέιβιντ Σέμπιαν (Sabeian, 1984: 195-98) ονομάζει «πρακτική γνώση», η οποία υπαγορεύει τρόπους δράσης που στηρίζονται όχι σε οντολογικές αφαιρέσεις αλλά σε μια πολυσυλλεκτική χρήση των δυνατοτήτων που προσφέρονται. Όλοι μας γνωρίζουμε πως σε στιγμές ανάγκης και αγωνίας πολλοί άνθρωποι τείνουν να προσφεύγουν σε λύσεις που υπό άλλες συνθήκες θα τους φαίνονταν αδιανόητες, όπως η επιζήτηση υπερφυσικής βοήθειας. Σε ό,τι αφορά τις κοινωνίες που εξετάζουμε, θα πρέπει να έχουμε κατά νου πως τέτοιες συμπεριφορές «αναζήτησης του θαύματος» ήταν κοινή πρακτική και απόλυτα ενταγμένες στην καθημερινότητα.

Ο συγκρητισμός, λοιπόν, διαμόρφωνε ένα πεδίο κοινωνικών πρακτικών που είχε τη δική του λογική, διαμεσολαβώντας ανάμεσα στις δύο θρησκείες. Την ίδια στιγμή, ωστόσο, η διαμεσολάβηση συμπληρωνόταν αντιθετικά από τον ανταγωνισμό. Το πεδίο του συγκρητισμού ήταν παράλληλα συμφιλιωτικό και διαφιλονικούμενο. Οι λειτουργοί των δύο θρησκειών φρόντιζαν να παρουσιάζουν τις συγκρητιστικές πρακτικές ως αποτέλεσμα της «δικής τους» θρησκευτικής αλήθειας, που ήταν τόσο ανώτερη της άλλης ώστε να προσελκύει και τους πιστούς της. Εδώ βέβαια πρέπει να κάνουμε τη διάκριση ανάμεσα στους ανθρώπους που βίωναν τις πρακτικές αυτές κι εκείνους που προσπαθούσαν να τις εκλογικεύσουν. Για τους πρώτους, το νόημα των πρακτικών ήταν η κοινωνική αναπαραγωγή και προστασία, ενώ για τους δεύτερους το ζητούμενο ήταν η ιδεολογική κεφαλαιοποίηση.

Ωστόσο η διάκριση δεν ήταν πάντοτε σαφής. Κάποια στιγμή στις αρχές του 19ου αιώνα, που η περιοχή της Αθήνας υπέφερε από ανομβρία, οι κάτοικοι της πόλης κατέφυγαν σε κοινές τελετουργίες για να την αντιμετωπίσουν. Πρώτα έκαναν λιτανεία οι χριστιανοί (μάλλον επειδή η πρακτική αυτή βρισκόταν πιο κοντά στις δικές τους θρησκευτικές συνήθειες), με τη συμπαράσταση των συγκεντρωμένων μουσουλμάνων, «αλλ' ο Θεός δεν απεφάσιζε να βρέξει». Ακολούθησαν οι μουσουλμάνοι, «αλλ' η αυτή ξηρασία εξηκολούθει να είναι». Τελικά, η επιθυμητή βροχή ήρθε μόνο μετά τη λιτανεία των «Αραπάδων», των μαύρων απελευθέρων σκλάβων αφρικανικής καταγωγής που κατοικούσαν στις παρυφές της Ακρόπολης. Το γεγονός ώθησε τους μουσουλμάνους και τους χριστιανούς της Αθήνας να ομολογήσουν: «βρε οι αραπάδες έχουν πιο πίστι από 'μάς» (Καμπούρογλου, 1889, 1: 312). Βλέπουμε εδώ τους όρους και τη λειτουργία της κοινής τελετουργίας: οι λιτανείες ακολούθησαν την εμπειριστική λογική της «δοκιμής και λάθους» (*trial and error*), στο πλαίσιο της οποίας οι «Αραπάδες», το κοινωνικά κατώτερο στρώμα της πόλης, πραγματοποίησαν λιτανεία τελευταίοι κι όταν οι προηγούμενοι είχαν αποτύχει. Όταν τελικά ευοδώθηκε η προσπάθεια, η κοινή αναγνώριση της πρωτοκαθεδρίας των κοινωνικά υποδεέστερων στην πίστη αναπλήρωσε τον ανταγωνισμό για το ποιος θα καρπωνόταν την επιτυχία και ανασυγκρότησε την κοινότητα ως ένα εσωτερικά διαφοροποιημένο αλλά λειτουργικό σύνολο.

Παράλληλο κείμενο 2. Αναζητώντας πρόσβαση στο υπερφυσικό

Πηγή: Doumanis, 2013: 90-91.

Στην πραγματικότητα, η τοπική θρησκεία μπορεί να θεωρηθεί ότι κάλυπτε ζωτικά πεδία της πίστης, τα οποία δεν μπορούσαν να αντιμετωπίσουν αποτελεσματικά τα θρησκευτικά δόγματα. Ζητήματα που σχετίζονταν με το υπερφυσικό, τον ρόλο που έπαιζαν οι υπερφυσικές οντότητες στον επίγειο κόσμο και η μοίρα της ανθρωπότητας στο επέκεινα ήταν εκείνα για τα οποία οι κοινοί άνθρωποι αναζητούσαν ξεκάθαρες και λεπτομερείς απαντήσεις, αλλά για τα οποία η θεολογία κι ο κλήρος μπορούσαν να παράσχουν μόνο δυσνόητες παραβολές και αφορισμούς. Φυσικά και ήταν σημαντικό για κάθε οθωμανό υπήκοο, άνδρα ή γυναίκα, το ότι ανήκε στην «αληθινή θρησκεία», ότι μπορούσε να ταυτιστεί με το ισλάμ, τον ορθόδοξο ή γρηγοριανό χριστιανισμό, ή τον ιουδαϊσμό· αλλά αυτοί οι ίδιοι πιστοί των μεγάλων μονοθεϊστικών θρησκειών ήταν επίσης δέσμοι ετεροδόξων αντιλήψεων και πρακτικών που σχετίζονταν άμεσα με το υπερφυσικό. Το κρίσιμο ζήτημα ήταν ότι αυτές οι ετεροδοξίες πρόσφεραν επίσης πρακτικά οφέλη όπως η προστασία από την ατυχία ή η θαυματουργική ίαση. Όλοι, μουσουλμάνοι, χριστιανοί κι εβραίοι, είχαν ένα ολόκληρο πεδίο πίστεων που ήταν πολύ

σημαντικό για εκείνους, που απαιτούσε τακτική προσφυγή σε τελετουργικές πράξεις και το οποίο θεωρούνταν ότι ήταν εξίσου γνήσιο και αποτελεσματικό με τις τελετουργίες που επιτελούνταν στα τζαμιά, τις εκκλησίες και τις συναγωγές.

Εξαιτίας του πρακτικού οφέλους της τοπικής ή λαϊκής θρησκείας, οι οθωμανοί υπήκοοι δεν δίσταζαν να περιπλανηθούν αρκετά πέρα από τα όρια που τους έθεταν οι ανώτερες θρησκευτικές αρχές ώστε να βρουν πρόσβαση στις ιερές δυνάμεις αντικειμένων και τόπων που λατρεύονταν από άλλες θρησκευτικές κοινότητες. Κάθε τοποθεσία στην Ανατολία είχε το απόθεμά της από δοκιμασμένες μεθόδους με τις οποίες οι υπερφυσικές δυνάμεις μπορούσαν να ενεργοποιηθούν, και ήταν σε τέτοιους άτυπους, «παραδοσιακούς» (*folk*) δρόμους για την πρόσβαση στην ιερή δύναμη που διασταυρώνονταν συχνά οι μουσουλμάνοι και οι μη μουσουλμάνοι. Σε τέτοιες περιστάσεις, παρατηρούσαν οι μιν τις πρακτικές των δε και μάλιστα επιζητούσαν την πρόσβαση στο υπερφυσικό με κοινές τελετουργίες. Με δεδομένη την αποτελεσματικότητα που αποδιδόταν σε αυτές τις πρακτικές, κυριαρχούσε η γενική εκτίμηση ότι δεν υπήρχε κάποια θρησκευτική κοινότητα που να έχει αποκλειστική πρόσβαση στο υπερφυσικό κι ότι ήταν καλό να μοιράζεται κανείς τη σχετική γνώση. [...]

[...] Η θρησκεία πρόσφερε το ηθικό πλαίσιο για τη διακοινοτική συνεργασία, ενώ την ίδια στιγμή διευκόλυνε τη μεγαλύτερη πρόσβαση στο ιερό. Διότι, ενώ κάθε θρησκευτική κοινότητα υποστήριζε ότι όλες οι άλλες πίστεις ήταν κατ' ουσίαν ψευδείς, οι κοινοί άνθρωποι πίστευαν ωστόσο ότι ακόμα και οι ψευδείς θρησκείες εμπειρείχαν κάποια γνώση για το θείο και το δαιμονικό. Επιπλέον, το γεγονός ότι τα θρησκευτικά όρια τους ήταν πολύ οικεία σήμαινε ότι γνώριζαν πώς να τα χειρίζονται ώστε να έχουν πρόσβαση σε αυτό που οι άλλες θρησκείες θεωρούσαν σημαντικό.

Σε τελική ανάλυση, η ικανότητά τους να κινούνται στις ατραπούς ανάμεσα στην ορθοδοξία και την ετεροδοξία, ενώ την ίδια στιγμή παρέμεναν πιστοί στο εμπεδωμένο θρήσκευμά τους, επέτρεπε στους κοινούς ανθρώπους να βρίσκουν πρόσβαση στην υπερφυσική δύναμη με μεγαλύτερη αποτελεσματικότητα, καθώς αυτό που επιζητούσαν ουσιαστικά ήταν ο μεγαλύτερος έλεγχος της επίγειας ζωής τους. Με άλλα λόγια, ενδιαφέρονταν περισσότερο για την αποτελεσματικότητα των πίστεων και των πρακτικών, ανεξάρτητα από το αν αυτές ήταν επίσημα θεσπισμένες, ακόμα κι αν τέτοιες πίστεις και πρακτικές συνδέονταν με μια άλλη θρησκευτική κοινότητα.

5. Φορείς και εκφάνσεις υβριδισμού

Είναι δύσκολο να διακρίνει κανείς τις πολιτισμικές εκφράσεις που είναι προϊόντα υβριδισμού από εκείνες που απλώς είναι παράγωγα των πολιτισμικών αλληλεπιδράσεων. Υπό μια έννοια, η ίδια η Οθωμανική Αυτοκρατορία θα μπορούσε να θεωρηθεί ένας υβριδικός χώρος, καθώς, αντίθετα με τη χριστιανική Ευρώπη της εποχής, επέτρεπε τη συμβίωση διαφορετικών εθνοθρησκευτικών ομάδων και πολιτισμικών παραδόσεων. Μια τέτοια προσέγγιση, ωστόσο, δεν έχει ιδιαίτερη αναλυτική αξία στο πλαίσιο αυτού του βιβλίου. Εδώ, σε αναλογία με τον συγκρητισμό, θα θεωρήσουμε ως υβριδισμό τα φαινόμενα και τις διαδικασίες εκείνες που συνδύαζαν, διεμβόλιζαν ή απλώς υπερέβαιναν δύο ή περισσότερες πολιτισμικές εκφάνσεις, οι οποίες θεωρούνταν από τους συγχρόνους τους ως αυτονόητες. Οι φορείς αυτού του υβριδισμού ήταν πολύ συχνά πρόσωπα και ομάδες που ξέφευγαν στην πράξη από μια «κανονικότητα», είτε ως προς τη λειτουργία και τη θέση τους στην κοινωνική ιεραρχία είτε ως προς τη συμπεριφορά. Επιπλέον, πρέπει να συνυπολογίσουμε τον παράγοντα του χρόνου. Πολιτισμικές εκφράσεις και δημιουργίες που αρχικά αντιμετωπιζόνταν ως «αποκλίνουσες» μπορούσαν υπό προϋποθέσεις να διαδοθούν και να ενσωματωθούν στην κανονικότητα. Μοιραία, μια τέτοια οπτική γωνία οφείλει να αποτιμήσει τον υβριδισμό ως ένα μεταίχμιο ανάμεσα στις κοινωνικές διεργασίες και την πρόσληψή τους από τους ανθρώπους. Τούτο όμως μάλλον αναδεικνύει την ιστορία ως δυναμική διαδικασία, παρά τη συσκοτίζει.

5.1. «Δούλοι του σουλτάνου»

Μια χαρακτηριστικά υβριδική κοινωνική ομάδα ήταν εκείνη των εξισλαμισμένων χριστιανών που είχαν στρατολογηθεί μέσω του θεσμού *ντεβσιρμέ* (*devşirme*, στα ελληνικά γνωστός ως παιδομάζωμα) και επιτελούσαν στρατιωτικές και διοικητικές λειτουργίες έχοντας το καθεστώς «σουλτανικών δούλων»

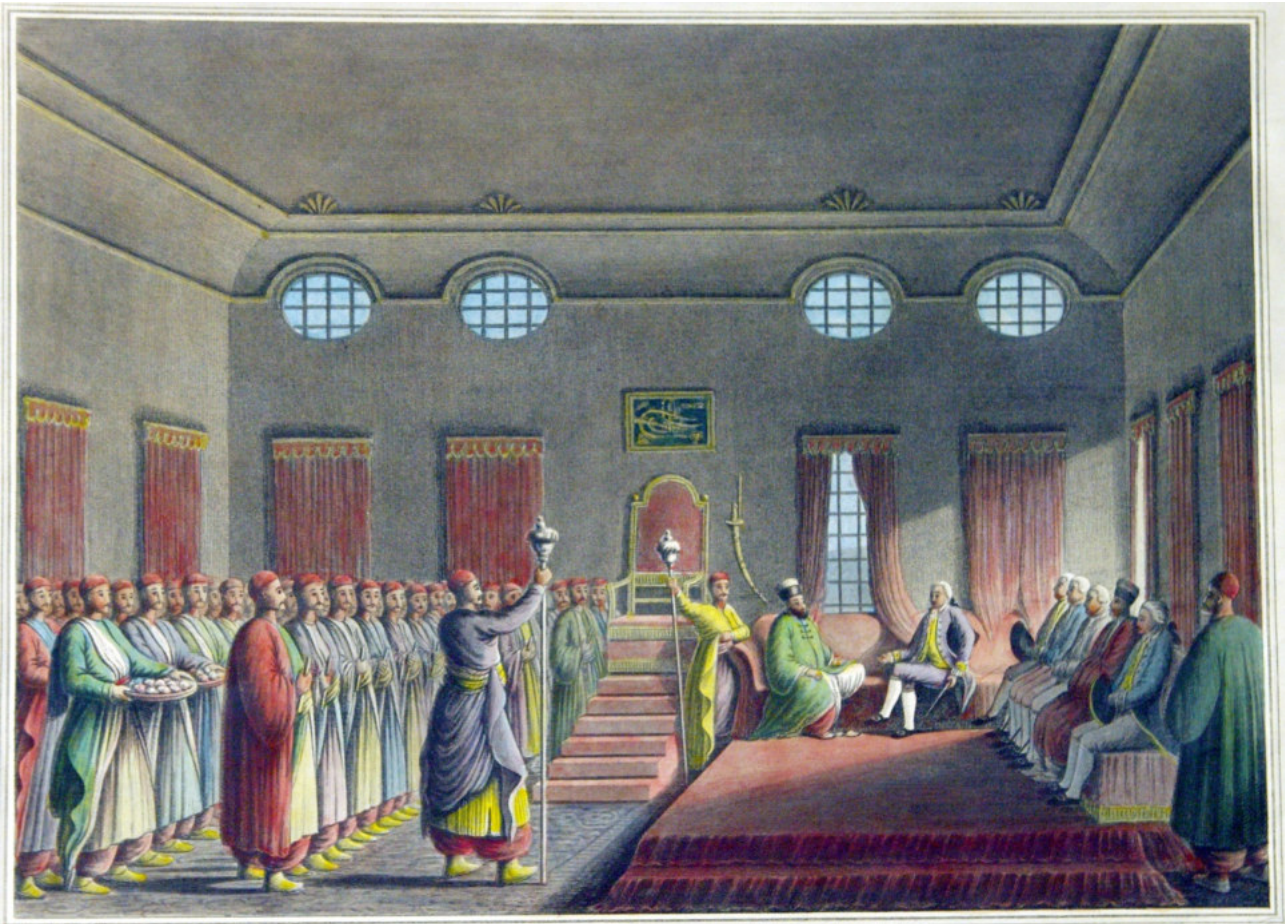
(αναφερθήκαμε αναλυτικά στο ζήτημα στο κεφάλαιο «Εξισλαμισμός και αλλαξοπιστία»). Τόσο οι μεγάλοι βεζίρηδες όσο και οι άλλοι στρατιωτικοί και διοικητικοί αξιωματούχοι ή οι απλοί γενίτσαροι του 15ου, 16ου και πρώιμου 17ου αιώνα, οι οποίοι προέρχονταν από παιδομάζωμα, είχαν ιδιόζουσα θέση στο οθωμανικό πολιτικοκοινωνικό τοπίο. Ήταν το αποτέλεσμα μιας πολλαπλής διαδικασίας μετακίνησης: από χριστιανούς είχαν γίνει μουσουλμάνοι κι από παιδιά αγροτικών οικογενειών (όπως ήταν οι περισσότεροι) είχαν γίνει μέλη της στρατιωτικής και διοικητικής τάξης της αυτοκρατορίας. Επιπλέον, είχαν αποκοπεί από το πολιτισμικό περιβάλλον στο οποίο είχαν γεννηθεί και μεγαλώσει, κι είχαν ενταχθεί σε εκείνο των σχολών του παλατιού ή των γενιτσαρικών στρατώνων, όπου συναναστρέφονταν ομοίους τους από ολόκληρο το φάσμα των βαλκανικών κυρίως περιοχών της σουλτανικής επικράτειας. Στο περιβάλλον αυτό, οι ποικίλες πολιτισμικές αναφορές τους (γλώσσα, συνήθειες, εθνοτοπικές ιδιαιτερότητες) συγχωνεύονταν στον νέο τους πολιτικοκοινωνικό ρόλο και στο αντίστοιχο «πνεύμα της ομάδας» (*esprit de corps*) και συνέθεταν μια νέα, διακριτή και παράλληλα υβριδική ταυτότητα, σε αντιδιαστολή με τους «κανονικούς» μουσουλμάνους της αυτοκρατορίας (Bradley, 2014). Σε αυτό συντελούσε και το γεγονός ότι, όπως έχουμε τονίσει σε άλλο σημείο του βιβλίου, οι άνθρωποι αυτοί όχι μόνο είχαν συνείδηση της προέλευσής τους, αλλά πολλοί διατηρούσαν σχέσεις με τις χριστιανικές τους οικογένειες και τους τόπους καταγωγής τους.

Με την τάση προς την εσωτερική αναπαραγωγή του γενιτσαρικού σώματος και με την ολοένα και αραιότερη προσφυγή της οθωμανικής εξουσίας στο παιδομάζωμα τον 17ο αιώνα, ο υβριδικός χαρακτήρας των «δούλων του σουλτάνου» απρόφησε και η πολιτικοκοινωνική αυτή ομάδα απορροφήθηκε από τον αστικό μουσουλμανικό πληθυσμό. Τον 18ο αιώνα οι γενίτσαροι συμπεριλάμβαναν ένα μεγάλο μέρος των μουσουλμάνων των πόλεων, ανθρώπους που συχνά δεν είχαν καμία σχέση με στρατιωτικά καθήκοντα. Όταν το 1826 ο σουλτάνος Μαχμούτ Β΄ διέλυσε το γενιτσαρικό σώμα πραγματοποιώντας βίαιες στρατιωτικές επιχειρήσεις στην πρωτεύουσα και τις άλλες πόλεις της αυτοκρατορίας, οι γενίτσαροι αντιμετώπιζονταν πια ως η κατεξοχήν αντιπροσωπευτική ομάδα πίεσης των μουσουλμάνων τεχνιτών και επαγγελματιών του αστικού χώρου (Σαρηγιάννης, 2007).

Η παρακμή του παιδομαζώματος κατά τη διάρκεια του 17ου αιώνα οδήγησε επίσης στην εξαφάνιση της ομάδας των υψηλών αξιωματούχων που προέρχονταν από εξισλαμισμένους χριστιανούς. Οι βεζίρηδες και οι πασάδες από τον ύστερο 17ο αιώνα κι εξής προέρχονταν πια από τα ανώτερα μουσουλμανικά στρώματα. Χαρακτηριστική είναι η γένεση και εξέλιξη της μεγάλης οικογένειας των Κιοπρουλού (Körpülü), των βεζιρηδών του ύστερου 17ου και πρώιμου 18ου αιώνα. Ο ιδρυτής της, ο Κιοπρουλού Μεχμέτ πασάς (Körpülü Mehmet paşa, 1575-1661), γεννήθηκε χριστιανός σε ένα χωριό της Αλβανίας. Εισήλθε στις τάξεις των «δούλων του σουλτάνου» με παιδομάζωμα και, αφού ανέλαβε σειρά αξιωμάτων, έφτασε να γίνει μεγάλος βεζίρης σε μεγάλη ηλικία, το 1656. Οι δύο γιοι και οι δύο γαμπροί του έγιναν μεγάλοι βεζίρηδες μετά από αυτόν, ενώ και άλλα μέλη της οικογένειας αναδείχθηκαν σε αξιώματα. Έτσι ο πρώην χριστιανός ραγιάς έγινε γεννήτορας μιας αρχοντικής μουσουλμανικής οθωμανικής οικογένειας, απόγονοι της οποίας υπάρχουν και σήμερα στην Τουρκία (Börekçi, 2009).

5.2. Φαναριώτες

Την ίδια περίπου εποχή, το δεύτερο μισό του 17ου αιώνα, αναδύθηκε στην Κωνσταντινούπολη, στην περιφέρεια της οθωμανικής κεντρικής διοίκησης, μια πολιτικοκοινωνική ομάδα με έντονα υβριδικά χαρακτηριστικά. Πρόκειται για τους γνωστούς μας Φαναριώτες, τα μέλη των ανώτερων ελληνόφωνων κοινωνικών στρωμάτων της Κωνσταντινούπολης, που ανέλαβαν αξιώματα στην υπηρεσία της Υψηλής Πύλης. Οι Φαναριώτες σταδιοδρόμησαν αρχικά ως μεγάλοι διερμηνείς, αναλαμβάνοντας ουσιαστικά την ευθύνη των λεπτών χειρισμών των σχέσεων της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας με τα χριστιανικά κράτη της Ευρώπης. Από το 1718, μάλιστα, οι Φαναριώτες αντικατέστησαν τις αριστοκρατικές οικογένειες της Μολδαβίας και της Βλαχίας στους θρόνους των δύο αντίστοιχων ηγεμονιών, οι οποίες, ως αυτόνομες και υποτελείς στην Υψηλή Πύλη περιοχές, διοικούσαν από χριστιανούς άρχοντες. Η λειτουργία των Φαναριωτών ως διαμεσολαβητών ανάμεσα στην αυτοκρατορία και τη χριστιανική Ευρώπη, πεδίο στο οποίο διακρίθηκαν μορφές όπως ο Παναγιωτάκης Νικουσίος και ο Αλέξανδρος Μαυροκορδάτος, τους εντάσσει σε μια διακριτή κατηγορία υβριδικών λειτουργιών, εκείνη της μετάφρασης, της δράσης στο μεταίχμιο της επαφής και της διαπραγμάτευσης μεταξύ διαφορετικών πολιτισμικών σφαιρών (Burke, 2010: 55-60, 90-92). Ως διερμηνείς και διαπραγματευτές, οι άνθρωποι αυτοί συνδύαζαν τη χριστιανική ιδιότητα και τη γνώση της ευρωπαϊκής πραγματικότητας με το έθος του οθωμανού υψηλού αξιωματούχου (Κιτρομηλίδης, 1999: 32-42· Livaniou, 2000· Αποστολόπουλος, 2003: 45-60).



Εικόνα 3 Ο Αλέξανδρος Μουρούζης υποδέχεται τον άγγλο πρεσβευτή στο Βουκουρέστι (τέλη 18ου αιώνα).

“Wikimedia Commons https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Alexandru_Moruzi_at_Curtea_Nou%C4%83.jpg (Σεπτέμβριος 2015), © public domain.

Οι Φαναριώτες, η παρουσία των οποίων σε υψηλά αξιώματα διαρρήγγυε τη γενική αρχή αποκλεισμού των μη μουσουλμάνων υπηκόων από τη διοίκηση της αυτοκρατορίας, ισορροπούσαν ανάμεσα σε τρεις θεσμικές και πολιτισμικές πραγματικότητες. Καταρχήν, ήταν χριστιανοί και μέσω της θέσης τους έπαιζαν σημαντικό ρόλο στα πράγματα της ορθόδοξης Εκκλησίας, τόσο στο πατριαρχείο της Κωνσταντινούπολης όσο και σε εκείνο των Ιεροσολύμων, ενώ παράλληλα αναλάμβαναν δράση ως μαικήνες για τη χρηματοδότηση σημαντικών μονών και την έκδοση θρησκευτικών βιβλίων. Από την άλλη, εξαρτώνταν άμεσα από τη σουλτανική εξουσία, τα συμφέροντα της οποίας όφειλαν να υπηρετούν. Τέλος, βρίσκονταν σε στενή επαφή με τις πολιτικές και πολιτισμικές εξελίξεις της Ευρώπης (κυρίως της Ιταλίας και του κεντροευρωπαϊκού χώρου), οι οποίες αποτέλεσαν πρότυπα για τη διαμόρφωση μιας αυλικής κουλτούρας στη Βλαχία και τη Μολδαβία, αλλά και ευρύτερα για τη δεξίωση των ευρωπαϊκών διανοητικών ρευμάτων. Κατά τον 19ο αιώνα αυτή η ιδιότυπη χριστιανική αριστοκρατία ενσωματώθηκε εν μέρει στη μεγαλοαστική τάξη της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, της Ελλάδας και της Ρουμανίας.

Ένα ξεχωριστό παράδειγμα του ευρύτερου πολιτισμικού κύκλου των Φαναριωτών είναι ο περίφημος λόγιος και αξιωματούχος Δημήτριος Καντεμίρ (Dimitrie Cantemir, 1673-1723), γόνος αριστοκρατικής οικογένειας της Μολδαβίας. Ο Καντεμίρ έζησε περίπου είκοσι χρόνια στην Κωνσταντινούπολη, όπου απέκτησε ολοκληρωμένη ελληνική και οθωμανική παιδεία και έγινε μέτοχος της «υψηλής» οθωμανικής κουλτούρας. Αργότερα έγινε δύο φορές ηγεμόνας της Μολδαβίας και τελικά συμμάχησε με τους Ρώσους εναντίον των Οθωμανών το 1711. Μετά την ήττα από τα οθωμανικά στρατεύματα κατέφυγε στη Ρωσία, όπου έζησε μέχρι τον θάνατό του. Εκτός από το ευρύ συγγραφικό του έργο, στο οποίο περιλαμβάνονται ιστοριογραφικά και γλωσσολογικά έργα στα λατινικά, τα ρουμανικά και τα ελληνικά (μεταξύ των οποίων μια

ιστορία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας), ο Καντεμίρ ήταν ένας από τους σημαντικότερους συνθέτες στο ιδίωμα της λόγιας οθωμανικής μουσικής, πράγμα που δείχνει το εύρος των πολιτισμικών επιρροών αυτού του πολύπλευρου ανθρώπου (Faroqhi, 2000: 112-18).

Αρχείο ήχου 1. “Τζενβέρ (Cenver)”. Σύνθεση Δημητρίου Καντεμίρ (1673).
<http://repfiles.kallipos.gr:8080/f/305112c3eb/?raw=1>



Εικόνα 4 Δημήτριος Καντεμίρ.

“Wikimedia Commons

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Dimitrie_Cantemir_-_portrait_from_Descriptio_Moldaviae_1716.jpg

(Σεπτέμβριος 2015), © public domain.

5.3. Λεβαντίνοι

Οι διαπολιτισμικές επαφές μεταξύ του οθωμανικού χώρου και της χριστιανικής Ευρώπης καθόρισαν τους όρους ανάδυσης μιας ακόμα υβριδικής ομάδας, εκείνης των Λεβαντινών. Οι Λεβαντίνοι αποτελούνταν από καθολικούς που κατάγονταν είτε από Ευρωπαίους που είχαν μετοικήσει παλαιότερα στην οθωμανική επικράτεια, όπως τα μέλη των παλιών εμπορικών παροικιών των Γενουατών και των Βενετών στην Κωνσταντινούπολη, είτε από ντόπιους χριστιανούς. Οι τελευταίοι ήταν άνθρωποι που είχαν αποκτήσει στενές σχέσεις με κάποια ευρωπαϊκή διπλωματική αποστολή και υπάγονταν στο ιδιαίτερο νομικό καθεστώς του *μπερατλή*, του προστατευόμενου από μια ξένη δύναμη, εξασφαλίζοντας έτσι φορολογικά προνόμια και ορισμένη δικαστική ασυλία (περισσότερα γι’ αυτούς στο κεφάλαιο «Τα χριστιανικά κράτη και οι υπήκοοι

τους στον οθωμανικό χώρο»). Η ομάδα των Λεβαντίνων ήταν πολύγλωσση, αλλά η «κατεξοχήν γλώσσα» της ήταν η τρέχουσα δημοτική ελληνική, την οποία χρησιμοποιούσαν σε ιδιωτικές επιστολές, τραγούδια, συμβόλαια, ακόμα και σε θρησκευτικά κείμενα (Schmitt 2007).

Οι Λεβαντίνοι αναδείχθηκαν σε χαρακτηριστικό γνώρισμα των μεγάλων εμπορικών κέντρων της αυτοκρατορίας, όπως η Κωνσταντινούπολη, η Σμύρνη και το Χαλέπι, τον 18ο και 19ο αιώνα. Έμποροι, διερμηνείς και μεσάζοντες, ως επί το πλείστον, ανέπτυξαν γαμήλιες στρατηγικές που τους οδηγούσαν άλλοτε στην ενδογαμία κι άλλοτε στη σύναψη επιγαμιών με Ευρωπαίους, Έλληνες, Αρμένιους ή καθολικούς Άραβες, πράγμα που σταθεροποιούσε και επέκτεινε τα δίκτυα δράσης τους στον οθωμανικό χώρο. Κατά τον 19ο αιώνα, με τη διάχυση των ευρωπαϊκών πολιτισμικών προτύπων στις πόλεις της αυτοκρατορίας, δημιουργήθηκε ζήτηση για μια πλειάδα επαγγελματιών, όπως για παράδειγμα οι ειδικευμένοι στα δυτικά στυλ ράφτες και κουρείς, η οποία καλύφθηκε εν μέρει από νέες εισροές Ευρωπαίων. Οι τελευταίοι ενσωματώθηκαν, με τη σειρά τους, στις προϋπάρχουσες ομάδες Λεβαντίνων και αύξησαν τον όγκο και την κοινωνική τους ποικιλία (Schmitt 2005· Schmitt 2007).

Οι κοινωνικές στρατηγικές των Λεβαντίνων βασιζόνταν στη δυνατότητά τους να ελίσσονται μεταξύ διαφόρων θεσμικών κατηγοριών, διατηρώντας κατά βάση την ταυτότητα του καθολικού. Έτσι δεν ήταν σπάνιο φαινόμενο η μετακίνησή τους από προστατευόμενους της μιας ευρωπαϊκής δύναμης σε προστατευόμενους μιας άλλης. Ουσιαστικά βρίσκονταν ανάμεσα στις διάφορες εκδοχές κρατικής υπηκοότητας, τις οποίες ενάλλασσαν χωρίς να έχουν ιδιαίτερη σχέση με κάποια από αυτές (τουλάχιστον οι περισσότεροι). Ο γάλλος πρόξενος στη Σμύρνη έγραφε το 1842 πως ήταν αδύνατο να ορίσει κανείς «με ακριβή και απόλυτο τρόπο το καθεστώς των ατόμων, και κυρίως εκείνο των μελών της γαλλικής “παροικίας”, η υπηκοότητα των οποίων είναι αμφιλεγόμενη και είναι Γάλλοι μάλλον υποθετικά παρά πραγματικά» (Smyrnelis, 1999: 129). Γενικότερα, οι γαμήλιες συμμαχίες και οι οικογενειακές ή ατομικές επιλογές αλλαγής υπηκοότητας είχαν ως αποτέλεσμα να έχουν συχνά διαφορετική υπηκοότητα τα μέλη ενός λεβαντίνικου σογιού. Όπως εξηγεί η Μαρί-Καρμέν Σμυρνέλλη (Smyrnelis, 2005: 230),

[κ]ινητοποιώντας το σύνολο των σχέσεων συγγενείας τους, τα άτομα διαθέτουν ένα πιο διαφοροποιημένο σύνολο διασυνδέσεων. Για να ρυθμίσουν τις επαγγελματικές τους υποθέσεις ή να λύσουν προσωπικά προβλήματα δεν διστάζουν να απευθυνθούν σε κάποιο μέλος της οικογένειας ή σε κάποιον σύμμαχο με διαφορετική υπηκοότητα από τη δική τους, στο μέτρο που αυτός έχει πρόσβαση σε άλλες σχέσεις προστασίας, αλληλεγγύης και ανταλλαγής πληροφοριών στο πλαίσιο της πόλης [εννοείται η Σμύρνη] και της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας.

Υπό την οπτική αυτή, οι συμπεριφορές της υβριδικής ομάδας των Λεβαντίνων δεν είναι τόσο διαφορετικές από εκείνες των ορεινών φυλετικών κοινωνιών των «διπλών ταυτοτήτων» στις οποίες αναφερθήκαμε πιο πάνω, αν και το πολιτισμικό περιβάλλον είναι τελείως διαφορετικό –και ίσως όσο πιο διαφορετικό θα μπορούσε να είναι στον οθωμανικό χώρο. Από τη μια, έχουμε το «παραδοσιακό» περιβάλλον της ορεινής υπαίθρου, σχετικά αδιατάρακτο πολιτισμικά, όπου τους όρους του υβριδισμού και του συγκρητισμού καθορίζει η συμβίωση και η ανάπτυξη συλλογικών στρατηγικών σε σχέση με τις κεντρικές διχοτομίες: μουσουλμάνων και μη μουσουλμάνων, φορολογούμενων και αφορολόγητων τάξεων. Από την άλλη, έχουμε το πολύβουο περιβάλλον των πολιτισμικών συναντήσεων όπου συγκροτούνται νέες κοινωνικές ταυτότητες, οι οποίες όμως και πάλι εκφράζονται μέσα από μια συμπλοκή θεσμικών κατηγοριών. Στην περίπτωση των Λεβαντίνων, ο συνδυασμός ήταν μεταξύ της ιδιότητας του καθολικού και του καθεστώτος του προστατευόμενου κάποιας ευρωπαϊκής δύναμης.

Αυτός ο υβριδικός, ενδιάμεσος χαρακτήρας των Λεβαντίνων τερματίστηκε με την άνοδο των εθνικισμών και τη συγκρότηση αυστηρών διαδικασιών ελέγχου των κοινωνικοπολιτικών ταυτοτήτων. Μετά τα μέσα του 19ου αιώνα οι οθωμανοί μεταρρυθμιστές και οι ευρωπαίοι διπλωμάτες ήρθαν σε συνεννόηση για να μπορέσουν να ελέγξουν αυτήν την οφθαλμοφανή κατάχρηση της δυνατότητας απόκτησης ξένης υπηκοότητας. Έτσι το 1863 έθεσαν αυστηρούς περιορισμούς στο καθεστώς των «προστατευμένων». Οθωμανοί και Ευρωπαίοι άσκησαν πίεση προς την εθνοποίηση των υπηκόων τους στη σουλτανική επικράτεια, οι μεν στο πλαίσιο της συγκρότησης ενός ενιαίου πολιτικά «οθωμανικού έθνους» και οι δεύτεροι ωθώντας τις «παροικίες» τους στις οθωμανικές πόλεις να συγκροτηθούν με βάση τη σχέση τους με το εκάστοτε έθνος και τους θεσμούς του, και όχι με βάση τα θρησκευτικά κριτήρια, τα οποία οι Λεβαντίνοι χρησιμοποιούσαν ως οχήματα μεταπήδησης από τη μια κατηγορία στην άλλη. Τη χαριστική βολή στον υβριδισμό των Λεβαντίνων έδωσε η διάλυση της αυτοκρατορίας τον 20ό αιώνα, με την οποία ολοκληρώθηκε η επικράτηση των εθνικών κρατών στον οθωμανικό χώρο (Schmitt 2005· Schmitt 2007).

5.4. Πολιτισμικές ωσμώσεις

Τα φαινόμενα υβριδισμού στην Οθωμανική Αυτοκρατορία δεν εξαντλούνται στις κοινωνικές ομάδες που εξετάσαμε. Θα μπορούσε κανείς να συμπεριλάβει σε αυτά ένα πλήθος από πολιτισμικές εκφράσεις, όπως για παράδειγμα τη μουσική των Τσιγγάνων των Βαλκανίων, η οποία και σήμερα ακόμα χαρακτηρίζεται από μια υβριδική δημιουργικότητα που διαμεσολαβεί ανάμεσα στα διαφορετικά είδη και συγκροτεί κάθε φορά νέα, πρωτότυπα ιδιώματα στο πεδίο της λαϊκής μουσικής. Ως μια άλλη υβριδική κατηγορία θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε τις μεταλλάξεις της μουσικής των σεφαρδιτών εβραίων, των προσφύγων από την Ιβηρική χερσόνησο που εγκαταστάθηκαν στην Οθωμανική Αυτοκρατορία μετά το 1492 (Seroussi, 1991). Με αναγεννησιακές καταβολές, η μουσική και τα τραγούδια των Σεφαρδιτών ενσωματώθηκαν στο αστικό μουσικό ιδίωμα των πόλεων πέρα από εθνοθησκευτικά πλαίσια. Ενδεχομένως και τα «μισμαγιά», τα ελληνόφωνα ερωτικά τραγούδια του 18ου αιώνα, που γεφυρώνουν την υψηλή οθωμανική μουσική με τη φαναριώτικη κουλτούρα, ανήκουν κι αυτά σε μια παρόμοια κατηγορία διαμεσολάβησης και πρωτότυπης σύνθεσης (Σοφιανός, 1997). Θα προτιμούσαμε ωστόσο να δούμε αυτές τις πολιτισμικές εκφάνσεις, όπως και πολλές άλλες, που αφορούν ένα πλήθος κοινωνικών διεργασιών και περιβαλλόντων του λαϊκού και λόγιου πολιτισμού (κουζίνα, ενδυμασία, γλώσσα, χορό, λαϊκή ποίηση κλπ.), ως ενδείξεις μιας καθημερινής πολιτισμικής διεπαφής, που αποτελεί άλλωστε την αναγκαία συνθήκη του κοινωνικού βίου σε όλες τις εποχές. Στην περίπτωσή μας, τούτο γίνεται σαφές από το πλήθος των πολιτισμικών στοιχείων που χαρακτηρίζουν ως μια «κοινή γλώσσα» τους σημερινούς λαούς των Βαλκανίων και της Μικράς Ασίας, και τα οποία είναι ολοφάνερα οθωμανικές κληρονομίες, από τον –τούρκικο ή ελληνικό– καφέ και την παλαιότερη αστική κουζίνα ως τα γλωσσικά δάνεια και αντιδάνεια, και φυσικά τη μουσική (Buchanan, 2007).

Σε άλλες περιπτώσεις, αυτό που σήμερα μπορεί να δίνει την εντύπωση της πολιτισμικής ώσμωσης ήταν αποτέλεσμα διαφορετικών εξελίξεων. Οι Καραμανλήδες, οι τουρκόφωνοι ορθόδοξοι χριστιανοί της Μικράς Ασίας, χρησιμοποιούσαν την ελληνική γραφή για να αποδώσουν την τουρκική γλώσσα που μιλούσαν (Balta και Kappeler, 2010). Αντιστοίχως, οι σεφαρδίτες εβραίοι έγραφαν με εβραϊκά στοιχεία το γλωσσικό τους ιδίωμα, τη διάλεκτο της Καστίλλης, ενώ οι καθολικοί του Αιγαίου έγραφαν τα ελληνικά με λατινικά στοιχεία (φραγκοχιώτικα) και οι μουσουλμάνοι της Βοσνίας χρησιμοποιούσαν αραβικούς χαρακτήρες για να γράψουν τη σλαβική τους διάλεκτο. Το κριτήριο επιλογής της γραφής για την απόδοση της γλώσσας ήταν η ταύτιση της πρώτης με τη γραφή των ιερών κειμένων της εκάστοτε θρησκείας (ελληνικά, εβραϊκά, λατινικά, αραβικά), πράγμα που συναντάμε σε πολλές κοινωνίες της εποχής, όπως για παράδειγμα στους ισπανόφωνους μουσουλμάνους της Ιβηρικής που χρησιμοποιούσαν την αραβική γραφή (Hegyí, 1979).

Οι διάφοροι συνδυασμοί γλώσσας και γραφής ήταν πολύ συνηθισμένο φαινόμενο, δεδομένου πως δεν υπάρχει κάποια «αυθεντική» σύνδεση μεταξύ μιας συγκεκριμένης γλώσσας και ενός συστήματος αναπαράστασης μέσω της γραφής. Επιπλέον, οι άνθρωποι της εποχής που εξετάζουμε δεν αντιμετώπιζαν τη γλώσσα ως ένα «εθνικό» χαρακτηριστικό, δηλαδή ως αποκλειστικό γνώρισμα μιας πολιτικής και πολιτισμικής κοινότητας. Η σύνδεση γλώσσας και έθνους συνέβη με την άνοδο των εθνικισμών στα τέλη του 18ου, και κυρίως τον 19ο αιώνα, οπότε και η τουρκοφωνία των Καραμανλήδων της Μικράς Ασίας ή η σλαβοφωνία και η αλβανοφωνία ορισμένων ορθόδοξων πληθυσμών των νότιων Βαλκανίων έγιναν νοητές ως ανεπιθύμητοι υβριδισμοί από τους διανοούμενους της ελληνικής εθνικής συγκρότησης. Ως αποτέλεσμα, προσπάθησαν να την αντικαταστήσουν με τα ελληνικά μέσω της εκπαίδευσης, σε μια διττή προσπάθεια εξελληνισμού και «εκπολιτισμού» των πληθυσμών που ήταν φορείς τους (Εξερτζόγλου, 2015: 90-110). Την ίδια εποχή η οθωμανική τουρκική γλώσσα, η γλώσσα του λόγιου πολιτισμού, του στρατού, της διοίκησης και της γραφειοκρατίας, η οποία είχε διαμορφωθεί ενσωματώνοντας πλήθος λεξιλογικών –εν μέρει και συντακτικών– στοιχείων από τα περσικά και τα αραβικά, αντιμετωπίστηκε από έναν κύκλο διανοουμένων που επεξεργάζονταν μια εκδοχή τουρκικού «πρωτοεθνικισμού», τους λεγόμενους «Νέους Οθωμανούς», ως ένα «υβρίδιο», μια νόθα και πλαστή πρόσμιξη που συσκοτίζε την τουρκική ουσία της γλώσσας (Mardin, 2000: 225 κ.ε.).

Παράλληλο κείμενο 3. Οθωμανική κοσμική μουσική

Πηγή: Erol, 2008.

Υπάρχουν δύο βασικά στοιχεία, τα οποία αποτελούν τη βάση της μουσικής που αποκαλείται «εξωτερική» (όπως την ανέφεραν οι Έλληνες μουσικοί) ή, διαφορετικά, οθωμανική κοσμική μουσική της πόλης. Το πρώτο είναι το *μακάμ* (ο μουσικός τρόπος), που χαρακτηρίζει τη

μουσική της Μέσης Ανατολής και της Ανατολικής Μεσογείου. Δεύτερο είναι το *seyir* (η ακολουθία της μελωδίας), το οποίο την κάνει διακριτή από την οθωμανική μουσική της Αυλής και από άλλους μουσικούς τρόπους της Ανατολής. Το *seyir* είναι ζωτικό σημείο για την έννοια του *μακάμ*. Όπως σημειώνει ο Walter Feldman, σύμφωνα με τη συγκεκριμένη θεωρία, οι μουσικοί τρόποι ξεχωρίζουν όχι μόνο από τη δομή των διαστημάτων και από τη θέση τους στη μουσική κλίμακα, αλλά και από συγκεκριμένες ακολουθίες της μελωδίας. Οι τελευταίες περιλαμβάνουν έναν τόνο, ο οποίος είναι το σημείο εισαγωγής (*giris*): ο ίδιος τόνος ή κάποιος άλλος μπορεί να αποτελεί το φινάλε (*karar*): ένας άλλος τόνος θα είναι ο κύριος (*güçlü*), και άλλοι θα αποτελούν διαλείμματα. Για παράδειγμα, η σύγχρονη ιρανική μουσική μοιράζεται κάποιες βασικές κλίμακες με την τουρκοαραβική μουσική, αλλά όχι το στοιχείο της ακολουθίας της μελωδίας σε μία οκτάβα.

Μέχρι το τέλος του 16ου αιώνα, η μουσική της οθωμανικής Αυλής έμοιαζε πολύ με αυτήν της Αυλής των Τιμουριδών. Ο Feldman θεωρεί ότι κατά το 17ο αιώνα ένα νέο πλέγμα γεγονότων στο κοινωνικό υπόβαθρο και στην εκτέλεση της μουσικής, για παράδειγμα η ανάδυση νέων μορφών επαγγελματισμού, μια σειρά νέων μουσικών ειδών, νέες δομές στους μουσικούς τρόπους κ.ά., είχαν αποτέλεσμα τη διαμόρφωση της «αρμόζουσας» οθωμανικής τουρκικής μουσικής. Αυτό μαρτυρείται και από το γεγονός ότι τόσο η προφορική παράδοση του φωνητικού ρεπερτορίου όσο και οι πηγές παρασημαντικής (μουσικής σημειογραφίας) του οργανικού μουσικού ρεπερτορίου τοποθετούν το κομβικό σημείο έναρξής τους στις αρχές του 17ου αιώνα. Πρέπει επίσης να σημειωθεί ότι η εξέλιξη μιας ξεχωριστής οθωμανικής φόρμας ως προς την ακολουθία της μελωδίας (*μακάμ*) ή μιας έντεχνης ανατολικής μουσικής (*oriental*) συμπίπτει χρονικά με την εκκοσμίκευση της οθωμανικής υψηλής κουλτούρας, η οποία ξεκίνησε στο τέλος του 17ου αιώνα.

Από το δεύτερο μισό του 17ου αιώνα, είχαν γίνει ευρέως γνωστοί αρκετοί μη μουσουλμάνοι ερμηνευτές και συνθέτες οργανικής μουσικής. Για παράδειγμα, ο Εβραίος Harun (Aron Hamon), ο Έλληνας οργανοπαίκτης του ταμπούρα (λαούτο με μακρύ λαιμό) Άγγελος και αργότερα, το 18ο αιώνα, ο οργανοπαίκτης του ταμπούρα Rabbi Musi και ο Αρμένιος Harutin. Ωστόσο, από τις αρχές του δεύτερου μισού του 18ου αιώνα, οι μη μουσουλμάνοι έκαναν την εμφάνισή τους ως συνθέτες σε φωνητικά μουσικά κομμάτια για το *φασίλ* (κύκλος συναυλιών). Μία από τις γνωστότερες περιπτώσεις είναι τα *bestes* και *ağır semais* (φωνητικά είδη) του ελληνορθόδοξου μουσικού Ζαχαρία. Ο Ζαχαρίας έζησε στα τέλη του 17ου και στις αρχές του 18ου αιώνα στην Κωνσταντινούπολη. Καταγόταν από πολύ πλούσια οικογένεια, η οποία ασχολούνταν με το εμπόριο γούνας. Το γεγονός ότι τον αποκαλούσαν “hanende” (τραγουδιστής) φανερώνει ότι πιθανότατα ήταν εξαιρετικός τραγουδιστής. Πέρα από τη μεγάλη φήμη του ως συνθέτη κοσμικής μουσικής, ο Ζαχαρίας ήταν γνωστός και ως ο δημιουργός ενός είδους εκκλησιαστικού ύμνου που είναι γνωστός ως *καλοφωνικός ειρμός*. Σύμφωνα με τον Κυριάκο Καλαϊτζίδη, ο χαρακτήρας και η τεχνολογία των κοσμικών συνθέσεων του είχαν επηρεαστεί από την εκκλησιαστική μουσική παιδεία του.

Κατά το 19ο αιώνα, η εισαγωγή των δυτικών τρόπων διασκέδασης, καθώς και των δυτικών μουσικών ειδών, είχε αποτέλεσμα την προσαρμογή της οθωμανικής λαϊκής μουσικής σε δυτικά πρότυπα. Για παράδειγμα, χρησιμοποιούνταν ο ρυθμός των 3/4 του *βαλς* ή επικράτησαν τα *μακάμ*, όπως το *nihavend*, του οποίου οι τονικότητες συγγένευαν με τις μείζονες και ελάσσονες κλίμακες της ευρωπαϊκής μουσικής. Η εξέλιξη αυτή έφερε επίσης στο ρεπερτόριο την κυριαρχία της μουσικής φόρμας του *şarki* (έντεχνου τραγουδιού) καθώς και άλλων υβριδικών ειδών όπως του *κάντο*.

6. Αντιδράσεις και προσλήψεις

Οι αντιδράσεις απέναντι στα φαινόμενα συγκρητισμού και υβριδισμού στην Οθωμανική Αυτοκρατορία δείχνουν γενικά έναν βαθμό αποδοχής της θρησκευτικής και πολιτισμικής ώσμωσης που παρουσιάζει σημαντικές διαφορές από το περιβάλλον της χριστιανικής Ευρώπης, τόσο στους πρώιμους νεότερους χρόνους όσο και αργότερα. Ο πιο ασφαλής δείκτης για την αποδοχή αυτής της ώσμωσης είναι οι ίδιες οι πρακτικές, που φανερώνουν ότι για τους περισσότερους ανθρώπους, μουσουλμάνους, χριστιανούς ή εβραίους, τέτοιες διαδικασίες ήταν απόλυτα φυσιολογικές. Η επικρατούσα λογική της συμβίωσης στον οθωμανικό χώρο, όσο κι αν ήταν αξεδιάλυτα δεμένη με την ανισότητα, μπορούσε υπό προϋποθέσεις να οδηγή στην υπέρβαση των

διαφορών και σε νέες συνθέσεις λαϊκής θρησκευτικότητας. Η αντίληψη ότι οι διαφορές των επίσημων θρησκευτικών δογμάτων δεν είχαν σημασία, αφού χριστιανοί, μουσουλμάνοι κι εβραίοι λάτρευαν τον ίδιο Θεό, μαρτυρείται σε όλη τη διάρκεια της οθωμανικής περιόδου.

Ο συγκρητισμός είχε όμως και μια άλλη όψη, εκείνη του ανταγωνισμού. Η συνθήκη της διακοινοτικής επαφής και της συμβίωσης, εμποτισμένη καθώς ήταν με τη θεσμική ανισότητα, επέτρεπε την ίδια στιγμή την πολιτισμική ώσμωση και την αντιπαράθεση (Krstić, 2011: 16-18, 51-74). Η κοινωνική αναπαραγωγή ήταν ζήτημα διατήρησης αυτής της ευαίσθητης ισορροπίας. Αυτός είναι και ο λόγος που, όταν η ισορροπία αυτή κατέρρευσε υπό την πίεση αλληλοσυγκρουόμενων αιτημάτων πολιτικής ισότητας και αυτονομίας, ο οθωμανικός χώρος του συγκρητισμού μετατράπηκε σε ένα θέατρο βίας. Παρ' όλα αυτά, η πολιτισμική δημιουργικότητα αιώνων συμβίωσης συνέχισε να τροφοδοτεί τον λαϊκό πολιτισμό και να συντηρεί μέχρι τέλος ένα συγκρητιστικό έθος. Ένα σχόλιο του Θεόδωρου Κολοκοτρώνη μερικά χρόνια πριν από την Επανάσταση του 1821 αποτυπώνει τόσο τον κοινωνικοπολιτικό και πολιτισμικό ανταγωνισμό και την απόρριψη των «διπλών ταυτοτήτων» όσο και την ενσωμάτωση της συγκρητιστικής λογικής στη λαϊκή θυμοσοφία (Τερτσέτης, 1889: 94):

Ένας ανειπίος του Αλή Φαρμάκη, όταν ήταν κλεισμένοι εις τον πύργο του θείου του, έλεγε προς τον Κολοκοτρώνη: «Κρίμας οπου δεν εισαι Τούρκος, μέγας αφέντης θα γίνουσουν». – «Αν γίνω Τούρκος, θα με σουνετεύσουν;» [=θα μου κάνουν περιτομή;] – «Βέβαια!...» – «Εμάς, όταν μας βαπτίζουν, μάς κόβουν από τα μαλλιά της κεφαλής μας τρίχες και τες βάζουν εις το εικόνισμα του Χριστού. Αν γίνω Τούρκος, εις τον άλλον κόσμο θα με τραβούν ο Χριστός από τα μαλλιά και ο Μωάμεθ από την ... και δεν θέλω να βάλω εις παρόμοια διαφορά δύο τέτοιους προφητάδες».

Το ότι η θρησκευτική και η πολιτισμική ώσμωση ήταν γενικά αποδεκτές στον οθωμανικό χώρο δεν σημαίνει πως δεν αναπτύχθηκαν συμπεριφορές που επιχειρούσαν να ακυρώσουν ή να ελαχιστοποιήσουν τη δυναμική των εκατέρωθεν αλληλεπιδράσεων. Οι συμπεριφορές αυτές στρέφονταν ενάντια σε διαδικασίες και πρακτικές που αντιμετώπιζονταν ως επικίνδυνες εκτροπές από μια «νόμιμη» ή ορθή/ορθόδοξη τάξη πραγμάτων. Οι αντιδράσεις τροφοδοτούνταν από τη δυσαρέσκεια κοινωνικών ομάδων που θεωρούσαν αυτές τις «εκτροπές» χαρακτηριστικά στοιχεία ευρύτερων εξελίξεων που έπλητταν το κύρος τους, την πολιτική τους ισχύ ή την οικονομική τους θέση.

6.1. Μουσουλμανικός και χριστιανικός ζηλωτισμός

Από τη μουσουλμανική πλευρά, χαρακτηριστικό είναι το ζηλωτικό κίνημα των καντζιαντελήδων (*kadzadeliler*), που εκφράστηκε τον 17ο αιώνα ως υπεράσπιση της ισλαμικής ορθοδοξίας και απόρριψη των κάθε λογής «νεωτερισμών» (Zilfi, 1988· Baer, 2008· Sariyannis, 2012). Το κίνημα τροφοδοτήθηκε μεταξύ άλλων από τη δυσαρέσκεια των αποφοίτων των ισλαμικών θεολογικών σχολών που δυσκολεύονταν να βρουν απασχόληση σε δημόσια αξιώματα, και ενσωμάτωσε ένα ευρύ φάσμα κοινωνικής δυσαρέσκειας, που αφορούσε την αύξηση των φόρων, την υποτίμηση του νομίσματος, την παροχή εμπορικών διευκολύνσεων σε εμπόρους από τη χριστιανική Ευρώπη μέσω της συνομολόγησης διομολογήσεων κλπ. Οι καντζιαντελήδες θεώρησαν ότι τα δεινά της εποχής τους οφείλονταν στην απομάκρυνση από το «γνήσιο» ισλάμ και ανέπτυξαν έναν ευσεβιστικό λόγο περί «διόρθωσης των ηθών», που γνώρισε ιδιαίτερη διάδοση ανάμεσα στους τεχνίτες και τους μικρεμπόρους των πόλεων. Αυτός ο ζηλωτικός λόγος εκφράστηκε και ως αντίθεση σε φαινόμενα θρησκευτικού συγκρητισμού (Baer, 2008). Στο κεφάλαιο «Αποστασία και νεομαρτύριο» είδαμε την περίπτωση του χρυσοχού Αγγελή από την Κωνσταντινούπολη († 1680) που βρέθηκε στο δίλημμα να προσχωρήσει στο ισλάμ ή να χάσει τη ζωή του κι επέλεξε να πεθάνει ως μάρτυρας της χριστιανικής πίστης. Η αλυσίδα γεγονότων που οδήγησε στον θάνατο του ξεκίνησε με τον κοινό εορτασμό χριστιανών και νέων προσήλυτων στο ισλάμ στα εννιάμερα της Παναγίας, δηλαδή με μια τυπική περίπτωση συγκρητιστικής πρακτικής του λαϊκού πολιτισμού στη ζώνη μεταξύ των δύο θρησκειών. Είναι απόλυτα χαρακτηριστικό για τους καντζιαντελήδες ότι στράφηκαν με ιδιαίτερη επιμονή κατά των δερβισικών ταγμάτων, τα οποία, όπως είδαμε, ήταν από τους κατεξοχήν φορείς συγκρητισμού στην Οθωμανική Αυτοκρατορία.

Συγκρίσιμο σε κάποιο βαθμό με τους ζηλωτές καντζιαντελήδες ήταν το χριστιανικό κίνημα του αναβαπτισμού, που εμφανίστηκε στην Κωνσταντινούπολη στα μέσα του 18ου αιώνα. Το κίνημα, που βρήκε υποστήριξη από τους χριστιανούς συντεχνίτες της πρωτεύουσας, αποτελούσε στην ουσία μια αντίδραση στον

ηγετικό ρόλο των Φαναριωτών στην κοινότητα και την Εκκλησία, στην αυξημένη διαφοροποίηση μεταξύ των κοινωνικών τάξεων, και στην άνοδο ενός πολιτισμικού παραδείγματος εκκοσμίκευσης (Σκουβαράς, 1970· Αποστολόπουλος, 2003: 31-44). Πίσω από το κεντρικό πρόταγμα των αναβαπτιστών, οι οποίοι υποστήριζαν πως για να γίνουν δεκτοί οι χριστιανοί άλλων δογμάτων στην ορθοδοξία θα έπρεπε να βαπτιστούν εκ νέου, βρισκόταν ένα αίτημα περιχαράκωσης και αναδίπλωσης των ορθοδόξων ως μιας κλειστής κοινότητας. Είναι φανερό πως το κίνημα αξιοποιούσε ιδεολογικά τον παλαιό ανταγωνισμό μεταξύ ορθοδόξων και καθολικών, που χρονολογούνταν ήδη από την εποχή του Βυζαντίου. Όπως μας δείχνουν οι πηγές, οι σχέσεις μεταξύ των δύο κοινοτήτων στο Αιγαίο, τη Σμύρνη και την Κωνσταντινούπολη ήταν πολύ πυκνές, σε βαθμό ώστε να είναι συχνό φαινόμενο ο συνεκκλησιασμός τους, αλλά την ίδια στιγμή χαρακτηρίζονταν και από ανταγωνιστικές τάσεις, ιδιαίτερα στο μέτρο που η ορθόδοξη ή η καθολική ταυτότητα εντασσόταν σε διαφορετικά δίκτυα οικονομικής δράσης και κοινοτικών στρατηγικών. Ωστόσο, στα ανώτερα κοινωνικά στρώματα των χριστιανών διαμορφώνονταν πεδία επαφής ορθοδόξων και καθολικών, εμπόρων, ιεραρχών, διπλωματών και αξιωματούχων, στο πλαίσιο μιας αστικής κοινωνικότητας. Ο αναβαπτισμός, λοιπόν, ήταν μια προσπάθεια διάλυσης ενός κοινού πεδίου συνάφειας και ανταγωνισμού, ακριβώς εκείνου του πεδίου που καθιστούσε δυνατό τον συγκρητισμό και τον υβριδισμό, με στόχο τη συγκρότηση μιας «γνήσιας» ορθοδοξίας, φορέας της οποίας ήταν τα μικροαστικά, θα λέγαμε με σημερινούς όρους, χριστιανικά στρώματα.

6.2. Η στάση της Εκκλησίας

Σε ό,τι αφορά τη χριστιανική πλευρά, πρέπει επίσης να σημειώσουμε τις στρατηγικές της ορθόδοξης Εκκλησίας για τον περιορισμό των κοινωνικών σχέσεων μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων με στόχο την αποτροπή του εξισλαμισμού. Στο κεφάλαιο «Αποστασία και νεομαρτύριο» είδαμε πως γι' αυτόν τον σκοπό επιστρατεύθηκαν οι ιστορίες των νεομαρτύρων. Οι νεομαρτυρικοί βίοι τόνιζαν εμμέσως πλην σαφώς πως η συνάφεια με τους μουσουλμάνους οδηγεί στον κίνδυνο της προσχώρησης στο ισλάμ και στην αιώνια καταδίκη, από την οποία ο μόνος τρόπος διαφυγής είναι ο μαρτυρικός θάνατος. Με τη διατύπωση μιας θεωρίας του μαρτυρίου από τους αντιδιαφωτιστές μοναχούς του ύστερου 18ου αιώνα, η οποία καλούσε τους εξισλαμισμένους χριστιανούς να επιστρέψουν δημόσια στον χριστιανισμό και να υποστούν τον υπέρ πίστεως θάνατο ως αποστάτες από το ισλάμ, κλονίστηκε η συνθήκη των «διπλών ταυτοτήτων» και εν γένει τα φαινόμενα συγκρητισμού που τροφοδοτούνταν από τον εξισλαμισμό. Γενικά, πάντως, η επίσημη Εκκλησία κράτησε μετριοπαθή στάση απέναντι σε φαινόμενα συγκρητισμού και, αναγνωρίζοντας το αναπόφευκτο των κοινωνικών σχέσεων σε ένα συμβιωτικό και άνισο παράλληλα περιβάλλον, προσπάθησε μάλλον να οικονομήσει τις ενδιάμεσες ζώνες και στην πράξη να αποδεχθεί «κρυπτοχριστιανικές» πρακτικές, παρά να τηρήσει επιθετική συμπεριφορά (Ηλιού, 1995).

Πιο κοντά σε μια αυστηρή στάση ήταν η καθολική Εκκλησία, η οποία στις αρχές του 18ου αιώνα επέβαλε στους ιερείς της στην Αλβανία να αποκλείουν από τα μυστήρια (δηλαδή και από τη βάπτισμα και τη θεία κοινωνία) τους μουσουλμάνους κρυπτοχριστιανούς (Stadtmüller, 1956: 73-74· Skendi, 1967: 237-38). Η απαγόρευση στόχευε βέβαια στην ανάσχεση του εξισλαμισμού στη βορειοδυτική Αλβανία, η οποία οδηγούσε στη συρρίκνωση του ποιμνίου της καθολικής Εκκλησίας. Ωστόσο, ακόμα κι αν δεν τηρήθηκε με ευλάβεια, η στάση αυτή πιθανότατα συνέβαλε στην αποξένωση του πληθυσμού από τις εκκλησιαστικές αρχές και, όπως φαίνεται εκ του αποτελέσματος, μάλλον υποβοήθησε παρά συγκράτησε την τάση προσχώρησης στο ισλάμ.

6.3. Αστικές προσλήψεις τον 19ο αιώνα

Αργότερα, τον 19ο αιώνα, η σταδιακή επικράτηση αστικών πολιτισμικών προτύπων και εθνικών ή/και εκσυγχρονιστικών ιδεολογιών συνοδεύτηκε από μια θεώρηση του λαϊκού πολιτισμού που, την ίδια στιγμή που τον αντιμετώπιζε με συγκατάβαση (ή και καλυμμένη περιφρόνηση), αντιλαμβανόταν τους εκφραστές του ως ασύνειδους φορείς «αυθεντικών» εθνικών παραδόσεων και προσπαθούσε να τους επιστρατεύσει για τη νομιμοποίηση πολιτικών επιδιώξεων (Herzfeld, 2002: 23-28). Ενδεικτική της αντίληψης αυτής είναι η στάση του δασκάλου και λογίου της Τραπεζούντας Περικλή Τριανταφυλλίδη απέναντι στον «αγροίκο και παχύδερμο» λυράρη του Πόντου που, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει, παρότι «ρυπαρός» και «ρακένδυτος», μεταφέρει «πολύτιμον είδησιν, την ιστορίαν ημών αφορώσαν» (Τριανταφυλλίδης, 1870: 43).

Παράλληλα, και σε συμφωνία με ένα αίτημα εξαστισμού και εκσυγχρονισμού, η οθωμανική συνθήκη υποβλήθηκε σε κριτική ως προς το αν ήταν συμβατή ή όχι με τα «φώτα του πολιτισμού», δηλαδή με τον

διοικητικό εξορθολογισμό και με τον λόγο περί προόδου. Σε αυτό το διανοητικό περιβάλλον ο συγκρητισμός και ο υβριδισμός αντιμετώπιζονταν συχνά ως σημάδια καθυστέρησης. Επισημάναμε πως οι Νέοι Οθωμανοί στάθηκαν κριτικά απέναντι στην ίδια την οθωμανική γλώσσα, την οποία είδαν ως ένα υβρίδιο που έκρυβε την αληθινή τουρκική της ταυτότητα. Οι έλληνες αστοί και διανοούμενοι της αυτοκρατορίας αντιμετώπιζαν με παρόμοια κριτικό τρόπο τους τουρκόφωνους χριστιανούς της Μικράς Ασίας. Στο κλίμα αυτό της ύστερης Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, που ευνοούσε τη συγκρότηση πολιτισμικά και εθνικά αμιγών ταυτοτήτων, πληθυσμοί με «διπλές ταυτότητες» από τα Βαλκάνια και τη Μικρά Ασία απέρριψαν το συγκρητιστικό και υβριδικό παρελθόν τους και αυτοπαρουσιάστηκαν ως κρυπτοχριστιανοί, αξιώνοντας αγωνιστικά μια μονοσήμαντη ταυτότητα και, μέσω αυτής, μια θέση στο νέο κοινωνικοπολιτικό τοπίο (Tzedopoulos, 2009).

Στο πλαίσιο αυτό, μεγάλη σημασία είχε το ότι ένα μέρος των νέων αστικών στρωμάτων της αυτοκρατορίας ενστερνίστηκε την «οριενταλιστική» ιδεολογική στάση των ευρωπαϊκών αποικιοκρατικών δυνάμεων της εποχής. Σύμφωνα με αυτή, η υπεροχή της Δύσης έναντι όλου του άλλου κόσμου (αλλά και η ταξική κυριαρχία των αστικών στρωμάτων έναντι των «κατώτερων τάξεων» στο εσωτερικό των ευρωπαϊκών κρατών) εκφραζόταν και στην αντίθεση μεταξύ μιας κουλτούρας δυναμισμού και ορθολογισμού, από τη μια, και ενός κόσμου υβριδικότητας και απάθειας, από την άλλη (Said, 1993· Todoroņa, 2000· Εξερτζόγλου, 2015). Πολλές πρακτικές του λαϊκού πολιτισμού της οθωμανικής Μικράς Ασίας θεωρήθηκαν ως ένα αδόμητο μωσαϊκό από «πολιτισμικά επιβιώματα», προϊόντα συγκόλλησης μεταξύ θρησκειών και πολιτισμικών παραδόσεων (Shankland, 2004: 18-30). Σε παρόμοιο πνεύμα, η κοινωνική ομάδα των Λεβαντίνων έγινε νοητή ως ένα υβρίδιο από ετερόκλητα στοιχεία που αντιπαρατασσόταν στην αυθεντικότητα και τη συγκρότηση της εθνικής ταυτότητας, όπως αυτή αναπτυσσόταν στα νεότερα κράτη της Ευρώπης (Smyrnalis, 2005: 231). Αυτή η επιστημονική και παράλληλα πολιτική στάση, απόλυτα συμβατή με τις ρατσιστικές θεωρίες της εποχής, χαρακτηριζόταν από την έμφασή της στην εσωτερική «ουσία» των φαινομένων και των πρακτικών και αγνοούσε κατά κανόνα τη λειτουργία τους στο πλαίσιο των κοινωνικών σχέσεων. Σήμερα που οι κοινωνικές και οι ανθρωπιστικές επιστήμες έχουν απορρίψει τέτοιες προσεγγίσεις, είμαστε σε θέση να αποτιμήσουμε καλύτερα τον πλούτο και τη σημασία του συγκρητισμού και του υβριδισμού, φαινομένων που πολύ συχνά αντιμετώπιζονταν ως αυτονόητα από παλαιότερες κοινωνίες.

7. Ουτοπικές αναζητήσεις

Αφήσαμε για το τέλος ένα εντυπωσιακό παράδειγμα λειτουργίας του συγκρητισμού, που μας ξαναγυρίζει στις αρχές του 15ου αιώνα, την κατεξοχήν «συγκρητιστική εποχή» του οθωμανικού κράτους, προτού αποκρυσταλλωθούν οι θεσμοί που καθόρισαν την πολιτική, κοινωνική και ιδεολογική φυσιογνωμία της αυτοκρατορίας και προσδιόρισαν τη θέση των μη μουσουλμάνων μέσα σε αυτήν. Πρόκειται για τη διπλή εξέγερση του σείχη Μπεντρεντίν (Şeyh Bedreddin) και του μαθητή του Μπορκλουτζέ Μουσταφά (Börklüce Mustafa) στα ανατολικά Βαλκάνια και τη δυτική Μικρά Ασία το 1416. Η ίδια η εξέγερση στρεφόταν κατά των συγκεντρωτικών επιδιώξεων του σουλτάνου Μεχμέτ Α΄, ο οποίος προσπαθούσε να ανασυστήσει το οθωμανικό κράτος μετά τον εμφύλιο πόλεμο που είχε ακολουθήσει την ήττα του Βαγιαζήτ από τα στρατεύματα του Ταμερλάνου το 1402. Το κίνημά τους, ωστόσο, πλαισιωνόταν από κηρύγματα ισότητας των θρησκειών και κοινοκτημοσύνης σε ένα πολιτισμικό περιβάλλον θρησκευτικής ώσμωσης μεταξύ ισλάμ, χριστιανισμού και ιουδαϊσμού, που αφορούσε τόσο τους μορφωμένους εκπροσώπους των τριών θρησκειών, με τις νεοπλατωνικές τους αναζητήσεις, όσο και τα λαϊκά στρώματα των πόλεων και της υπαίθρου.

Εκείνες τις μέρες εμφανίστηκε ανάμεσα στους Τούρκους ένας αμαθής χωρικός [εννοείται ο Μπορκλουτζέ Μουσταφά, σύντροφος και ομοϊδεάτης του σείχη Μπεντρεντίν] που δίδασκε σε αυτούς την πενία και τους καλούσε να τα έχουν όλα κοινά, εκτός από τις γυναίκες: την τροφή, τα ρούχα, τα κοπάδια και τη γη. Εγώ, έλεγε, έχω το σπίτι σου σαν δικό μου κι εσύ το σπίτι μου σαν δικό σου, με εξαίρεση τις γυναίκες. Κι αφού πλάνευε τους χωρικούς με αυτή τη διδασκαλία, εφάρμοσε μια απατηλή φιλία προς τους χριστιανούς. Υποστήριζε πως, όποιος Τούρκος λέει ότι δεν υπάρχουν ευσεβείς χριστιανοί, αυτός ο ίδιος είναι ασεβής. Κι όλοι όσοι ακολούθησαν το κάλεσμά του φιλοξενούσαν όποιον χριστιανό συναντούσαν και τον τιμούσαν ως άγγελο του Θεού. Και δεν αμελούσε να στέλνει καθημερινά στη Χίο, στους ηγεμόνες και στους κληρικούς, απεσταλμένους που μετέφεραν τις πεποιθήσεις του, κι ότι δεν υπάρχει άλλος τρόπος να σωθούν όλοι παρά μόνο αν ομονοήσουν με την πίστη των χριστιανών (Ducas, 1834: 111-12).

Το παραπάνω απόσπασμα, γραμμένο από τον βυζαντινό ιστορικό Δούκα, αποτυπώνει ανάγλυφα τη δυσπιστία και την περιφρόνηση που ένιωθε ένας λόγιος της εποχής απέναντι σε ένα κήρυγμα ισότητας, κοινοκτημοσύνης και πενίας. Ωστόσο το κίνημα του σείχη Μπεντρεντίν και του Μπορκλουτζέ Μουσταφά συγκίνησε τα χαμηλότερα κοινωνικά στρώματα και κινητοποίησε πληθυσμιακές ομάδες που αντιτίθενταν στη συγκεντρωτική πολιτική του σουλτάνου, όχι μόνο μουσουλμάνους αλλά και χριστιανούς. Η αφήγηση του Δούκα δίνει την εικόνα «μιας πολύ σοβαρής εξέγερσης θρησκευτικού χαρακτήρα με μεσσιανικές συνδηλώσεις, με ηγέτες επαίτες δερβίσηδες, αλλά που ενέπλεκε επίσης ολόκληρες κοινότητες», όπως παρατηρεί ο Δημήτρης Καστρίτης (Kastritis, 2012: 246). Ο πολιτικοκοινωνικός ορίζοντας του κινήματος είναι αξεδιάλυτα δεμένος με τον συγκρητιστικό του χαρακτήρα και την έμφαση σε ένα θρησκευτικό ήθος μυστικισμού, άσκησης και συναδέλφωσης χριστιανών και μουσουλμάνων, σε μια εποχή ανάδυσης εσχατολογικών και ουτοπικών οραμάτων (Siniooglou, 2012).

Η εξέγερση του 1416 έχει μοναδικά χαρακτηριστικά που συνδέονται με τις κοινωνικοπολιτικές και πολιτισμικές ιδιαιτερότητες της πρώιμης οθωμανικής εποχής. Την ίδια στιγμή παραμένει ένα γενικότερα σημαντικό γεγονός, γιατί δείχνει με ξεχωριστή ενάργεια τη συμβολή του συγκρητισμού στη διαμόρφωση ενός κοινού κοινωνικού και διανοητικού χώρου, που υπερβαίνει όχι μόνο τις θρησκευτικές διχοτομίες αλλά κι εκείνες ανάμεσα στον λόγιο και τον λαϊκό πολιτισμό.

8. Ανακεφαλαίωση

Στο κεφάλαιο αυτό ασχοληθήκαμε με φαινόμενα θρησκευτικού συγκρητισμού και πολιτισμικού υβριδισμού στον οθωμανικό χώρο. Είδαμε πως οι συνθήκες που τους προσέδωσαν ιδιαίτερη δυναμική ήταν εκείνες της κινητικότητας, της διαμεσολάβησης και της ευελιξίας ανάμεσα σε διαφορετικά θεσμικά καθεστώτα σε ένα «μεθοριακό» πολιτισμικό περιβάλλον, διαμεσολαβητικό κι αυτό με τη σειρά του. Όλες αυτές οι συνθήκες υπόκεινταν στην ιστορική αλλαγή, τόσο στο εσωτερικό της αυτοκρατορίας όσο και στο πλαίσιο της θέσης της σε ένα διεθνές πολιτικό και οικονομικό σύστημα. Η εξέλιξη αυτή είχε με τη σειρά της αποτελέσματα τόσο ως προς τα συγκρητιστικά και υβριδικά φαινόμενα όσο και ως προς τον τρόπο πρόσληψής τους.

Οι δερβίσηδες, ιδίως οι μπεκτασήδες, αποτέλεσαν τους κύριους φορείς του θρησκευτικού συγκρητισμού στην οθωμανική επικράτεια. Κατεξοχήν πεδίο έκφρασης του συγκρητισμού ήταν οι τόποι ιαματικής και θαυματουργικής επενέργειας, που κατά κανόνα συνδέονταν με έναν χριστιανό ή μουσουλμάνο άγιο. Σε αυτούς συνέρρεαν χριστιανοί και μουσουλμάνοι με την ελπίδα του θαύματος. Πίσω από τέτοιες πρακτικές βρισκόταν η πίστη στη δύναμη της αγιότητας και η προσπάθεια να εξασφαλιστεί η επιβίωση και η αναπαραγωγή της οικογένειας και της κοινότητας. Σε ό,τι αφορά το φαινόμενο του υβριδισμού, δώσαμε έμφαση σε συγκεκριμένες κοινωνικές ομάδες: «δούλους του σουλτάνου», Φαναριώτες, Λεβαντίνοους. Στόχος ήταν να ανιχνεύσουμε τον υβριδισμό ως διαδικασία που συνδέεται όχι απλώς με την πολιτισμική διεπαφή, ώσμωση και δημιουργικότητα, αλλά και με τη συγκρότηση λίγο-πολύ αυτόνομων πολιτισμικών χώρων, που μπόρεσαν να αναδυθούν ανάμεσα σε εκδοχές «κανονικότητας» επειδή επιτελούσαν συγκεκριμένες λειτουργίες κοινωνικού, πολιτικού και οικονομικού χαρακτήρα. Και οι τρεις ομάδες που εξετάσαμε αναδύθηκαν σε συγκεκριμένο χώρο και χρόνο και εξαφανίστηκαν, μέσα από την αφομοίωσή τους στη μη υβριδική «κανονικότητα», όταν άλλαξαν οι ιστορικές συνθήκες.

Βιβλιογραφία

- Baer, Marc David (2008). *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Balta, Evangelia και Matthias Kappler, επιμέλεια (2010). *Cries and Whispers in Karamanlidika Books*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Baron, Robert (2011). “Amalgams and Mosaics, Syncretisms and Reinterpretations: Reading Herskovits and Contemporary Creolists for Metaphors of Creolization”. Στο *Creolization as Cultural Creativity*, 243-84. Επιμέλεια Robert Baron και Ana Cara. Jackson: University Press of Mississippi.
- Buchanan, Donna A., επιμέλεια (2007). *Balkan Popular Culture and the Ottoman Ecumene: Music, Image, and Regional Political Discourse*. Lanham – Toronto – Plymouth: The Scarecrow Press.
- Burke, Peter (2009). *Popular Culture in Early Modern Europe*. 3η έκδοση. Farnham: Ashgate.
- Burke, Peter (2010). *Πολιτισμικός υβριδισμός*. Μετάφραση Ειρήνη Σταματοπούλου. Αθήνα: Μεταίχμιο, 2010.
- Bradley, Cameron (2014). “Hybrid Identities: Ethnicity, Religion and the Janissaries in Sixteenth-Century Constantinople”. Στο *Mediterranean Identities in the Premodern Era. Entrepôts, Islands, Empires*, 53-72. Επιμέλεια John Watkins και Kathryn Reyerson. Farnham: Ashgate.
- Börekçi, Günhan (2009). “Köprülü Family”. Στο *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, 313-17. Επιμέλεια Gábor Ágoston και Bruce Masters. New York: Facts on File.
- Doumanis, Nicholas (2013). *Before the Nation: Muslim-Christian Coexistence and its Destruction in Late Ottoman Anatolia*. Oxford: Oxford University Press.
- Ducas (1834). *Historia Byzantina*. Bonnae: Impensis Ed. Weberi.
- Erol, Merih (2008). «‘Εξωτερική’ μουσική στην Κωνσταντινούπολη». Στο *Εγκυκλοπαίδεια Μείζονος Ελληνισμού: Κωνσταντινούπολη*. Μετάφραση Αγγελική Αμπούτη. Αθήνα: ΙΜΕ. <http://constantinople.ehw.gr/forms/flLemma.aspx?lemmaid=11346&contlang=57> (Σεπτέμβριος 2015).
- Faroqhi, Suraiya (2000). *Κουλτούρα και καθημερινή ζωή στην Οθωμανική Αυτοκρατορία. Από τον Μεσαίωνα ως τις αρχές του 20ού αιώνα*. Μετάφραση Κατερίνα Παπακωνσταντίνου. Αθήνα: Εξάντας.
- Hahn, Hans Peter (2012). “Circulating Objects and the Power of Hybridization as a Localizing Strategy”. Στο *Conceptualizing Cultural Hybridization: A Transdisciplinary Approach*, 27-42. Επιμέλεια Philipp Wolfgang Stockhammer. Heidelberg: Springer.
- Harmanşah, Ömür (2015). *Place, Memory, and Healing: An Archaeology of Anatolian Rock Monuments*. Abingdon: Routledge.
- Hasluck, Frederick W. (2004). *Χριστιανισμός και ισλάμ την εποχή των σουλτάνων*. 2 τόμοι. Μετάφραση Φλόρα Καλογήρου και Θάνος Μπλέτας. Αθήνα: Εκάτη.
- Hegyí, O. (1979). “Minority and Restricted Uses of the Arabic Alphabet: The Aljamiado Phenomenon”. *Journal of the American Oriental Society* 99 (2): 262-69.
- Herskovits, Melville (1958). *The Myth of the Negro Past*. Boston: Beacon Press.
- Herzfeld, Michael (2002). *Πάλι δικά μας: Λαογραφία, ιδεολογία και η διαμόρφωση της σύγχρονης Ελλάδας*. Μετάφραση Μαρίνος Σαρηγιάννης. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Kastritsis, Dimitris (2012). “The Şeyh Bedreddin Uprising in the Context of the Ottoman Civil War of 1412-1413”. Στο *Political Initiatives ‘From the Bottom Up’ in the Ottoman Empire*, 233-50. Επιμέλεια Antonis Anastasopoulos. Rethymno: Crete University Press.
- König, Daniel G. (2012). “Medieval Western European Perceptions of the Islamic World: From ‘Active Othering’ to the ‘Voices in Between’”. Στο *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, τόμ. 4: 1200-1350, 17-28. Επιμέλεια David Thomas και Alex Mallett. Leiden: Brill.

- Krstić, Tijana (2011). *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*. Stanford: Stanford University Press.
- Livanios, Dimitris (2000). "Pride, Prudence, and the Fear of God: The Loyalties of Alexander and Nicholas Mavrocordatos (1664-1730)". *Dialogos* 7: 1-22.
- Mardin, Şerif (2000). *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*. Νέα έκδοση. Syracuse: Syracuse University Press.
- Marushiakova, Elena και Popov, Vesselin (2007). "The Vanished Kurban: Modern Dimensions of the Celebration of Kakava/Hidrellez Among the Gypsies in Eastern Thrace (Turkey)". Στο *Kurban in the Balkans*, 33-50. Επιμέλεια Biljana Sikimić και Petko Hristov. Belgrade: Institut des Études Balkaniques.
- Masters, Bruce (2001). *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Montagu, Mary Wortley (1893). *The Letters and Works of Lady Mary Wortley Montagu*. 2 τόμοι. Επιμέλεια Moy Thomas. London: Swan Sonnenschein & Co.
- Reinkowski, Maurus (2003). "Kryptojuden und Kryptochristen in Islam". *Saeculum* 54: 13-37.
- Rycaut, Paul (1679). *The Present State of the Greek and Armenian Churches*. London: John Starkey.
- Sabeau, David (1984). *Power in the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Said, Edward W. (1993). *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books.
- Sariyannis, Marinos (2012). "The Kadizadeli Movement as a Social and Political Phenomenon: The Rise of a 'Mercantile Ethic'?" Στο *Political Initiatives 'From the Bottom Up' in the Ottoman Empire*, 263-89. Επιμέλεια Antonis Anastasopoulos. Rethymno: Crete University Press.
- Schmitt, Oliver Jens (2005). *Levantiner: Lebenswelten und Identitäten einer ethnokonfessionellen Gruppe im osmanischen Reich im "langen 19. Jahrhundert"*. München: Oldenbourg.
- Schmitt, Oliver Jens (2007). «Λεβαντίνοι στην Κωνσταντινούπολη». Στο *Εγκυκλοπαίδεια Μείζονος Ελληνισμού: Κωνσταντινούπολη*. Μετάφραση Γιάννης Καραχρήστος. Αθήνα: ΙΜΕ. <http://constantinople.ehw.gr/forms/fLemma.aspx?lemmaid=11410&contlang=57> (Σεπτέμβριος 2015).
- Seroussi, Edwin (1991). "Between the Eastern and Western Mediterranean: Sephardic Music after the Expulsion from Spain and Portugal". *Mediterranean Historical Review* 6 (2): 198-206.
- Shankland, David (2004). "The Life and Times of F. W. Hasluck". Στο *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F. W. Hasluck*, τόμ. 1, 15-67. Επιμέλεια David Shankland. Istanbul: The Isis Press.
- Siniooglou, Niketas (2012). "Sect and Utopia in shifting empires: Plethon, Elissaios, Bedreddin". *Byzantine and Modern Greek Studies* 36 (1): 38-55.
- Skendi, Stavro (1967). "Crypto-Christianity in the Balkan Area under the Ottomans". *Slavic Review* 26 (2): 227-46.
- Smyrnelis, Marie-Carmen (1999). "Européens et Ottomans à Smyrne (de la fin du XVIIIe siècle à la fin du XIXe siècle)". Στο *Figures anonymes, figures d'élite: pour une anatomie de l'Homo ottomanicus*, 119-33. Επιμέλεια Meropi Anastassiadou και Bernard Heyberger. Istanbul: The Isis Press.
- Smyrnelis, Marie-Carmen (2005). *Une société hors de soi: Identités et relations sociales Smyrne aux XVIIIe et XIXe siècles*. Leuven: Peeters.
- Stadtmüller, Georg (1956). "Das albanische Nazionalkonzil vom Jahre 1703". *Orientalia Christiana Periodica* 22: 68-91.
- Todorova Maria (2000). *Βαλκάνια. Η δυτική φαντασίωση*. Μετάφραση Ιουλία Κολοβού. Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής.

- Totman, Conrad (1993). *Early Modern Japan*. Berkeley: University of California Press.
- Tzedopoulos, Yorgos (2009). "Public Secrets: Crypto-Christianity in the Pontos". *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* 16: 165-210.
- Valtchinova, Galia (2004). "Christian-Muslim Religious Symbiosis According to Hasluck: Comparing Two Local Cults of Saint Therapon". Στο *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia*, τόμ. 2, 159-81. Επιμέλεια David Shankland. Istanbul: The Isis Press.
- Dülmen, Richard van (2005). *Kultur und Alltag in der frühen Neuzeit, III: Religion, Magie, Aufklärung*. 3η έκδοση. München: Beck.
- Vryonis, Speros (1975). "Religious Change and Continuity in the Balkans and Anatolia from the Fourteenth through the Sixteenth Century". Στο *Islam and Cultural Change in the Middle Ages*, 127-40. Επιμέλεια Speros Vryonis. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Zilfi, Madeline (1988). *Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*. Mineapolis: Bibliotheca Islamica.
- Αποστολόπουλος, Δημήτρης (2003). *Για τους Φαναριώτες: Δοκιμές ερμηνείας και μικρά αναλυτικά*. Αθήνα: ΙΝΕ/ΕΙΕ.
- Βρυώνης, Σπύρος (1996). *Η παρακμή του μεσαιωνικού ελληνισμού στη Μικρά Ασία και η διαδικασία εξισλαμισμού (11ος-15ος αιώνας)*. Μετάφραση Κάτια Γαλαταριώτου. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Δέδες, Δημήτρης (1993). «Τα ελληνικά ποιήματα του Μαυλανά Ρουμή και του γιου του Βαλέντ κατά τον 13ον αιώνα». *Τα Ιστορικά* 18-19: 3-22.
- Εξερτζόγλου, Χάρης (2015). *Εκ Δυσμών το φως; Εξελληνισμός και Οριενταλισμός στην Οθωμανική Αυτοκρατορία (μέσα 19ου – αρχές 20ού αιώνα)*. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Ηλιού, Φίλιππος (1995). «Πόθος μαρτυρίου: από τις βεβαιότητες στην αμφισβήτηση του Μ. Γεδεών: Συμβολή στην ιστορία των νεομαρτύρων». *Τα Ιστορικά* 23: 267-84.
- Καμπούρογλου, Δημήτριος (1889). *Μνημεία της ιστορίας των Αθηναίων*. Τόμ. 1. Αθήνα: Εκ του τυπογραφείου Αλεξάνδρου Παπαγεωργίου, 1889.
- Κιτρομηλίδης, Πασχάλης (1999). *Νεοελληνικός Διαφωτισμός: Οι πολιτικές και κοινωνικές ιδέες*. Μετάφραση Στέλλα Νικολούδη. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Μαυροκορδάτος, Νικόλαος (1800). *Φιλοθέου πάρεργα*. Βιέννη: Παρά τω Φραντζ Αντωνίω Σχραιμβλ.
- Μαυρομάτης, Γιώργος (2008). «Περί των bektashi δερβίσηδων ή αναζητώντας τις προϋποθέσεις για μια διαφορετική ανάγνωση του Ισλάμ στα Βαλκάνια». Στο *Οριενταλισμός στα όρια: Από τα οθωμανικά Βαλκάνια στη σύγχρονη Μέση Ανατολή*, 161-94. Επιμέλεια Φωτεινή Τσιμπιρίδου και Δημήτρης Σταματόπουλος. Αθήνα: Κριτική.
- Μιρμίρογλου, Βλαδίμηρος (1940). *Οι δερβίσσαι*. Αθήνα: Τύποις Τάσου Βακαλόπουλου. [Αναστατική έκδοση, Αθήνα: Εκάτη, 2001].
- Μπούρα, Κατερίνα Α. (1982). «Οι Μπεκτασή δερβίσηδες: Μερικές πτυχές συνύπαρξης μεταξύ Ελλήνων και Τούρκων στη Μικρά Ασία 1826-1922». *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* 3: 185-94.
- Σαλκιτζόγλου, Τάκης (2009). «Η μονή του αγίου Χαρίτωνος στη Σύλλη του Ικονίου (ένας διάλογος ορθοδοξίας – ισλάμ στον 13ο αιώνα)». *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* 16: 119-64.
- Σαρηγιάννης, Μαρίνος (2007). «Γενίτσαρου». Στο *Εγκυκλοπαίδεια Μείζονος Ελληνισμού: Κωνσταντινούπολη*. Αθήνα: ΙΜΕ. <http://constantinople.ehw.gr/forms/fLemma.aspx?lemmaid=10984&contlang=57> (Σεπτέμβριος 2015).
- Σκουβαράς, Ευάγγελος (1970). «Στηλιτευτικά κείμενα του ιη΄ αιώνας (κατά των αναβαπτιστών)». *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher* 20: 50-227.
- Σοφιανός, Δημήτριος (1997). «Συλλογή φαναριώτικων στιχουργημάτων σε κώδικα των μέσων του ΙΗ΄ αιώνα». *Ο Ερανιστής* 21: 43-71.

- Τερτσέτης, Γεώργιος (1889). *Ο γέρον Κολοκοτρώνης: Διήγησις συμβάντων της ελληνικής φυλής. Ρητά του Κολοκοτρώνη. Τραγούδια των Κολοκοτρωναίων*. Τόμ. 2. Αθήνα: Βιβλιοθήκη της «Εστίας».
- Τριανταφυλλίδης, Περικλής (1870). *Οι φυγάδες: Δράμα εις μέρη πέντε μετά μακρών προλεγόμενων περί Πόντου*. Αθήνα: Περρής και Βάμπα.

Κεφάλαιο 8. Τα χριστιανικά κράτη και οι υπήκοοί τους στον οθωμανικό χώρο

Σύνοψη

Το κεφάλαιο ασχολείται με τη θέση και δράση των ξένων υπηκόων, αλλά και με την εν γένει δραστηριοποίηση των χριστιανικών δυνάμεων στην Οθωμανική Αυτοκρατορία. Πρόκειται για δύο αλληλένδετες αλλά διακριτές όψεις του ευρύτερου ζητήματος της σχέσης της αυτοκρατορίας με τη χριστιανική Ευρώπη. Χαρακτηριστικό αυτής της σχέσης είναι η έντονη παρουσία ξένων υπηκόων στον οθωμανικό χώρο ήδη από την εποχή της Άλωσης. Το φαινόμενο ενισχύθηκε από τον 18ο αιώνα κι εξής και μεταξύ άλλων οδήγησε στη συγκρότηση των χαρακτηριστικών για τις μεγάλες υστερο-οθωμανικές πόλεις λεβαντίνικων κοινοτήτων. Το κεφάλαιο εξετάζει το πλαίσιο και τα χαρακτηριστικά της δράσης των ξένων υπηκόων σε όλο της το φάσμα, από τους μόνιμα εγκαταστημένους εμπόρους του Γαλατά μέχρι τους ιεραποστόλους του 19ου αιώνα, καθώς και την ιδιαίτερη θεσμική τους θέση. Εξετάζει επίσης τους πολλαπλούς τρόπους με τους οποίους ο διεθνής παράγοντας επηρέασε τη θέση των χριστιανών οθωμανών υπηκόων και τις σχέσεις τους με τους μουσουλμάνους.

Προαπαιτούμενη γνώση

Εισαγωγή, Κεφάλαιο 2: Η θέση των χριστιανών: εξέλιξη στον χρόνο, Κεφάλαιο 3: Οθωμανικό κράτος και χριστιανικές Εκκλησίες.

1. Οθωμανική Αυτοκρατορία και ευρωπαϊκά κράτη

Στο παλαιότερο αφήγημα για την ευρωπαϊκή και την οθωμανική ιστορία, η Οθωμανική Αυτοκρατορία των πρώιμων νεότερων χρόνων γινόταν αντιληπτή ως ένας ιδιαίτερος κόσμος, ξεχωριστός από την Ευρώπη, που απλώς συνέβαινε να περιλαμβάνει στην επικράτειά της και ευρωπαϊκά εδάφη (για παράδειγμα, Anderson, 1986). Στη θεώρηση αυτή, η οποία αφορμάται από μια συγκεκριμένη αντίληψη για το τι συνιστά την Ευρώπη ως πολιτικό σύστημα και πολιτισμικό χώρο, η πρώιμη νεότερη Οθωμανική Αυτοκρατορία γινόταν αντιληπτή ως ένας εσωστρεφής κόσμος, κοινωνικά και πολιτισμικά αποκομμένος από τα υπόλοιπα κράτη της ευρωπαϊκής ηπείρου. Τις τελευταίες δεκαετίες, ωστόσο, η αντίληψη για την ύπαρξη «στεγανών» ανάμεσα στον ευρωπαϊκό και τον οθωμανικό κόσμο κατά τους πρώιμους νεότερους χρόνους έχει αναθεωρηθεί (Γκαρά, 2009). Με την υιοθέτηση συγκριτικών προσεγγίσεων στην έρευνα, φανερώθηκαν πολύ μεγαλύτερες συνάψεις και πολύ στενότερες σχέσεις ανάμεσα στην Οθωμανική Αυτοκρατορία και τα άλλα ευρωπαϊκά κράτη. Η νέα ιστοριογραφία για τις σχέσεις του οθωμανικού με τον ευρωπαϊκό κόσμο πριν από την έλευση της νεωτερικότητας αντιλαμβάνεται την Οθωμανική Αυτοκρατορία ως «κράτος των πρώιμων νεότερων χρόνων», διαφορετικό σε πολλά σημεία από τα σύγχρονά του ευρωπαϊκά κράτη αλλά ταυτόχρονα συγκρίσιμο με εκείνα (για παράδειγμα, Faroqhi, 2009).

Η προσέγγιση αυτή αφορμάται από δύο κεντρικές θέσεις: τις μεγάλες δομικές ομοιότητες των κρατών της εποχής, που οφείλονταν σε παραγωγικούς, τεχνολογικούς και οργανωτικούς περιορισμούς, και τη διαπερατότητα των συνόρων ανάμεσα στον οθωμανικό και τον μη οθωμανικό κόσμο. Αποτέλεσμα αυτών των δύο ήταν η ύπαρξη ενός «κοινού κόσμου», τουλάχιστον μέχρι τα μέσα περίπου του 18ου αιώνα, οπότε μια σειρά εξελίξεων οδήγησαν στη διαφοροποίηση των ευρωπαϊκών κρατών και κοινωνιών. Ο τονισμός του «κοινού κόσμου» (για παράδειγμα, Greene, 2005· Faroqhi, 2009) ενέχει βεβαίως τον κίνδυνο δημιουργίας αντίστροφων στερεοτύπων, που μπορούν να αποδειχτούν εξίσου παραπλανητικά με τα παλαιότερα. Χρειάζεται λοιπόν προσοχή. Η θεώρηση του ζητήματος υπό το πρίσμα της ύπαρξης ενός κοινού ευρω-οθωμανικού κόσμου, από την οποία εμπνέεται και η ανάλυση που επιχειρείται εδώ, δεν έχει στόχο να υποβαθμίσει τις βαθιές ιδεολογικές διασπάσεις ούτε τον συχνά συγκρουσιακό χαρακτήρα των επαφών. Επιτρέπει όμως την καλύτερη κατανόηση του παρελθόντος, δίνοντας τη δυνατότητα να ερμηνευθούν φαινόμενα που εκ πρώτης όψεως φαίνονται αντιφατικά.

1.1. Πόλεμος

Οι σχέσεις της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας με τη χριστιανική Ευρώπη φαίνεται εκ πρώτης όψεως να χαρακτηρίζονται από συνεχή αντιπαλότητα, η οποία διαπνέεται από έντονη θρησκευτική ρητορεία και από τις δύο πλευρές. Ήδη πριν από την κατάληψη της Κωνσταντινούπολης οι Οθωμανοί έγιναν στόχος σταυροφορικών εκστρατειών, που όμως δεν έφεραν αποτέλεσμα, αφού οι σταυροφόροι ηττήθηκαν από τα οθωμανικά στρατεύματα στη Νικόπολη το 1396 και στη Βάρνα το 1444. Υπό τις ευλογίες του πάπα συγκροτήθηκαν και οι αντιοθωμανικοί «ιεροί συνασπισμοί» του 1571 και του 1684, οι οποίοι οδήγησαν σε ευρωπαϊκές νίκες. Ο πρώτος, υπό την ηγεσία των Αψβούργων της Ισπανίας, που εκείνη την εποχή συνιστούσαν το αντίπαλο δέος των Οθωμανών στην άλλη πλευρά της Μεσογείου, κατέληξε στην ανακοπή της οθωμανικής επέκτασης με τη νίκη στη ναυμαχία της Ναυπάκτου (1571). Ο πόλεμος του δεύτερου ιερού συνασπισμού, υπό την ηγεσία των Αψβούργων της Αυστρίας αυτή τη φορά και με ευρεία συμμετοχή ευρωπαϊκών κρατών (παπικά κράτη, Βενετία, Πολωνία-Λιθουανία, Ρωσία), οδήγησε σε σημαντική οθωμανική υποχώρηση. Η συνθήκη του Κάρλοβιτς το 1699 επικύρωσε την απώλεια των οθωμανικών κτήσεων στην Ουγγαρία και την κεντρική Ευρώπη, καθώς και την –προσωρινή όπως αποδείχθηκε– απώλεια της Πελοποννήσου.



Εικόνα 1 Αλληγορία της ήττας των Οθωμανών στην πολιορκία της Βιέννης (1683).

Γκραβούρα του Filibert Bouttats II (περ. 1683), Rijksmuseum (Αμστερνταμ, Ολλανδία)
<http://hdl.handle.net/10934/RM0001.COLLECT.423085> (Σεπτέμβριος 2015), © public domain.

Στο κέντρο της παράστασης βλέπουμε τον σουλτάνο άρρωστο στο κρεβάτι, με τους γιατρούς γύρω του να του προτείνουν διάφορα φάρμακα και θεραπείες, αλλά χωρίς αποτέλεσμα.

Αντίστοιχα, η ιεροπολεμική ρητορεία χρησιμοποιούνταν κατά κόρον από τους Οθωμανούς για να εμψυχώσει τα στρατεύματα και να προσφέρει νομιμοποίηση στους πολέμους με τα ευρωπαϊκά κράτη –που δεν ήταν και λίγοι. Εκτός από τις μεγάλες διεθνείς συγκρούσεις που αναφέραμε πιο πάνω, πολλές ήταν οι πολεμικές αναμετρήσεις μεταξύ των Οθωμανών και μεμονωμένων ευρωπαϊκών κρατών ή συμμαχιών. Μια μακρά σειρά πολέμων ήταν εκείνη μεταξύ της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και της Δημοκρατίας της Βενετίας, των δύο μεγάλων ανταγωνιστών στην ανατολική Μεσόγειο από τον 15ο μέχρι τον 17ο αιώνα, η οποία κορυφώθηκε στον πόλεμο για την Κρήτη (1645-69). Σε ό,τι αφορά τα χερσαία ευρωπαϊκά σύνορα, οι κύριοι αντίπαλοι των Οθωμανών ήταν καταρχήν οι Ούγγροι και στη συνέχεια οι Αψβούργοι της Αυστρίας. Η νικηφόρα για τους Οθωμανούς μάχη του Μόχατς το 1526 άνοιξε τον δρόμο για την κατάληψη της Ουγγαρίας, ενώ το 1529 οι οθωμανικές δυνάμεις πολιορκήσαν τη Βιέννη. Τα κεντροευρωπαϊκά εδάφη που κέρδισαν οι Οθωμανοί χάθηκαν, όπως είδαμε παραπάνω, στα τέλη του 17ου αιώνα, στην αντεπίθεση των συνασπισμένων ευρωπαϊκών κρατών που ακολούθησε την αποτυχημένη δεύτερη πολιορκία της Βιέννης το 1683.

Από τον 18ο αιώνα κι εξής εμφανίζονται δυναμικά και οι Ρώσοι ως ανταγωνιστές της αυτοκρατορίας στον κεντροευρωπαϊκό και βαλκανικό χώρο, εκτός από τους Αψβούργους. Οι πολυάριθμοι ρωσο-οθωμανικοί πόλεμοι του 18ου και 19ου αιώνα κόστισαν στους Οθωμανούς την άμεση ή έμμεση απώλεια εδαφών. Με τη ρωσική νίκη στον πόλεμο του 1828-29 επισφραγίστηκε η αυτονομία της ηγεμονίας της Σερβίας και άνοιξε ο δρόμος για την αναγνώριση της ανεξαρτησίας του ελληνικού εθνικού κράτους. Πενήντα χρόνια μετά, ο πόλεμος του 1877-78 είχε ως αποτέλεσμα την ανεξαρτητοποίηση της Σερβίας και της Ρουμανίας, την ίδρυση της αυτόνομης ηγεμονίας της Βουλγαρίας, την παραχώρηση της Κύπρου στην Αγγλία και τη διοικητική υπαγωγή της Βοσνίας και της Ερζεγοβίνης στην Αυστροουγγαρία.

Συνοπτικά, θα λέγαμε πως για μεγάλο χρονικό διάστημα οι Οθωμανοί είχαν την υπεροχή στην ισορροπία δυνάμεων με τη χριστιανική Ευρώπη, πράγμα που τους επέτρεψε να επεκταθούν βαθιά στο εσωτερικό της και να εξυφάνουν σχέδια ολοκληρωτικής νίκης, ειδικά την εποχή του Σουλεϊμάν (1520-66), αλλά και αργότερα, το 1683, όταν πίστεψαν ότι μπορούσαν να κατακτήσουν τη Βιέννη. Ωστόσο ο πόλεμος του 1684-99 με τις συνασπισμένες ευρωπαϊκές δυνάμεις απέδειξε ότι οι Οθωμανοί δεν μπορούσαν πια να υπολογίζουν ότι θα είχαν την υπεροχή στις στρατιωτικές αναμετρήσεις τους. Αποτέλεσμα ήταν η αναδίπλωση της αυτοκρατορίας από την επεκτατική διάθεση του 18ου αιώνα και η στροφή προς μια περισσότερο αμυντική στάση, με προτεραιότητα τη διασφάλιση της ακεραιότητας των συνόρων.

Την ίδια εποχή ο συνδυασμός της οικονομικής ανόδου των κρατών της δυτικής Ευρώπης (ως συνέπεια αρχικά του μερκαντισμού και στη συνέχεια της βιομηχανικής επανάστασης) και της ανάδυσης ιμπεριαλιστικών πολιτικών προγραμμάτων υπονόμωσε τη σημασία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας στη διεθνή σκηνή και την έφερε σταδιακά σε θέση μειονεξίας και –αργότερα– εξάρτησης από τις ευρωπαϊκές δυνάμεις. Από τη μια, η οθωμανική επικράτεια μετατράπηκε με τον καιρό σε χώρο εξαγωγής πρώτων υλών για την ευρωπαϊκή βιομηχανία και εισαγωγής ευρωπαϊκών βιομηχανικών προϊόντων, εξέλιξη που κορυφώθηκε τον 19ο αιώνα. Από την άλλη, έγινε αντικείμενο της επεκτατικής δράσης των ευρωπαϊκών δυνάμεων στο πλαίσιο των ανταγωνιστικών μεταξύ τους ιμπεριαλιστικών επιδιώξεων. Το 1798 ο στρατός της Γαλλικής Δημοκρατίας εισέβαλε στην Αίγυπτο, εγκαινιάζοντας μια μακρά σειρά ποικίλων στρατιωτικών επεμβάσεων από ευρωπαϊκές χώρες, οι οποίες, χωρίς να έχουν κοινά σύνορα με την αυτοκρατορία, επιζητούσαν να αποκτήσουν ερείσματα στη Μέση Ανατολή ή να αναδιαμορφώσουν με τη βία τον πολιτικό χάρτη.

Οι επεμβάσεις αυτές, που τερματίστηκαν μόνο με τη διάλυση της αυτοκρατορίας στον απόηχο του Πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου, εντάσσονταν στο πλαίσιο του λεγόμενου «Ανατολικού Ζητήματος», όπως έχει καθιερωθεί να ονομάζεται το σύμπλεγμα γεωπολιτικών επιδιώξεων και προβλημάτων που σχετίζονταν με τη διατήρηση ή την κατάρρευση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και το ενδεχόμενο διαμοίρασης των εδαφών της (Anderson, 1966). Τον τελευταίο αιώνα του βίου της η αυτοκρατορία είχε γίνει αρένα αλληλοσυγκρουόμενων συμφερόντων και ανταγωνισμών με πρωταγωνιστές τις Μεγάλες Δυνάμεις. Η άλλοτε ισχυρότερη δύναμη της ηπείρου είχε μετατραπεί στον «ασθενή της Ευρώπης».

1.2. Διπλωματία

Ωστόσο, έστω και ως «ασθενής», μετά τη συνθήκη των Παρισίων το 1859 η αυτοκρατορία ήταν πια μέρος της «Ευρωπαϊκής Συναυλίας», ενός συστήματος διακρατικών σχέσεων και ισορροπιών που αναδύθηκε στις αρχές του 19ου αιώνα και διατηρήθηκε μέχρι τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο. Στο πλαίσιο αυτό, οι Οθωμανοί οργάνωσαν ένα δίκτυο μόνιμων διπλωματικών αποστολών στις ευρωπαϊκές πρωτεύουσες, που επανδρώθηκε

με κατάλληλα εκπαιδευμένα μέλη της κρατικής γραφειοκρατίας (Gürpınar, 2014: 225-26). Οι αξιωματούχοι αυτοί, μουσουλμάνοι στην πλειονότητά τους, κατέλαβαν ουσιαστικά τη θέση που κατείχαν παλαιότερα οι Φαναριώτες ως διαμεσολαβητές στις σχέσεις της αυτοκρατορίας με τη χριστιανική Ευρώπη. Παράλληλα, στη διάρκεια του 19ου αιώνα πολλαπλασιάστηκαν τα προξενεία και υποπροξενεία των ευρωπαϊκών κρατών στην οθωμανική επικράτεια, επανδρωμένα πια σε μεγάλο βαθμό από εκπαιδευμένους διπλωματικούς υπαλλήλους.

Όλα αυτά συνιστούσαν σημαντικές αλλαγές σε σχέση με το παρελθόν. Μέχρι τον ύστερο 18ο αιώνα δεν υπήρχαν μόνιμες οθωμανικές πρεσβείες στην Ευρώπη, αν και κατά τη διάρκεια του αιώνα η αποστολή διπλωματικών αποστολών είχε ενταθεί, δείγμα του ότι η αίσθηση ανωτερότητας που χαρακτήριζε παλαιότερα τους Οθωμανούς είχε αρχίσει να αποσυντίθεται (Aksan, 1995: xv-xvi). Η οθωμανική διπλωματία είχε αρχίσει να παίρνει μια πιο συγκροτημένη και συστηματική μορφή από τα μέσα του 17ου αιώνα, με τη διαμόρφωση μιας ιδιαίτερης υπηρεσίας υπό την εποπτεία του μεγάλου βεζίρη. Κεντρικό ρόλο στις επαφές και τις διαπραγματεύσεις με τα ευρωπαϊκά κράτη είχαν οι φαναριώτες δραγομάνοι (διερμηνείς), πολλοί από τους οποίους είχαν θητεύσει επίσης σε ευρωπαϊκές πρεσβείες στην Κωνσταντινούπολη. Χριστιανοί δραγομάνοι κλήθηκαν επίσης να επικουρήσουν τους μουσουλμάνους πρεσβευτές και να στελεχώσουν τις πρώτες οθωμανικές πρεσβείες που ιδρύθηκαν την περίοδο 1793-97 στις μεγάλες ευρωπαϊκές πρωτεύουσες (Λονδίνο, Παρίσι, Βιέννη, Βερολίνο).



Εικόνα 2 Ο ολλανδός πρεσβευτής Cornelis Calkoen κατά την ακρόασή του από τον σουλτάνο Αχμέτ Γ'.

Ελαιογραφία του Jean Baptiste Vanmoor (περ. 1727 – περ. 1730), Rijksmuseum (Αμστερνταμ, Ολλανδία) <http://hdl.handle.net/10934/RM0001.COLLECT.5653> (Σεπτέμβριος 2015), © public domain.

Αντίθετα, η ευρωπαϊκή διπλωματική παρουσία στην Οθωμανική Αυτοκρατορία είχε από νωρίς μόνιμο και διαρκή χαρακτήρα. Τα πρώτα χριστιανικά κράτη της Ευρώπης που συγκρότησαν μόνιμες διπλωματικές αποστολές στην οθωμανική πρωτεύουσα ήταν η Βενετία και η Γένουα αμέσως μετά την άλωση της

Κωνσταντινούπολης. Ακολούθησαν οι Γάλλοι, οι Αψβούργοι (ως αυτοκράτορες της Αγίας Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας) και οι Άγγλοι τον 16ο αιώνα, οι Ολλανδοί στις αρχές του 17ου και οι Ρώσοι στο γύρισμα του 18ου αιώνα (Rudolph, 2013: 170). Στη διάρκεια του 19ου αιώνα, με την επικράτηση του νεωτερικού συστήματος αποστολής και δεξίωσης πρεσβειών ως συστατικού στοιχείου των διεθνών σχέσεων, οι Οθωμανοί απέκτησαν κανονικές διπλωματικές σχέσεις με ένα πλήθος ευρωπαϊκών και μη κρατών.

Η θέση των ευρωπαϊών πρεσβευτών στην αυτοκρατορία ήταν από πολλές απόψεις ιδιαίζουσα. Από τη μια, ήταν εκπρόσωποι της πολιτικής των ηγεμόνων τους, όχι απλώς σε έναν μη χριστιανικό χώρο αλλά σε μια ισλαμική επικράτεια που θεωρητικά αποτελούσε απειλή για τη χριστιανοσύνη. Από την άλλη, οι πρεσβευτές είχαν να αντιμετωπίσουν τον διαρκή ανταγωνισμό των ομοίων τους στην εξασφάλιση εμπορικών και πολιτικών πλεονεκτημάτων από τους Οθωμανούς. Έτσι οι ενδοευρωπαϊκοί ανταγωνισμοί μεταφέρθηκαν στον οθωμανικό χώρο, με τους πρεσβευτές να προσπαθούν να πετύχουν την εύνοια των κυβερνήσεων ή μεμονωμένων αξιωματούχων με επιρροή, αλλά και να ασκούν πιέσεις όπου και όσο μπορούσαν. Τούτο εκδηλώθηκε με ακόμα μεγαλύτερη ένταση τον 19ο αιώνα, όταν οι αποικιοκρατικές δυνάμεις της Αγγλίας και της Γαλλίας (προς το τέλος του αιώνα και της Γερμανίας) αναμετρούνταν τόσο μεταξύ τους όσο και με την ιμπεριαλιστική πολιτική της τσαρικής Ρωσίας που προέβλεπε στην κεντρική Ασία.

Μαζί με τις παροικίες των ξένων υπηκόων, οι διπλωματικές αποστολές των ευρωπαϊκών κρατών (κυρίως στην οθωμανική πρωτεύουσα, αλλά σταδιακά και στα μεγάλα αστικά κέντρα της αυτοκρατορίας) οργανώθηκαν υπό την επίβλεψη των Οθωμανών στο πλαίσιο «ξεχωριστών πεδίων δράσης, που τους επέτρεπαν να έρχονται σε επαφή με τους ντόπιους, τους κρατούσαν όμως σε απόσταση» (Faqoqi, 2009: 330). Το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι οι συνοικίες του Γαλατά και αργότερα του Πέρα στην Κωνσταντινούπολη, όπου βρίσκονταν οι παροικίες των ξένων εμπόρων και οι πρεσβείες των χριστιανικών δυνάμεων. Η αύξηση της επιρροής των πρεσβειών στην οθωμανική πολιτική από τον 17ο αιώνα κι εξής, και το παράλληλο με αυτήν κοινωνικό κύρος των ανώτερων στρωμάτων των ξένων παροικιών, αντικατοπτρίστηκε στην κοινωνική έκφραση όψεων της ευρωπαϊκής κουλτούρας στην οθωμανική πρωτεύουσα και σε άλλες μεγάλες πόλεις: θεατρικές παραστάσεις, δεξιώσεις και εορτασμοί, και αργότερα χοροί, φιλολογικά σαλόνια, ελευθεροτεκτονικές στοές, λέσχες και ξενόγλωσσες εφημερίδες. Τα στοιχεία αυτά, που προσέλκυαν και ανθρώπους από τα ανώτερα στρώματα των χριστιανών υπηκόων του σουλτάνου, πλαισιώνονταν από λαϊκότερες πολιτισμικές εκφράσεις, όπως οι ταβέρνες και τα πορνεία (Boyar και Fleet, 2010: 281-309).

Η ισχύς των μεγάλων ευρωπαϊκών δυνάμεων στον οθωμανικό χώρο κατά τον 19ο αιώνα αποτυπώνεται στα επιβλητικά οικοδομήματα των πρεσβειών στο σημερινό Μπέιογλου (Beğözü) της Κωνσταντινούπολης (το παλαιό Πέρα). Οι αναφορές και οι ενθυμήσεις των ευρωπαϊών διπλωματών επιβεβαιώνουν αυτήν την εικόνα υπεροχής. Άλλωστε η άνοδος της ευρωπαϊκής επιρροής στην οθωμανική πολιτική από τον 17ο αιώνα –και της ευρωπαϊκής ισχύος από τον ύστερο 18ο– είχε ως συνέπεια τη σταδιακή ανατροπή της εικόνας των Οθωμανών ως ενός διαρκούς φόβητρου για την Ευρώπη. Παράλληλα, επέτρεψε την ανάδυση μιας κοσμοαντίληψης, σύμφωνα με την οποία ο οθωμανικός πολιτισμικός χώρος εντασσόταν κι αυτός σε μια κατηγορία «κατώτερων» όσο και εξωτικών πολιτισμικών μορφών που χαρακτήριζε όλη την Ανατολή. Αυτή η κοσμοαντίληψη, γνωστή ως *οριενταλισμός*, πήγαινε χέρι χέρι με τη συγκρότηση αποικιακών αυτοκρατοριών και νομιμοποιούσε τις ευρωπαϊκές αξιώσεις κυριαρχίας (Saïd, 1996).

Από την άλλη, η ανάπτυξη της ευρωπαϊκής διπλωματίας και η στελέχωση με διπλωμάτες των πρεσβειών και προξενείων στην οθωμανική επικράτεια μετέθετε τις προτεραιότητες των ευρωπαϊκών κρατών από την εξυπηρέτηση των συμφερόντων των εμπόρων που ήταν υπήκοοί τους, όπως γινόταν παλαιότερα, προς την προώθηση ευρύτερων στόχων εξωτερικής πολιτικής. Οι χριστιανοί υπήκοοι του σουλτάνου βρίσκονταν στο επίκεντρο αυτής της στοχοθεσίας, μια που οι επεμβάσεις των ευρωπαϊκών κρατών σε εσωτερικά ζητήματα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας νομιμοποιούνταν κατά κανόνα ως προσπάθειες για την εξασφάλιση της προστασίας των μη μουσουλμάνων οθωμανών υπηκόων. Τον 19ο αιώνα οι ευρωπαίοι πρόξενοι στον οθωμανικό χώρο ήταν σε θέση να ασκήσουν πίεση στις τοπικές αρχές προς όφελος ποικίλων κοινωνικών ομάδων, να ελέγξουν την πορεία των εκσυγχρονιστικών μεταρρυθμίσεων που είχαν αναληφθεί από την οθωμανική κυβέρνηση, και να ανταγωνιστούν οι μεν τους δε στην εξυπηρέτηση διαφορετικών πολιτικών στόχων και στην εξασφάλιση κύρους για λογαριασμό της χώρας τους. Όλα αυτά ήταν χαρακτηριστικά της αποκρυστάλλωσης ενός νεωτερικού συστήματος διεθνών σχέσεων, στο οποίο οι Οθωμανοί εντάσσονταν από θέση αδυναμίας. Ο οθωμανικός χώρος, αν και βέβαια δεν ήταν αποικιοποιημένος, ήταν ολοένα και περισσότερο γεωπολιτικά και οικονομικά εξαρτημένος από την Ευρώπη (Kasaba, 1988).



Εικόνα 3 *Άποψη της Κωνσταντινούπολης από την ολλανδική πρεσβεία στο Πέρα.*

Ελαιογραφία του Jean Baptiste Vanmoor (περ. 1720 – περ. 1737), Rijksmuseum (Αμστερνταμ, Ολλανδία) <https://www.rijksmuseum.nl/nl/collectie/SK-A-4084> (Σεπτέμβριος 2015), © public domain.

1.3. Μεταξύ αντιπαλότητας και πραγματισμού

Για τους χριστιανούς του 16ου και 17ου αιώνα οι Οθωμανοί υπήρξαν το αντίπαλο δέος, μια δύναμη που στα μάτια πολλών απειλούσε να κατακτήσει τις χριστιανικές χώρες και να πραγματώσει τα ανεξιχνίαστα σχέδια της θείας τιμωρίας (Schulze, 1978). Ωστόσο η θρησκευτική αντιπαλότητα και η ιεροπολεμική ρητορεία που την εξέφραζε αποτελεί μόνο μία όψη των ευρωπαϊκών στάσεων απέναντι στην Οθωμανική Αυτοκρατορία. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η διαίρεση του χριστιανικού κόσμου σε αντίπαλα στρατόπεδα στον απόηχο της Μεταρρύθμισης πυροδότησε σκληρές και καταστρεπτικές συγκρούσεις μεταξύ καθολικών και προτεσταντών, αλλά και ανάμεσα στις διάφορες προτεσταντικές ομολογίες, που συχνά ήταν αγριότερες από τις πολεμικές συρράξεις με τους μουσουλμάνους Οθωμανούς. Σε αυτά τα συμφραζόμενα, όπως επισημαίνει ο Ιωάννης Χασιώτης, «η προβολή του μουσουλμανικού παράγοντα ως στοιχείου εχθρικού και επικίνδυνου για τις αξίες της χριστιανοσύνης ήταν συχνά θεωρητική και επιφανειακά μόνο ιδιοτελής»: ως επιχείρημα ενότητας των χριστιανών είχε μάλλον ρητορικό χαρακτήρα, ενώ χρησιμοποιήθηκε στις πολιτικοθρησκευτικές διαμάχες της χριστιανικής Ευρώπης για να στηλιτευθεί ο εκάστοτε αντίπαλος ως αιρετικός με επιρροές από το ισλάμ (Χασιώτης, 2005: 67). Επίσης, δεν ήταν σπάνιες οι φορές που προτεσταντικές ευρωπαϊκές δυνάμεις, όπως η Αγγλία της Ελισάβετ Α΄, έρχονταν σε κάποια συνεννόηση με τους Οθωμανούς στο πλαίσιο της κοινής αντιπαλότητας με τους καθολικούς (Dimmock, 2005).

Η ρητορεία του ιερού πολέμου, λοιπόν, δεν απέκλειε τη συνομολόγηση συνθηκών ούτε τη διατήρηση διπλωματικών σχέσεων με τις ευρωπαϊκές δυνάμεις, αν και αναπροσδιόριζε τους πολέμους των ευρωπαϊκών δυνάμεων με την Οθωμανική Αυτοκρατορία ως σύγκρουση ανάμεσα στον χριστιανισμό και το ισλάμ. Το ενδιαφέρον είναι ότι, παρά την επικράτηση του πραγματισμού στις διεθνείς σχέσεις, η ιεροπολεμική ρητορεία και ο θρησκευτικός συμβολισμός συνέχισαν να διαπερνούν κάθε όψη της επίσημης επικοινωνίας ανάμεσα στην Οθωμανική Αυτοκρατορία και τα χριστιανικά κράτη της Ευρώπης σε όλο τον 18ο αιώνα. Όσο πλήθαιναν οι επίσημες επαφές και διασυνδέσεις, και όσο υποχωρούσε ο ιεροπολεμικός λόγος της γενικευμένης σύγκρουσης χριστιανισμού και ισλάμ από τις διακρατικές σχέσεις, τόσο βάραινε το έλλειμμα

νομιμοποίησης των κυβερνήσεων. Αυτό ακριβώς το έλλειμμα ερχόταν να αντισταθμιστεί στο εσωτερικό με την απεικόνιση του –μουσουλμάνου ή, αντίστοιχα, χριστιανού– αντιπάλου ως αδίστακτου και ανελέητου εχθρού της πίστης (Γκαρά, 2015: 29-37).

Οι πραγματιστικές στοχεύσεις της εξωτερικής πολιτικής, συνδυασμένες με τις οικονομικές επιδιώξεις, είναι απολύτως σαφείς στην περίπτωση της καθολικής Γαλλίας, η οποία αναδείχθηκε στον κατεξοχήν σύμμαχο και εμπορικό εταίρο των Οθωμανών τον 17ο αιώνα. Η οθωμανογαλλική «συνεννόηση» χρονολογείται από πολύ παλιότερα, από τη δεκαετία του 1530, όταν οι δύο δυνάμεις συμάχησαν ενάντια στον κοινό εχθρό, τους Αψβούργους. Στους επόμενους αιώνες, και μέχρι την εισβολή του Ναπολέοντα στην Αίγυπτο το 1798, η Γαλλία υπήρξε η πιο στενή σύμμαχος της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας στην Ευρώπη, πράγμα το οποίο της απέφερε υλικά κέρδη μέσω της ανάπτυξης του εμπορίου και της ναυτιλίας, αλλά και συμβολικό κεφάλαιο, αφού αναδείχθηκε σε προστάτιδα δύναμη των καθολικών του οθωμανικού χώρου (Hochedlinger, 1994· Eldem, 1999).

1.4. Η σημασία των λιμανιών

Σε παρόμοια κατεύθυνση συνεννόησης με τους Οθωμανούς σε πραγματιστική βάση είχε ήδη κινηθεί η Βενετία τους δύο αιώνες που προηγήθηκαν. Η εμπορική δημοκρατία της Αδριατικής, με το πλήθος των κτήσεων στο Ιόνιο, το Αιγαίο και την ανατολική Μεσόγειο, συγκρότησε από κοινού με την Οθωμανική Αυτοκρατορία, τον μεγάλο ανταγωνιστή της, ένα καθεστώς που επέτρεπε την απρόσκοπτη μετακίνηση ανθρώπων και εμπορευμάτων ανάμεσα στις οθωμανικές αγορές και τις εμπορικές βάσεις της Βενετίας. Το καθεστώς αυτό βασιζόταν τόσο σε μια πραγματιστική αντίληψη της πολιτικής όσο και στο μακρό παρελθόν των ανταλλαγών σε αυτήν την περιοχή του κόσμου, μια από τις πατρίδες του διεθνούς εμπορίου ήδη από την Αρχαιότητα.

Αυτός ο οθωμανοβενετικός εμπορικός κόσμος κατέρρευσε τον 17ο αιώνα, ως αποτέλεσμα δύο παράλληλων εξελίξεων: από τη μια, οι Βενετοί και οι Οθωμανοί δεν ήταν πια σε θέση να ελέγξουν την ασφάλεια των θαλασσών, και από την άλλη, οι αναδυόμενες δυνάμεις της δυτικής Ευρώπης, η Γαλλία, η Αγγλία και η Ολλανδία, αξίωσαν πρωταγωνιστικό ρόλο στο επικερδές εμπόριο με τους Οθωμανούς. Η ανάκαμψη της πειρατείας στη Μεσόγειο τον 17ο αιώνα και η κουρσάρικη δράση «σταυροφορικών» ταγμάτων, όπως οι Ιωαννίτες ιππότες της Μάλτας, δεν ανέκοψαν την εμπορική δραστηριότητα, αλλά τη διαφοροποίησαν ποιοτικά. Οι μουσουλμάνοι έμποροι δεν μπορούσαν πια να ταξιδέψουν με ασφάλεια στα ιταλικά λιμάνια, ενώ και οι ορθόδοξοι έμποροι και ναυτικοί βρίσκονταν συχνά στο στόχαστρο των κουρσάρων (Greene, 2015). Σε αντιστάθμισμα, τα οθωμανικά λιμάνια έγιναν κέντρα παρουσίας και δράσης εμπόρων και προξένων από τα κράτη της Ευρώπης. Τον 18ο αιώνα, εποχή άνθησης του εμπορίου ανάμεσα στον ευρωπαϊκό και τον οθωμανικό χώρο, συγκροτήθηκαν επίσης εμπορικές παροικίες χριστιανών οθωμανών υπηκόων στα λιμάνια της Μεσογείου, αλλά και σε εκείνα του Ατλαντικού, όπως και στα μεγάλα αστικά κέντρα της κεντρικής και της ανατολικής Ευρώπης (Stoianovich, 1979).

Όλοι αυτοί οι τόποι ήταν κέντρα καθημερινής κοινωνικής και πολιτισμικής διάδρασης. Αν παρακολουθήσει κανείς τη χωροταξία τους, θα εντοπίσει τους χώρους της πραγματοποίησης των ανταλλαγών και της συγκρότησης νέων κοινωνικών ομάδων στα λιμάνια, τις αγορές και τις συνοικίες όπου κατοικούσαν οι ξένες παροικίες. Η παρακολούθηση της πορείας των ανθρώπων στον χρόνο αποκαλύπτει διαδρομές, προσωπικές και οικογενειακές στρατηγικές, διαδικασίες γένεσης και αποκρυστάλλωσης νοοτροπιών και πολιτισμικών ταυτοτήτων. Κάθε μια από αυτές τις περιπτώσεις έχει τις ιδιοτυπίες της ανάλογα με τον χρόνο, τον χώρο και την κοινωνική προέλευση. Όλες μαζί, ωστόσο, συνιστούν ένα δίκτυο άρθρωσης και έκφρασης ενός «κοινού κόσμου» κατά τους πρώιμους νεότερους χρόνους που, στην οθωμανική περίπτωση, συγκροτείται στο μεταίχμιο της επαφής και της συνύπαρξης μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων. Σε αυτόν τον κόσμο θα στραφούμε τώρα, και ειδικά στις εκφράσεις του στην οθωμανική επικράτεια, εκεί που οι επαφές και οι ανταλλαγές ήταν πιο πυκνές, πιο αντιφατικές και πιο δημιουργικές.

2. Ξένοι υπήκοοι: Θεσμικό πλαίσιο

Η παρουσία, το καθεστώς και η δραστηριότητα των ευρωπαϊκών χριστιανών στην επικράτεια της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας καθορίζονταν από δύο αλληλοσυνδεδεμένους παράγοντες: τις διακρατικές ρυθμίσεις που όριζαν το πλαίσιο ζωής και δράσης τους, και τα κίνητρα και τη δυναμική της μετακίνησής τους. Στους αιώνες

που μεσολάβησαν από την οθωμανική επέκταση του 15ου αιώνα μέχρι το τέλος της αυτοκρατορίας, οι παράγοντες αυτοί διαφοροποιήθηκαν σε μεγάλο βαθμό, όπως άλλωστε άλλαξαν και οι όροι της ισορροπίας ισχύος μεταξύ των Οθωμανών και των χριστιανικών κρατών.

Η οργάνωση των σχέσεων της αυτοκρατορίας με τα χριστιανικά κράτη της Ευρώπης, που αποτέλεσε το υπόβαθρο για τις ρυθμίσεις σε σχέση με τους ξένους υπηκόους, υποτασσόταν σε μια κεντρική διχοτομία. Σε συμφωνία με τον ισλαμικό ιερό νόμο, τα επίσημα οθωμανικά κείμενα παρουσιάζουν τον κόσμο διαιρεμένο στον «οίκο του ισλάμ» (*darü'l-islam*), δηλαδή την Οθωμανική Αυτοκρατορία και τα άλλα μουσουλμανικά κράτη, και στον «οίκο του πολέμου» (*darü'l-harb*), την επικράτεια των μη μουσουλμάνων ηγεμόνων. Η φρασεολογία αυτή προσδιορίζει την αντίθεση που χαρακτηρίζει κατά παράδοση τη σχέση του ισλάμ με τον «έξω κόσμο». Ωστόσο θα ήταν μεγάλο λάθος αν λαμβάναμε κατά γράμμα αυτήν την αυστηρή διάκριση. Καταρχήν, ο «οίκος του ισλάμ» δεν ήταν συμπαγής. Οι σκληρές συγκρούσεις με τους σιίτες Σαφαβίδες της Περσίας τον 16ο και 17ο αιώνα χαρακτηρίστηκαν από έντονη ιεροπολεμική ρητορεία. Επιπλέον, ο «οίκος του πολέμου» δεν περιλάμβανε την επικράτεια χριστιανών ηγεμόνων που ήταν φόρου υποτελείς στους Οθωμανούς και αναγνώριζαν ως επικυρίαρχο τον σουλτάνο. Έτσι οι παραδουνάβιες ηγεμονίες και η πόλη-κράτος της Ραγούζας (*Dubrovnik*) αποτελούσαν μέρος του «οίκου του ισλάμ» (Faroqhi, 2009: 56-58).

2.1. Διομολογήσεις

Αν και οι αναμετρήσεις τους με τα χριστιανικά κράτη της Ευρώπης ήταν συχνές, οι Οθωμανοί αναγνώρισαν με πραγματισμό τις δυνατότητες που άνοιγαν τα δίκτυα των οικονομικών ανταλλαγών, τα οποία άλλωστε είχαν πολύ παλιά παράδοση. Έτσι παραχώρησαν στους υπηκόους συγκεκριμένων χριστιανικών κρατών δικαιώματα εμπορίας στην οθωμανική επικράτεια μέσω των προνομιακών παραχωρήσεων που είναι γνωστές ως *διομολογήσεις* (*capitulations*) στις ευρωπαϊκές πηγές και *αχτναμέδες* (*ahdname*) στις οθωμανικές (De Groot, 2003; Boogert, 2005). Οι διομολογήσεις είχαν πολύ μεγάλη σημασία για τους εμπόρους που καλύπτονταν από αυτές, γιατί καθόριζαν τους όρους με τους οποίους μπορούσαν να εμπορευθούν στα οθωμανικά εδάφη, τους παραχωρούσαν δικαιώματα ετεροδικίας και όριζαν μειωμένους τελωνειακούς δασμούς, πράγμα που τους έθετε σε προνομιακή θέση σε σχέση είτε με τους εμπόρους που ήταν οθωμανοί υπήκοοι είτε με εκείνους άλλων ευρωπαϊκών κρατών. Οι Οθωμανοί, από την άλλη, εξασφάλιζαν την απρόσκοπτη συνέχιση του επωφελούς για την οικονομία –και το δημόσιο ταμείο– διακρατικού εμπορίου, κρατώντας το παράλληλα σε ένα ελεγχόμενο πλαίσιο.

Στο πλαίσιο του οθωμανικού δικαίου συστήματος, της διοικητικής πρακτικής, αλλά και της πολιτικής ιδεολογίας, οι διομολογήσεις γίνονταν νοητές ως μονομερείς παραχωρήσεις που έκανε ο σουλτάνος προς τους χριστιανούς της Ευρώπης από θέση ισχύος. Εκείνος τους παραχωρούσε τη δυνατότητα να δραστηριοποιούνται με ασφάλεια στην επικράτειά του και να επωφελούνται από την επίσημη προστασία των αρχών, ενώ οι ευρωπαίοι έμποροι, από τη μεριά τους, όφειλαν να συμμορφώνονται με τους περιορισμούς που τους επέβαλλε το καθεστώς των διομολογήσεων. Όπως εξηγεί ο Ντάνιελ Γκόφμαν (Goffman, 2002: 183),

[σ]τους πρώιμους νεότερους χρόνους η οθωμανική κυβέρνηση δεν αντιλαμβανόταν τις διομολογήσεις ως συνθήκες που συνάπτονταν μεταξύ ίσων. Οι Οθωμανοί θεωρούσαν τους ξένους μάλλον ως μέλη μιας συγκεκριμένης ομάδας (*taiife*) που ζούσαν στην επικράτειά τους. Ακριβώς όπως το κράτος παραχωρούσε συγκεκριμένα προνόμια σε θρησκευτικές, οικονομικές και κοινωνικές ομάδες [υπηκόων του], έτσι χορηγούσε ευνοϊκές ρυθμίσεις σε υπηκόους ξένων κρατών. Ακριβώς όπως το κράτος απαιτούσε από τους υπηκόους του φόρους και επέβαλλε περιοριστικούς όρους ως αντάλλαγμα για τα προνόμια αυτά, έτσι απαιτούσε από τους ξένους εμπόρους και απεσταλμένους να καταβάλουν μια επιβάρυνση επί των εμπορευμάτων και να συμμορφωθούν με συγκεκριμένες υποχρεώσεις ως προς τη διαμονή και την ενδυμασία τους.

Σταδιακά οι χριστιανικές δυνάμεις της Ευρώπης έγιναν η μία μετά την άλλη δικαιούχοι διομολογήσεων. Οι πρώτες συμφωνίες τέτοιου τύπου είχαν γίνει ήδη από τον 14ο αιώνα με τη Γένουα και τη Βενετία, τις πόλεις-κράτη που δραστηριοποιούνταν εμπορικά στα οθωμανικά εδάφη. Το 1535 παραχωρήθηκαν για πρώτη φορά διομολογήσεις στους Γάλλους, το 1580 στους Άγγλους και το 1612 στους Ολλανδούς. Τον 18ο αιώνα το σύστημα είχε πλέον καλύψει με ομοιογενή τρόπο όλους τους υπηκόους των χριστιανικών ευρωπαϊκών κρατών. Σταδιακά οι διομολογήσεις μετατράπηκαν από προσωρινές σε μόνιμες, με πρώτες τις γαλλικές το 1740, και απέκτησαν το κύρος συνθήκης. Ουσιαστικά οι σουλτανικές παραχωρήσεις συμβάδιζαν με –και

επιβεβαίωναν– τη σύναψη διπλωματικών σχέσεων ανάμεσα στους Οθωμανούς και τους ευρωπαίους ηγεμόνες, αντανακλώντας ταυτόχρονα τις μεταξύ τους ισορροπίες. Η μετεξέλιξή τους από μονομερείς παραχωρήσεις του σουλτάνου σε διακρατικές συνθήκες, συνέπεια της αλλαγής στην ισορροπία δυνάμεων μεταξύ Ευρώπης και Οθωμανικής Αυτοκρατορίας μετά τα μέσα του 18ου αιώνα, είχε ως αποτέλεσμα να μετατραπούν σε εργαλείο ευρωπαϊκής παρέμβασης στο εσωτερικό της αυτοκρατορίας (Ahmad, 2000).

2.2. Μουστεμίν και μπερατλήδες

Οι κατηγορίες των ανθρώπων που καλύπτονταν από τους όρους των διομολογήσεων πολλαπλασιάστηκαν στο πέρασμα του χρόνου και περιλάμβαναν, εκτός από τους ξένους διπλωμάτες και τους υπαλλήλους τους, τους εμπόρους, τους προσκυνητές που επισκέπτονταν τα προσκυνήματα των Αγίων Τόπων, τους καθολικούς μοναχούς που συνέλεγαν εισφορές, τους ιεραποστόλους που δρούσαν στον οθωμανικό χώρο, αλλά και τους απλούς περιηγητές. Σε όλους αυτούς δόθηκαν κατά καιρούς δικαιώματα διαμονής και άσκησης δραστηριοτήτων στην οθωμανική επικράτεια. Αυτά χορηγούνταν άλλοτε ομαδικά με προνομιακούς ορισμούς (*αχναμέδες*, τα κατεξοχήν έγγραφα των διομολογήσεων), άλλοτε με σουλτανικές διαταγές (*φιρμάνια*), που επιβεβαίωναν ή επέκτειναν μια σειρά προνομιακών παραχωρήσεων, και άλλοτε ατομικά με διοριστήρια έγγραφα (*μπεράτια*), που αφορούσαν δικαιώματα που παρείχε η οθωμανική κυβέρνηση προς ένα συγκεκριμένο πρόσωπο και στην περίπτωση μας είχαν να κάνουν με διορισμούς και αναγνώριση των προνομίων προξένων και διερμηνέων (Boogert, 2005: 24-26).

Το πρότυπο στο οποίο βασίστηκαν οι σουλτανικές παραχωρήσεις προς τους ξένους υπηκόους ήταν ο προνομιακός ορισμός που παραχώρησε ο Μεχμέτ Β΄ στη γενουατική εμπορική παροικία του Γαλατά το 1453, αμέσως μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης. Ο πληθυσμός του Γαλατά, της περιοχής στην αντίκρου της βυζαντινής Κωνσταντινούπολης πλευρά του Κεράτιου, χωρίστηκε σε δύο ομάδες: εκείνους που έγιναν υπήκοοι του σουλτάνου και αναγνωρίστηκαν ως ζιμμήδες και στους «γενουάτες εμπόρους», που παρέμειναν υπήκοοι της Δημοκρατίας της Γένουας υπό το νομικό καθεστώς του *μουστεμίν* (*müste'min*). Σε αυτούς παραχωρήθηκε το δικαίωμα «να πηγαίνουν και να έρχονται σε ξηρά και θάλασσα για την άσκηση εμπορίου, να πληρώνουν τους τελωνειακούς δασμούς σύμφωνα με τους καθορισμένους κανόνες και να μην τους παρενοχλεί κανείς» (İnalçik, 1998: 277).

Στο ισλαμικό δίκαιο, ο όρος «μουστεμίν» αναφέρεται στον υπήκοο ενός ξένου κράτους που διαμένει προσωρινά σε μουσουλμανικό έδαφος και στον οποίο ο ηγεμόνας έχει παραχωρήσει εγγυήσεις για την ασφάλεια της ζωής και της περιουσίας. Πρόκειται δηλαδή για μία κατ' εξαίρεση παραχώρηση, που γίνεται για τη διευκόλυνση του εμπορίου και της διπλωματίας και η οποία συνδέεται με την προσωρινή παραμονή του ξένου. Όποιος μη μουσουλμάνος υπήκοος ξένου κράτους εγκαθίσταται μόνιμα στην επικράτεια ενός μουσουλμάνου ηγεμόνα, μεταπίπτει αυτόματα στη νομική κατηγορία του ζιμμή, του «προστατευόμενου υπηκόου». Γι' αυτό και κανονικά οι μουστεμίν δεν έπρεπε να ξεπερνούν τον ένα χρόνο συνεχούς παρουσίας σε οθωμανική επικράτεια. Σε αντίθετη περίπτωση, εντάσσονταν αυτόματα στους ζιμμήδες και υποχρεώνονταν να φορολογηθούν όπως εκείνοι (Boogert, 2005: 30).

Ωστόσο η επιβολή των διατάξεων του νόμου και γενικά η διαλεύκανση του νομικού καθεστώτος των ξένων που ζούσαν και δραστηριοποιούνταν στην επικράτεια της αυτοκρατορίας δεν ήταν εύκολη υπόθεση. Άλλωστε δεν επρόκειτο για ένα ουδέτερο ζήτημα αλλά για ένα πεδίο αλληλοσυμπληρωματικών και συχνά ανταγωνιστικών συμφερόντων. Οι Οθωμανοί έβλεπαν θετικά τη μεταπήδηση των ξένων από την κατηγορία των μουστεμίν σε εκείνη των ζιμμήδων, μια που αυτή συνδεόταν με καταβολή φόρων προς το κράτος. Από την άλλη, οι δικαιούχοι των διομολογήσεων προσπαθούσαν πάση θυσία να διαφυλάξουν το καθεστώς του προνομιού ξένου, αποσπώντας έτσι όσο περισσότερα οφέλη γινόταν, ακόμα κι αν κατά τα άλλα ζούσαν μόνιμα στα οθωμανικά εδάφη.

Σταδιακά, και κυρίως από τον 17ο αιώνα κι εξής, το καθεστώς των διομολογήσεων εξελίχθηκε εν μέρει σε ένα σύστημα παροχής προστασίας, από την πλευρά των ευρωπαϊκών δυνάμεων, σε οθωμανούς υπηκόους, οι οποίοι έτσι ξέφευγαν σε κάποιο βαθμό από τη δικαιοδοσία των οθωμανικών αρχών. Επρόκειτο για τους λεγόμενους *μπερατλήδες*, ορθόδοξους χριστιανούς, εβραίους και γρηγοριανούς Αρμένιους που με τη διαμεσολάβηση των ευρωπαϊκών πρεσβευτών και προξένων αποκτούσαν μπεράτια, διοριστήρια έγγραφα που τους συνδέαν με τα ευρωπαϊκά διπλωματικά και εμπορικά δίκτυα με την ιδιότητα του δραγομάνου (διερμηνέα) ή του επαγγελματία στην υπηρεσία της πρεσβείας. Έχοντας μεταπηδήσει από το καθεστώς του ραγιά στο προνομιακό καθεστώς του μπερατλή, οι άνθρωποι αυτοί απαλλάσσονταν από τον κεφαλικό φόρο και πλήρωναν μειωμένα ποσά για τους υπόλοιπους φόρους (Λαΐου, 2013: 128). Έτσι μπορούσαν να

ασκήσουν τις οικονομικές τους δραστηριότητες έχοντας σημαντικά πλεονεκτήματα έναντι των άλλων οθωμανών υπηκόων, μουσουλμάνων και χριστιανών (Davidova, 2013: 16-17).

Τον 18ο αιώνα η κατάχρηση της παροχής μπερατιών σε ζιμμήδες τροφοδότησε ακόμα περισσότερο τη δυσαρέσκεια των μουσουλμάνων, οι οποίοι ήδη αντιμετώπιζαν με καχυποψία και συχνά με αγανάκτηση την προνομιακή θέση των ευρωπαϊών εμπόρων στα οθωμανικά λιμάνια και τη δυνατότητά τους να καταφεύγουν στις υπηρεσίες των προξένων υπερβαίνοντας τις τοπικές αρχές. Αυτή η δυσαρέσκεια έναντι των ξένων παροίκων και των ντόπιων μπερατλήδων εντάθηκε ακόμα περισσότερο τον 19ο αιώνα, την εποχή που οι ευρωπαϊκές δυνάμεις, βασισμένες στη στρατιωτική τους υπεροχή και στην οικονομική τους ευρωστία, ασκούσαν έντονη πίεση για μεταρρυθμίσεις στους Οθωμανούς, ενώ παράλληλα η αυτοκρατορία κλυδωνιζόταν από τα εθνικά κινήματα των Βαλκανίων. Διόλου περίεργα, το ζήτημα της κατάργησης των διομολογήσεων έπαιξε κομβικό ρόλο στην ανάδυση του τουρκικού εθνικισμού (Ahmad, 2000).

Παράλληλο κείμενο 1. Δραγομάνοι

Πηγή: De Groot, 2002: 110-11.

Η επίσημη γλώσσα της οθωμανικής διοίκησης σε όλη την αυτοκρατορία ήταν τα τουρκικά, αλλά επίσημη χρήση είχαν και τα αραβικά στις αντίστοιχες περιοχές. Οι διάφορες κοινότητες είχαν όλες τους πολιτισμική αυτονομία και χρησιμοποιούσαν τα δικά τους ιδιώματα. Υπήρχε λοιπόν μια ποικιλία γλωσσών σε καθημερινή χρήση: αραβικά, αρμενικά, βαλκανοϊσπανικά, ελληνικά, ιταλικά, διάφορες σλαβικές γλώσσες, αλλά και πολιτισμικές γλώσσες που δεν συνδέονταν με κάποιον λαό, όπως τα περσικά, καθώς και η λεγόμενη «λίνγκουα φράνκα» (*lingua franca*) [γλώσσα των ναυτικών και του θαλάσσιου εμπορίου]. Τα γαλλικά αναδείχθηκαν στην πιο διαδεδομένη ξένη γλώσσα τον 19ο αιώνα.

Για την κατανόηση και την επικοινωνία υπήρχε λοιπόν άμεση χρεία πολύγλωσσων ατόμων που να λειτουργούν ως ενδιάμεσοι. Αυτοί ήταν στον Λεβάντε οι δραγομάνοι. [...] Ένας δραγομάνος, όμως, δεν είναι μόνο μεταφραστής και διερμηνέας: είναι επίσης ένας νομικός και πολιτισμικός ειδήμων σε ό,τι αφορά την κοινωνικοοικονομική συνεννόηση στο εσωτερικό κι ένας απαραίτητος μεσολαβητής στο πεδίο των διπλωματικών σχέσεων της Υψηλής Πύλης με τις δυτικοευρωπαϊκές πρεσβείες στην Κωνσταντινούπολη και με τα προξενεία που είχαν ιδρυθεί στις «σκάλες του Λεβάντε» [...], δηλαδή στα λιμάνια και τους εμπορικούς σταθμούς των οθωμανικών χωρών.

Αυτό το καθεστώς των δραγομάνων τους κάνει ιδιαίτερα ενδιαφέροντες για το ζήτημα της διαπολιτισμικής κατανόησης και επικοινωνίας. Ως επί το πλείστον δεν είναι ξένοι αλλά υπήκοοι του σουλτάνου [...]

Είναι «Λεβαντίνοι», μέλη της ρωμαιοκαθολικής, ορθόδοξης ή εβραϊκής κοινότητας. Καθώς ανήκουν στο προσωπικό ξένων αντιπροσωπειών, απολαμβάνουν τη διπλωματική προστασία του ανωτέρου τους, του πρεσβευτή, αλλά μόνο μετά από έγκριση του επικεφαλής του κράτους, του Μεγάλου Κυρίου, και της κυβέρνησής του. Ως απόδειξη λαμβάνουν μετά από αίτηση ενός πρεσβευτή ένα δίπλωμα δραγομάνου, ένα *μπεράτι*, δηλαδή ένα έγγραφο του σουλτάνου με οικονομικό ή δημοσιονομικό περιεχόμενο. Πρόκειται για ένα ιδιαίτερο είδος σουλτανικού εγγράφου που ανήκει στον τύπο του φερμανιού. Οι δραγομάνοι χαρακτηρίζονταν ως εκ τούτου «μπαρατάριου» (*barattair*) μεταξύ των Λεβαντινών. Το μπαρατάριος προέρχεται από το τουρκικό «μπερατλής» (*beratli*) που σημαίνει απλά «κάτοχος μπερατιού». Από πολλές απόψεις ταυτίζονταν έτσι νομικά και δημοσιονομικά σε έναν περιορισμένο βαθμό με τους ξένους, τους «Φράγκους», δηλαδή τους δυτικοευρωπαίους υπηκόους που είχαν εγκατασταθεί στην οθωμανική επικράτεια. Αυτή ήταν η οθωμανική δικαιοπρακτική από τον 15ο μέχρι τον 20ό αιώνα.

Όταν στη διάρκεια του 17ου αιώνα δυτικές δυνάμεις όπως η Βενετία, η Γαλλία και η «Αυστρία», δηλαδή το κράτος του αψβούργου αυτοκράτορα, άρχισαν να εκπαιδεύουν και να προσλαμβάνουν δραγομάνους που προέρχονταν από τους ντόπιους υπηκόους, οι δραγομάνοι μετατράπηκαν σε ένα μείγμα ντόπιων οθωμανών υπηκόων και ξένων. Ζούσαν πράγματι στο σύνορο ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση, ανάμεσα στο ισλάμ και την «επικράτεια του χριστιανισμού». Για να το πούμε καλύτερα: μετατράπηκαν σε αμφίσημους μεσολαβητές διαπολιτισμικής κατανόησης και διεθνούς επικοινωνίας, συχνά μάλιστα ως διπλοί πράκτορες.

3. Οι άνθρωποι: Δραστηριότητες και διαδρομές

Σε μια επιστολή από το 1718 η λαίδη Μόνταγκιου, σύζυγος του πρεσβευτή της Αγγλίας στην Κωνσταντινούπολη, περιέγραφε το εθνογλωσσικό περιβάλλον στην οθωμανική πρωτεύουσα ως εξής (Montagu, 1893: 352):

Στο Πέρα μιλούν τουρκικά, ελληνικά, εβραϊκά, αρμενικά, αραβικά, περσικά, ρωσικά, σλαβονικά, βλαχικά, γερμανικά, ολλανδικά, γαλλικά, αγγλικά, ιταλικά, ουγγρικά. Ακόμα χειρότερα, δέκα από αυτές τις γλώσσες τις μιλούν στο ίδιο μου το σπίτι. Οι σταβλίτες είναι Άραβες, οι υπηρέτες είναι Γάλλοι, Άγγλοι και Γερμανοί, η γκουβερνάντα Αρμένισσα, οι καμαριέρες Ρωσίδες, μισή ντουζίνα άλλοι υπηρέτες είναι Έλληνες, ο οικονόμος είναι Ιταλός κι οι γενίτσαροι [φρουροί της πρεσβείας] Τούρκοι. Ζω λοιπόν σε ένα συνεχές ανακάτεμα από ήχους, το οποίο προκαλεί μια αξιοπερίεργη επίδραση στους ανθρώπους που είναι γεννημένοι εδώ. Μαθαίνουν όλες αυτές τις γλώσσες ταυτόχρονα αλλά όχι τόσο καλά ώστε να είναι σε θέση να τις γράψουν ή να τις διαβάσουν.[...] Σίγουρα αυτό σου φαίνεται απίστευτο και, στ' αλήθεια, νομίζω πως είναι από τα πιο παράξενα πράγματα σε αυτή τη χώρα.

Παρά την κωμική υπερβολή και την υπεροψία της επιστολογράφου, πρέπει να αναγνωρίσουμε στην περιγραφή της μια κοινωνική και πολιτισμική πραγματικότητα που έφερνε σε αμηχανία κάποιους από τους επισκέπτες στην οθωμανική πρωτεύουσα. Στο κεφάλαιο «Συγκρητισμός και υβριδισμός» αναφερθήκαμε σε παρόμοια φαινόμενα. Εδώ θα ασχοληθούμε με το κοινωνικό περιβάλλον των ξένων χριστιανών που ζούσαν στον οθωμανικό χώρο και οι οποίοι συνιστούσαν ένα σημαντικό μέρος του πολιτισμικού τοπίου που περιγράφει η λαίδη Μόνταγκιου στην επιστολή της.

3.1. Οι πρώτες παροικίες: Βενετοί και Γενουάτες στην Κωνσταντινούπολη

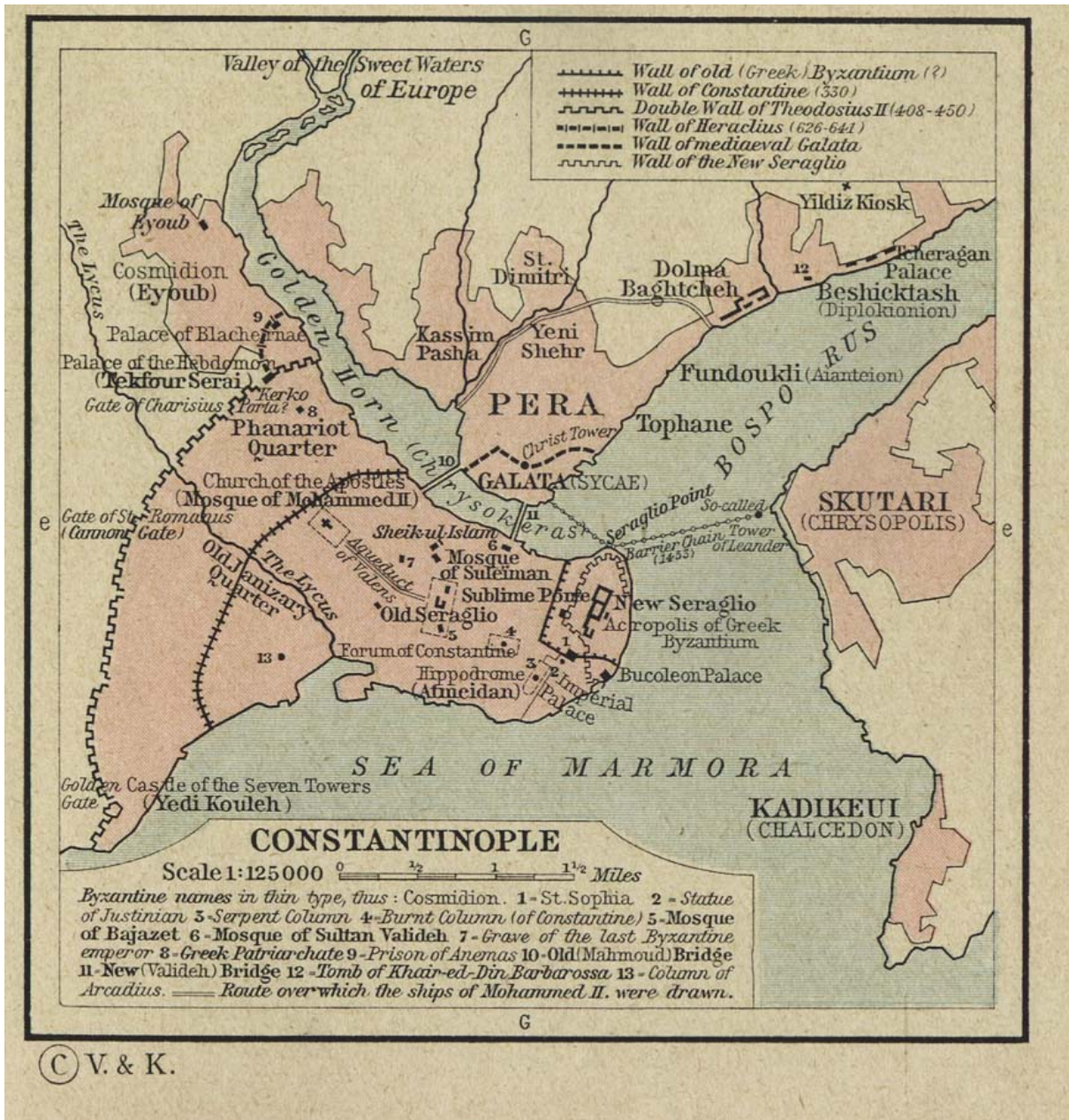
Όπως είδαμε, η ρύθμιση της παραμονής ξένων εμπόρων στον οθωμανικό χώρο χρονολογείται ήδη από την εποχή της Άλωσης. Πρωτοπόροι σε αυτόν τον τομέα ήταν οι Γενουάτες και οι Βενετοί. Στην ουσία επρόκειτο για ανθρώπους που είχαν τη βάση των επιχειρήσεών τους σε ένα οθωμανικό λιμάνι (κυρίως στην Κωνσταντινούπολη) και συνδέονταν με ένα πλέγμα συνεργατών εγκατεστημένων στη Βενετία, στη Γένουα και σε άλλα μεσογειακά εμπορικά κέντρα. Η περίφημη οικογένεια Κορέσση, για παράδειγμα, με καταγωγή από τη Χίο, που είχε γίνει δεκτή στους κόλπους της βενετικής ευγένειας, είχε εξαπλώσει τη δράση της σε έναν τεράστιο χώρο από τη Μαύρη Θάλασσα μέχρι τη Γένουα. Ο κλάδος της οικογένειας που ήταν εγκατεστημένος στην Κωνσταντινούπολη παρείχε δάνεια στη Βενετία, στον σουλτάνο και σε υψηλούς οθωμανούς αξιωματούχους, ενώ παράλληλα δρούσε και ως πληροφοριοδότης των Βενετών (Μαυροειδή, 1992: 136-37).

Οι Βενετοί της Κωνσταντινούπολης, στους οποίους είχαν παραχωρηθεί διομολογήσεις, είχαν τη δική τους κοινότητα, το *βενετικό έθνος* (*nazione veneta*), η οποία ήταν συσπειρωμένη γύρω από τον *βάλιο* (*bailo*), τον διπλωματικό απεσταλμένο του δόγη. Ο βάλιος έδρευε στον Γαλατά και αργότερα στο Πέρα, στην ευρωπαϊκή συνοικία της πόλης, που απλωνόταν πέρα από τον Κεράτιο. Τις υποθέσεις της κοινότητας διαχειριζόταν το Συμβούλιο των Δώδεκα μαζί με τον βάλιο. Κι αυτές δεν ήταν λίγες. Όπως εξηγεί ο Έρικ Ντάρστελερ (Dursteler, 2006: 27),

[α]ν και [οι έμποροι] ζούσαν στον Γαλατά, το βενετικό εμπορικό Συμβούλιο των Δώδεκα πραγματοποιούσε τις τακτικές του συναντήσεις στην πρεσβεία [την έδρα του βάλιου] για να χειριστεί τις μυριάδες υποθέσεις που αφορούσαν τη δικαιοδοσία του. Έλληνες που ήταν βενετοί υπήκοοι από όλο το Κράτος της Θάλασσας [δηλαδή τα υπερπόντια εδάφη της Βενετίας] εμφανίζονταν τουλάχιστον μια φορά τον χρόνο για να επιβεβαιώσουν με καταχωρήσεις το πολιτικό τους καθεστώς [ότι δηλαδή ήταν βενετοί μουστεμίν και όχι ρωμιοί ζιμμήδες]. Άντρες και γυναίκες που ήταν σκλάβοι στην Κωνσταντινούπολη ή είχαν εξοριστεί από τη Βενετία κατέφθαναν καθημερινά σε μεγάλους αριθμούς, εκλιπαρώντας να παρέμβουν οι βάλιοι για λογαριασμό τους. Επιπλέον η πρεσβεία ήταν το κέντρο των γεμάτων ζωή συναναστροφών της κοινότητας, κι εκεί σύχναζαν τακτικά πολλοί οθωμανοί υπήκοοι με διαφορετική πολιτισμική και θρησκευτική προέλευση. Το τραπέζι του βάλιου ήταν πάντα γεμάτο καλεσμένους και τα

δωμάτια της πρεσβείας ξεχειλίζουν συχνά από επισκέπτες που διανυκτέρευαν. Τα όχι σπάνια εορταστικά δείπνα, που συνοδεύονταν από παιχνίδια, προσέλκυαν επίσης πολλούς και ποικίλους επισκέπτες.

Όπως φαίνεται από το παραπάνω απόσπασμα, οι παραιοί των ξένων υπηκόων δεν αποτελούνταν μόνο από εμπόρους, πόσο μάλλον από εύπορους επιχειρηματίες. Πρώτα πρώτα δεν ήταν όλοι οι έμποροι εγκατεστημένοι στην πρωτεύουσα: πολλοί ήταν περιοδεύοντες «καζαριώτες», που ταξίδευαν μαζί με την πραμάτεια τους από αγορά σε αγορά. Επιπλέον, όμως, οι παραιοί του Γαλατά αποτελούνταν από ναυτικούς, κάθε λογής επαγγελματίες, τεχνίτες, κοπέλες που εργάζονταν ως υπηρέτριες, εργάτες, εξόριστους και φυγόδικους (Μαυροειδή, 1992: 41-64, 131).



Εικόνα 4 Η οθωμανική Κωνσταντινούπολη.

“Historical Atlas by William R. Shepherd, Perry-Castañeda Library Map Collection”, The University of Texas at Austin, http://www.lib.utexas.edu/maps/historical/shepherd/constantinople_shepherd.jpg (Σεπτέμβριος 2015), © public domain, courtesy of the University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

Όπως έχει τονίσει ο Έρικ Ντάρστελερ (Dursteler, 2006), η πλειονότητα των ανθρώπων αυτών δεν καλυπτόταν από τις διομολογήσεις κι έτσι δεν ανήκε στο λεγόμενο «βενετικό έθνος». Συνιστούσε μια, όπως την ονομάζει, «ανεπίσημη κοινότητα» που συνυπήρχε αλληλοσυμπληρωματικά με την άλλη. Ανάμεσα σε αυτούς τους ανθρώπους ξεχώριζαν ως διακριτή ομάδα οι Έλληνες από τις βενετικές κτήσεις στην Κρήτη και το Ιόνιο, που έρχονταν στην οθωμανική επικράτεια προσπαθώντας να ξεφύγουν από τις δύσκολες συνθήκες της αγροτικής ζωής ή και επιζητώντας απλώς να βρουν την τύχη τους στην Κωνσταντινούπολη, τη μεγαλύτερη πόλη της Ευρώπης εκείνη την εποχή. Κάποιοι από τους μετανάστες και τυχοδιώκτες του «ανεπίσημου έθνους» ασκούσαν λειτουργίες που κάλυπταν ανάγκες της κοινότητας: δούλευαν ως συσκευαστές εμπορευμάτων, αρτοποιοί, ράφτες, υπηρέτες ή και πράκτορες του βάλιου. Άλλοι έβρισκαν απασχόληση ως τεχνίτες ή, όπως οι Κρητικοί, ως εργάτες στα οθωμανικά ναυπηγεία (Dursteler, 2006: 61 κ.ε.). Αρκετοί παρέμεναν τελικά μόνιμα στην οθωμανική επικράτεια και περνούσαν στο καθεστώς του ζιμμή, προσπαθούσαν όμως ταυτόχρονα να διατηρήσουν τους δεσμούς με τα δίκτυα του τόπου καταγωγής τους και με τη βενετική κοινότητα. Η κατάσταση περιπλεκόταν ακόμα περισσότερο από το γεγονός πως ανάμεσα στους εμπόρους που εντάσσονταν στο «βενετικό έθνος», και ως εκ τούτου καλύπτονταν από τις παραχωρήσεις των διομολογήσεων, υπήρχαν κάποιοι που δεν ήταν βενετοί υπήκοοι: μερικοί, μάλιστα, ήταν υπήκοοι του σουλτάνου (Dursteler, 2006: 52-60).

Οι Γενουάτες, από την άλλη, αντιπροσωπεύουν ένα διαφορετικό θεσμικό και κοινωνικό παράδειγμα. Μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης οι περισσότεροι ανάμεσά τους έγιναν ζιμμήδες, αλλά είχαν μια ιδιαίτερη θεσμική οργάνωση. Ήταν οργανωμένοι σε μια συσσωμάτωση υπό το όνομα «Μεγαλοπρεπής Κοινότητα» (*Magnifica Comunità*) που διοικούνταν από δωδεκαμελές συμβούλιο. Παρά τον βαρύγδουπο τίτλο της, η κοινότητα δεν διέθετε κάποια πολιτική ή διοικητική αυτονομία. Η κύρια αρμοδιότητά της, την οποία τα μέλη διαφύλασσαν ζηλότυπα, ήταν να φροντίζει για τις υποθέσεις των καθολικών ναών της πρωτεύουσας. Τα μέλη της «Μεγαλοπρεπούς Κοινότητας» έφθιναν με τον καιρό, καθώς οι επιγαμίες τους με τους ορθόδοξους γίνονταν όλο και πιο συχνές, πράγμα που είχε ως συνέπεια και τον γλωσσικό εξελληνισμό τους (Dursteler, 2006: 143 κ.ε.: Dursteler, 2008). Αρκετοί από τους γόνους αυτών των οικογενειών εργαζόνταν ως δραγομάνοι στις ευρωπαϊκές διπλωματικές αποστολές και απολάμβαναν ένα καθεστώς προστασίας. Η γενοατική κοινότητα εξελίχθηκε έτσι σε ένα υβριδικό κοινωνικό στρώμα, από το οποίο προήλθαν πολλοί εκπρόσωποι της ομάδας των μπερατλήδων και αργότερα, τον 19ο αιώνα, εκείνης των Λεβαντινών.

3.2. Έμποροι και προξενεία

Από τον 17ο αιώνα σημείωσε σημαντική αύξηση η παρουσία ξένων εμπόρων από τη δυτική Ευρώπη, κυρίως τη Γαλλία, την Αγγλία και την Ολλανδία. Οι ξένοι έμποροι έμεναν για μεγάλα διαστήματα στην οθωμανική επικράτεια (κάποιοι μάλιστα εγκαθίσταντο μόνιμα) και συνιστούσαν διακριτές ομάδες του πληθυσμού στα εμπορικά λιμάνια της αυτοκρατορίας. Οι παροικίες των ξένων υπηκόων στα μεγάλα οθωμανικά αστικά κέντρα αποτελούσαν κατά κάποιον τρόπο μικρογραφία εκείνων της Κωνσταντινούπολης. Τη θέση των πρεσβειών έπαιρναν τα κατά τόπους προξενεία, γύρω από τα οποία περιστρεφόταν η δραστηριότητα των ξένων. Στις γραμματείες τους εκδίδονταν πιστοποιητικά και συστατικές επιστολές, και καταγράφονταν καταθέσεις σχετικές με σύναψη και εξυπηρέτηση δανείων, με επιθέσεις κουρσάρων σε εμπορικά πλοία και με συγκέντρωση λύτρων για την απελευθέρωση σκλάβων. Ήταν συνηθισμένο φαινόμενο οι πρόξενοι, που μέχρι και τον πρώιμο 19ο αιώνα ήταν συχνά κι εκείνοι έμποροι, να εμπλέκονται σε δίκτυα οικονομικής δραστηριότητας και να αποκομίζουν κέρδη από αυτά.

Δεν ήταν σπάνιες επίσης οι περιπτώσεις που αναφύονταν προβλήματα (συνήθως οικονομικής φύσεως) στις δοσοληψίες και εν γένει στις σχέσεις των ξένων με οθωμανούς υπηκόους. Τα προξενεία παρενέβαιναν για να υπερασπιστούν, ενίοτε σε συνεννόηση και επικοινωνία με την αντίστοιχη πρεσβεία, τα δικαιώματα των υπηκόων τους, όπως αυτά είχαν κατοχυρωθεί στις διομολογήσεις. Πολλές φορές αφορμή των προβλημάτων ήταν η πλεονεξία των οθωμανών αξιωματούχων, οι οποίοι προέβαλλαν κάθε λογής προσκόμματα για να αποσπάσουν χρήματα. Από την άλλη, οι ξένοι υπήκοοι συμπεριφέρονταν κατά κανόνα με αλαζονεία, θεωρώντας ότι οι διομολογήσεις τους παρείχαν κατ' ουσίαν πλήρη δικαιώματα ετεροδικίας (Boogert, 2003).

Κατά βάση, πάντως, οι τριβές των ξένων υπηκόων με τις οθωμανικές αρχές ή τους οθωμανούς υπηκόους προέρχονταν από δύο αιτιακά πεδία. Το πρώτο συνδεόταν με την αναντιστοιχία ανάμεσα στο δυτικοευρωπαϊκό και το οθωμανικό νομικό και δικαιοκ πλαίσιο. Αυτή η αναντιστοιχία ήταν μόνιμη πηγή

παρεξηγήσεων, οι οποίες έθεταν τους θεσμούς από τη μια και την άλλη πλευρά (το ιεροδικείο από την οθωμανική και το προξενείο από την ευρωπαϊκή) σε ανταγωνιστική θέση μεταξύ τους (Boogert, 2005). Το δεύτερο αιτιακό πεδίο σχετιζόταν με δομικά στοιχεία της οικονομικής ζωής, και ειδικότερα με την προνομακική θέση των ξένων εμπόρων έναντι των ντόπιων, πράγμα που πυροδοτούσε εντάσεις και αντιπαραθέσεις.

Ένα γνωστό παράδειγμα είναι το λεγόμενο «Ρεμπελιό της Σμύρνης» του 1797, μια εξέγερση των γενίτσαρων της πόλης που ξέσπασε στον απόηχο ενός καυγά ανάμεσα σε γενίτσαρους και βενετούς ναυτικούς με καταγωγή από τα Επτάνησα και τη Δαλματία. Όταν ο βενετός πρόξενος αρνήθηκε να παραδώσει στις οθωμανικές αρχές τον ναυτικό που είχε σκοτώσει έναν γενίτσαρο πάνω στον καυγά, η υπόθεση κλιμακώθηκε και ξέσπασαν ταραχές. Η εξέγερση στράφηκε ενάντια στην εμπορική παροικία των ξένων, τον λεγόμενο Φραγκομαχαλά (τη συνοικία των Φράγκων), και κατέληξε σε σφαγές και δηώσεις περιουσιών, στις οποίες συμμετείχαν τόσο οι γενίτσαροι και τα λαϊκά μουσουλμανικά στρώματα της πόλης όσο και βενετοί ναύτες. Τα περισσότερα θύματα ήταν Έλληνες που έτυχε να βρίσκονται στον Φραγκομαχαλά, ενώ οι ξένοι έμποροι, αν και καταστράφηκαν οικονομικά, διέφυγαν τον κίνδυνο καταφεύγοντας στα πλοία. Έχει σημασία να επισημάνουμε πως εκείνη την εποχή στο γενιτσαρικό σώμα είχε ενταχθεί μεγάλο μέρος των μουσουλμάνων επαγγελματιών των αστικών κέντρων. Πέρα λοιπόν από τις άμεσες αφορμές της σύγκρουσης, η εξέλιξη της επηρεάστηκε από ένα κλίμα αντιπαλότητας που είχε τη ρίζα του σε ένα ολόκληρο πλέγμα οικονομικών, κοινωνικών και πολιτισμικών εντάσεων. Αυτό άλλωστε δείχνει και το γεγονός ότι οι Έλληνες της πόλης, ομόγλωσσοι και ομόθρησκοι των ναυτικών, αλλά και συχνοί συνεργάτες των ξένων εμπόρων ως διερμηνείς και μεσάζοντες, μετρούσαν τα περισσότερα θύματα της εξέγερσης (Clogg, 1982· Λαΐου, 2011).

Τον 19ο αιώνα η αυξημένη εξάρτηση του οθωμανικού οικονομικού χώρου από το ευρωπαϊκό εμπορικό και βιομηχανικό κεφάλαιο, σε συνδυασμό με τις εκάστοτε πολιτικές συγκυρίες, προκάλεσε σποραδικά εκρήξεις αντιχριστιανικής βίας εκ μέρους των μουσουλμάνων, οι οποίες δεν στρέφονταν μόνο ενάντια στους ζιμμήδες, που στα μάτια των εξεγερμένων είχαν υπερβεί τα όρια της θέσης τους, αλλά και ενάντια στους ξένους διπλωμάτες ή/και ιεραπόστολους. Αυτοί ήταν άλλωστε εκείνοι που ενσάρκωναν την οικονομική, στρατιωτική και ιδεολογική ηγεμονία της χριστιανικής Δύσης. Τούτο συνέβη για παράδειγμα στη Δαμασκό το 1860, στη μεγάλη μουσουλμανική εξέγερση κατά των χριστιανών, όταν μόνο το αγγλικό και το πρωσικό προξενείο διέφυγαν την καταστροφή, κι αυτό γιατί δεν βρίσκονταν στις χριστιανικές συνοικίες (Fawaz, 1994: 89 κ.ε.).

3.3. Οι επιπλοκές του πολέμου

Οι πόλεμοι μεταξύ των Οθωμανών και των χριστιανικών κρατών είχαν επίσης σκληρές επιπτώσεις στους ξένους υπηκόους που ζούσαν στην επικράτεια του σουλτάνου. Η παρουσία των εμπόρων που ήταν υπήκοοι του εχθρικού κράτους (για παράδειγμα, των Βενετών στην οθωμανική επικράτεια και αντίστοιχα των Οθωμανών στη βενετική) κατασχόταν και οι ίδιοι φυλακίζονταν (Dursteler, 2006: 131, 170). Η εκστρατεία του Ναπολέοντα στην οθωμανική Αίγυπτο το 1798 προκάλεσε όχι μόνο τη φυλάκιση των γάλλων υπηκόων που βρίσκονταν στην αυτοκρατορία, μεταξύ των οποίων του πρεσβευτή και των προξένων, αλλά και την ανάκληση των μπερατιών που είχαν παραχωρηθεί στους προστατευόμενους τους (Boogert, 2005: 27). Σε εποχές πολέμου η διεξαγωγή των ανταλλαγών γινόταν δύσκολη και οι ξένοι έμποροι κατέφευγαν συχνά στις υπηρεσίες ενδιάμεσων που αναλάμβαναν να δραστηριοποιηθούν για λογαριασμό τους. Οι Βενετοί, για παράδειγμα, χρησιμοποιούσαν ως ενδιάμεσους εβραίους εμπόρους κάθε φορά που ξεσπούσε πόλεμος με τους Οθωμανούς (Dursteler, 2006: 109, 172-73).

Το εμπόριο και ο πόλεμος, η οικονομία και η διεθνής πολιτική, ήταν οι σημαντικότερες συνιστώσες που καθόριζαν το καθεστώς και την κοινωνική συμπεριφορά των ξένων. Στο πλαίσιο αυτό αναπτύσσονταν δυναμικές ρευστών ταυτοτήτων και υβριδικών μεταμορφώσεων. Δεν ήταν σπάνιες οι φορές που οι υπήκοοι κάποιου εμπόλεμου με τους Οθωμανούς κράτους περνούσαν από τη μια κατηγορία υπηκόων στην άλλη. Έτσι ο βενετός έμπορος Μαρκαντόνιο Στάνγκα (Marcantonio Stanga), όταν ξέσπασε ο πόλεμος με τον Ιερό Συνασπισμό το 1571, έγινε μέλος του «γαλλικού έθνους», δηλαδή των γάλλων υπηκόων στην Κωνσταντινούπολη. Μετά το τέλος του πολέμου ο Στάνγκα ξαναγύρισε στους κόλπους του «βενετικού έθνους». Ο θάνατός του το 1593 προκάλεσε διαμάχη για την παρουσία του ανάμεσα στους Βενετούς και τους Γάλλους, ενώ τον διεκδικούσαν ως υπήκοο και οι οθωμανικές αρχές, οι οποίες υποστήριζαν πως, λόγω της μακράς του παραμονής στην οθωμανική επικράτεια, είχε αυτομάτως περάσει στην κατηγορία των ζιμμήδων. Ο θάνατος του Στάνγκα αποκάλυψε επίσης πως βρισκόταν για καιρό στην υπηρεσία των Ισπανών και τους

παρείχε πληροφορίες για τη βενετική πολιτική. Και, σαν να μην έφταναν όλα αυτά, αποκαλύφθηκε ότι το Στάνγκα δεν ήταν καν το πραγματικό του επώνυμο (Dursteler, 2006: 131-32).

3.4. Τεχνίτες, εργάτες, τυχολιόκτες, πρόσφυγες

Η μετακίνηση προς τον οθωμανικό χώρο πλήθαινε με το πέρασμα του χρόνου και την πυκνωση των κάθε λογής επαφών. Εκτός από τους εμπόρους, στους ξένους χριστιανούς σε οθωμανική επικράτεια πρέπει να προστεθούν και οι κάθε λογής τεχνίτες και επαγγελματίες που μετανάστευαν για περιορισμένο ή μεγαλύτερο χρονικό διάστημα. Πολύ συχνά οι μετακινήσεις τους ορίζονταν από οικονομικές και πολιτισμικές συγκυρίες ζήτησης της ειδικότητάς τους. Έτσι, στις αρχές του 18ου αιώνα ο Ισαάκ Ρουσό, πατέρας του φιλόσοφου του Διαφωτισμού Ζαν-Ζακ Ρουσό (Jean-Jacques Rousseau), έφυγε από τη Γενεύη της Ελβετίας για την Κωνσταντινούπολη, όπου εργάστηκε ως ωρολογοποιός στο σουλτανικό παλάτι (Rousseau, 1824: 6-7). Αργότερα, τον 19ο αιώνα, μεγάλη ζήτηση είχαν τα επαγγέλματα που σχετίζονταν με τις νέες αστικές συνήθειες των μη μουσουλμανικών μεσαιών στρωμάτων ως προς την ένδυση, την εμφάνιση, τη διατροφή κλπ., αλλά και οι ειδικεύσεις που αφορούσαν την υλοποίηση τεχνικών έργων, όπως η κατασκευή σιδηροδρομικών γραμμών, και άλλα εκσυγχρονιστικά προγράμματα, όπως η οργάνωση του στρατεύματος. Επιπλέον, στον απόηχο της προλεταριοποίησης σημαντικών ομάδων του πληθυσμού στην κεντρική Ευρώπη, οι βαλκανικές κυρίως περιοχές της αυτοκρατορίας έγιναν χώρος υποδοχής εποχιακών μεταναστών, εργατών και μεροκαματιάρηδων που έβρισκαν περιστασιακή απασχόληση σε κάθε είδους δουλειές (Fuhrmann, 2014).

Ο οθωμανικός χώρος ήταν ανέκαθεν πιο φιλόξενος για τους χριστιανούς απ' όσο ο ευρωπαϊκός χώρος για τους μουσουλμάνους. Κατά τους πρώιμους νεότερους χρόνους, στο συντριπτικά μεγαλύτερο μέρος της χριστιανικής Ευρώπης (η Βενετία αποτελεί εξαίρεση) οι μουσουλμάνοι γίνονταν ανεκτοί μόνο ως σκλάβοι ή περιστασιακά ως διπλωματικοί απεσταλμένοι (Goffman, 2002: 229). Επίσης, οι πολιτικοθρησκευτικές ενδοχριστιανικές διαμάχες κατέστησαν τους χριστιανούς ηγεμόνες λιγότερο ανεκτικούς απέναντι στους ίδιους τους υπηκόους τους. Αυτές οι αναντιστοιχίες ώθησαν πολυάριθμους χριστιανούς να καταφύγουν στην αυτοκρατορία για να βρουν την τύχη τους, για να ξεφύγουν από ένα βεβαρημένο παρελθόν, ή και για τα δύο ταυτόχρονα. Πολλοί, κινημένοι είτε από οργή και απογοήτευση, είτε από τις πιέσεις που δέχτηκαν, είτε από οπορτουμιστική διάθεση ή και από γνήσια πεποίθηση, έγιναν μουσουλμάνοι. Μερικοί από αυτούς ξαναγύρισαν στις πατρίδες τους και επανήλθαν στον χριστιανισμό, ενώ άλλοι έχτισαν μια νέα ζωή με διαφορετική ταυτότητα, όνομα και θρησκεία. Η δυναμική αυτή, που συνεχίστηκε σε ολόκληρη τη διάρκεια ζωής της αυτοκρατορίας, δείχνει το πώς ο οθωμανικός χώρος αποτέλεσε ένα αντίβαρο και παράλληλα μια δικλείδα εκτόνωσης εντάσεων για τη χριστιανική Ευρώπη, αρμοσμένος μαζί με εκείνη σε μια αλληλοσυμπληρωματική σχέση ισορροπίας.

Οι πιο γνωστές προσφυγικές ομάδες είναι εκείνες των σεφαρδιτών εβραίων και των μουσουλμάνων της Ιβηρικής χερσονήσου, καθώς και των εκχριστιανισμένων απογόνων τους, που εκδιώχθηκαν από τους καθολικούς βασιλείς της Ισπανίας από το 1492 κι εξής και βρήκαν καταφύγιο στα οθωμανικά εδάφη. Και οι δύο ομάδες ενσωματώθηκαν γρήγορα στον αστικό ιστό της οθωμανικής επικράτειας ως υπήκοοι του σουλτάνου. Δεν ήταν όμως μόνο εβραίοι ή μουσουλμάνοι αυτοί που κατέφυγαν στη σουλτανική επικράτεια υπό αντίξοες συνθήκες. Στην ίδια μοίρα βρέθηκαν και οι χαμένοι των ευρωπαϊκών πολιτικών διαμαχών, όπως ο ηγεμόνας της Τρανσυλβανίας Φέρεντς Ράκοτσι (Ferenc Rákóczi) που, μετά την αποτυχία της ανταρσίας του εξέγερσης το 1703-11, κατέληξε να εγκατασταθεί με την ακολουθία του στη Ραιδεστό της ανατολικής Θράκης (σημερινό Tekirdağ). Αργότερα, τον 18ο και 19ο αιώνα, τον δρόμο προς την Οθωμανική Αυτοκρατορία ακολούθησαν και οι πολωνοί και ούγγροι ιδεολόγοι, πολιτικοί και στρατιωτικοί που εγκατέλειψαν τις χώρες τους μετά τη διαμοίραση της Πολωνίας μεταξύ Ρωσίας, Πρωσίας και Αυστρίας το 1795 (οι Πολωνοί) και μετά την αποτυχημένη επανάσταση του 1848 στην Ουγγαρία (οι Ούγγροι). Ορισμένοι μάλιστα από αυτούς εξισλαμίστηκαν και σταδιοδρόμησαν ως οθωμανοί κρατικοί αξιωματούχοι (Tóth, 2014: 144-45, 158-59).

3.5. Αιχμάλωτοι και σκλάβοι

Εκτός από τους πρόσφυγες υπήρχε και μια άλλη ομάδα ανθρώπων που βρίσκονταν στον οθωμανικό χώρο μετακινούμενοι υπό το καθεστώς βίας: οι αιχμάλωτοι και οι σκλάβοι. Ενώ όμως οι πρόσφυγες έρχονταν εθελοντικά να βρουν καταφύγιο στους Οθωμανούς από θρησκευτικές ή πολιτικές διώξεις, οι αιχμάλωτοι και

οι σκλάβοι βρίσκονταν στην οθωμανική επικράτεια παρά τη θέληση τους. Άλλοι προωθούνταν στα σκλαβοπάζαρα του οθωμανικού χώρου από παραδοσιακές εστίες διάθεσης σκλάβων, όπως το Σουδάν, ο Καύκασος και η περιοχή της σημερινής Ουκρανίας, κι άλλοι προέρχονταν από αιχμαλωσίες στο πλαίσιο πολεμικών ή πειρατικών επιχειρήσεων.

Οι συχνοί πόλεμοι μεταξύ των Οθωμανών και των χριστιανικών κρατών στη Μεσόγειο και την κεντρική Ευρώπη από τον 15ο μέχρι τον 18ο αιώνα, αλλά και η δράση χριστιανών και μουσουλμάνων πειρατών και κουρσάρων, είχαν ως αποτέλεσμα αμοιβαίους εξανδραποδισμούς. Το Αλγέρι και οι άλλες έδρες των κουρσάρων της Μπαρμπαριάς (οι βορειοαφρικανικές ακτές ανήκαν από τις αρχές του 16ου αιώνα στην Οθωμανική Αυτοκρατορία) ήταν κέντρα συγκέντρωσης χριστιανών αιχμαλώτων και μεγάλα σκλαβοπάζαρα, ενώ αντίστοιχο ρόλο στη χριστιανική πλευρά έπαιζαν η Μάλτα και το Λιβόρνο, έδρες αντίστοιχα των κουρσάρων ιπποτών του Αγίου Ιωάννη και του Αγίου Στεφάνου (Earle, 2010· Greene, 2015). Οι αιχμάλωτοι των πολέμων και των κουρσάρικων επιδρομών, μαζί με εκείνους που είχαν απαχθεί σε επιδρομές δουλεμπόρων στην Αφρική, τον Καύκασο ή την Ουκρανία, προωθούνταν στα σκλαβοπάζαρα της Κωνσταντινούπολης και των άλλων οθωμανικών κέντρων για να καταλήξουν σε κάποιο οθωμανικό αρχοντόσπιτο.



Εικόνα 5 Εξαγορά αιχμαλώτων από καθολικούς μοναχούς (17ος αιώνας).

“Wikimedia Commons”, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Fathers_of_the_Redemption.jpg (Σεπτέμβριος 2015), © public domain.

Η οικονομία της αιχμαλωσίας δεν περιοριζόταν στις αγοραπωλησίες σκλάβων. Εξίσου σημαντικές σε όγκο, αν όχι σημαντικότερες, ήταν οι συναλλαγές που σχετίζονταν με την εξαγορά όσων είχαν αιχμαλωτιστεί και εξανδραποδιστεί. Στις πειρατοφωλιές της Μεσογείου, όπου μαινόταν ένας ακήρυχτος ιερός πόλεμος μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων, αλλά και στην οθωμανοαψβουργική μεθόριο, όπου οι επιδρομές εναντίον των εχθρών αποτελούσαν τρόπο βιοπορισμού για ένα μέρος του ντόπιου πληθυσμού, συγκροτήθηκαν δίκτυα συλλογής και μεταβίβασης χρηματικών ποσών από τους συγγενείς των αιχμαλώτων με σκοπό την καταβολή λύτρων για την απελευθέρωσή τους (Dávid και Fodor, 2007). Μερικές φορές ο εντοπισμός του αιχμαλώτου και η συγκέντρωση των λύτρων διαρκούσε μεγάλο χρονικό διάστημα. Δεν είναι μικρός ο αριθμός των ευρωπαϊών χριστιανών που με τον ένα ή τον άλλο τρόπο πέρασαν ένα μέρος της ζωής τους ως σκλάβοι στην επικράτεια του σουλτάνου, κι οι αφηγήσεις που έγραψαν μερικοί από αυτούς είναι πολύτιμη πηγή. Ο Μιγκέλ ντε Θερβάντες (Miguel de Cervantes), για παράδειγμα, ο συγγραφέας του *Δον Κιχώτη*, αιχμαλωτίστηκε το 1575 από κουρσάρους της Μπαρμπαρίας και πέρασε πέντε χρόνια ως σκλάβος στο Αλγέρι μέχρι να αποπληρώσει τα λύτρα η οικογένειά του (Garcés, 2002).

Οι αιχμάλωτοι και οι σκλάβοι συνιστούσαν λοιπόν μια ιδιαίτερη –και πολυάριθμη– κατηγορία ξένων στα οθωμανικά εδάφη. Με δεδομένο όμως ότι είχαν χάσει την προσωπική τους ελευθερία, βρισκόνταν σε έναν ενδιάμεσο χώρο: δεν ήταν ούτε «πραγματικοί» ξένοι ούτε όμως υπήκοοι. Αυτή η μεταιχμιακή κατάσταση έκανε, όσους τουλάχιστον δεν είχαν την ελπίδα της εξαγοράς, να αναπτύσσουν στρατηγικές επιβίωσης που οδηγούσαν στην ενσωμάτωσή τους στην οθωμανική κοινωνία. Η συντριπτική πλειονότητα των σκλάβων εξισλαμιζόταν, ενώ οι καθόλου αμελητέοι σε αριθμό απελεύθεροι σκλάβοι εντάσσονταν στον μουσουλμανικό πληθυσμό ή, στην περίπτωση των μαύρων, συγκροτούσαν ιδιαίτερες κοινότητες (Faroqi, 1991).

Η αφομοίωση είναι πολύ πιο εμφανής στην περίπτωση των γυναικών. Είναι αλήθεια ότι δεν έχουμε αφηγήσεις από γυναίκες που μετά από ένα διάστημα αιχμαλωσίας επέστρεψαν στις πατρίδες τους, όπως έχουμε από άνδρες, αν και κάποιες πρέπει να εξαγοράστηκαν από τους συγγενείς τους ή να κατάφεραν με άλλο τρόπο να επιστρέψουν. Επίσης, η εικόνα μας για τη ζωή των αιχμαλωτισμένων γυναικών είναι χρωματισμένη από το οριενταλιστικό στερεότυπο της σκλάβας που γίνεται παλλακίδα του κυρίου της, αν και γνωρίζουμε ότι πολλές δούλευαν ως υπηρετικό προσωπικό. Δεν υπάρχει ωστόσο αμφιβολία ότι πάρα πολλές σκλάβες (ίσως οι περισσότερες) γίνονταν όντως παλλακίδες και, στον βαθμό που γεννούσαν παιδιά, ενσωματώνονταν πλήρως στο νοικοκυριό του κυρίου τους. Όπως φαίνεται, μάλιστα, από την ιστορία της ισπανίδας συζύγου του καπουδάν πασά (αρχιναυάρχου), την οποία διηγήθηκε η ίδια στη λαϊκή Μόνταγκιου, ορισμένες νεαρές Ευρωπαίες προτιμούσαν να μείνουν με τον άνδρα που τις είχε αιχμαλωτίσει αντί να επιστρέψουν στην πατρική τους οικογένεια, καθώς, έχοντας χάσει πια την παρθενιά τους, δεν είχαν να περιμένουν παρά μια ζωή εγκλεισμού σε μοναστήρι (Μόνταγκιου, 1994: 203).

3.6. Ιεραπόστολοι

3.6.1. Καθολικοί ιεραπόστολοι τον 17ο και 18ο αιώνα

Από τον 17ο αιώνα το Βατικανό αρχίζει να στέλνει καθολικούς ιεραποστόλους (μισιοναρίους) στον οθωμανικό χώρο, κυρίως ιησουίτες, καπουκίνους και φραγκισκανούς. Πρόκειται για μια πολιτική στο πλαίσιο της καθολικής Αντιμεταρρύθμισης που, όπως είδαμε στο κεφάλαιο «Οθωμανικό κράτος και χριστιανικές Εκκλησίες», είχε ως στόχο την προώθηση της Ουνίας, δηλαδή την ένωση της ορθόδοξης Εκκλησίας με την καθολική μέσω της αναγνώρισης των πρωτείων του πάπα. Τη συνδρομή και προστασία των ιεραποστόλων ανέλαβε η γαλλική πρεσβεία, η οποία είχε αναδειχθεί σε σημαντικό παράγοντα στην οθωμανική πολιτική, καθώς η Γαλλία από τη μια οικοδόμησε φιλικές σχέσεις με τους Οθωμανούς κι από την άλλη ανέλαβε την εκπροσώπηση των καθολικών που ταξίδευαν ή ζούσαν στην οθωμανική επικράτεια (Frazee, 1983· Heyberger, 1994· Macar, 2008).

Αν και θεωρητικά η παρουσία των καθολικών μοναχών είχε ως μοναδικό στόχο την εξυπηρέτηση των θρησκευτικών αναγκών των καθολικών εμπόρων, σε συμφωνία με τις προβλέψεις των διομολογήσεων, η στοχοθεσία της ιεραποστολικής δράσης είχε ευρύτερο πολιτικοθρησκευτικό χαρακτήρα. Έτσι η γαλλική πρεσβεία κι οι ιησουίτες κινήθηκαν δυναμικά στις αρχές του 17ου αιώνα για να ματαιώσουν την προσέγγιση της ορθόδοξης Εκκλησίας με τον προτεσταντισμό επί πατριαρχίας του Κύριλλου Λούκαρι (Hering, 1992· Macar, 2008). Επιπλέον οι γάλλοι πρεσβευτές χρησιμοποίησαν την επιρροή τους για να υποστηρίξουν τους καθολικούς μοναχούς (φραγκισκανούς) στη διαχείριση των χριστιανικών προσκυνημάτων στην Παλαιστίνη,

ζήτημα ιδιαίτερης σημασίας λόγω του κύρους που παρείχε και λόγω των κερδών από τις προσφορές των προσκυνητών. Τούτο προκάλεσε σκληρές διαμάχες με τις άλλες χριστιανικές ομολογίες που είχαν δικαιώματα επί των προσκυνημάτων, και κυρίως με την ορθόδοξη Εκκλησία (Heyberger, 1994: 215-23).

Η εγκατάσταση των ιεραποστόλων στα αστικά κέντρα γύρω από το Αιγαίο και την ανατολική Μεσόγειο (Κωνσταντινούπολη, Χίο, Σμύρνη, Χαλέπι, Βηρυτός, Σιδώνα, Αλεξάνδρεια, Ιερουσαλήμ), καθώς και σε περιοχές όπου ζούσαν καθολικοί πληθυσμοί, όπως στα νησιά των Κυκλάδων, δημιούργησε ένα νέο πεδίο πολιτισμικής ώσμωσης και κοινωνικής διάδρασης, που εξέθρεφε την ίδια στιγμή την αντιπαλότητα και τη συμβίωση. Έτσι, στα κηρύγματα των καθολικών μοναχών στην Κωνσταντινούπολη και στη Σμύρνη, που κατά κανόνα εκφωνούνταν στα ελληνικά (οι ιεραπόστολοι χρησιμοποιούσαν στο κήρυγμα και την εκπαίδευση τη γλώσσα του πληθυσμού εντός του οποίου δρούσαν), συγκεντρωνόταν πλήθος καθολικών ξένων υπηκόων, αλλά και ορθόδοξοι, ακόμα και μουσουλμάνοι υπήκοοι του σουλτάνου, ενώ στα σχολεία που είχαν συστήσει οι ιησούιτες φοιτούσαν και παιδιά ορθόδοξων ζιμμήδων (Gerlach, 1674, 469-70· Ρούσσοσ-Μηλιδώνης, 1991: 133-35).

Ο 17ος και ο πρώιμος 18ος αιώνας ήταν εποχή ακμής για τα καθολικά ιεραποστολικά τάγματα και τη δράση τους στον οθωμανικό χώρο. Οι προσηλυτιστικές προσπάθειες των ιεραποστόλων οδήγησαν αρκετούς ντόπιους χριστιανούς στον καθολικισμό, ιδίως στις αραβικές περιοχές, προκαλώντας εκκλησιαστικά σχίσματα (αναφερθήκαμε στο ζήτημα στο κεφάλαιο «Οθωμανικό κράτος και χριστιανικές Εκκλησίες»). Τον 18ο αιώνα, ωστόσο, και ιδιαίτερα το δεύτερο μισό του, η επιρροή τους μειώθηκε δραστικά. Οι Οθωμανοί, που δεν έβλεπαν έτσι κι αλλιώς με καλό μάτι την παρουσία των μισιοναρίων στην επικράτειά τους, υποστήριζαν την ορθόδοξη Εκκλησία και περιόρισαν σημαντικά τις δραστηριότητές τους, καθώς έθεσαν σοβαρούς περιορισμούς στο διδακτικό και ποιμαντικό τους έργο (Masters, 2009: 385). Όσο για τους ίδιους τους ιεραποστόλους, ήταν πολύ προβληματισμένοι για τα κίνητρα των προσήλυτων και αμφέβαλλαν για την προσήλωσή τους στην καθολική Εκκλησία· καθόλου άδικα, όπως φάνηκε από την επάνοδο πολλών στην πρότερη πίστη τους τον ύστερο 18ο αιώνα, όταν διαρρήχθηκε η σχέση της Γαλλίας με το Βατικανό (Valensi, 1997: 268).

3.6.2. Προτεστάντες ιεραπόστολοι τον 19ο και πρώιμο 20ό αιώνα

Στις αρχές του 19ου αιώνα εγκαινιάστηκε η παρουσία προτεσταντών ιεραποστόλων, κυρίως Αμερικανών, αλλά και Άγγλων, ένα ακόμα δείγμα πολιτισμικής διείσδυσης της χριστιανικής Δύσης στον οθωμανικό χώρο. Στόχος των προτεσταντών ιεραποστόλων ήταν όχι μόνο να μεταδώσουν το μήνυμα του Ευαγγελίου, αλλά κυρίως να διασπείρουν ένα ιδεώδες ηθικής ζωής και αρετής μέσω της εκπαίδευσης, θρησκευτικής και κοσμικής. Αξιοποιώντας τις φιλελεύθερες μεταρρυθμίσεις του Τανζιμάτ κι έχοντας τη διπλωματική στήριξη της Αγγλίας, ανέπτυξαν αξιόλογη δραστηριότητα στα βαλκανικά και μικρασιατικά εδάφη της αυτοκρατορίας, καθώς και στη Συρία και Παλαιστίνη, συγκροτώντας ένα ευρύ δίκτυο σχολείων και νοσοκομείων (Κισκήρα, 1997).

Τα σχολεία που ίδρυσαν παρείχαν έναν συνδυασμό ηθικής και θρησκευτικής διδασχής, από τη μια, και υψηλού επιπέδου μοντέρνας εκπαίδευσης, από την άλλη, με έμφαση στη μετάδοση γνώσεων για τις θετικές επιστήμες. Παράλληλα, η επιμονή στη χρήση της εκάστοτε ομιλούμενης γλώσσας στη διδασκαλία (αραβικά, αρμενικά, τουρκικά, βουλγαρικά, ελληνικά κλπ.), και κυρίως στην εκπαίδευση των κοριτσιών, συνέβαλε στην ανάδυση νεωτερικών συλλογικών και ατομικών ταυτοτήτων. Σκοπός των ιεραποστόλων ήταν άλλωστε η διαμόρφωση μιας ελίτ «ηγετών» που θα ενστερνιζόταν τις αξίες και τις νοοτροπίες του «αγγλοσαξονικού πνεύματος», χωρίς να εξετάζουν τη βιωσιμότητα μιας τέτοιας προοπτικής σε ένα τελείως διαφορετικό πολιτισμικό περιβάλλον. Ούτε φυσικά συνειδητοποιούσαν ότι η πεποίθησή τους πως εκείνοι (σε αντίθεση με όλους τους ντόπιους) ήταν φορείς μιας ανώτερης κουλτούρας ήταν προϊόν πολιτισμικού ιμπεριαλισμού που βασιζόταν και στόχευε στην ισχύ και την κυριαρχία.

Η επιτυχία των προτεσταντικών σχολείων, στα οποία φοιτούσαν ενίοτε και παιδιά μουσουλμάνων, ήταν μεγάλη, ειδικά ανάμεσα στους Αρμένιους της Μικράς Ασίας. Τούτο δείχνει πως, πέρα από τις ιδεολογικές εμμονές, είχε ήδη διαμορφωθεί μια γενικευμένη δυναμική εκσυγχρονιστικών προσδοκιών που παρέσερνε τους πάντες στην τροχιά της. Η επιτυχία των προτεσταντικών σχολείων προκάλεσε έναν δημιουργικό και σκληρό συνάμα ανταγωνισμό με τα σχολεία των καθολικών ιεραποστόλων (που σημείωσαν και εκείνα νέα ακμή λόγω της ανεκτικότητας του μεταρρυθμιστικού κλίματος), με εκείνα των μη μουσουλμανικών κοινοτήτων, και κυρίως με την κρατική εκπαιδευτική πολιτική.

Η εκπαιδευτική δράση των ιεραποστολών, και κατά πρώτο λόγο των προτεσταντικών, θορύβησε ιδιαίτερα την ορθόδοξη και τη γρηγοριανή αρμενική Εκκλησία, οι οποίες προσπάθησαν να ματαιώσουν τη δυναμική της, καθώς στη Μικρά Ασία και –λιγότερο– στα Βαλκάνια σημειώθηκαν προσχωρήσεις χριστιανών στον προτεσταντισμό. Ακόμα περισσότερο, όμως, θορύβησε τις οθωμανικές αρχές, ιδιαίτερα στην περίοδο που ακολούθησε τη διακοπή των μεταρρυθμίσεων του Τανζιμάτ και τη στροφή προς την αυταρχική επιβολή ενός «αυτοκρατορικού εθνικισμού» κατά τη βασιλεία του Αμπντουλχαμίτ Β΄ (1876-1909). Όπως επισημαίνει ο Σελίμ Ντερινγκίλ (Deringil, 2003: 335-36),

[κ]αμιά από τις προκλήσεις που δέχτηκε η νομιμότητα του οθωμανικού κράτους, και όλα όσα αυτό συμβόλιζε, δεν ήταν περισσότερο επικίνδυνη, στη μακρά διάρκεια, από εκείνη της ιεραποστολικής δραστηριότητας. Η απειλή του στρατιώτη, του διπλωμάτη, του εμπόρου, αφορούσαν όλες τους στο εδώ και στο τώρα· αντίθετα, οι ιεραπόστολοι μέσω των σχολείων τους, συνιστούσαν έναν κίνδυνο για το μέλλον.

Οι προσπάθειες των αρχών να ελέγξουν τη λειτουργία των ιεραποστολικών σχολείων και να οδηγήσουν στην κατάργησή τους δεν είχαν εξασφαλίσει επίσημη άδεια· δεν είχαν ιδιαίτερη επιτυχία, καθώς σκόνταφταν στην αντίδραση των ξένων πρεσβειών. Τούτο οδήγησε σε περαιτέρω πόλωση μεταξύ των κρατικών αξιωματούχων και των ιεραποστολών, που κορυφώθηκε όταν οι ιεραπόστολοι μερίμνησαν ιδιαίτερα για τα ορφανά των σφαγών με θύματα Αρμένιους τη δεκαετία του 1890. Οι οθωμανικές αρχές κατηγορούσαν τους ιεραποστολούς πως απεργάζονταν τη διάλυση της αυτοκρατορίας, στοχεύοντας στον πλήρη εκχριστιανισμό των μουσουλμάνων, δηλητηριάζοντας το πνεύμα των μαθητών, προωθώντας κάθε λογής «ξένες επιρροές», σπέρνοντας καχυποψία προς την κυβέρνηση και ενισχύοντας ακόμα εθνικά κινήματα –ιδίως εκείνο των Αρμενίων (Deringil, 2003: 342 κ.ε.: Fortna, 2002: 50 κ.ε.). Οι ιεραπόστολοι, από την άλλη, έψεγαν τον απολυταρχισμό του Αμπντουλχαμίτ και δαίμονοποιούσαν το ισλάμ ως παράγοντα δεσποτισμού και καθυστέρησης.

Η πόλωση, στην καρδιά της οποίας σοβούσε μια καθόλου αθώα διαμάχη για την ιδεολογική κυριαρχία, καλλιεργούσε στη μια και την άλλη μεριά στερεότυπα και φοβίες. Χαρακτηριστικά είναι τα κείμενα οθωμανών θρησκευτικών λειτουργών όπως ο Χάφιζ Μεχμέτ Σαντίκ (Hafiz Mehmed Sadik) και ιεραποστολών όπως ο αμερικανός Τζων Μύλτσιζεν-Άρνολτ (John Mühleisen-Arnold), οι οποίοι συναγωνίζονταν ο ένας τον άλλο στη δαίμονοποίηση του αντιπάλου με ρητορικές κορόνες περί ιερού πολέμου εναντίον των μισιοναρίων που θέλουν να καταστρέψουν τη θρησκεία και τα ήθη ο πρώτος, και περί σατανικής φύσης του ισλάμ ο δεύτερος. Τα λόγια αυτά, που σήμερα ακούγονται δυστυχώς οικεία, και η εν γένει επιχειρηματολογία τους δείχνουν πόσο καλά αντιλαμβάνονταν «οι δύο παραπάνω κύριοι» ο ένας τον άλλο (Deringil, 2003: 391-92). Πράγματι, στη βάση του ανταγωνισμού βρισκόταν η κοινή αποδοχή της εκπαίδευσης ως εργαλείου δόμησης πολιτικοκοινωνικής ταυτότητας. Η αντιπαράθεση δεν ήταν μεταξύ εκσυγχρονισμού και παράδοσης, ούτε βέβαια μεταξύ ισλάμ και χριστιανισμού, αλλά μεταξύ διαφορετικών αντιλήψεων και επιδιώξεων για τη νεωτερικότητα.

4. Περιηγητές και οι προσλήψεις του οθωμανικού κόσμου

Αυτοί οι μετασχηματισμοί αποτυπώνονται και στις διαδρομές μιας ιδιαίτερης ομάδας ξένων χριστιανών στην οθωμανική επικράτεια. Πρόκειται για τους περιηγητές, δηλαδή τους ανθρώπους που ταξίδεψαν στον οθωμανικό χώρο κινημένοι όχι από την επιδίωξη του εμπορικού κέρδους όπως οι έμποροι, του απλού βιοπορισμού όπως οι τεχνίτες, ή της ψυχικής σωτηρίας όπως οι προσκυνητές και οι ιεραπόστολοι, παρόλο που συχνά οι δρόμοι τους διασταυρώνονταν. Τα κίνητρα των περιηγητών ήταν άλλοτε η περιέργεια για τον οθωμανικό χώρο, τους ανθρώπους ή τη φύση, άλλοτε η κατασκοπεία, άλλοτε το ενδιαφέρον για τα μέρη όπου είχαν ανθίσει οι μεγάλοι πολιτισμοί του παρελθόντος, κι όχι σπάνια ένας συνδυασμός όλων αυτών. Επιπλέον, για τους γόνους της ευρωπαϊκής αριστοκρατίας και των ανώτερων τάξεων το ταξίδι αποτελούσε συμπλήρωμα της εκπαίδευσής τους και μέσο παιδείας. Πλείαδα τέτοιων ανθρώπων, από νεαρούς αριστοκράτες που ήθελαν να γνωρίσουν την «Ανατολή» μέχρι φυσικούς επιστήμονες που ενδιαφέρονταν για τη χλωρίδα των αγαιοπελαγίτικων νησιών, επισκέφθηκαν τον οθωμανικό χώρο και, μετά την επιστροφή τους, δημοσίευσαν βιβλία με τις παρατηρήσεις και τις εμπειρίες τους.

Ήδη από τον 16ο αιώνα η ταξιδιωτική φιλολογία είχε εξελιχθεί σε ιδιαίτερο κλάδο της βιβλιοπαραγωγής, καθώς η περιέργεια του ευρωπαϊκού κοινού για τον κόσμο που είχε ανοιχτεί με τις

Ανακαλύψεις είχε κάνει τις περιηγητικές αφηγήσεις ιδιαίτερα δημοφιλείς (Χατζηπαναγιώτη, 1993). Πολλά από τα περιηγητικά κείμενα που εκδίδονταν στα τυπογραφεία της χριστιανικής Ευρώπης, διανθισμένα συχνά με εικόνες, αφορούσαν την Οθωμανική Αυτοκρατορία. Οι αφηγήσεις αυτές, οι οποίες περιβάλλονταν από το κύρος της πληροφόρησης «από πρώτο χέρι», συνέβαλλαν ιδιαίτερα στη διαμόρφωση ιδεολογικών στάσεων και στερεοτύπων σχετικά με έναν πολιτισμικό χώρο που την ίδια στιγμή έμοιαζε κοντινός και απόμακρος. Κοντινός, διότι ένα μεγάλο μέρος του ήταν διάσπαρτο με τα απομεινάρια του κλασικού πολιτισμού τον οποίο η δυτική Ευρώπη θεωρούσε θεμέλιο του δικού της, αλλά και απόμακρος, διότι εντασσόταν στην τάχα αναλλοίωτη και οπισθοδρομική Ανατολή του οριενταλισμού (Faroqhi, 2009: 84).

Μέχρι τα μέσα του 18ου αιώνα οι εικόνες που μεταδίδουν οι περιηγητές είναι μάλλον εξισορροπημένες. Στα παλιότερα κείμενα, εκείνα του 15ου και 16ου αιώνα, κυριαρχεί ένα ουμανιστικό αρχαιοδιφικό πνεύμα που στρέφει το ενδιαφέρον του στα μνημεία του παρελθόντος, αλλά ενίοτε και σε εκείνα της οθωμανικής αρχιτεκτονικής (Wunder, 2003). Το πνεύμα αυτό συνδυάζεται με στερεότυπα περί οθωμανικής βαρβαρότητας, αλλά και με τον θαυμασμό για τη διοικητική οργάνωση και τη στρατιωτική ισχύ των Οθωμανών, και για τους πολιτικοκοινωνικούς παράγοντες που τις καθιστούσαν δυνατές (Todorova, 2000: 208-11). Ο λόγιος διπλωμάτης Οζιέ Γκιζλέν ντε Μπυσμπέκ (Ogier Ghiselin de Busbecq), που είχε χρηματίσει διπλωματικός απεσταλμένος των Αψβούργων στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, έγραφε το 1581 στις περίφημες *Τουρκικές επιστολές* του πως η χριστιανική Ευρώπη θα όφειλε να κινηθεί ενάντια στη «σκυθική βαρβαρότητα» και να σώσει από τα χέρια της τους χριστιανούς που βρίσκονταν υπό την κυριαρχία του σουλτάνου (Busbecq, 2005: 40· Χασιώτης, 2005: 78). Από την άλλη, όμως, δήλωνε τον απροκάλυπτο θαυμασμό του για τους Οθωμανούς (Busbecq, 2005: 60):

Ο σουλτάνος ο ίδιος αναθέτει καθήκοντα και επιβάλλει αξιώματα σε όλους, και δεν δίνει καμιά σημασία στον πλούτο ή στις κενόδοξες αξιώσεις της υψηλής κοινωνικής θέσης, ούτε λογαριάζει την επιρροή ή τη δημοτικότητα που μπορεί να διαθέτει ένας υποψήφιος. Λαμβάνει υπόψη του μόνο την αξία και εξετάζει προσεκτικά τον χαρακτήρα, τις φυσικές δεξιότητες και την προδιάθεση του καθενός. Έτσι καθένας αμειβεται ανάλογα με ό,τι αξίζει, και τα αξιώματα επανδρώνονται με ανθρώπους που είναι σε θέση να τα ασκήσουν. [... Οι Οθωμανοί] δεν θεωρούν ότι οι ικανότητες μεταβιβάζονται με τη γέννηση ή με την κληρονομιά, αλλά τις αντιμετωπίζουν εν μέρει ως θεϊκό δώρο και εν μέρει ως προϊόν εξάσκησης και συνεχούς κόπου και ζήλου. [...] Αυτός είναι ο λόγος που οι Τούρκοι [δηλαδή οι Οθωμανοί] επιτυγχάνουν σε ό,τι κι αν επιχειρήσουν· είναι μια κυρίαρχη φυλή και συνεχώς επεκτείνουν την επικράτειά τους.

Σε κείμενα όπως αυτό, οι εντυπώσεις από τον οθωμανικό χώρο χρησιμεύουν και για έναν άλλο σκοπό: να σχολιάσουν με κριτικό τρόπο, άλλοτε έμμεσα κι άλλοτε απροκάλυπτο, το πολιτισμικό, πολιτικό και κοινωνικό περιβάλλον του περιηγητή και των αναγνωστών του. Με παρόμοιο τρόπο, στις αρχές του 18ου αιώνα, η λαίδη Μόνταγκιου θεματοποίησε συγκριτικά τη θέση των γυναικών στην Οθωμανική Αυτοκρατορία και στην Αγγλία της εποχής, σχολιάζοντας έμμεσα την υποκριτική στάση της αγγλικής αριστοκρατίας (Zilfi, 2006: 229-31). Τον 19ο αιώνα μια σειρά ρομαντικών Ευρωπαίων ανακάλυψαν στην Οθωμανική Αυτοκρατορία έναν σχεδόν ειδυλλιακό κόσμο που δεν είχε ακόμα υποκύψει στις ανατροπές της εκβιομηχάνισης. Στις αρχές του αιώνα ο Άγγλος λόρδος Βύρων, που παραμένει «το επιβλητικότερο πορτρέτο του ευρωπαϊκού περιηγητισμού» ως προς τον ελληνικό χώρο (Βιγγοπούλου, 2005: 22), επισφράγισε με την ανάμιξή του στην Ελληνική Επανάσταση και με τον θάνατό του στο Μεσολόγγι την ενότητα της ιστορικής εμπειρίας, περνώντας από τη θέση της προνομιακής παρατήρησης σε εκείνη της στράτευσης σε έναν αγώνα που δίχασε τόσο την Οθωμανική Αυτοκρατορία όσο και την Ευρώπη.

Αυτές οι συγκριτικές προσεγγίσεις, άλλοτε στοχαστικές κι άλλοτε βεβιασμένες, συνυπήρχαν με τη σταδιακή επισώρευση αρνητικών στερεοτύπων για την Οθωμανική Αυτοκρατορία από τον 18ο αιώνα και μετά. Τα στερεότυπα τροφοδοτήθηκαν από την αντίθεση του φιλελεύθερου ευρωπαϊκού Διαφωτισμού στον πολιτικό δεσποτισμό και στον θρησκευτικό φανατισμό, τα οποία θεωρούσαν σύμφυτα με το ισλάμ. Ένας γάλλος ιακωβίνος, που είχε δράσει ως μυστικός πράκτορας στον οθωμανικό χώρο, έγραφε το 1790 (Todorova, 2000: 180):

Αν μπορούσαν κάποια μέρα οι Τούρκοι να διαφωτιστούν! Μάταιες ελπίδες! Έχοντας τραφεί με την αμάθεια, ο φανατισμός τους περιορίζει τους ορίζοντές τους και δεν έχουν καμιά άλλη φιλοδοξία από το να καλοπερνούν.

Ο 18ος αιώνας ήταν εκείνος της δραματικής αύξησης των ευρωπαϊών περιηγητών στον οθωμανικό χώρο και της μετάβασης από μια αντίληψη ισορροπίας σε μια πεποίθηση υπεροχής (Χατζηπαναγιώτη-Sangmeister, 2015). Αυτή η πεποίθηση υπεροχής συμβάδιζε με τη σταδιακή οικονομική και πολιτική εξάρτηση των Οθωμανών από τη χριστιανική Ευρώπη και συνοδεύτηκε από την εφαρμογή μορφών διανοητικής κυριαρχίας του οθωμανικού χώρου, μεταξύ των οποίων κι εκείνη της επιστημονικής γνώσης, ειδικά της αρχαιολογίας και της εθνογραφίας. Όπως γράφει η Μαρία Τοντόροβα (Todorova, 2000: 179), «εκεί που υπήρχαν προηγουμένως μόνο Έλληνες και Τούρκοι, μετά τα μέσα του 18ου αιώνα οι γάλλοι ταξιδιώτες αρχίζουν να ανακαλύπτουν ή να διακρίνουν και τα υπόλοιπα βάλκανικά έθνη». Η παρατήρηση αυτή ισχύει και για τη Μικρά Ασία, αλλά και για ολόκληρο τον οθωμανικό χώρο, ειδικά κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνα, και βέβαια δεν αφορά μόνο τους γάλλους, αλλά και τους άγγλους και γερμανούς ταξιδιώτες και επιστήμονες (Shankland, 2004). Ο οθωμανικός εθνογραφικός χάρτης που καταρτίστηκε από την έρευνα πεδίου των Ευρωπαίων συνέβαλε με τη σειρά του στη νομιμοποίηση πολιτικών αιτημάτων αυτονομίας και ανεξαρτησίας εκ μέρους των εθνοτικών ομάδων της αυτοκρατορίας.

Οι ευρωπαϊκές στάσεις του 19ου αιώνα, όπως αποτυπώνονται στα ταξιδιωτικά κείμενα ή τα ιστορικά και γεωγραφικά έργα που αναφέρονται στον οθωμανικό κόσμο, κινούνται σε δύο κατευθύνσεις. Από τη μια μεριά, η παράδοση του Διαφωτισμού και της αντίθεσης στην απολυταρχία, που είχε συμβάλει τόσο καθοριστικά στην ανάδυση του φιλελληνισμού, συνέχιζε να τροφοδοτεί αρνητικές κρίσεις για τους Οθωμανούς και να υπεραμύνεται των δικαιωμάτων αυτοδιάθεσης των χριστιανών υπηκόων τους. Από την άλλη, όμως, το πολιτικό πρόταγμα διατήρησης της ακεραιότητας της αυτοκρατορίας, που ασπάζονταν λίγο πολύ όλα τα δυτικοευρωπαϊκά κράτη, σε συνδυασμό με την αντίληψη ότι υπήρχε ένα είδος εκλεκτικής συγγένειας μεταξύ των «κυρίαρχων» Οθωμανών και των αποικιοκρατικών δυνάμεων της δυτικής Ευρώπης, προκαλούσε κύματα «τουρκοφιλίας». Στο πλαίσιο αυτό, οι συμπεριφορές των ανθρώπων προσλαμβάνονταν παραμορφωτικά, ώστε να ταιριάζουν σε προκαθορισμένα σχήματα, και η τουρκική «επιβλητικότητα» αντιπαρατασσόταν στην ελληνική «δουλοπρέπεια» (Todorova, 2000: 215-16).

Τα πράγματα, όπως διαπιστώνουμε, δεν ήταν καθόλου μονόπλευρα. Εκείνο, ωστόσο, που διατρέχει τη σκέψη των ευρωπαϊών περιηγητών –και εν γένει τον ευρωπαϊκό δημόσιο λόγο– για τον οθωμανικό χώρο ήταν πάντα η λειτουργία του τελευταίου ως μιας πολιτισμικής διαφορετικότητας, μιας ετερότητας, σύμφωνα με την ορολογία της κοινωνικής ανθρωπολογίας, όπου αντικαθρεφτιζόταν με ποικίλους τρόπους η ίδια η ταυτότητα των ευρωπαϊών παρατηρητών και οι εντάσεις που ενυπήρχαν σε αυτήν.

5. Ξένοι υπήκοοι την εποχή του εθνικισμού

Ο οικονομικός και πολιτικοκοινωνικός μετασχηματισμός της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας τον 19ο και τον πρώιμο 20ό αιώνα αντικατοπτρίζεται με διαύγεια στη θέση και τον ρόλο των ξένων υπηκόων στη σουλτανική επικράτεια. Στο οικονομικό επίπεδο, ο οθωμανικός χώρος ενσωματώθηκε στο διεθνές καπιταλιστικό σύστημα ανταλλαγών, πράγμα που επισφραγίστηκε με τη συνθήκη του Μπαλτά Λιμάν (Balta Liman) το 1838 μεταξύ της Αγγλίας και της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας (Kasaba, 1988). Στο πλαίσιο της συνθήκης ορίστηκαν εξαιρετικά ευνοϊκοί δασμολογικοί όροι για το ευρωπαϊκό εμπόριο και καταργήθηκαν τα κρατικά μονοπώλια, πράγμα που ενίσχυσε τη δράση των ευρωπαϊών εμπόρων στις οθωμανικές αγορές, συχνά προς ζημία των ντόπιων τεχνιτών. Με τις μεταρρυθμίσεις του Τανζιμάτ, επίσης, δόθηκε η δυνατότητα σε ξένους υπηκόους να κατέχουν γη και να ιδρύουν επιχειρήσεις στην αυτοκρατορία, πράγμα που συνέβαλε στη διείσδυση του ευρωπαϊκού κεφαλαίου στην οθωμανική οικονομία, ενώ ακολούθησε η σύναψη δανείων της οθωμανικής κυβέρνησης για την εξισορρόπηση των δημοσιονομικών μεγεθών, καθώς ο εκσυγχρονισμός του κράτους ήταν ιδιαίτερα πολυέξοδος (Wallerstein, Decdeli και Kasaba, 1987: 94). Ένα από τα αποτελέσματα αυτών των εξελίξεων ήταν ότι η παρουσία και η δράση ξένων υπηκόων αυξήθηκε ποσοτικά και ποιοτικά. Τώρα πια όλο και περισσότερα αστικά κέντρα της αυτοκρατορίας φιλοξενούσαν κάποια παροικία υπηκόων ευρωπαϊκών κρατών. Μάλιστα, στις πιο εξωστρεφείς οικονομικά και πολιτισμικά πόλεις όπως η Σμύρνη, οι ξένοι υπήκοοι ήταν ιδιαίτερα ορατοί στη ζωή της καθημερινότητας: στα λιμάνια και στα τελωνεία, στις αγορές και στους σιδηροδρομικούς σταθμούς, στις λέσχες και στα προξενεία.

Όπως είδαμε σε προηγούμενο σημείο του κεφαλαίου, γύρω από τους ξένους υπηκόους και τους θεσμούς τους είχε σχηματιστεί ένα στρώμα ντόπιων μεσαζόντων, εμπόρων και διερμηνέων που απολάμβαναν ένα καθεστώς προστασίας των ξένων δυνάμεων ως μπερατλήδες, το οποίο αυξήθηκε σημαντικά τον 18ο αιώνα. Αρκετοί ήταν επίσης εκείνοι που, αν και αξίωναν το καθεστώς του ξένου υπηκόου, είχαν ελάχιστη ή

και καμία σχέση με το κράτος του οποίου υποτίθεται πως ήταν υπήκοοι. Πρόκειται για τους Λεβαντίνους, μια υβριδική πληθυσμιακή ομάδα, στην οποία είχαμε ήδη την ευκαιρία να αναφερθούμε στο κεφάλαιο «Συγκρητισμός και υβριδισμός». Οι περισσότεροι Λεβαντίνοι ήταν γόννοι καθολικών οικογενειών, με πραγματική ή πλαστή απώτερη καταγωγή από κάποια ευρωπαϊκή χώρα, οι οποίοι είχαν ενσωματωθεί μέσω επιγαμιών και οικονομικών δικτύσεων στις παροικίες των ξένων (Schmitt, 2005).

Στο δεύτερο μισό του 19ου αιώνα καταβλήθηκε προσπάθεια να δοθεί ένα τέλος σε αυτό το δίπολο προστασίας και αμφισβητούμενης υπηκοότητας που χαρακτήριζε τους μπερατλήδες και τους Λεβαντίνους. Το 1869 οι Οθωμανοί προκήρυξαν τον νόμο περί υπηκοότητας, ένα από τα πιο σημαντικά νομοθετικά διατάγματα της εποχής των μεταρρυθμίσεων. Σύμφωνα με το πέμπτο του άρθρο, η αλλαγή υπηκοότητας μπορούσε να γίνει μόνο με τη συγκατάθεση της Υψηλής Πύλης, ενώ στο τελευταίο άρθρο οριζόταν πως όλοι οι κάτοικοι της αυτοκρατορίας θεωρούνταν οθωμανοί υπήκοοι, εκτός αν διέθεταν επίσημη τεκμηρίωση για το ενάντιο. Όπως διευκρινιζόταν, το τελευταίο αυτό άρθρο δεν έθιγε τα δικαιώματα των ξένων υπηκόων, αλλά αφορούσε αποκλειστικά εκείνα τα άτομα που ισχυρίζονταν ότι είχαν ξένη υπηκοότητα χωρίς να μπορούν με κανέναν τρόπο να δικαιολογήσουν τον ισχυρισμό τους (Νικολαΐδης, 1869: 562-66).

Η προκήρυξη του νόμου περί υπηκοότητας είναι απολύτως χαρακτηριστική για τη συγκρότηση του «οθωμανισμού», όπως ονομάστηκε η επίσημη «πρωτοεθνική» ιδεολογία για τη μεταρρυθμιζόμενη αυτοκρατορία, η οποία επιδίωκε να συγκροτήσει σε ένα «αυτοκρατορικό έθνος» όλους τους υπηκόους, ανεξαρτήτως θρησκευματος (Bulut, 2009). Στην πράξη, βέβαια, ο οθωμανισμός υπέσκαπτε τα απολυταρχικά δικαιώματα του σουλτάνου, καθώς έμμεσα αναγνώριζε ως πηγή νομιμοποίησης της εξουσίας αυτό το οθωμανικό «αυτοκρατορικό έθνος». Υπό αυτήν την έννοια, οι οθωμανικές εξελίξεις ήταν απολύτως συμβατές με την εποχή τους, εποχή συγκρότησης των εθνικών κρατών και των θεσμικών κανόνων που τα πλαισιώναν. Όπως γράφει η Άριελ Σάλτμαν (Salzmann, 1999: 45), τα διατάγματα περί υπηκοότητας

δεν πρέπει να ερμηνευθούν μόνο ως μια άμυνα κατά του εθνικισμού [δηλαδή των αποσχιστικών εθνικών κινημάτων της εποχής] ή ως ένα μέσο να αποκρουστούν οι δικτατορικές αξιώσεις του σουλτάνου επί των υπηκόων. Αντιπαραθέτοντας το δικαίωμα στο δικαίωμα, οι οθωμανοί μεταρρυθμιστές επιχειρούσαν να επιβεβαιώσουν κυριαρχικές αξιώσεις επί της γης, των προσώπων και των πλουτοπαραγωγικών πηγών στο πλαίσιο της παγκόσμιας τάξης πραγμάτων του 19ου αιώνα, διαμορφώνοντας από τη μια τους στρατιωτικούς και πολιτικούς θεσμούς της αυτοκρατορίας και κατοχυρώνοντας από την άλλη τους «πρωτο-πολίτες» της με βασικά δικαιώματα και με μια γενική πολιτική ταυτότητα.

Αυτή η εξέλιξη των υπηκόων σε «πρωτο-πολίτες», δηλαδή ο μετασχηματισμός τους από υπαγόμενους στην εξουσία και τη δικαιοδοσία ενός ηγεμόνα σε μέλη μιας εθνικής πολιτικής κοινότητας, ήταν μια διαδικασία που καθόρισε ολόκληρη την ευρωπαϊκή ιστορία από τη Γαλλική Επανάσταση μέχρι τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο, και αφορούσε τόσο την εσωτερική πολιτική οργάνωση των κρατών όσο και τις διεθνείς σχέσεις. Στην οθωμανική περίπτωση, οι διεθνείς σχέσεις περιπλέκονταν επιπλέον από τον ανταγωνισμό της αυτοκρατορίας με τα εθνικά κράτη που είχαν προκύψει με απόσχιση από την επικράτειά της, και τα οποία είχαν αλτρωτικές αξιώσεις επί των χριστιανικών πληθυσμών της και επί των εδαφών όπου εκείνοι κατοικούσαν. Έτσι αρκετοί Έλληνες της Σμύρνης που είχαν λάβει την ελληνική υπηκοότητα εκμεταλλεύτηκαν τις αντικρουόμενες αξιώσεις των δύο πλευρών και, αν και τυπικά ξένοι, έπαιζαν σημαντικό ρόλο στα πράγματα της ορθόδοξης κοινότητας της πόλης. Όταν όμως οι σχέσεις της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας με την Ελλάδα οξύνθηκαν με τη μονομερή ανακήρυξη της ένωσης της Κρήτης με την Ελλάδα το 1908, δεν ήταν μόνο οι έλληνες υπήκοοι, αλλά και οι ελληνικής καταγωγής οθωμανοί υπήκοοι που βρέθηκαν σε δύσκολη θέση από το μουσουλμανικό μποϊκοτάζ σε ελληνικά καταστήματα και επιχειρήσεις (Kechriotis, 2011). Οι εθνικοί ανταγωνισμοί, σε συνδυασμό με τα αντιφατικά αποτελέσματα του οθωμανικού εκσυγχρονισμού, περιθωριοποίησαν τους μη μουσουλμάνους, ειδικά τους χριστιανούς, και τους μετέτρεψαν από ζιμμήδες, συστατικά στοιχεία του πληθυσμιακού πολιτισμικού κόσμου της αυτοκρατορίας, σε εθνικές μειονότητες, σε δυνάμει ξένα στοιχεία (Stamatoropoulos, 2006· Barkey, 2008: 277-89).

6. Ανακεφαλαίωση

Οι σχέσεις της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας με τα ευρωπαϊκά κράτη χαρακτηρίζονταν τόσο από πολεμικές και ιδεολογικές αντιπαραθέσεις όσο και από κατά καιρούς συμμαχίες, εμπορικές και πολιτισμικές επαφές,

καθώς και από τη συνεχή κίνηση ανθρώπων, αγαθών και ιδεών. Οι συγκρούσεις της μουσουλμανικής αυτοκρατορίας με τα χριστιανικά κράτη της Ευρώπης είχαν εξαρχής χαρακτήρα «ιερού πολέμου» και από τις δύο πλευρές. Τούτο ωστόσο δεν απέκλειε τη συνομολόγηση συνθηκών ούτε τη διατήρηση διπλωματικών σχέσεων. Οι διπλωματικές επαφές εντάθηκαν από τον 16ο αιώνα κι εξής, με τη δημιουργία ευρωπαϊκών πρεσβειών στην Κωνσταντινούπολη και προξενείων στις εμπορικές πόλεις και τα λιμάνια. Τον 18ο αιώνα αυξήθηκαν σε συχνότητα και διάρκεια και οι αποστολές οθωμανών πρεσβευτών στις ευρωπαϊκές αυλές, ενώ στα τέλη του ίδιου αιώνα ιδρύθηκαν και οι πρώτες μόνιμες οθωμανικές πρεσβείες.

Η πύκνωση της επικοινωνίας ανάμεσα στον ευρωπαϊκό και οθωμανικό χώρο στη διάρκεια του 17ου, και κυρίως του 18ου αιώνα τροφοδοτήθηκε από τον συνεχώς αυξανόμενο αριθμό ξένων εμπόρων που έμεναν για μεγάλα χρονικά διαστήματα στη σουλτανική επικράτεια συγκροτώντας παραιοκίες. Το καθεστώς και η δράση αυτών των εμπόρων, όπως και γενικότερα των ξένων υπηκόων ρυθμιζόταν με προνομιακούς όρους μέσω των διομολογήσεων, τις οποίες παραχωρούσε μονομερώς ο σουλτάνος. Από τις προνομιακές ρυθμίσεις των διομολογήσεων επωφελήθηκαν και πολλοί ντόπιοι χριστιανοί που, παρότι οθωμανοί ζιμμήδες, αναγνωρίστηκαν ως προστατευόμενοι ξένων κρατών. Την εποχή των μεταρρυθμίσεων του Τανζιμάτ, το οθωμανικό κράτος προσπάθησε να ξεκαθαρίσει το τοπίο και να περιορίσει τον αριθμό αυτών των ανθρώπων με την έκδοση διαταγμάτων για την υπηκοότητα.

Βιβλιογραφία

- Ahmad, Feroz (2000). "Ottoman Perceptions of the Capitulations 1800-1914". *Journal of Islamic Studies* 11 (1): 1-20.
- Aksan, Virginia H. (1995). *An Ottoman Statesman in War and Peace: Ahmed Resmi Efendi, 1700-1783*. Leiden: Brill.
- Anderson, Matthew S. (1966). *The Eastern Question 1774-1923*. New York: St. Martin's Press.
- Anderson, Perry (1986). *Το απολυταρχικό κράτος*. Μετάφραση Ελένη Αστερίου. Αθήνα: Οδυσσέας.
- Barkey, Karen (2008). *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press. [Ελληνική έκδοση: *Αυτοκρατορίες και διαφορετικότητα*. Μετάφραση Μαρίνα Δημητριάδου. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2013].
- Boogert, Maurits H. van den (2003). "Consular Jurisdiction in the Ottoman Legal System in the Eighteenth Century". *Oriente Moderno* 83 (3): 613-34.
- Boogert, Maurits H. van den (2005). *The Capitulations and the Ottoman Legal System: Qadis, Consuls and Berathlis in the 18th Century*. Leiden: Brill.
- Boyar, Ebru και Kate Fleet (2010). *A Social History of Ottoman Istanbul*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bulut, Yücel (2009). "Ottomanism". Στο *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, 448-49. Επιμέλεια Bruce Masters και Gábor Ágoston. New York: Facts on File.
- Busbecq, Ogier Ghiselin de (2005). *The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq*. Μετάφραση Edward Seymour Foster. Baton Rouge: Louisiana University Press.
- Clogg, Richard (1982). "The Smyrna 'Rebellion' of 1797: Some Documents from the British Archives". *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* 3: 71-126.
- Dávid, Géza και Pál Fodor, επιμέλεια (2007). *Ransom Slavery along the Ottoman Borders (Early Fifteenth – Early Nineteenth Centuries)*. Leiden: Brill.
- Davidova, Evguenia (2013). *Balkan Transitions to Modernity and Nation-States through the Eyes of Three Generations of Merchants (1780s-1870s)*. Leiden: Brill.
- De Groot, Alexander (2002). "Die levantinischen Dragomanen: Einheimische und Fremde im eigenen Land. Kultur und Sprachgrenzen zwischen Ost und West (1453-1914)". Στο *Verstehen und Verständigung. Ethnologie – Xenologie – interkulturelle Philosophie. Justin Stagl zum 60. Geburtstag*, 110-27. Επιμέλεια Wolfdietrich Schmied-Kowarzik. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- De Groot, Alexander (2003). "The Historical Development of the Capitulatory Regime in the Ottoman Middle East from the Fifteenth to the Nineteenth Centuries". *Oriente Moderno* 83 (3): 575-604.
- Deringil, Selim (2003). *Η καλά προστατευόμενη επικράτεια: Ιδεολογία και νομιμοποίηση της εξουσίας στην Οθωμανική Αυτοκρατορία (1876-1909)*. Μετάφραση Στέφανος Παπαγεωργίου. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Dimmock, Matthew (2005). "'Captive to the Turke'. Responses to the Anglo-Ottoman Capitulations of 1580". Στο *Cultural Encounters Between East and West, 1453-1699*, 43-63. Επιμέλεια Matthew Birchwood και Matthew Dimmock. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Press.
- Dursteler, Eric (2006). *Venetians in Constantinople: Nation, Identity and Coexistence in the early Modern Mediterranean*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Dursteler, Eric (2008). «Καθολικοί στην Κωνσταντινούπολη». Στο *Εγκυκλοπαίδεια Μείζονος Ελληνισμού: Κωνσταντινούπολη*. Μετάφραση Αγγελική Αμπούτη. Αθήνα: ΙΜΕ. <http://constantinople.ehw.gr/forms/fLemma.aspx?lemmaid=11399&contlang=57> (Σεπτέμβριος 2015).

- Earle, Peter (2010). *Κουρσάροι της Μάλτας και της Μπαρμπαριάς*. Μετάφραση Μιχάλης Κοκολάκης. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Eldem, Edhem (1999). "French Trade and Commercial Policy in the Levant in the Eighteenth Century". *Oriente Moderno* v.σ. 18 [79] (1): 27-47.
- Faroqhi, Suraiya (1991). "Black Slaves and Freedmen Celebrating". *Turcica* 21-23: 205-21.
- Faroqhi, Suraiya (2009). *Η Οθωμανική Αυτοκρατορία και ο κόσμος γύρω της*. Μετάφραση Γιάννης Καραχρήστος. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Fawaz, Leila Tarazi (1994). *An Occasion for War: Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860*. Berkeley: University of California Press.
- Fortna, Benjamin (2002). *Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- Frazer, Charles (1983). *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire 1453-1923*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fuhrmann, Malte (2014). "North to South Migration in the Imperial Era". Στο *Urban Governance Under the Ottomans, 187-210*. Επιμέλεια Ulrike Freitag και Nora Lafi. London: Routledge.
- Garcés, María Antonia (2002). *Cervantes in Algiers: A Captive's Tale*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Gerlach, Stephan (1674). *Tagebuch der von zween Glorwürdigsten Römischen Käysern Maximiliano und Rudolpho...* Frankfurt am Main: In Verlegung Johann David Zunners.
- Goffman, Daniel (2002). *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press. [Ελληνική έκδοση: *Η Οθωμανική Αυτοκρατορία και η πρόωμη νεότερη Ευρώπη*. Μετάφραση Αγάπιος Σωτήρης. Αθήνα: Ενάλιος, 2007].
- Greene, Molly (2005). *Κρήτη, ένας κοινός κόσμος: Χριστιανοί και μουσουλμάνοι στη Μεσόγειο των πρόωμων νεότερων χρόνων*. Μετάφραση Ελένη Γκαρά και Θέμις Γκέκου. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Greene, Molly (2015). *Καθολικοί πειρατές και έλληνες έμποροι: Μια ναυτική ιστορία της Μεσογείου*. Μετάφραση Γιώργος Τζεδόπουλος. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Gürpınar, Doğan (2014). *Ottoman Imperial Diplomacy: A Political, Cultural and Social History*. London: I.B. Tauris.
- Hering, Gunnar (1992). *Οικουμενικό Πατριαρχείο και ευρωπαϊκή πολιτική 1620-1638*. Μετάφραση Δημοσθένης Κούρτοβικ. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Heyberger, Bernard (1994). *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique*. Roma: École Française de Rome.
- Hochedlinger, Michael (1994). "Die französich-osmanische 'Freundschaft': Element antihabsburgischer Politik, Gleichgewichtsinstrument, Prestigeunternehmung Aufriß eines Problems". *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 102 (1-2): 108-64.
- İnalçık, Halil (1998). "Ottoman Galata, 1453-1553". Στο Halil İnalçık, *Essays in Ottoman History*, 275-376. Istanbul: Eren.
- Kasaba, Reşat (1988). *The Ottoman Empire and the World Economy: The Nineteenth Century*. Albany: The State University of New York.
- Kechriotis, Vangelis (2011). "Experience and Performance in a Shifting Political Landscape: The Greek-Orthodox Community of Izmir/Smyrna at the Turn of the 20th Century". *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* 17: 61-105.
- Macar, Elçin (2008). «Σχέσεις μεταξύ ορθόδοξης και καθολικής εκκλησίας στην Κωνσταντινούπολη (15ος-20ός αι.)». Στο *Εγκυκλοπαίδεια Μείζονος Ελληνισμού: Κωνσταντινούπολη*. Μετάφραση Αγγελική

- Masters, Bruce (2009). “Missionaries”. Στο *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, 384-85. Επιμέλεια Bruce Masters και Gábor Ágoston. New York: Facts On File.
- Montagu, Mary Wortley (1893). *The Letters and Works of Lady Mary Wortley Montagu*. 2 τόμοι. Επιμέλεια Moy Thomas. London: Swan Sonnenschein & Co.
- Rousseau, Jean Jacques (1824). *Confessions*. Τόμ. 1 [Oeuvres complètes de J. J. Rousseau, 17]. Σχόλια P. R. Auguis. Paris: Dalibon.
- Rudolph, Harriet (2013). “The Ottoman Empire and the Institutionalization of Ottoman Diplomacy”. Στο *Islam and International Law: Engaging Self-Centrism from a Plurality of Perspectives*, 161-83. Επιμέλεια Marie-Luisa Frick και Andreas Th. Müller. Leiden: Brill.
- Said, Edward W. (1996). *Οριενταλισμός. Μετάφραση Φώτης Τερζάκης*. Αθήνα: Νεφέλη.
- Salzmann, Ariel (1999). “Citizens in Search of a State: The Limits of Political Participation in the Late Ottoman Empire”. Στο *Extending Citizenship, Reconfiguring States*, 37-66. Επιμέλεια: Michael Hanagan και Charles Tilly. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Schmitt, Oliver Jens (2005). *Levantiner: Lebenswelten und Identitäten einer ethnokonfessionellen Gruppe im osmanischen Reich im “langen 19. Jahrhundert”*. München: Oldenbourg.
- Schulze, Winfried (1978). *Reich und Türkengefahr im späten 16. Jahrhundert: Studien zu den politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen einer äußeren Bedrohung*. München: Beck.
- Shankland, David, επιμέλεια (2004). *Archaeology, Anthropology, and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F. W. Hasluck*. 2 τόμοι. Istanbul: The Isis Press.
- Stamatopoulos, Dimitrios (2006). “From Millets to Minorities in the 19th-Century Ottoman Empire: An Ambiguous Modernization”. Στο *Citizenship in Historical Perspective*, 253-73. Επιμέλεια: Steven G. Ellis, Guðmundur Hálfdanarson και Ann Katherine Isaacs. Pisa: Edizioni Plus – Pisa University Press. <http://www.cliohres.net/books/7/21.pdf> (Σεπτέμβριος 2015).
- Stoianovich, Traian (1979). «Ο κατακτητής ορθόδοξος Βαλκάνιος έμπορος». Μετάφραση Ντόρα Μαμαρέλη. Στο *Η οικονομική δομή των βαλκανικών χωρών (15ος-19ος αιώνες)*, 287-345. Επιμέλεια Σπύρος Ασδραχάς. Αθήνα: Μέλισσα.
- Todorova, Maria (2000). *Βαλκάνια: Η δυτική φαντασίωση*. Μετάφραση Ιουλία Κολοβού. Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής.
- Tóth, Heléna (2014). *An Exiled Generation: German and Hungarian Refugees of Revolution, 1848-1871*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Valensi, Lucette (1997). “Inter-Communal Relations and Changes in Religious Affiliation in the Middle East (Seventeenth to Nineteenth Centuries)”. *Comparative Studies in Society and History* 39 (2): 251-69.
- Wallerstein, Immanuel, Hale Decdeli και Reşat Kasaba (1987). “The Incorporation of the Ottoman Empire into the World-Economy”. Στο *The Ottoman Empire and the World-Economy*, 88-97. Επιμέλεια Huri Islamoğlu-İnan. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wunder, Amanda (2003). “Western Travelers, Eastern Antiquities, and the Image of the Turk in Early Modern Europe”. *Journal of Early Modern History* 7 (1-2): 89-119.
- Zilfi, Madeline (2006). “Muslim Women in the Early Modern Era”. Στο *The Cambridge History of Turkey, τόμ. 3: The Later Ottoman Empire, 1603-1839*, 226-55. Επιμέλεια Suraiya Faroqhi. Cambridge: Cambridge University Press.
- Βιγγοπούλου, Ιόλη (2005). «Εισαγωγή». Στο *Ο ελληνικός κόσμος μέσα από το βλέμμα των περιηγητών, 15ος-20ός αιώνας: Ανθολόγιο από τη συλλογή του Δημητρίου Κοντομηνά. Κατάλογος έκθεσης, Μουσείο Μπενάκη, 8 Φεβρουαρίου 2005 – 6 Μαρτίου 2005*, 13-27. Επιμέλεια Ιόλη Βιγγοπούλου και Κ. Στάικος. Αθήνα: Κότινος.

- Γκαρά, Ελένη (2009). «Αναζητώντας μια νέα εικόνα για την Οθωμανική Αυτοκρατορία: Επιτυχίες και όρια των πρόσφατων αναθεωρήσεων της οθωμανικής ιστορίας». Εισαγωγή στο Suraiya Faroqhi, *Η Οθωμανική Αυτοκρατορία και ο κόσμος γύρω της*, 17-41. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Γκαρά, Ελένη (2015). «Πόλεμος για την πίστη στις δύο πλευρές της Μεσογείου: από τον μεσαιωνικό στον σύγχρονο κόσμο». Εισαγωγή στο Molly Greene, *Καθολικοί πειρατές και έλληνες έμποροι*, 11-46. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Κισκήρα, Κωνσταντίνα (1997). «Προτεστάντες ιεραπόστολοι στην καθ' ημάς Ανατολή, 1819-1914: Η δράση της American Board». *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* 12: 97-118.
- Λαϊού, Σοφία (2011). «Το ρεμπελιό της Σμύρνης (1797)». Στο *Η ιστορία της Μικράς Ασίας: Οθωμανική κυριαρχία*, τόμ. 4, 1-16. Επιμέλεια Αρτέμης Ψαρομηλίγκος, Βασιλική Λάζου. Αθήνα: Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία.
- Λαϊού, Σοφία (2013). «Η ανάπτυξη της ελληνικής εμπορικής ναυτιλίας και ο ρόλος του οθωμανικού κράτους στις αρχές του 19ου αιώνα». Στο *Ναυτιλία των Ελλήνων 1700-1821: Ο αιώνας της ακμής πριν από την Επανάσταση*, 127-44. Επιμέλεια Τζελίνα Χαρλαύτη και Κατερίνα Παπακωνσταντίνου. Αθήνα: Κέδρος – Ιόνιο Πανεπιστήμιο.
- Μαυροειδή, Φανή (1992). *Ο ελληνισμός στο Γαλατά (1453-1600): Κοινωνικές και οικονομικές πραγματικότητες*. Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
- Μόνταγκιου, λαΐδη Μαίρη Γουόρτλντ (1994). *Το οδοιπορικό τριών ηπείρων*. Μετάφραση Ιωσήφ Κασσεσιάν. Αθήνα: Στοχαστής.
- Νικολαΐδης, Δημήτριος (1869). *Οθωμανικοί κώδικες, ήτοι συλλογή των εν ενεργεία νόμων, κανονισμών, διαταγμάτων και οδηγιών της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας*. Κωνσταντινούπολη: Εκ του τυπογραφείου της Επταλόφου.
- Ρούσσο-Μηλιδώνης, Μάρκος (1991). *Ιησουΐτες στον ελληνικό χώρο (1560-1915)*. Αθήνα: Κέντρο Εκδηλώσεων – Ομιλιών (Κ.Ε.Ο.).
- Χασιώτης, Ιωάννης Κ. (2005). *Αποζητώντας την ενότητα στην πολυμορφία: Οι απαρχές της ευρωπαϊκής ενότητας από το τέλος του Μεσαίωνα ως τη Γαλλική Επανάσταση*. Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο.
- Χατζηπαναγιώτη, Έλια (1993). «Για μια τυπολογία της ταξιδιωτικής φιλολογίας του 18ου αιώνα». Στο «Περιηγητικά θέματα: Υποδομή και προσεγγίσεις». *Τετράδια Εργασίας* 17: 451-503.
- Χατζηπαναγιώτη-Sangmeister, Έλια, επιμέλεια (2015). *Ταξίδι, γραφή, αναπαράσταση: Μελέτες για την ταξιδιωτική γραμματεία του 18ου αιώνα*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Ευρετήριο επιστημονικών όρων

- ahdname. *Βλέπε* αχτναμές
ahl al-kitab. *Βλέπε* λαοί της Βίβλου
akinci. *Βλέπε* ακιντζής
aşk (έρωτας προς τον Θεό), 165
askeri. *Βλέπε* ασκερί
ayan. *Βλέπε* αγιάν (ayan)
bailo. *Βλέπε* βάλιος
berat. *Βλέπε* μπεράτι
çarşı. *Βλέπε* τσαρσί
cema'at (κοινότητα, ομάδα), 111
cizye. *Βλέπε* τζιζιέ
convivencia, 25
darü'l-harb. *Βλέπε* οίκος του πολέμου
darü'l-islam. *Βλέπε* οίκος του ισλάμ
devşirme. *Βλέπε* παιδομάζωμα
dhimma. *Βλέπε* δίμμα
dhimmi. *Βλέπε* δίμμι
ermenî (γρηγοριανοί Αρμένιοι), 15, 109
gaza. *Βλέπε* γαζάς
hatt-ı hümayun. *Βλέπε* χάττ-ι χουμαγιούν
iltizam. *Βλέπε* φοροεκμισθώσεις
imaret. *Βλέπε* ιμαρέτι
intercommunality, 25
irtidad (αποστασία), 204
istimalet (πολιτική 'καλής θέλησης'), 56
istitaba (πρόσκληση σε μετάνοια), 204
jizya. *Βλέπε* cizye
kanun
 kanun-ı nev müslim (κανονισμός για τους νέους μουσουλμάνους), 156
 σουλτανικός νόμος, 22, 133
kaysar-ı rum (καίσαρ Ρωμαίων), 58, 97
kaza. *Βλέπε* καζάς
kisve bahası (αντίτιμο των ενδυμάτων), 154, 169
kızılbaş. *Βλέπε* κιζιλμπάσηδες
kufr. *Βλέπε* απιστία (θρησκευτική)
kul. *Βλέπε* δούλοι του σουλτάνου
lingua franca, 273
mahzar (αίτηση), 124
mehr. *Βλέπε* γαμήλια δωρεά
millet, milla. *Βλέπε* μιλλέτ
miri
 mal-ı miri (φόρος), 100
 δημόσιες γαίες, 104
moriscos, 158
muaf ve musellem (απαλλαγμένος από φόρο), 99
mudaraba (είδος συνεταιρισμού), 129
mudéjares, 158
muhtesib (αγορανόμος), 139
müste'min. *Βλέπε* μουστεμίν
Nizam-ı Cedid (Νέα Τάξη), 75
notaran (γραμματικοί), 41
örf (εθμικό δίκαιο), 133
osmanlılık. *Βλέπε* οθωμανισμός
rişkeş. *Βλέπε* πεσκέσι
reaya. *Βλέπε* ραγιάδες
ridda. *Βλέπε* irtidad
rinegati, Renegaten, renegadoes. *Βλέπε* εξωμότες
rum (ορθόδοξοι), 15, 142, 229
Ruz-ı Hızır (ημέρα του Χιζίρ), 247
şeriat, sharia. *Βλέπε* σαρία
shahada, şehadet. *Βλέπε* σάχαντα
tahrir defterleri (φορολογικά κατάστιχα), 153
taife (ομάδα), 110, 271
Tanzimat. *Βλέπε* Τανζιμάτ
tenassur rum. *Βλέπε* τενασουρήδες
uç beyler (άρχοντες της μεθορίου), 54
ulema. *Βλέπε* ουλεμά
vaka-ı hayriye (ευτυχές γεγονός), 75
zandaqa (κρυφή αποστασία), 206
zimmet. *Βλέπε* δίμμα
zimmi. *Βλέπε* ζιμμής
αγιάν (ayan), 73
ακιντζής (akinci), 54
αμράδες, 71, 77, 111
αναβαπτισμός, 72, 107, 221, 256, 257
ανθωνωτικοί, 92, 97
απιστία (θρησκευτική), 170, 171, 204, 206, 208, 210, 232
αρχιδεφτερδάρης (baş defterdar), 156
αρχιλογιστήριο (baş muhasebe), 156
ασκερί (askeri), 23, 24, 185
αχτναμές (ahdname), 271, 272
βάλιος (bailo), 274, 276
βακούφι (vakıf), 55, 60, 64, 99, 103, 104
βιλαέτι (vilayet), 99
γαζάς (gaza), 54, 55
γαμήλια δωρεά (mehr), 131, 135
γένος (εθνοθρησκευτική κοινότητα), 109, 111, 176, 226, 227
γκέτο (ghetto), 125
γκιαούρης (gânvur), 76
δερβίσης (derviş), 58, 66, 125, 154, 162, 165, 166, 216, 241, 242, 256, 259
μεβλεβήδες, 58, 125, 126, 216, 241, 242, 244, 245
μπεκτασήδες, 75, 129, 160, 166, 209, 241, 242, 243, 259
χαλβητήδες, 166, 213
διακοινοτικότητα (intercommunality), 25
δίμμα (dhimma, zimmet), 18, 19, 27, 28, 32, 35, 48, 64, 81, 163, 206

διομολογήσεις, 256, 271, 272, 273, 274, 276, 280, 286
 δούλοι του σουλτάνου (kul), 19, 159, 160, 176, 178, 249, 250, 259
 δραγομάνος, 71, 106, 267, 272, 273, 276
 έθνος (κοινότητα ξένων εμπόρων), 274, 276, 277
 εμίρης (emir), 41, 42, 43, 44, 90, 91, 92, 114, 175, 177
 ενωτικοί, 92
 εξωμότες, 65, 172, 173
 ζαβιγιές (zaviye), 166
 ζητεία, 105
 ζιμής (dhimmi, zimmi), 18, 19, 32, 33, 34, 35, 38, 41, 46, 64, 82, 121, 122, 123, 127, 130, 158, 160, 166, 169, 180, 206, 214, 216, 218, 219, 272, 273, 274, 276, 277, 281, 285, 286
 με την έννοια του ορθόδοξου, 109
 ιεροδικείο, 20, 55, 121, 125, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 167, 168, 205, 213, 214, 215, 244, 277
 ιλτιζάμ. *Βλέπε* φοροεκμισθώσεις: ιλτιζάμ (iltizam)
 ιμαρέτι (imaret), 61, 178, 184
 καδής (kadı), 19, 34, 99, 121, 123, 124, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 143, 168, 170, 171, 173, 180, 211, 212, 213, 214, 217
 καζάς (kaza), 133, 161
 καθολικός (εκκλησιαστικός τίτλος), 33, 42, 43, 44, 93, 96
 καντιζαντελήδες (kadızadeliler), 66, 67, 69, 180, 207, 212, 215, 216, 217, 218, 220, 221, 232, 256
 κατάστιχα
 γενιτσαρικά, 160
 κοινοτικά, 134
 φορολογικά, 153, 166, 179, 183, 184, 187
 κεχαγιάς (kâhya), 128, 210
 κιζίλμπάσηδες (kızılbaş), 20, 208, 209, 232
 κολλυβάδες, 107, 108, 184, 221, 222, 224, 226
 κουρμπάνι (kurban), 247
 κώδικες, ιεροδικαστικοί, 123, 131, 154, 167, 169, 219
 λαοί της Βίβλου (ahl al-kitab), 35, 63
 λεβέντες (levendler), 130
 λινοβάμβακοι, 191
 μακάμ (makam), 254, 255
 μελχίτες, 36, 96
 μεντρεσές (medrese), 121
 μιλλέτ (millet), 18, 19, 71, 75, 76, 79, 97, 109, 110, 111, 112, 113, 114
 μιλλέτμπασης (milletbaşı), 111
 μισιονάριοι, 280, 281, 282
 μιχράμπ (mihrab), 245
 μουλάς (molla), 142, 210
 μουστεμίν (müste'min), 272, 274
 μουφτής (mufti), 132, 142, 210
 μπαμπάς (baba), 166, 242
 μπεράτι (berat), 99, 100, 101, 103, 114, 130, 158, 214, 272, 273, 277
 μπερατλής (beratlı), 73, 130, 252, 272, 273, 276, 284, 285
 νοικοκυριό, 22, 155, 159, 161, 168, 172, 280
 σουλτανικό, 159, 160, 218
 φορολογήσιμο (hane), 69, 175, 176, 179, 183, 185
 ντεβσιρμέ (devşirme). *Βλέπε* παιδομάζωμα
 ντονμέδες (dönme), 180
 οθωμανισμός (osmanlılık), 76, 77, 113, 285
 οίκος του ισλάμ (darü'l-islam), 271
 οίκος του πολέμου (darü'l-harb), 271
 οριενταλισμός, 17, 258, 268, 280, 283
 ουλεμά, ουλεμάδες (ulema), 23, 58, 124
 παιδομάζωμα (devşirme), 19, 56, 65, 69, 131, 155, 159, 160, 161, 162, 166, 206, 220, 241, 249, 250
 πεσκεσί (pişkes), 92, 100
 ραγιάδες, 293
 ραγιάδες (reaya), 23, 24, 26, 69, 178, 185, 240, 250, 272
 σαρία (sharia, şeriat), 21, 81, 133, 155, 207
 σάχαντα (shahada, şehadet), 155, 156, 211, 212, 216
 σεΐχης (şeyh), 166
 σεΐχουλισλάμης (şeyhülislam), 64, 75, 103, 121, 127, 210, 212, 213, 217
 σιμωνία, 101
 σπαχής (sipahi), 19, 54, 57, 69, 70, 138, 154, 169, 172, 176, 178, 185
 Τανζιμάτ (Tanzimat), 26, 27, 67, 74, 75, 76, 82, 109, 110, 111, 124, 190, 192, 194, 227, 229, 281, 282, 284, 286
 τεκές (tekke), 65, 125, 162, 166, 184, 209, 243
 τενασούρηδες (tenassur rum), 229
 τζελαλήδες (celali), 65
 τζιζιέ (cizye), 32, 35, 69, 155
 τιμάριο (timar), 66, 69, 178, 185
 τιμαριώτες, 54, 178, 215
 τσαρσί (çarşı), 163, 178
 τσιφλίκι (çiftlik), 73, 136, 186
 υπερτελής σύνοδος, 106
 φετβάς (fetva), 63, 64, 70, 75, 121, 122, 125, 132, 208, 210, 217
 φερμάνι (ferman), 110, 124, 176, 272
 φοροεκμισθώσεις, 71, 73, 100
 ιλτιζάμ (iltizam), 100, 139
 φορομισθωτές, 57, 100, 212
 χαράτσι (haraç, kharāj)
 κεφαλικός φόρος, 69, 155, 171
 φόρος επί της γης, 35
 χαρατσοχάρτι, 69, 70
 χάττ-ι χουμαγιούν (hatt-ı hümayun), 76, 112, 228, 229

ⁱ Ο όρος *reaya* (κατά λέξη: ποίμνιο) δεν είχε θρησκευτικό περιεχόμενο και στα επίσημα έγγραφα χαρακτήριζε τους υποκείμενους σε φορολόγηση υπηκόους, ασχέτως του αν ήταν μουσουλμάνοι ή όχι. Ωστόσο, από τον 18ο αιώνα κι εξής ο όρος συνδέθηκε με τους μη μουσουλμάνους, ειδικά στα Βαλκάνια, κι έτσι έχει περάσει και στη σύγχρονη ελληνική γλώσσα. Η εξέλιξη αυτή αποτελεί δείγμα της σταδιακής αποξένωσης μεταξύ των θρησκευτικών κοινοτήτων, τους όρους της οποίας παρακολουθούμε με πολλές αφορμές σε αυτό το βιβλίο.

ⁱⁱ Ευχαριστούμε τον Nicolas Vatim που μας επισήμανε το σχετικό απόσπασμα και έθεσε στη διάθεσή μας την αδημοσίευτη μετάφρασή του από την έκδοση που ετοιμάζει.