

ΟΙ ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΙ ΣΤΗΝ ΤΟΥΡΚΟΚΡΑΤΙΑ ΚΑΙ ΟΙ ΟΘΩΜΑΝΙΚΕΣ ΠΗΓΕΣ: Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΗΣ ΒΕΡΟΙΑΣ, π. 1760-1770*

71

Αντώνης Αναστασόπουλος

«Η οθωμανική κατάκτηση των ελληνικών χωρών προκάλεσε βαθύτατες και επώδυνες μεταβολές στη ζωή του Έθνους και στην ιστορική πορεία του. Οι κοινωνικοί όροι διαβίωσης των Ελλήνων, που είχαν ήδη υποστή δοκιμασίες και κατά τους αμέσως προηγούμενους αιώνες, επιδεινώθηκαν σε μεγάλο βαθμό. Οι Έλληνες έχασαν, εκτός από την ανεξαρτησία τους, και την προσωπική τους ελευθερία και τις περιουσίες τους και ήταν υποχρεωμένοι να ζουν υπό καθεστώς περιορισμών και ταπεινώσεων, ανασφάλειας και φόβου. Μετακινήσεις και εκπατρισμοί, επαχθείς φορολογίες και έκτακτες επιβαρύνσεις, βαριές αγγαρείες, αιχμαλωσίες, διωγμοί και επιπλέον η ληστεία και η πειρατεία είχαν ως αποτέλεσμα την ερήμωση ολόκληρων περιοχών, ιδίως νησιών και παραλίων. Όλα αυτά, και προπαντός οι εξισλαμισμοί και μάλιστα το παιδομάζωμα, που αποδεκάτιζαν τους ελληνικούς πληθυσμούς, είχαν εξαιρετικά δυσμενείς δημογραφικές επιπτώσεις για τον Ελληνισμό. Η οπισθοδρόμηση του Έθνους ήταν πολύ μεγάλη, η παρακμή του γενική, υλική και πολιτιστική.»¹

Αν και έχει περάσει μια εικοσιπενταετία από τη διατύπωση του, το παραπάνω σχόλιο εξακολουθεί να εκφράζει ένα ισχυρό ρεύμα στην αποτύπωση της Τουρκοκρατίας στη συλλογική ελληνική ιστορική μνήμη, αλλά συχνά και στην επιστημονική προσέγγιση της περιόδου. Αντιπροσωπεύει μια αντίληψη που χαρακτηρίζεται από ανιστορικότητα, γενίκευση και μονομέρεια. Αφενός υπονοεί πως η οθωμανική κατάκτηση ανέτρεψε μια ομαλότητα και μια ισορροπία χωρίς να μπορέσει να την αντικαταστήσει με κάποια άλλη, αφετέρου ερμηνεύει την Τουρκοκρατία ως μια ομοιογενή περίοδο χωρίς περαιτέρω διακρίσεις. Σκοπός αυτού του άρθρου δεν είναι να υπερασπιστεί το οθωμανικό σύστημα διακυβέρνησης ούτε να προβάλει την άποψη πως οι μη μουσουλμάνοι υπήκοοι του οθωμανικού κρά-

* Το κείμενο αυτό βασίζεται σε μια ανακοίνωση με τίτλο «Non-Muslims in an Ottoman Context: Veria, 1760-1780», η οποία παρουσιάστηκε στο μεταπτυχιακό ερευνητικό συνέδριο με θέμα «Place and Displacement» που οργάνωσε το Standing Committee on Modern Greek in the Universities (Κέιμπριτζ, Μεγάλη Βρετανία, 31 Μαΐου 1997).

1. «Εισαγωγή» στο *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τ. Ι', Αθήνα, 1974, 7.

τους ζούσαν υπό ιδανικές συνθήκες δικαιοσύνης και ισοπολιτείας.² Σκοπός του είναι να προχωρήσει σε μια πρώτη προσέγγιση των συνθηκών διαβίωσής τους θέτοντας το ζήτημα σε ιστορική βάση μέσα από την εξέταση μιας συγκεκριμένης περιοχής σε μια συγκεκριμένη περίοδο με τη χρήση συγκεκριμένων ιστορικών πηγών. Σε αυτό το επίπεδο της έρευνας, ζητούμενο δεν είναι η εξαγωγή ενός «τελικού» πορίσματος ή ενός στατιστικού συμπεράσματος για την ποιότητα ζωής των μη μουσουλμάνων στο οθωμανικό κράτος ή για το σύνολο των δραστηριοτήτων και τον ορισμό της ταυτότητάς τους, αλλά η ανάδειξη και η ερμηνεία των ρόλων στους οποίους παρουσιάζονται στις οθωμανικές πηγές.

72

Αντικείμενο μελέτης αποτελεί η περιοχή της Βέροιας κατά την δεκαετία του 1760. Δύο είναι οι αρχειακές πηγές που χρησιμοποιούνται: οι ιεροδικαστικοί κώδικες («Şer'iyе ή Kadi Sicilleri») της Βέροιας και οι «κώδικες διαταγμάτων της Ρούμελης» της Κωνσταντινούπολης («Rumeli Ahkâm Defterleri»). Οι τελευταίοι περιείχαν περιλήψεις σουλτανικών διαταγμάτων που είχαν εκδοθεί ως απάντηση σε αιτήσεις και αναφορές υπηκόων της Αυτοκρατορίας από τη διοικητική περιφέρεια της Ρούμελης (δηλ. την κεντρική και νότια Βαλκανική), στην οποία ανήκε και η Βέροια. Η πόλη αποτελούσε το κέντρο ομώνυμου καζά και έδρα καδή. Ο καδής ήταν καταρχήν δικαστής, αλλά παράλληλα λειτουργούσε ως νοτάριος και το κυριότερο ως ο κατεξοχήν διοικητικός αξιωματούχος του καζά.³ Οι ιεροδικαστικοί κώδικες που τηρούνταν από τον καδή περιλάμβαναν κάθε είδους πράξεις, δικαστικές, συμβολαιογραφικές και διοικητικές, συμπεριλαμβανομένων και των σουλτανικών διαταγμάτων που αφορούσαν την περιοχή δικαιοδοσίας του. Ο πλούτος των πληροφοριών που περιέχουν, καθιστά αυτούς τους κώδικες μια πολύτιμη πηγή για την τοπική ιστορία.⁴ Ως υλικό παρουσιάζουν, φυσικά, και ιδιαιτερότητες. Καταρχήν, περιέχουν πράξεις και έγγραφα που εκδίδουν κρατικοί αξιωματούχοι και αρχές και αποτυπώνουν την δική τους θεώρηση των πραγμάτων. Επιπλέον, καταγράφεται κυρίως το εκτός των ορίων της νομιμότητας και το εξαιρετικό, και περιστασιακά μόνο αυτή καθαυτή η ρουτίνα της καθημερινότητας (όπως δηλώνεται, π.χ., στην καταγραφή φορολογικών υποχρεώσεων). Ένα άλλο ζήτημα είναι πως δεν γνωρίζουμε την αντιπροσωπευτικότητα του υλικού, δηλ. αφενός ποιο ποσοστό «πραγματικών» υποθέσεων γινόταν γνωστό στις αρχές και καταγραφόταν στους επίσημους κώδικες, αφετέρου εάν υπήρχαν μητροπολιτικοί ή κοινοτικοί κώδικες όπου καταγράφονταν υποθέσεις μη μουσουλμάνων και σε ποιο βαθμό,⁵ και κατά τρίτον ποιο ποσοστό των αρχικά υπαρ-

2. Προτιμάται εδώ η διάκριση μεταξύ μουσουλμάνων και μη μουσουλμάνων από το ανακριβές σχήμα «Ελληνες-Τούρκοι» που παραβλέπει την ύπαρξη και πολλών άλλων εθνικών ομάδων μέσα στην Οθωμανική Αυτοκρατορία.

3. Για τις αμοδιότητες του καδή, βλ. I. Ortaylı, "Some Observations on the Institution of Qadi in the Ottoman Empire," *Bulgarian Historical Review*, 10/1 (1982), 57-68.

4. Για την αξία των ιεροδικαστικών κωδίκων ως ιστορικών πηγών, βλ. ενδεικτικά A.-K. Rafeq, "Les registres des tribunaux de Damas comme source pour l'histoire de la Syrie," *Bulletin d'Études Orientales* 26 (1973), 219-226· B. McGowan, *Economic Life in Ottoman Europe. Taxation, Trade and the Struggle for Land, 1600-1800*, Κέμπριτζ και Παρίσι, 1981, 124-127· Y. J. Seng, "The Şer'iyе Sicilleri of the Istanbul Müftüülüğü as a Source for the Study of Everyday Life," *The Turkish Studies Association Bulletin*, 15/2 (1991), 307-325.

5. Βλ. Ν. Ι. Πανταζόπουλος και Δ. Τσούρκα-Παπαστάθη, *Κώδιξ Μητροπόλεως Σισσανίου και Σιατίστης, ιζ'-ιβ' αι.*, Θεσσαλονίκη, 1974· Ν. Κ. Γιαννούλης, *Κώδικας Τρίκκης*, Αθήνα, 1980· Ε. Πελαγίδης, *Ο Κώδικας της Μη-*

χόντων κωδίκων έχει διασωθεί στις μέρες μας. Τέλος, οι καταχωρίσεις των οθωμανικών κωδίκων είναι συχνά πολύ σύντομες, αφορούν τη δικαστική και διοικητική διαδικασία και δεν παρουσιάζουν αναλυτικά τις λεπτομέρειες των υποθέσεων στις οποίες αναφέρονται. Οι ιδιαιτερότητες αυτές –που αφορούν κατ’αναλογία μια ευρεία γκάμα πηγών κάθε ιστορικής περιόδου– δεν ακυρώνουν την αξία των οθωμανικών πηγών. Οφείλουμε όμως να τις λαμβάνουμε υπόψη όταν χρησιμοποιούμε το υλικό, το οποίο αποτελεί ένα από τα σημαντικότερα κλειδιά που έχουμε για να προσεγγίσουμε την περίοδο της Τουρκοκρατίας. Ειδικά στο ζήτημα των μη μουσουλμάνων, το υπάρχον υλικό της Βέροιας επαρκεί για την εξαγωγή συμπερασμάτων ακόμα και στην ελλιπή μορφή στην οποία διασώζεται σήμερα, παρ’ ότι για την εποχή που εξετάζουμε απουσιάζουν καταχωρίσεις, όπως οι αγοραπωλησίες ακινήτων, που θα έδιναν σημαντικές πληροφορίες για τις διακοινοτικές σχέσεις.

73

Σαφή δημογραφικά στοιχεία για τη Βέροια του 18ου αιώνα δεν υπάρχουν. Βάσει των εκτιμήσεων του Μπωζούρ, η πόλη είχε 8.000 κατοίκους στα τελευταία χρόνια του 18ου αιώνα.⁶ Ο Ληκ υπολόγισε τον πληθυσμό της πόλης γύρω στις 2.000 οικογένειες (από τις οποίες οι 1.200 ελληνικές) στις αρχές του 19ου αιώνα, ενώ ο Κουζινερέν ανέβασε τον αριθμό στους 18-20.000 κατοίκους, “turcs ou grecs”, χωρίς να είναι σαφές από το έργο του σε ποια περίοδο αναφέρεται.⁷ Από τους τρεις, μόνο ο Μπωζούρ εξηγεί τη μέθοδο με την οποία έφτασε στην εκτίμησή του.

Οθωμανικής προέλευσης δημογραφικά δεδομένα για την περίοδο αυτή δεν έχουν εντοπιστεί ως τώρα. Ο αριθμός των δελτίων του κεφαλικού φόρου για τους μη μουσουλμάνους παρέχει ενδείξεις για τη γενική δημογραφική τάση, αλλά οπωσδήποτε όχι σαφείς πληροφορίες για το μέγεθος του συνολικού πληθυσμού, τουλάχιστον στο σημείο όπου βρίσκεται σήμερα η έρευνα.⁸ Η Βέροια ήταν μια πόλη με μικτό πληθυσμό μουσουλμάνων, χριστιανών και εβραίων, αλλά όλες οι πηγές συνηγορούν στην άποψη πως η γύρω αγροτική περιοχή ήταν χριστιανική κατά σαφή πλειοψηφία.⁹

Η θρησκευτική ταυτότητα του πληθυσμού του οθωμανικού κράτους δεν ήταν ένα

τροπόλεως Καστοριάς 1665-1769 (Εθνικής Βιβλιοθήκης Ελλάδος 2753), Θεσσαλονίκη, 1990. Υπάρχουν ενδείξεις πως η συγχρότηση και τακτική ενημέρωση μητροπολιτικών κωδίκων επαφιόταν στην παιδεία και ευσυνειδησία του εκάστοτε αρχιερέα.

6. F. Beaujour, *Tableau du commerce de la Grèce*, τ. 1, Παρίσι, 1800, 128.

7. W. M. Leake, *Travels in Northern Greece*, τ. 3, Λονδίνο, 1835, 291· E. M. Cousinéry, *Voyage dans la Macédoine contenant des recherches sur l'histoire, la géographie et les antiquités de ce pays*, τ. 1, Παρίσι, 1831, 69. Σε εκτίμηση του πληθυσμού προβαίνει και ο Πουκεβίλ, αλλά αυτή αφενός είναι προβληματική, αφετέρου αναφέρεται στη δεκαετία του 1820 (F.C.H.L. Pouqueville, *Voyage de la Grèce*, τ. 3, Παρίσι, 1826, 94).

8. Βλ. McGowan, 1981, 80-103. Ειδικά για τη Βέροια, τα στοιχεία της κεντρικής γραφειοκρατίας καταγράφουν δεδομένα για το σύνολο των καζάδων του σαντζακίου Θεσσαλονίκης και όχι ξεχωριστά για κάθε έναν (αυτόθι, 103). Τα στοιχεία που δίνει ο Μαγκκάουαν σε συνδυασμό με άλλα από τη συλλογή Kâmil Kereci του Οθωμανικού Αρχείου της Τουρκικής Πρωθυπουργίας (Başbakanlık Osmanlı Arşivi) στην Κωνσταντινούπολη δείχνουν τον αριθμό αποδείξεων κεφαλικού φόρου του σαντζακίου να κυμαίνεται μεταξύ 44.000 και 46.000 στο β' μισό του 18ου αιώνα (KK [=Kâmil Kereci] 3620, KK 3628, KK 3629, KK 3638, KK 3647).

9. Στους ιεροδικαστικούς κώδικες της Βέροιας του β' μισού του 18ου αιώνα εμφανίζονται περίπου 120 εξαρτημένα χωριά, ενώ ο Ληκ και άλλοι περιηγητές των αρχών του 19ου αιώνα ανεβάζουν αυτόν τον αριθμό στα 300 (Leake, 1835, τ. 3, 293).

απλό ζήτημα ατομικής συνείδησης. Είχε, αντίθετα, ιδιαίτερη διοικητική και πολιτική σημασία, γιατί το νομικό καθεστώς των μη μουσουλμάνων υπηκόων ισλαμικών κρατών είχε καθοριστεί με σαφήνεια από την ισλαμική νομολογία και την εφαρμογή της στα πλαίσια προ-οθωμανικών μουσουλμανικών κρατικών σχηματισμών. Βάσει των αρχών του Ισλάμ, η ζωή και η περιουσία των «λαών της Βίβλου» (κυρίως εβραίων, χριστιανών και ζωροαστρών) γινόταν σεβαστή και τύγγανε προστασίας έναντι της δικής τους υποχρέωσης να διατηρούν την υπακοή τους στο κράτος. Οι μη μουσουλμάνοι υπήκοοι, οι οποίοι αποκαλούνταν «ζιμμήδες», μπορούσαν να ασκούν ελεύθερα τη θρησκεία τους, αλλά υφίσταντο μια σειρά από περιορισμούς που εξέφραζαν τη θεσμική τους κατωτερότητα έναντι των μουσουλμάνων. Οι περιορισμοί αυτοί κάλυπταν ένα ευρύ φάσμα εκδηλώσεων του βίου, αλλά αφορούσαν κυρίως στο νομικό και στο ευρύτερο κοινωνικό πεδίο, ενώ κατά την οθωμανική περίοδο ήταν παγιωμένος πια και ο αποκλεισμός των ζιμμήδων από τα κρατικά αξιώματα.¹⁰ Η κυριότερη και δεδομένη συμβατική υποχρέωση του ζιμμή ήταν η καταβολή του κεφαλαικού φόρου (“cizye”) έναντι της προστασίας που του παρείχε ο μουσουλμάνος ηγεμόνας.¹¹

Παρά τη σημασία της θρησκείας, η κυρίαρχη διάκριση από την πλευρά της οθωμανικής διοίκησης δεν ήταν μεταξύ μουσουλμάνων και μη μουσουλμάνων, αλλά μεταξύ υποκειμένων σε φορολογία υπηκόων («ρεαγιά», ραγιάδες) και αφορολόγητων («ασκερί» και «ουλεμά»).¹² Η κατηγορία των ραγιάδων περιλάμβανε τη μεγάλη πλειοψηφία του οθωμανικού πληθυσμού, μουσουλμάνους και μη μουσουλμάνους. Ο περιορισμός της χρήσης του όρου μόνο για τους μη μουσουλμάνους είναι ένα φαινόμενο κυρίως του 19ου αιώνα· η συντριπτική πλειοψηφία των επίσημων εγγράφων του 18ου αιώνα εξακολουθεί να χρησιμοποιεί τον όρο «ζιμμή», όταν αναφέρεται σε εκείνους. Φαίνεται μάλιστα πως οι οθωμανικές αρχές χρησιμοποίησαν το «ζιμμή» ειδικά για τους ορθόδοξους χριστιανούς και όχι για τους υπόλοιπους μη μουσουλμάνους.¹³ Οι εβραίοι, π.χ., αναφέρονταν ως «γιαχουντί» (“yahudi”). Αναφορά σε εθνικές/φυλετικές ομάδες δε γινόταν στα οθωμανικά έγγραφα του 18ου αιώνα. Εξαίρεση αποτελούσαν οι Τσιγγάνοι (“Kırtı”)

10. Σε αυτό υπήρχαν κάποιες μεμονωμένες εξαιρέσεις, κυρίως οι θέσεις των δραγουμάνων και των ηγεμόνων της Βλαχίας και της Μολδαβίας.

11. Για μια περιγραφή του νομικού καθεστώτος του ζιμμή στα ελληνικά βλ. Α. Βακαλόπουλος, «Η Θέση των Υποδούλων Ελλήνων» στο *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τ. Ι', Αθήνα, 1974, 39-42. Βλ. επίσης C. Cahen, λήμμα “Dhimma,” στο *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, τ. 2, Λάιντεν-Λονδίνο, 1965, 227-231, όπου το σημείο αναφοράς είναι το προ-οθωμανικό Ισλάμ, αλλά όπου γίνεται λόγος για “spectacle of an Islamo-dhimmi symbiosis” στην Οθωμανική Αυτοκρατορία (σ. 230). Οι Braude και Lewis θεωρούν πως ο ισλαμικός νόμος εξασφάλιζε τουλάχιστον ένα ελάχιστο καθεστώς χειρότερα από το οποίο δεν επιτρεπόταν να βρεθούν οι μη μουσουλμάνοι υπήκοοι του ισλαμικού κράτους. Ειδικά για τη στάση των Οθωμανών έναντι των Ελλήνων, επισημαίνουν πως οι τελευταίοι μπόρεσαν να διατηρήσουν τη γλώσσα, τον πολιτισμό και τη θρησκεία τους κατηγορούμενοι μάλιστα από άλλους βαλκανικούς λαούς ως συνεταίροι των Τούρκων (B. Braude & B. Lewis, “Introduction” στο *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, επιμ. B. Braude και B. Lewis, τ. 1, Νέα Υόρκη-Λονδίνο, 1982, 1-34, ιδίως 3-9).

12. Βλ. I. M. Kunt, “Transformation of *Zimmi* into *Askeri*,” αυτόθι, 58.

13. R. Gradeva, “Turks and Bulgarians, Fourteenth to Eighteenth Centuries,” *Journal of Mediterranean Studies*, 5 (1995), 175 και E. Ginio, “The Administration of Criminal Justice in Ottoman Selânik (Salonica) During the Eighteenth Century,” *Turcica*, 30 (1998), 191, υποσημ. 21. Σπανιότερα, χρησιμοποιούνταν για χριστιανούς και ο όρος «Νασρανί».

και οι Αλβανοί (“Aghnavud”), οι οποίοι αναφέρονταν ως τέτοιοι.¹⁴ Σε ό,τι αφορά την καθημερινή ζωή, φαίνεται πως το «ραγιάς» είχε αρχίσει να σημαίνει ειδικά το μη μουσουλμάνο νωρίτερα από τις αρχές του 19ου αιώνα, ενώ υπήρχε και κάποια αίσθηση «εθνικής» προέλευσης.¹⁵ Ο Εβλιγιά Τσελεμπί, ο περιηγητής του 17ου αιώνα, περιέγραψε τους χριστιανούς της Βέροιας ως «άπιστους Ρωμιούς, Σέρβους, Βούλγαρους και Λατίνους» (“kefere-i Rum Sırf ve Bulgar ve Latin...”).¹⁶ Οι Δυτικοί πρόξενοι και περιηγητές απέδιδαν ελληνική ταυτότητα στον χριστιανικό πληθυσμό της Βέροιας.¹⁷ Επίσης, σε χάρτες των αρχών του αιώνα μας η πεδιάδα της Καμπανίας ανατολικά της Βέροιας σημειωνόταν ως «Ρουμλούκι/Γραικοχώρα» σε αντίθεση προς τη «Σλαβοχώρα» στην περιοχή των Γιαννιτσών και της Έδεσσας.¹⁸

Η πρώτη παρατήρηση σε σχέση με τους οθωμανικούς κώδικες που αφορούν τη Βέροια του 1760-1770 είναι πως σε επίπεδο ελίτ και «επώνυμων» μελών της τοπικής κοινωνίας, οι ζιμμήδες υποαντιπροσωπεύονται ως προς το δημογραφικό τους μέγεθος (ακόμα και με τη μετριοπαθέστερη εκτίμηση για αυτό το τελευταίο). Σε αυτό παίζει ρόλο το ότι το μεγαλύτερο μέρος του υλικού αναφέρεται σε διοικητικής φύσης ζητήματα στα οποία εκ των πραγμάτων εμπλέκονταν μουσουλμάνοι. Κρίση για συνολική υποαντιπροσώπηση του μη μουσουλμανικού πληθυσμού δεν είναι εύκολο να γίνει, εφόσον δεν υπάρχουν δημογραφικά δεδομένα, αλλά και λόγω της χρήσης ασαφών όρων, όπως «πληθυσμός», οι οποίοι δεν είναι δηλωτικοί θρησκευτικής ταυτότητας. Ένας σημαντικός λόγος για την πιθανή υποαντιπροσώπηση του συνόλου των ζιμμήδων στους ιερο-

14. Αυτή η εξαίρεση δηλώνει πως τόσο οι Τσιγγάνοι όσο και οι Αλβανοί διατηρούσαν τη διαφορετικότητά τους μέσα στα ευρύτερα κοινωνικά σύνολα όπου εντάσσονταν. Ειδικά οι Αλβανοί θεωρούνταν απείθαρχοι και αντίθετοι στο στοιχείο. Σημειώνει ο Ντάγκλας: “Aghavout is the expression in Turkish for every thing mean and despicable” (F.S.N. Douglas, *An Essay On Certain Points Of Resemblance Between The Ancient And Modern Greeks*, 3η έκδοση, Λονδίνο, 1813, 188).

15. Για ενδείξεις αντικατάστασης του «ζιμμής» από το «ραγιάς» σε οθωμανικά έγγραφα βλ. Α. Anastasopoulos, *Imperial Institutions and Local Communities: Ottoman Karaferye, 1758-1774* (ανέκδοτη διδακτορική διατριβή), Κέμπριτζ, 1999, 88. Βλ. και Π. Κονόρτας, *Οθωμανικές Θεωρήσεις για το Οικουμενικό Πατριαρχείο 1705-Αρχές 20ού Αιώνα*, Αθήνα, 1998, 301-303 και υποσημ. 17 (σελ. 444-445). Ο Κονόρτας τοποθετεί την εμφάνιση του όρου «ζιμμής» στα πατριαρχικά μπεράτια στις αρχές του 18ου αιώνα και την επικράτηση του «ραγιάς» για τη δήλωση μη μουσουλμάνων στις αρχές του 19ου αιώνα.

16. Enliyâ Çelebi, *Seyâhatnâme*, τ. 8, Κωνσταντινούπολη, 1928, 182. Ο Δημητριάδης προτείνει την ταύτιση των «Λατίνων» με τους βλαχόφωνους (Β. Δημητριάδης, *Η Κεντρική και Δυτική Μακεδονία κατά τον Εβλιγιά Τσελεμπί*, Θεσσαλονίκη, 1973, 42). Τα λεξικά του 19ου αιώνα ορίζουν τους «Λατίν» ως τους καθολικούς υπηκόους της Πύλης και τους ουνίτες (J.W. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, Κωνσταντινούπολη, 1890, 1617 και Ι. Χλωρός, *Λεξικόν Τουρκο-Ελληνικόν*, τ. 2, Κωνσταντινούπολη, 1900, 1471). Από το εκδεδωμένο κείμενο του Εβλιγιά Τσελεμπί λείπει ένα «και» (“ve”) μεταξύ Ρωμιών και Σέρβων, αν με τον πρώτο όρο εννοούνται όντως Έλληνες/πρώην υπήκοοι του Βυζαντινού κράτους. Βλ. επίσης Gradeva, 1995, 175, 177-8, για την διάκριση βαλκανικών εθνικών ταυτοτήτων στο λαϊκό πολιτισμό.

17. Έχουν ήδη αναφερθεί οι περιπτώσεις των Ληκ και Κουζινερού. Τον όρο “grecs” χρησιμοποιεί και ο Γάλλος πρόξενος της Θεσσαλονίκης, Αραζύ (Arasy), το 1777 για το κυρίαρχο πληθυσμιακό στοιχείο της Βέροιας (M. Lascaris, *Salonique à la fin du XVIIIe siècle d’après les rapports consulaires français*, Αθήνα, 1939, 27-28).

18. Χάρτης στο Α. Struck, *Makedonische Fahrten. II. Die makedonischen Niederlande*, Σαράγιεβο, 1908. Βλ. και χάρτη περιοχής Βοδενών (Έδεσσας) 40° 41', 1:200.000, Βιέννη: Artaria & Co-Depôt der K.u.K., 1903. Ο Ληκ θέτει ως νότιο όριο κατοίκησης βουλγαρικών πληθυσμών την περιοχή της Έδεσσας (Leake, 1835, τ. 3, 272-273, 284).

δικαστικούς κώδικες είναι ότι αυτοί κατέφευγαν για θέματα οικογενειακού και αστικού δικαίου σε δικούς τους εκκλησιαστικούς και κοινοτικούς θεσμούς και όχι στον καδή.¹⁹ Αυτό είναι σαφές, π.χ., από το ότι για καταγραφή και διανομή κληρονομιών προσέφευγαν στο ιεροδικείο σχεδόν αποκλειστικά οι μουσουλμάνοι. Εξάλλου, είναι γνωστό πως οι θρησκευτικές αρχές των μη μουσουλμάνων προσπαθούσαν να αποτρέψουν την προσφυγή του ποίμνιού τους στις οθωμανικές αρχές απειλώνοντας μέχρι και με αφορισμό, ενώ την ίδια πολιτική αποτροπής προσφυγής στα οθωμανικά δικαστήρια ακολουθούσαν γενικά και οι κοινότητες.²⁰ Αυτό δεν εμπόδιζε όμως εκκλησιαστικά δικαστήρια να προειδοποιούν τους διαδίκους που δεν πειθαρχούσαν στην ετυμηγορία τους πως θα προσάγονταν όχι μόνο ενώπιον της εκκλησιαστικής, αλλά και της οθωμανικής δικαιοσύνης.²¹ Το φαινόμενο αποφυγής του καδή αφορούσε και τους ομόθητους του, αφού υπάρχουν ενδείξεις ότι και οι μουσουλμάνοι θεωρούσαν την προσφυγή σε εκείνον ως την τελευταία διεξοδό και εφόσον ενδοκοινοτικοί και συμβιβαστικοί τρόποι απονομής δικαιοσύνης είχαν εξαντληθεί χωρίς επιτυχία.²²

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

19. Σύμφωνα με τον Πουκεβίλ (1826, τ. 3, 80), ο οποίος αναφέρεται στην περίοδο μετά το 1805, η Σιάτιστα δεν είχε ούτε μουσουλμανικό πληθυσμό ούτε καδή και τις περισσότερες δικαστικές υποθέσεις χειριζόταν ο αρχιεπίσκοπος με πνεύμα συμβιβασμού. Για μεπεράτια που καθόριζαν τις δικαστικές αρμοδιότητες των μητροπολιτών, των επισκόπων και του πατριάρχη και για εκδίκαση τέτοιων υποθέσεων βλ. ενδεικτικά Μ. Α. Τουρτόγλου, «Το Δίκαιον Κατά Την Περίοδο της Τουρκοκρατίας» στο *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τ. ΙΑ', Αθήνα, 1975, 111 (μπεράτι του 1603)· Κονόρτας, 1998, 373-390, ιδίως 387-389 (μπεράτι του 1757)· Δ. Σ. Γκίνης, *Περίγραμμα Ιστορίας του Μεταβυζαντινού Δικαίου*, Αθήνα, 1966, 193-195 (έγγρ. 373-1755)· Ν. Σ. Σταυρινίδης, *Μεταφράσεις Τουρκικών Ιστορικών Εγγράφων*, τ. 5, Ηράκλειο, 1985, 80-85 (έγγρ. 2613-1757)· Ν. Κ. Χ. Κωστής, *Σμυρναϊκά Ανάλεκτα-Mélanges Smyrneens*, Α', Αθήνα, 1906, 18 κ.εξ. (έγγρ. ΙΒ'-1692).

20. Μ. Α. Τουρτόγλου, *Η Νομολογία των Κριτηρίων της Μυκόνου (17ος-19ος αι.)*, ανάπτυπο από Ειτετηρίας του Κέντρου Ερεύνης της Ιστορίας του Ελληνικού Δικαίου της Ακαδημίας Αθηνών 27-28 (1980-81), Αθήνα, 1985, 4, υποσημ. 4· Gradeva, 1995, 181. Βλ. Γιαννούλης, 1980, 86 (έγγρ. στ'-1726) για μια επικριτική αναφορά εκκλησιαστικού δικαστηρίου στο ότι σε υπόθεση μεταξύ χριστιανών αναμίχθηκαν «πρόσωπα εξωτερικά». Ο βαρώνος ντε Τοτ σημειώνει πως οι ζιμμήδες προσέφευγαν στο δικαστήριο του καδή παρά την αρνητική στάση των εκκλησιαστικών αρχών (Baron de Toti, *Mémoires du baron de Toti sur les Turcs et les Tartares*, Άμστερνταμ, 1785, 119-120, 122-3). Για το επιτίμιο του αφορισμού βλ. τη διεξοδική μελέτη του Π. Δ. Μιχαήλαρη, *Αφορισμός. Η Προσαρμογή μας Ποινής στις Αναγκαιότητες της Τουρκοκρατίας*, Αθήνα, 1997, ιδίως σελ. 252-260. Πρέπει να επισημανθεί πάντως πως οι νομοκανονικές πηγές της Τουρκοκρατίας δεν περιλάμβαναν την προσφυγή στις οθωμανικές αρχές ως πράξη τιμωρούμενη με αφορισμό, εκτός από την περίπτωση κληρικών και αρχιερέων που χρησιμοποιούσαν αυτό το μέσο για να χειροτονηθούν ή να επανέλθουν στη θέση τους μετά από καθαίρεση (αυτόθι, 339-376, ιδίως 349 και 358).

21. Πανταζόπουλος-Τσουρκα-Παλασάθη, 1974, 63 (έγγρ. 52-1699) και Γιαννούλης, 1980, 45 (έγγρ. Γ'-1738), 100 (έγγρ. Δ'-1795).

22. G. H. El-Nahal, *The Judicial Administration of Ottoman Egypt in the Seventeenth Century*, Μιννεάπολις και Σικάγο, 1979, 11 και A. Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity. Aleppo in the Eighteenth Century*, Νέα Υόρκη, 1989, 107-109. Βλ. επίσης Lascaris, 1939, 21 για τον εξωθεσμικό συμβιβασμό κληρονόμων περιουσιών με τον μολλά Θεσσαλονίκης προκειμένου να αποφύγουν την καταβολή των επίσημων τελών για την καταγραφή και διανομή της περιουσίας.

που επιβεβαιώνουν ότι επικρατούσαν συνθήκες καταπίεσης και βίας.²³ 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.²⁴

Με ανάλογο τρόπο μπορούν να αντιμετωπιστούν και οι ατομικές και συλλογικές προσφυγές χριστιανών προς την κεντρική εξουσία με στόχο την αποκατάσταση αδικιών. Κάποιοι μπορούν να θεωρήσουν ότι ο μεγάλος αριθμός τους επιβεβαιώνει τις κακές συνθήκες διαβίωσης των χριστιανών, ενώ άλλοι θα προτιμήσουν να τις αντιμετωπίσουν ως έκφραση μιας διαδικασίας αποκατάστασης του δικαίου η οποία ήταν ανοιχτή σε όλους τους υπηκόους ανεξαρτήτως θρησκείας και αξιοποιούνταν ευρέως. Για όσους υιοθετούν τη δεύτερη οπτική, ανοίγονται τουλάχιστον δύο δρόμοι περαιτέρω ερμηνείας: η υποβολή αιτήσεων μπορεί να θεωρηθεί είτε ένδειξη εμπιστοσύνης των χριστιανών προς την Πύλη είτε μια πράξη απελπισίας εφόσον δεν υπήρχε άλλος τρόπος αντίδρασης στην αδικία.²⁵

Εκείνη που είναι δεδομένη πέρα από κάθε αμφιβολία είναι η θεσμική κατωτερότητα των χριστιανών έναντι των μουσουλμάνων, η οποία τους καθιστούσε μεταξύ άλλων εύκολους στόχους σε ανώμαλες περιόδους, αν και δεν είναι γνωστό σε ποιο βαθμό και με ποια ένταση εφαρμόζονταν οι διατάξεις του νόμου σε κάθε τοπική και χρονική συγκυρία.²⁶ Σύμφωνα με μια άποψη, οι κεντρικές αρχές ήταν αρκετά ανεκτικές και ανεξίτητες σε αντιδιαστολή με «αγανακτισμένους πολίτες» και κοινότητες που απαιτούσαν την ανάληψη δράσης από το κράτος όποτε θεωρούσαν πως οι μη μουσουλμάνοι έδειχναν υπερβολική αυτοπεποίθηση και είχαν υπερβεί τα όρια του καθεστώτος του ζιμμή.²⁷

23. Βλ. Ν. Β. Χ., «Χρονικά Σημειώματα», *Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος*, 4 (1892), 693-696 (σ. 694: «... τα όσα επέρασαν οι Χριστιανοί αδυνατώ γράψαι ...») και Ν. Γ. Σβορώνος, *Το Εμπόριο της Θεσσαλονίκης τον 18ο Αιώνα*, Αθήνα, 1996, 50-51 για σφαγές και καταπίεση χριστιανών σε περιόδους πολέμων της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας με Δυτικές δυνάμεις.

24. R. C. Jennings, "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 (1978), 225-293· Κ. Çiçek, "Living Together: Muslim-Christian Relations in Eighteenth-Century Cyprus as Reflected by the Shari'a Court Records," *Islam and Christian-Muslim Relations*, 4/1 (1993), 36-64· Ν. Al-Qattan, "Dhimmis in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination", *International Journal of Middle East Studies*, 31 (1999), 429-444· Marcus, 1989, 112. Ο Σβορώνος συχνά αφήνει να εννοηθεί πως θύματα καταπίεσης έπεφταν και οι μουσουλμάνοι και οι χριστιανοί της Θεσσαλονίκης (Σβορώνος, 1996, 25-51, 83). Για μια θετική αποτίμηση της οθωμανικής περιόδου ως προς το ζήτημα της θέσης των ζιμμήδων με βάση δημογραφικά δεδομένα βλ. Υ. Courbage & Ph. Fargues, *Christians and Jews Under Islam*, μετ. J. Mabro, Λονδίνο και Νέα Υόρκη, 1997, 100.

25. Βλ. RAD 21/497 (1764) για ένα παράδειγμα αίτησης χριστιανικού χωριού προς την Πύλη. Το αρχικό έξι RAD χρησιμοποιείται αντί του Rumeli Ahkâm Defterleri. Οι κώδικες αυτοί φυλάσσονται στο Οθωμανικό Αρχείο της Τουρκικής Πρωθυπουργίας (Başbakanlık Osmanlı Arşivi) της Κωνσταντινούπολης. Ο πρώτος αριθμός αναφέρεται στον αριθμό του κώδικα και ο δεύτερος στον αριθμό της καταχώρισης.

26. Είναι χαρακτηριστικό πως οι σείχουλισλάμες γνωμοδοτούσαν κατ'επανάληψη πως η μαρτυρική κατάθεση του ζιμμή εναντίον μουσουλμάνου δεν μπορούσε να γίνει δεκτή (M. Grignaschi, "La valeur du témoignage des sujets non-musulmans (dhimmi) dans l'empire ottoman," *Recueils de la Société Jean Bodin*, 18 (1963), 214-215).

27. R. Gradeva, "Ottoman Policy Towards Christian Church Buildings," *Etudes Balkaniques*, 30/4 (1994), 14-36, ιδίως σελ. 28. Βλ. και Courbage & Fargues, 1997, 24-25 για την προ-οθωμανική περίοδο.

Με άλλα λόγια, το ζήτημα της ενσωμάτωσης των χριστιανών στο οθωμανικό σύστημα διοίκησης παραμένει ανοιχτό σε ερμηνείες. Σε αυτό συντελούν μεταξύ άλλων τρεις παράγοντες. Πρώτον, δεν είναι ένα ζήτημα μετρήσιμο που μπορεί να αντιμετωπιστεί επαρκώς μέσα από μια στατιστική μαθηματική προσέγγιση που θα έδινε την «τελική» απάντηση. Δεύτερον, είναι ένα θέμα με έντονες ιδεολογικές και πολιτικές προεκτάσεις, οι οποίες ρίχνουν τη σκιά τους στην ιστορική ανάλυση. Τρίτον, είναι ένα πρόβλημα που έχει πέσει θύμα του πλούτου του. Μπορεί, δηλαδή, να μελετηθεί μέσα από μια πληθώρα πηγών και σε διάφορα επίπεδα με αποτέλεσμα, όπως προαναφέρθηκε, να υπάρχει η δυνατότητα να παραθεθεί υλικό που να στηρίζει και να δικαιολογεί αντικρουόμενες μεταξύ τους απόψεις.

78

Τα παραπάνω ισχύουν και για την περίπτωση της Βέροιας στην περίοδο που εξετάζουμε. Είναι σημαντικό μάλιστα να συγκρατεί κανείς μια αυτονόητη, αλλά συχνά παραμελημένη παράμετρο, την ιστορικότητα του αντικειμένου μελέτης. Με τον όρο ιστορικότητα δεν εννοούμε μόνο κάποιες συγκεκριμένες εξαιρετικές συνθήκες, οι οποίες επηρέαζαν τη θέση των χριστιανών και τη στάση των μουσουλμάνων, όπως, π.χ., πολεμικές συγκρούσεις με χριστιανικές δυνάμεις και κυρίως την ορθόδοξη Ρωσία. Εννοούμε, καταρχήν, κάτι πολύ απλούστερο: ότι στο δεύτερο μισό του 18ου αιώνα η Βέροια είχε διατελέσει πια οθωμανικό έδαφος για περισσότερο από τριακόσια χρόνια. Το νομικό καθεστώς του ζιμμί δεν ήταν για τους χριστιανούς κάτοικους της μια καινοτομία την οποία δε γνώριζαν πώς να αντιμετωπίσουν, αλλά ένα δεδομένο με το οποίο είχε ζήσει σειρά προγονικών γενιών. Αυτό σημαίνει πως και μεν συμμετείχαν στο κοινωνικό και πολιτικό γίγνεσθαι με άνισους όρους σε σχέση με τους μουσουλμάνους, αλλά ήταν γνώστες τόσο των όρων αυτών όσο και του ευρύτερου πλαισίου. Επομένως, βίωναν μια κατάσταση η οποία αφενός τους περιόριζε, αφετέρου όμως τους άφηνε περιθώρια να ελιχθούν και να αξιοποιήσουν καταστάσεις. Αυτό το νόημα είχε η προσφυγή των εκκλησιαστικών αρχών στην Πύλη, η επιβολή από κοινοτικά δικαστήρια προστίμων που ήταν καταβλητέα σε Οθωμανούς αξιωματούχους, και η απειλή των σε διάσταση συζύγων να προσφύγουν στην οθωμανική δικαιοσύνη, αν η Εκκλησία αρνιόταν να προβεί στην άμεση έκδοση του διαζυγίου.²⁸ Οι χριστιανοί επικαλούνταν την οθωμανική νομιμότητα κατά περίπτωση, όταν, δηλαδή, αυτό εξυπηρετούσε τα συμφέροντά τους.²⁹

Σύμφωνα με μια υπόθεση εκβιασμού του χωριού της Μελίκης και του εκμισθωτή των προσόδων του, δύο μουσουλμάνοι επιδίωξαν να πιέσουν τον τελευταίο δωροδοκώντας τρεις χριστιανούς κατοίκους για να υποβάλουν ψευδείς κατηγορίες εις βάρος του. Είναι προφανές πως αν οι καταγγελίες των μη μουσουλμάνων δεν είχαν απήχηση, οι κατηγορούμενοι δε θα είχαν επιλέξει αυτόν τον τρόπο δράσης. Είναι επίσης σαφές από την καταχώριση του κώδικα πως οι συγκεκριμένες κατηγορίες όντως προκάλεσαν την προ-

28. Γιαννούλης, 1980, 55 (έγγρ. ιστ'-1727) και 60 (έγγρ. β'-1708). Ο Κονόρτας διακρίνει μεγάλη προσφυγή των εκκλησιαστικών αρχών στα όργανα και τους θεσμούς του οθωμανικού κράτους και την εξηγεί ως συνειδητοποίηση εκ μέρους του κλήρου ότι η ανάμειξη τους στις υποθέσεις του περισσότερο ωφελούσε παρά έβλαπτε, γιατί ενίσχυε το κύρος της Εκκλησίας έναντι του ποιμνιού της και των κατώτερων κρατικών αξιωματούχων (Κονόρτας, 1998, 330).

29. Βλ. Γ. Δ. Κοντογιώργης, *Κοινωνική Δυναμική και Πολιτική Αυτοδιοίκηση. Οι Ελληνικές Κοινότητες της Τουρκοκρατίας*, Αθήνα, 1982, 304-321 με σημείο αναφοράς τις ενδοκοινοτικές διενέξεις.

σοχή των αρχών και αποτέλεσαν αντικείμενο έρευνας. Το ότι τελικά κατέπεσαν μετά από μαρτυρικές καταθέσεις μουσουλμάνων του χωριού υπέρ του φοροεκμισθωτή μπορεί να ερμηνευθεί ως υπενθύμιση του ότι η θεσμική κατωτερότητα έφερε εντέλει τους ζιμμήδες σε μειονεκτική θέση, αν και στη συγκεκριμένη περίπτωση δεν μπορεί να αποκλειστεί το ενδεχόμενο να ήταν όντως ψευδείς οι κατηγορίες και επομένως στην πράξη –γιατί στη θεωρία η μαρτυρία των μουσουλμάνων ήταν φυσικά ισχυρότερη από εκείνη των ζιμμήδων– να είχε μικρή σημασία αν αυτοί που τις ανέκρουσαν ήταν μουσουλμάνοι ή όχι.³⁰ Ανάλογες περιπτώσεις καταγγελιών μη μουσουλμάνων κατά μουσουλμάνων αξιωματούχων υπάρχουν πολλές και είναι ευνόητο πως, ακόμα και αν δεν ευοδώνονταν, εντούτοις δεν αποκλείονταν εξ ορισμού ούτε ήταν νομικά απαράδεκτες.

Από την άλλη, η ορολογία των εγγράφων αντανακλά την επίσημη ιδεολογία περί της κατωτερότητας των «απίστων», καθώς χρησιμοποιούνται διαφορετικοί όροι για τους μουσουλμάνους και διαφορετικοί για τους υπόλοιπους. Ένα τέτοιο παράδειγμα είναι η χρήση του όρου “mürid” που σημαίνει «ψοφώ» προκειμένου για νεκρούς χριστιανούς, ενώ για τους μουσουλμάνους χρησιμοποιείται ο όρος “fevri olmak”, δηλαδή «πεθαίνω». Επίσης, οι όροι που χρησιμοποιούνται για τη λέξη «προαναφερόμενος» είναι διαφορετικοί για μουσουλμάνους και μη μουσουλμάνους. Για τους δεύτερους χρησιμοποιείται η υποτιμητική λέξη “mesfur”. Ακόμη, ο όρος “zimmi” (ζιμμής) συνοδεύει πάντοτε το όνομα χριστιανών, ενώ τα μουσουλμανικά ονόματα δεν συνοδεύονται από το αντίστοιχο “müslim” (μουσουλμάνος), αλλά από το ουδέτερο “kimesne” (κάποιος).³¹ Φαίνεται επίσης πως ο όρος “haydut” (ληστής) χρησιμοποιείται κυρίως, αν και όχι αποκλειστικά, για μη μουσουλμάνους ληστές.³² Τέλος, σε νοταριακή καταγραφή του 1759 χρησιμοποιείται ο όρος “sakinler” για τους μουσουλμάνους κάτοικους της Βέροιας και ο όρος “mütemekkinler” για τους χριστιανούς. Και οι δύο όροι σημαίνουν «κάτοικοι» και δεν είναι σαφές γιατί γίνεται αυτή η διάκριση.³³

Σε ό,τι αφορά την προσφυγή των χριστιανών στην οθωμανική δικαιοσύνη και στις κρατικές αρχές, το ζητούμενο δεν είναι μόνο να πιστοποιηθεί αν αντιμετώπιζονταν με πνεύμα δικαιοσύνης, αλλά καταρχήν να ερευνηθεί το αντικείμενο των ενδοχριστιανι-

30. RAD 24/377 (1768).

31. Στους ιεροδικαστικούς κώδικες της Κύπρου του 17ου αιώνα οι μαύροι μουσουλμάνοι προσδιορίζονταν ως “zenci” (μαύρος, Αιθίοπας) και όχι ως “kimesne” (R. C. Jennings, “Black Slaves and Free Blacks in Ottoman Cyprus, 1590-1640”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 30 [1987], 299).

32. Βλ. σχετική συζήτηση στο Anastasopoulos, 1999, 137-138. Ο όρος χρησιμοποιείται για έναν Αλβανό μουσουλμάνο στο ΙΚΒ 90/2/2 (1769). Είναι χαρακτηριστικό όμως πως ο χαρακτηρισμός δε συνοδεύει το όνομά του. Απλά ο Αλβανός προσμετράται μεταξύ των συνολικά δέκα “haydut” που επιτέθηκαν σε τρεις ζιμμήδες. Έχει αναφερθεί ήδη πως το καθεστώς των Αλβανών μέσα στην ευρύτερη μουσουλμανική κοινότητα ήταν κάπως ιδιότυπο. Το ακρικόλεξο ΙΚΒ χρησιμοποιείται αντί του «Ιεροδικαστικοί Κώδικες Βέροιας». Φυλάσσονται στα Γ.Α.Κ. Νομού Ημαθίας στη Βέροια. Ο πρώτος αριθμός αναφέρεται στον αριθμό του κώδικα, ο δεύτερος στη σειρά του συγκεκριμένου φύλλου στο μικροφίλιμ του κώδικα, ο τρίτος στον αριθμό σελίδας και ο τέταρτος στη σειρά της καταχώρισης μέσα στη σελίδα (σημειώνεται μόνο όπου υπάρχουν πάνω από μία καταχωρίσεις ανά σελίδα).

33. ΙΚΒ 81/6/373-74 (1759). Ανάλογη χρήση των δύο όρων γίνεται και σε φερμάνι του 1793 το οποίο φυλάσσεται στο αρχείο του ναού του Αγίου Ιωάννη του Θεολόγου στην Άντισσα της Λέσβου (ευχαριστώ την κα Μαίρη Τσιτιμάκη που μου παραχώρησε φωτογραφία του εγγράφου).

κών διενέξεων, ιδίως εκείνων που δεν αφορούσαν ποινικά αδικήματα και επομένως θα μπορούσαν να είχαν ρυθμιστεί εκτός του δικαστηρίου του καδής. Δύο προσφυγές του 1765 στις κεντρικές αρχές είναι ενδεικτικές. Εμπλεκόμενοι ήταν από τη μια πλευρά κάποιες Σμαράγδα και Δούκαινα, μητέρα και κόρη, και από την άλλη κάποιος Θωμάς Γκεμιτζιόγλου, όλοι κάτοικοι Βέροιας. Τα δύο μέρη μηνύθηκαν αμοιβαία σε δύο διαφορετικές περιστάσεις: ο Θωμάς ισχυριζόταν πως οι δύο γυναίκες όφειλαν να του καταβάλουν ένα σημαντικό ποσό (539.550 ακτσέ) που του χρωστούσε ο νεκρός γιος και αδελφός τους για μια εμπορικής φύσης αγοραπωλησία στην Κωνσταντινούπολη (ισχυρισμός που επιβεβαιώθηκε από επίσης χριστιανούς μάρτυρες), ενώ οι δύο γυναίκες κατηγορούσαν τον Θωμά πως είχε αποκτήσει με παράνομο τρόπο την κυριότητα καταστημάτων και φούρνων κουλουριών που τους ανήκαν κληρονομικά. Στις υποθέσεις αυτές είχε ζητηθεί η εμπλοκή του βαλή της Ρούμελης, ενώ στη δεύτερη οι γυναίκες επικαλούνταν φετβάδες του σείχουλισλάμη και διατάξεις του ισλαμικού νόμου υπέρ της δικής τους θέσης. Η υπόθεση αυτή αφενός αφορά σημαντικά περιουσιακά στοιχεία και αφετέρου είναι σαφές από τις πηγές πως είχε προϊστορία εκδίκασης στη Βέροια προτού καταλήξει στις κεντρικές αρχές.³⁴ Το περιστατικό αυτό δείχνει επίσης πως οι μεταξύ χριστιανών υποθέσεις που γνωστοποιούνταν στην οθωμανική δικαιοσύνη ήταν κατά κύριο λόγο εκείνες που είχαν αποκτήσει μια τέτοια οξύτητα και αφορούσαν τέτοιας αξίας ή σημασίας θέματα που δεν μπορούσαν να λυθούν με τρόπο συναινετικό και συμβιβαστικό.³⁵ Στο συγκεκριμένο παράδειγμα βλέπουμε πως η διένεξη δεν μπόρεσε να διευθετηθεί ούτε καν στο τοπικό δικαστήριο του καδής, αλλά έγινε γνωστή στην Κωνσταντινούπολη, η οποία, κατά τη συνήθη πρακτική, δεν εξέδωσε απόφαση, αλλά παρέπεμψε και πάλι την υπόθεση στον καδή επισημαίνοντας τα δεδομένα που της είχαν εκτεθεί.³⁶

Η γενική απεικόνιση των ζιμμήδων στα οθωμανικά κατάστιχα που αφορούν στη Βέροια δεν μπορεί να θεωρηθεί μονοσήμαντα θετική ή αρνητική. Όπως συμβαίνει στην πραγματική ζωή, οι ζιμμήδες εμφανίζονται σε διάφορους ρόλους: δανειστές και χρεώστες, καταπιεστές και καταπιεζόμενοι, εγκληματίες και θύματα εγκλημάτων. Επίσης, εμφανίζονται διαφοροποιημένοι ως προς το κοινωνικό και οικονομικό τους καθεστώς: υπάρχουν εύποροι έμποροι και δανειστές, αλλά υπάρχουν και εξαθλιωμένοι χωρικοί. Σε αντίστοιχους ρόλους και θέση βρίσκουμε και τους μουσουλμάνους. Ούτε η δική τους κοινότητα είναι μια ομοιογενής ομάδα ισχυρών προσώπων που κινούνται στο προσκήνιο της νομιμό-

34. RAD 20/641 (1765) και 21/807 (1765).

35. Άλλες ενδεικτικές περιπτώσεις προσφυγής χριστιανών του καζά Βέροιας στις κεντρικές αρχές αφορούσαν διενέξεις για τη διανομή των κερδών εμπορικών συνεργασιών (RAD 20/526 [1765]), κληρονομικές διενέξεις (IKB 89/1/1-2 [1769]) και φόνους (RAD 21/534 [1765]).

36. Το ζήτημα του νοήματος της προσφυγής στις αρχές της Κωνσταντινούπολης και της δικής τους παρέμβασης δε θα θιγεί εδώ, γιατί ξεφεύγει από τα όρια της παρούσας μελέτης. Φαίνεται, πάντως, πως η παρέμβασή τους στις περισσότερες περιπτώσεις δεν είχε τη μορφή υπαγόρευσης λύσης, αλλά κυρίως αποδείκνυε το ενδιαφέρον του σουλτάνου για μια υπόθεση λειτουργώντας ενδεχομένως όπως ο φετβάς που δεν ήταν δεσμευτικός, αλλά φαίνεται πως στην πράξη καθόριζε το αποτέλεσμα της δίκης (ο φετβάς αποτελούσε βεβαίως γνωμάτευση υπέρ του ενός από τους δύο διάδικους). Για τους φετβάδες βλ. U. Heyd, "Some Aspects of the Ottoman Fetva," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 32 (1969), 35-56, ιδίως σελ. 56 και H. Gerber, *Economy and Society in an Ottoman City: Bursa, 1600-1700*, Ιερουσαλήμ, 1988, 208.

τητας. Οι μουσουλμάνοι υπήκοοι πέφτουν και εκείνοι θύματα καταπίεσης, ενώ οι αρχές επικρίνουν με την ίδια ένταση μουσουλμάνους και μη μουσουλμάνους παράνομους.³⁷ Σε μια περιοχή κατεξοχήν χριστιανική, όπως η Βέροια, δεν είναι δυνατό να παραγνωρίζονται τα δημογραφικά δεδομένα που δικαιολογούν –σε ένα βαθμό τουλάχιστον– την εμφάνιση κυρίως των χριστιανών ως θυμάτων καταπίεσης. Όταν η πλειοψηφία των χωριών είναι χριστιανική, είναι φυσιολογικό να εμφανίζονται καταχρεωμένοι κατά κύριο λόγο οι χριστιανοί. Για να δοθεί απάντηση στο αν η καταπίεση οφειλόταν στο θρήσκευμά τους ή σε γενικότερες αδυναμίες και ανεπάρκειες των μηχανισμών, απαιτούνται προϋποθέσεις που η έρευνα δεν μπορεί να προσφέρει ακόμη, δηλαδή ασφαλείς δημογραφικές πληροφορίες και σύγκριση με δεδομένα καζάδων με ισχυρή μουσουλμανική πλειοψηφία.

Ασφαλώς εκείνο που δεν περιμένει κανείς να βρει στις πηγές είναι μηνυτήριες αναφορές μουσουλμάνων κατά ισχυρών χριστιανών καταπιεστών λόγω της νομικής κατωτερότητας των ζιμμήδων, που δεν τους επέτρεπε να βρεθούν σε θέση ισχύος έναντι μουσουλμανικών πληθυσμών. Αυτό το ζήτημα είναι όμως καλό να αντιμετωπίζεται με κάποιο σκεπτικισμό, γιατί υπάρχουν ενδείξεις πως χριστιανοί μπορούσαν να επιτύχουν μέσω συνεργασιών με μουσουλμάνους αυτό που τους ήταν νομικά αδύνατο. Το παράδειγμα της Λιβαδειάς, όπου κατά μαρτυρία του 1796 οι χριστιανοί προύχοντες «Τούρκον δεν αφήνουν να αγοράσει μουκατάν πρότερον άφηναν, τώρα όχι», μπορεί να μην είναι απαραίτητα αντιπροσωπευτικό, αλλά είναι σίγουρα χαρακτηριστικό.³⁸ Στη Θεσσαλονίκη, μισθωτές και υπομισθωτές φόρων και προσόδων ήταν χριστιανοί, εβραίοι και ακόμα και ξένοι οίκοι.³⁹ Εξάλλου, σε ό,τι αφορά την τυχόν καταπιεστική συμπεριφορά χριστιανών έναντι του τοπικού πληθυσμού, διατάγματα του 1759 και 1760 κατήγγελλαν δύο χριστιανούς της Βέροιας μεταξύ των προυχόντων και των τοκογλύφων που με αφορμή ανεξόφλητα χρέη είχαν μετατρέψει παράνομα γαίες των κατοίκων βακουφικών χωριών σε προσωπικές τους ιδιοκτησίες.⁴⁰ Επιπλέον, οι προαναφερθείσες Σμαράγδα και Δούκαινα διεκδικούσαν το 1765 με αναφορά τους στις κεντρικές αρχές ένα μεγάλο ποσό (2.675,5 γρόσια) από τους ζιμμήδες κατοίκους του χωριού Τσέρνοβο του καζά Βέροιας λόγω ενός δανείου που αυτοί είχαν λάβει από χριστιανούς τους οποίους είχαν κληρονομήσει οι δύο γυναίκες.⁴¹

Παρά τα παραπάνω, αυτό που είναι σαφές από τις καταχωρίσεις των κωδίκων του ιεροδικείου της Βέροιας είναι πως η γη και οι σημαντικότερες πρόσοδοι του καζά βρί-

37. Βλ. ΙΚΒ 81/14/389/2 (1759) για ένα μπουγιουρουλντί του διβανίου της Θεσσαλονίκης που δίνει την εντολή να καταδιωχθούν και να εξοντωθούν Αλβανοί και άλλοι παράνομοι σύμφωνα με το περιεχόμενο αντίστοιχων σουλτανικών διαταγμάτων. Υπενθυμίζεται πως οι Αλβανοί που εμφανίζονται στις πηγές της εποχής και της περιοχής είναι στην πλειοψηφία τους μουσουλμάνοι.

38. Σπ. Ι. Ασδραχάς, «Πραγματικότητες από τον Ελληνικό ΙΗ' Αιώνα» στο *Σταθμοί Προς τη Νέα Ελληνική Κοινωνία*, Αθήνα, 1965, 30. Στη Λιβαδειά κυριαρχούσε την εποχή εκείνη και τις μετέπειτα δεκαετίες ο πανίσχυρος προύχοντας Ιωάννης Χοντροδήμος ή Λογοθέτης.

39. Σβορώνος, 1996, 38. Για την πρωιμότερη εποχή βλ. Η. Gerber, "Jewish Tax-Farmers in the Ottoman Empire in the 16th and 17th Centuries," *Journal of Turkish Studies*, 10 (1986), 145-149. Ο Γκέρμπερ υποστηρίζει πως επικρατούσαν συνθήκες ελεύθερης αγοράς που επέτρεπαν την εκμίσθωση προσόδων από τον πλειοδότη ανεξαρτήτως θρησκειότητας.

40. RAD 14/939 (1759) και 15/1164 (1760). Οι υπόλοιποι καταπατητές ήταν μουσουλμάνοι.

41. RAD 21/808 (1765).

σκονταν υπό τον έλεγχο μουσουλμάνων. Η χριστιανική γαιοκτησία κυμαινόταν σταθερά κάτω από το 10% του συνόλου των φορολογήσιμων γαιών με σαφή τάση μείωσης κατά τη διάρκεια της υπό εξέταση δεκαετίας. Υπάρχει ένα σημαντικό ποσοστό χωριών των οποίων οι γαίες δεν καταγράφονταν υπό τα ονόματα ατόμων, αλλά οι ενδείξεις συνιστούν πως δεν μπορούν να θεωρηθούν συλλήβδην «ελεύθερα» χωριά μικροϊδιοκτητών. Ακόμα και αν ήταν τέτοια όμως, το ποσοστό τους επίσης μειώνεται σταδιακά από τέσσερα στα δέκα σε λιγότερα από τρία στα δέκα.⁴²

Οι χριστιανοί προύχοντες μπορεί να ήταν ισχυρά άτομα, αλλά βρίσκονταν σε σαφώς μειονεκτική θέση έναντι των μουσουλμάνων συναδέλφων τους.⁴³ Ο όρος που χρησιμοποιείται από τις οθωμανικές αρχές για να τους περιγράψει είναι ο γνωστός «κοτζάμπασης» (“kocabasi”). Παρ’ ότι οι αρχειακές πηγές δείχνουν πως το κράτος αποδεχόταν στην πράξη τον ηγετικό και αντιπροσωπευτικό ρόλο των χριστιανών προυχόντων στα πλαίσια των κοινοτήτων τους, εντούτοις τους περιλάμβανε πολύ σπάνια μεταξύ των αποδεκτών των διαταγμάτων, δηλαδή μεταξύ των αναγνωρισμένων τοπικών παραγόντων, σε αντίθεση με τους μουσουλμάνους προύχοντες (αγιάν).⁴⁴ Οι τελευταίοι όχι μόνο ήταν μεταξύ των παραληπτών των κρατικών διαταγών, αλλά είχαν και τη δυνατότητα να αναδειχτούν σε διοικητικές θέσεις, όπως του αναπληρωτή διοικητή του σαντζακίου ή του εγιαλετιού (“mütesellim”), ή και να γίνουν οι ίδιοι πασάδες-διοικητές.⁴⁵ Οι αγιάν συνήθως τίθονταν προτελευταίοι μεταξύ των παραληπτών των διαταγμάτων ακολουθούμενοι μόνο από τους «λοιπούς αξιωματούχους» (“iş efleri”). Όταν όμως περιλαμβάνονταν και οι κοτζαμπάσσηδες, ήταν αυτοί τελευταίοι και μάλιστα χωρίς τις φόρμουλες απόδοσης τιμής που συνόδευαν τις υπόλοιπες κατηγορίες παραληπτών.⁴⁶

Όπωςδήποτε υπήρχαν περιπτώσεις όπου απαιτούνταν ο καζάς Βέροιας να εκπροσωπηθεί τόσο από μουσουλμάνους όσο και από χριστιανούς. Σε μια υπόθεση του 1765

42. Βλ. Anastasopoulos, 1999, 32-34 και 38-43 για αναλυτική παρουσίαση του ζητήματος των μουκατάδων και της γαιοκτησίας της Βέροιας.

43. Το ζήτημα της δομής και λειτουργίας των κοινοτήτων του καζά της Βέροιας θίγεται μόνο στα σημεία όπου άπτεται του θέματος της παρούσας μελέτης. Ιδιαίτερα χρήσιμο για τους κοινοτικούς θεσμούς της Βέροιας του 17ου αιώνα είναι το E. Gara, “In Search of Communities in Seventeenth Century Ottoman Sources: The Case of the Kara Ferye District,” *Turcica*, 30 (1998), 135-162, όπου φαίνεται πως οι κοινότητες αποτελούσαν ισχυρούς και πλήρως ανεπτυγμένους οργανισμούς ήδη στο α’ μισό του 17ου αιώνα. Μπουγιουρουλντί του καϊμακάμη του βαλή της Ρούμελης του 1764 παραθέτει δίπλα-δίπλα αγιάν και κοτζαμπάσσηδες υποδηλώνοντας με τον τρόπο αυτό πως οι δύο ομάδες αποτελούσαν παράλληλα φαινόμενα ως ηγετικά στοιχεία μουσουλμανικών και χριστιανικών κοινοτήτων αντίστοιχα (IKB 85/1/425/2 [1764]).

44. Σε ένα σημαντικό άρθρο, ο B. Braude αποδεικνύει πως ο όρος «μιλλέτ» χρησιμοποιήθηκε τον 19ο αιώνα και όχι νωρίτερα (ο Κονόρτας διορθώνει πως ο όρος εμφανίζεται σε φερμάνια του 18ου αιώνα [Κονόρτας, 1998, 299]) και επισημαίνει πως “the lack of a general administrative term strongly suggests that there was no overall administrative system, structure, or set of institutions for dealing with non-Muslims” (B. Braude, “Foundation Myths of the Millet System” στο Braude-Lewis, 1982, τ. 1, 74).

45. H. Inalcik, “Centralization and Decentralization in Ottoman Administration” στο *Studies in Eighteenth-Century Islamic History*, επιμ. T. Naff και R. Owen, Καμπτοντέηλ και Εντουαρντσβίλ-Λονδίνο και Άμστερνταμ, 1977, 30-35.

46. Βλ. IKB 81/4/370/2 (1759). Οι φόρμουλες αυτές ήταν της μορφής «μακάρι να αυξηθεί η σοφία/αρετή/περιωπή του/τους».

παρόντες ήταν οι μουσουλμάνοι προύχοντες της πόλης (“ulema ve suleha ve a’yan ve esraf”) αλλά και ένας μουσουλμάνος και ένας χριστιανός πληρεξούσιος των κατοίκων του καζά (“ahali-i kazanin vekil-i müseccebi”).⁴⁷ Δεκαεπτά χρόνια νωρίτερα όλοι οι εκπρόσωποι του καζά ήταν χριστιανοί, εκτός από τον εκπρόσωπο των χωριών των τσιφλικιών που ήταν μουσουλμάνος.⁴⁸ Σε μια άλλη περίπτωση του 1768, που αφορά ένα χρέος προς ένα μουσουλμάνο, υπήρχαν ένας μουσουλμάνος και ένας χριστιανός εκπρόσωπος του πληθυσμού της πόλης της Βέροιας, καθώς και εκπρόσωποι του πληθυσμού των χωριών, των οποίων τα ονόματα δεν παρατίθενται.⁴⁹ Σημαίνει αυτό πως χριστιανοί και μουσουλμάνοι συνεργάζονταν ή μήπως πως εκπροσωπούσαν διαφορετικές οντότητες με μικρή επαφή, οι οποίες παρουσιάζονται στα έγγραφα να δρουν μαζί μόνο λόγω φυσικής εγγύτητας και διοικητικών αναγκών; Σε δύο χοτζέτια του 1759, τα οποία έχουν αντιγραφεί σε ιεροδικαστικό κώδικα της Βέροιας, οι χριστιανοί και οι μουσουλμάνοι κάτοικοι της πόλης καταγράφονται σε διαφορετικούς μαχαλάδες, αμιγώς χριστιανικούς ή αμιγώς μουσουλμανικούς. Επιπλέον, το χριστιανικό τμήμα της πόλης προσδιορίζεται ως «βαρόσι» (“vagos”).⁵⁰ Ήταν και στην πραγματικότητα διχοτομημένη η πόλη με βάση το θρήσκευμα ή μήπως παρουσιαζόταν έτσι στα έγγραφα για διοικητικούς λόγους; Μήπως οι μαχαλάδες που παρακολουθούμε στα έγγραφα είναι διοικητικές/φορολογικές διαιρέσεις και όχι πραγματικές συνοικίες; Πρόκειται για μια σειρά από ερωτήματα στα οποία δεν μπορεί να δοθεί σαφής απάντηση, αλλά που είναι απαραίτητο να λαμβάνονται υπόψη όταν εξετάζεται το θέμα των σχέσεων των χριστιανών με τους μουσουλμάνους. Έχει παρατηρηθεί, πάντως, πως καταγραφές των αρχών του 18ου αιώνα δείχνουν χριστιανούς και έναν εβραίο να κατοικούν σε μουσουλμανικές συνοικίες, ενώ αντίθετα κανένας μουσουλμάνος δεν καταγράφεται ως κάτοικος χριστιανικής συνοικίας.⁵¹ Επομένως, είτε υπήρξε σταδιακή αποξένωση των θρησκευτικών κοινοτήτων στη διάρκεια του 18ου αιώνα είτε το ποσοστό μη μουσουλμάνων σε μουσουλμανικές συνοικίες ήταν αμελητέο και δεν έρχοζε αντιπροσώπευση⁵² είτε οι συνοικίες του 1759 αποτελούσαν διοικητικά μορφώματα.

Στο επίπεδο της καθημερινής ζωής και των διαπροσωπικών επαφών, δεν υπάρχει καμιά αμφιβολία πως μουσουλμάνοι και χριστιανοί επικοινωνούσαν και μοιράζονταν

47. RAD 20/822 (1766). Για ευρύτερη ανάλυση των εγγράφων αυτής της παραγράφου βλ. Anastasopoulos, 1999, 79-81.

48. IKB 72/ι. 46r (1748). Η καταχώριση αυτή έχει δημοσιευτεί στο Βασδραβέλλης (επιμ.), *Ιστορικά Αρχεία Μακεδονίας. Β' Αρχείον Βεροίας – Ναούσης 1598-1886*, Θεσσαλονίκη, 1954, 156-157 (έγγρ. 179), αλλά με παραλείψεις ως προς τα ονόματα των εκπροσώπων.

49. RAD 24/348 (1768).

50. IKB 81/6/373-374 (1759) και 81/17/224 (1759). Χρήση του όρου «βαρόσι» γίνεται και στο ήδη αναφερόμενο RAD 21/807 για τον τόπο κατοικίας της Σμαράγδας και της Δούκαινας.

51. Π. Φωτεινού, *Η Αγορά της Βέροιας. Συντεχνιακές Καταγραφές 1699-1708* (ανέκδοτη τελική μεταπτυχιακή εργασία), Ρέθυμνο, 1999, 44. Στη Λευκωσία του 18ου αιώνα μόνο μία συνοικία δεν είχε μικτό πληθυσμό (Çifek, 1993, 42). Σύμφωνα με κατάστιχα του 15ου αιώνα οι γηγενείς χριστιανικοί και οι επήλυδες μουσουλμανικοί πληθυσμοί σημαντικών βαλκανικών πόλεων ζούσαν σε διαφορετικές συνοικίες (H. Inalcik, “Ottoman Methods of Conquest”, *Studia Islamica*, 2 [1954], 127). Μήπως κάτι ανάλογο είχε συμβεί στη Βέροια;

52. Η πιθανότητα αυτή είναι προβληματική, κυρίως γιατί είναι αμφίβολο το αντίστροφο, δηλαδή το να εκπροσωπείται η μουσουλμανική μειοψηφία της συνοικίας από χριστιανούς προύχοντες.

δραστηριότητες. Βρίσκουμε, για παράδειγμα, χριστιανούς και μουσουλμάνους να συνεργάζονται στο εμπόριο και στη βιοτεχνία. Στη συντεχνία των παντοπωλών (“bakkalan”) το 1769 κυριαρχούσαν οι συνεταιρισμοί μουσουλμάνων με χριστιανούς. Είναι ενδεικτικό όμως πως πάντοτε τίθονταν πρώτα τα ονόματα των μουσουλμάνων και οι χριστιανοί ακολουθούσαν ως συνεταιίροι (“serik”), τουλάχιστον στις καταχωρίσεις των ιεροδικαστικών κωδίκων.⁵³ Γενικά βλέπουμε πως οι χριστιανοί ήταν δραστήρια αστικά στοιχεία: γιατροί, έμποροι, τεχνίτες και δραγουμάνοι Δυτικών προξενείων. Ένας ζιμμήδης γιατρός της Βέροιας μάλιστα κατηγορούνταν πως συνωμότησε με μουσουλμάνους αγιάν για να δολοφονήσουν τον απεσταλμένο του βαλή της Ρούμελης, που είχε φτάσει προκειμένου να πατάξει τη ληστεία στην περιοχή.⁵⁴ Το πρόβλημα είναι πως ενώ η ενεργή συμμετοχή των ζιμμήδων στην οικονομική ζωή, όπως αυτή εκδηλώνεται, π.χ., μέσα από τη συμμετοχή τους σε αστικά επαγγέλματα, θα πρέπει να γεννούσε πλούτο, είναι πολύ δύσκολο να εκτιμηθεί μέσω των οθωμανικών πηγών η περιουσιακή τους κατάσταση. Ένας λόγος για αυτό είναι πως, όπως προαναφέρθηκε, οι ζιμμήδες πολύ σπάνια κατέγραφαν τις προς διανομή περιουσίες νεκρών συγγενών τους στους ιεροδικαστικούς κώδικες.⁵⁵

Οι σχετικές με χρέη καταγραφές των οθωμανικών κωδίκων αποκαλύπτουν άλλο ένα πεδίο όπου υπήρχε διαπλοκή ζιμμήδων με μουσουλμάνους.⁵⁶ Η αδυναμία αποπληρωμής του δανείου ή του χρέους ή η διαφωνία ως προς το οφειλόμενο ποσό οδηγούσε σε διενέξεις δανειστές και χρεώστες.⁵⁷ Οι οθωμανικές πηγές δείχνουν καθαρά πως άνθρωποι όλων των θρησκευμάτων μπορούσαν να βρεθούν και στους δύο ρόλους. Ειδικά στη Βέροια της δεκαετίας του 1760 βρίσκουμε καταχρεωμένα χωριά να έχουν δανειστεί τόσο από χριστιανούς όσο και από μουσουλμάνους.⁵⁸ Επιπλέον, βρίσκουμε περιπτώσεις ζιμ-

53. IKB 90/1 (1769). Βλ. και IKB 85/3/1 (1764-65). Η Φωτεινού παρατήρησε πως στις περιπτώσεις μικτών θρησκευτικά συντεχνιών, ο επικεφαλής ήταν μουσουλμάνος και πως επίσης στις περισσότερες μικτές συντεχνίες (αλλά όχι σε όλες) καταγράφονταν πρώτα οι μουσουλμάνοι που ήταν μέλη τους και κατόπιν οι χριστιανοί, το οποίο μάλλον ήταν ένδειξη ιεράρχησης (Φωτεινού, 1999, 39 [και 30-39 για τις μικτές και αμιγείς συντεχνίες]). Το 1746 άλλες συντεχνίες, όπως των αρτοποιών, των παρασκευαστών σισαμέλαιου και των κρεοπωλών, εμφανίζονται μικτές, ενώ άλλες, όπως των πλανόδιων κρεοπωλών και των κατασκευαστών προσοφίων εμφανίζονται χριστιανικές (χωρίς αυτό να αποκλείει την ύπαρξη αντίστοιχων μουσουλμανικών συντεχνιών) (V. Günay, *H. 1159 (M. 1746) Tarihi Karaferye Kazası Şer'iyeye Sicili (Transkripsiyon ve Değerlendirme)* (ανέκδοτη διπλωματική εργασία), Σμύρνη, 1993, 95-97 και 334-336). Βλ. και Çiçek, 1993, 44-45.

54. RAD 21/136 (1764) και 21/589 (1765).

55. Για τις πληροφορίες που μας δίνουν αυτού του είδους οι καταχωρίσεις σχετικά με τα περιουσιακά στοιχεία των κατοίκων της Βέροιας βλ. Ch. K. Neumann, “Arın und Reich in Qaraferye,” *Der Islam*, 73 (1996), 259-312. Ο Νόυμαν αναλύει μεταξύ άλλων και την περίπτωση ενός χριστιανού γιατρού, του Τσολάκ Θωδωράκη, ο οποίος εμφανίζεται να αφήνει μικρή κληρονομιά συγκριτικά προς τους μουσουλμάνους που συνεξετάζονται.

56. Μεταξύ των περιουσιακών στοιχείων που άφησε κάποιος Ελχάτζ Αχμέτ ήταν μια σειρά ποσών που του χρωστούσαν ζιμμήδες τεσσάρων χωριών του καζά Βέροιας. Μουσουλμάνοι χρεώστες δεν καταγράφονται (IKB 85/8/299/1 [1765]). Για μια αντίστοιχη περίπτωση από το 1769 βλ. IKB 89/3/1028/2 (1769). Αν ο Αχμέτ αυτός είναι ο ίδιος με τον Ελχάτζ Αχμέτ των καταλόγων διανομής φορολογίας, το ενδιαφέρον είναι πως δεν εμφανίζεται να κατέχει φορολογήσιμη γη σε κανένα από τα τέσσερα χωριά.

57. Το πρόβλημα με τις οθωμανικές πηγές είναι πως δεν είναι πάντοτε σαφές αν το χρέος είναι προϊόν δανείου.

58. Για το ζήτημα της καταχρέωσης των χωριών βλ. B. Cvetkova, “Problems of the Ottoman Regime in the Balkans from the Sixteenth to the Eighteenth Century” στο Naff-Owen, 1977, 178-181.

μήδων που είχαν δανείσει ποσά σε μουσουλμάνους προύχοντες και αξιωματούχους. Ενίοτε τα δάνεια μεταξύ αυτών των ατόμων αφορούσαν πολύ μεγαλύτερα ποσά από εκείνα που δίνονταν σε χωρικούς και χωριά. Δυστυχώς, οι πηγές δεν παρέχουν ιδιαίτερες πληροφορίες για τους δανειστές πέρα από το όνομά τους. Εξαίρεση αποτελούν οι περιπτώσεις όπου ταυτίζονται ως επαγγελματίες αργυραμοιβοί (“sarrafl”).

Οι προσφυγές ζιμμήδων στις αρχές με αφορμή χρέη και δάνεια αφορούν τόσο ζιμμήδες που προσάγουν μουσουλμάνους που δεν τους έχουν εξοφλήσει τα οφειλόμενα όσο και χωριά ή άτομα που διαμαρτύρονται για την καταχρέωσή τους με παράνομα μέσα ή την απαίτηση υπερβολικού επιτοκίου. Το 1768 ένας ζιμμής του οποίου το όνομα δεν είναι ευανάγνωστο (ενδεχομένως Θεοχάρης) προσέφυγε στο σουλτάνο κατά επτά μουσουλμάνων μεγιστάνων της Βέροιας που του όφειλαν συνολικά 8.272 γρόσια από κάποια αγοραπωλησία που δεν προσδιορίζεται. Οι αρχές δε διέταξαν μόνο να εκδικαστεί η υπόθεση από το τοπικό δικαστήριο, αλλά έστειλαν και δικό τους απεσταλμένο, έναν τσαούση, στον οποίο προσκολλήθηκε και αξιωματούχος της ακολουθίας του βαλή της Ρούμελης.⁵⁹ Σε μια άλλη περίπτωση, διατάχθηκε η προσαγωγή στην Κωνσταντινούπολη του Ελχάτζ Σαλίχ ο οποίος όφειλε 6.250 γρόσια σε ζιμμή σαράφη της πρωτεύουσας, ο οποίος παραπονέθηκε στην Πύλη πως δεν μπορούσε να δικαιωθεί στη Βέροια λόγω των διασυνδέσεων του Σαλίχ. Μάλιστα ο σαράφης κατηγορούσε τον Σαλίχ πως είχε κηρύξει πτώχευση με αποκλειστικό σκοπό να αποφύγει την αποπληρωμή του δανείου.⁶⁰ Εξάλλου, στην προαναφερθείσα στα πλαίσια της κοινοτικής εκπροσώπησης περίπτωση χρέους του καζά της Βέροιας προς μουσουλμάνο, η οποία αναφέρθηκε στις αρχές το 1768 από τα παιδιά του νεκρού πλέον δανειστή, η Πύλη δεν προέβη σε διάκριση μεταξύ μουσουλμάνων και ζιμμήδων κατοίκων, αλλά ζήτησε να αποδοθεί δικαιοσύνη κατά το νόμο δείχνοντας πως καθοριστικό στοιχείο για την επίσημη διαδικασία τουλάχιστον δεν ήταν η θρησκεία των διαδίκων, αλλά η ουσία της υπόθεσης.

Οι καταγγελίες ζιμμήδων εις βάρος μουσουλμάνων αποτελούν τη μια όψη του νομίσματος, γιατί φαίνεται πως ζιμμήδες δανειστές δε δίσταζαν να καταγγείλουν και ομόθρησκούς τους προκειμένου να εισπράξουν τα οφειλόμενα ποσά.⁶¹ Παρ’ ότι δεν είναι εύκολο να εκτιμηθεί ποιο ποσοστό της συνολικής δανειοδότησης κατέληγε σε διενέξεις οι οποίες αναφέρονταν στις αρχές, οι οθωμανικές πηγές αποδεικνύουν πως οι ζιμμήδες αξιοποιούσαν τη δυνατότητα προσφυγής στην Πύλη. Όπως είναι φυσικό, υπήρχαν και περιπτώσεις μουσουλμάνων δανειστών οι οποίοι προσήγαν ζιμμήδες χρεώστες που κα-

59. RAD 24/231 (1768) και 24/284 (1768). Μαθαίνουμε από τις καταχωρίσεις αυτές πως η υπόθεση εκδικάστηκε στη Βέροια και τα ποσά που αποδείχτηκε πως όντως οφείλονταν, καταβλήθηκαν στο δικαιούχο. Βλ. και H. Gerber, “Jews and Money-Lending in the Ottoman Empire,” *The Jewish Quarterly Review*, 72 (1981), 105 για τη μακρά φυλάκιση ενός μουσουλμάνου που χρωστούσε χρήματα σε έναν εβραίο.

60. RAD 27/60 (1772). Η ύπαρξη του δανείου αποδεικνυόταν από έγγραφο χρεωστικής ομολογίας. Για μια άλλη διαμάχη μεταξύ (πιθανώς Αρμενίων) σαράφηδων της Κωνσταντινούπολης και αγιάν της Βέροιας με αφορμή ένα δάνειο βλ. RAD 27/263 (1773).

61. Βλ. RAD 20/330 (1765) για την προσφυγή ενός χριστιανού στην Πύλη κατά χριστιανών χωρικών που του χρωστούσαν 4.874 γρόσια από χρέη που αποδεικνυόνταν από τρία χρεωστικά έγγραφα. Βλ. και RAD 20/663 (1765). Έχει ήδη αναφερθεί η περίπτωση των χωρικών του Τσέρνοβου τους οποίους ενήγαγαν η Δούκαινα και η Σμαράγδα.

θυστερούσαν την αποπληρωμή δανείων, ωστόσο στις οθωμανικές πηγές που αφορούν τη Βέργια της δεκαετίας του 1760 είναι σχετικά λίγες.⁶² Αν οι γνωστές περιπτώσεις χρεωστών από τη Βέργια αφορούν κυρίως χριστιανούς χωρικούς, αυτό οφείλεται κατά κύριο λόγο σε καταγγελίες δικές τους και όχι των δανειστών, καθώς και σε χρέη που έχουν καταγραφεί μεταξύ των περιουσιακών στοιχείων τεθνεώτων. Καθώς υπάρχουν πληροφορίες για χρέη χωριών προς μουσουλμάνους αγιάν, είναι πιθανό ότι αρκετοί από αυτούς τους τελευταίους είχαν τη δυνατότητα να «ρυθμίσουν» τέτοιες υποθέσεις με εξωδικαστικά μέσα συμπεριλαμβανομένης και της χρήσης βίας.⁶³

Μία περίπτωση γνωστοποίησης χρέους από τους οφειλέτες αφορούσε τους χριστιανούς κατοίκους ενός χωριού της Βέργιας οι οποίοι διαμαρτυρήθηκαν στην Πύλη κατά της παράνομης επιβάρυνσής τους με επιτόκιο από τέσσερις μουσουλμάνους «τοκογλύφους» (“murabahaci taifesinden”), ενώ δεν είχε συμφωνηθεί κάτι τέτοιο όταν συνήφθη το δάνειο. Οι χωρικοί ισχυρίζονταν ακόμη πως οι τοκογλύφοι ζητούσαν την αποπληρωμή ολόκληρου του ποσού σε μία δόση και πως τους απειλούσαν με σύλληψη και φυλάκιση. Αποτέλεσμα αυτής της στάσης ήταν οι κάτοικοι του χωριού να βρεθούν υπό καθεστώς πίεσης και κάποιοι να εγκαταλείψουν το χωριό. Η Πύλη επενέβη ρυθμίζοντας ευνοϊκά για τους οφειλέτες το ζήτημα, δεχόμενη τον ισχυρισμό τους πως η οικονομική τους κατάσταση δεν τους επέτρεπε την εφάπαξ αποπληρωμή του χρέους. Συγκεκριμένα, η εξόφληση θα γινόταν σε δόσεις χωρίς προσαυξήσεις, αν αυτές δεν είχαν συμφωνηθεί ή υπερέβαιναν τα νόμιμα. Επισημαινόταν, βεβαίως, πως η καταβολή σε δόσεις θα ίσχυε για όσο καιρό οι χωρικοί θα αποδείκνυαν στο ιεροδικείο πως η οικονομική τους κατάσταση δεν είχε βελτιωθεί. Δύο σημεία αξίζει να επισημανθούν σε αυτή την υπόθεση. Πρώτον, η Πύλη επεμβαίνει υπέρ των χριστιανών και εις βάρος των μουσουλμάνων. Δεύτερον, οι χωρικοί επικαλέστηκαν στην αίτησή τους την αδυναμία να εκπληρώσουν τις φορολογικές τους υποχρεώσεις λόγω της υπάρχουσας κατάστασης (“varide olan tekalifleri dahi edaya liyakatları kalmayub”), ένα επιχείρημα που απαντάται αρκετά συχνά σε ανάλογες αιτήσεις και το οποίο πρέπει να έβρισκε απήχηση στις κεντρικές αρχές, καθώς αναστάτωση στην είσπραξη της φορολογίας είχε επιπτώσεις στη λειτουργία της επαρχιακής διοίκησης.⁶⁴ Από τη χρήση μιας τέτοιας επιχειρηματολογίας γίνεται φανερό πως οι πιεσμένοι χωρικοί γνώριζαν τους τρόπους να εκμεταλλευθούν το σύστημα, ούτως ώστε να πετύχουν μια, κατά το δυνατό, ευνοϊκή ρύθμιση της υπόθεσής τους, κάτι το οποίο εντέλει κατέστη εφικτό. Δυστυχώς δεν έχουμε πληροφορίες για το αν το χειρισμό

62. Βλ. ενδεικτικά RAD21/79 (1764), όπου οι εναγόμενοι χριστιανοί της Νάουσας είχαν εξαφανιστεί και καταζητούνταν. Κατά την πάγια πρακτική, τα διατάγματα της Πύλης που αφορούσαν περιπτώσεις χρεών χριστιανών προς μουσουλμάνους δεν επέβαλλαν λύση, αλλά διέταζαν να εκδικαστεί η υπόθεση από το τοπικό δικαστήριο.

63. Βλ. RAD 20/614 (1765) για ένα μόνο από αρκετά παραδείγματα χρεών μουσουλμάνων προς μουσουλμάνους τα οποία διευθετήθηκαν δια της δικαστικής οδού. Οι ιεροδικαστικοί κώδικες της Καισάρειας κατά το α' τέταρτο του 17ου αιώνα δείχνουν καθαρά πως, αντίθετα με παλιά στερεότυπα, οι μουσουλμάνοι ήταν ιδιαίτερα δραστήριοι ως δανειστές (Jennings, 1978, 246· βλ. και Gerber, 1988, 127-147, ιδίως 141). Έχει αμφισβητηθεί επίσης η άποψη πως οι εβραίοι ήταν η κατεξοχήν ομάδα που επιδιδόταν στο δανεισμό (Gerber, 1981, 100-118).

64. Σε μια άλλη περίπτωση, οι ίδιοι οι μισθωτές των προσόδων δύο χωριών παραπονούνταν πως οι χωρικοί εγκατέλειπαν τα χωριά λόγω της καταπιεστικής συμπεριφοράς ντόπιων προυχόντων (“a'yan”) με αποτέλεσμα τη μείωση των εσόδων τους (IKB 85/11/758/2 [1763 ή 1764]).

της υπόθεσης ανέλαβαν οι ίδιοι οι χωρικοί, οι οποίοι κατά την εγγραφή του κώδικα «ήλθαν» (“geiib”) στην Κωνσταντινούπολη, ή αν ενήργησαν βάσει οδηγιών και συμβουλών κάποιου τρίτου, ο οποίος δεν κατονομάζεται.⁶⁵

Συναφές με το θέμα των καταγγελιών που αφορούσαν παράνομες απαιτήσεις αποπληρωμής χρεών είναι το ευρύτερο θέμα της καταπίεσης. Η καταπίεση σχετιζόταν συνήθως με την απόκτηση περιουσιακών στοιχείων και εξουσίας με τρόπους που δεν ήταν νόμιμοι. Δράστες της ήταν ως επί το πλείστον άπληστοι αξιωματούχοι και τοπικοί μεγιστάνες. Σχετικά παραδείγματα υπάρχουν αρκετά. Αυτό που συχνά παραβλέπουμε είναι πως θύματα καταπίεσης έπεφταν όχι μόνο ζιμμήδες, αλλά και μουσουλμάνοι. Κάποιος Σεγίντ Μουσταφά παραπονέθηκε στην Πύλη πως μουσουλμάνοι αγιάν της Βέροιας τον κατηγορούσαν ψευδώς για ένα φόνο, του οποίου οι δράστες είχαν ήδη βρεθεί, με σκοπό να αποσπάσουν την πατρική του περιουσία.⁶⁶

Το 1765 αναφέρθηκε στην Πύλη πως ο πρώην αναπληρωτής διοικητής του σαντζακιού της Θεσσαλονίκης είχε καταγγείλει μουσουλμάνους «και άλλους ραγιαδες» (“ve sair reaya”) της Βέροιας και τους κοτζαμπάσηδες της Νάουσας για δύο χρέη προς τον ίδιο. Το ποσό που όφειλαν οι μουσουλμάνοι κατηγορούμενοι της Βέροιας ήταν μάλιστα πενταπλάσιο από εκείνο των χριστιανών κοτζαμπάσηδων της Νάουσας. Όταν η υπόθεση εκδικάστηκε στο ιεροδικείο, καταγγέλθηκε από τους κατηγορούμενους και επιβεβαιώθηκε από αξιόπιστους μάρτυρες πως ο ισχυρισμός του αναπληρωτή διοικητή ήταν κακόβουλος και πως ο μουσουλμάνος αξιωματούχος είχε υποχρεώσει με τη βία τους κατοίκους της Βέροιας και της Νάουσας να υπογράψουν χρεωστικά ομόλογα για ψευδή και ανύπαρκτα δάνεια.⁶⁷ Στην περίπτωση αυτή, όπως και στην προηγούμενη, είναι φανερό πως η αδικία δεν είχε θρησκευτικό χαρακτήρα. Το κίνητρο ήταν ο προσπορισμός χρημάτων και γαιών και τα θύματα μπορούσαν να ανήκουν σε οποιοδήποτε θρήσκευμα. Η θεσμική κατωτερότητα των ζιμμήδων μπορεί να τους καθιστούσε ευκολότερους στόχους, αλλά φαίνεται πως η θρησκεία δεν ήταν ο πρωταρχικός λόγος για τον οποίο υφίσταντο καταπίεση. Το αποδεικνύουν περιπτώσεις όπως οι παραπάνω, ενώ είναι σημαντικό να θυμόμαστε πως η διαδικασία της προσφυγής στην Πύλη σε περίπτωση αδικίας ήταν ανοιχτή τόσο σε μουσουλμάνους όσο και σε ζιμμήδες. Στην περίπτωση ενός χριστιανού από τη Μελίκη που παραπονέθηκε στην Πύλη ότι, κατά τη διάρκεια της απουσίας του σε άλλο χωριό για κάποια χρόνια, ο μουσουλμάνος ιδιοκτήτης του χωριού, τοπικός προύχοντας και αξιωματούχος, κατέλαβε παράνομα την ιδιοκτησία και την περιουσία του, σώζεται το κείμενο της αίτησης, αλλά και η απάντηση των αρχών της Θεσσαλονίκης που δεν εμφανίζει καμιά διάθεση διάκρισης εις βάρος του χριστιανού. Μάλιστα ο αναπληρωτής διοικητής της Θεσσαλονίκης διέταξε την παραπομπή της υπόθεσης στο διβάνι του πασά, αν αποδεικνυόταν αδύνατο να αποδοθεί δικαιοσύνη στη Βέροια.⁶⁸

Όπως είναι αναμενόμενο, η προσφυγή στις ανώτερες αρχές δεν ήταν πάντα αποτε-

65. RAD 20/747 (1765).

66. RAD 24/318 (1768;).

67. IKB 85/7/2 (1764-65) και RAD 21/612 (1765).

68. IKB 89/2/1026/2-3 (1769).

λεσματική. Τότε, μια λύση ήταν η εγκατάλειψη του χωριού από τους καταπιεσμένους χωρικούς.⁶⁹ Μια πιθανή απόληξη ήταν η έξοδος στην παρανομία και η υιοθέτηση του τρόπου ζωής των ληστών. Ειδικά στο θέμα της ληστείας, οι ιεροδικαστικοί κώδικες της Βέροιας διαφεύδουν στερεότυπα ως προς τη θρησκεία και την ιδεολογία των ληστών. Χωρίς να εξετάζουμε τα κίνητρα που οδηγούσαν κάποιον στη ληστρική ζωή και χωρίς να παραγνωρίζουμε πως ο χαρακτηρισμός κάποιου ως παράνομου γίνεται σε σχέση με τη «νομιμότητα» του κρατικού μηχανισμού, αυτό που είναι σημαντικό είναι πως οι ληστές ήταν τόσο μουσουλμάνοι όσο και χριστιανοί και πως στη συντριπτική πλειοψηφία των περιπτώσεων δεν δηλώνονται άλλα κίνητρα πίσω από τη δράση τους εκτός από την απόκτηση αγαθών και ισχύος. Οι χριστιανοί παράνομοι δεν επιτίθονταν μόνο σε ισχυρούς μουσουλμάνους προύχοντες, αλλά και σε ομόδοξούς τους, ενώ βρίσκουμε χριστιανούς ληστές στην υπηρεσία μουσουλμάνων αγάδων.⁷⁰ Όπως προαναφέρθηκε, η αντιμετώπιση των μουσουλμάνων ληστών και δολοφόνων από το κράτος δεν φαίνεται να ήταν ευνοϊκότερη από εκείνη των ζιμμίδων, ακόμη και όταν θύματά τους ήταν χριστιανοί.⁷¹

Η μεταστροφή στη θρησκεία του κυρίαρχου αποτελούσε άλλη μια διέξοδο για τους χριστιανούς. Δυστυχώς, η σημερινή κατάσταση των οθωμανικών κωδικών της Βέροιας δεν επιτρέπει τη συστηματική μελέτη του φαινομένου του εξισλαμισμού. Επιπλέον, οι καταχωρίσεις που αφορούν εξισλαμισμούς είναι πολύ σύντομες και συνήθως δε δίνουν άλλες πληροφορίες εκτός από τα χριστιανικά και τα μουσουλμανικά ονόματα εκείνων που «τιμήθηκαν με την τιμή του Ισλάμ» και τον τόπο προέλευσής τους.⁷² Σε κάποιες περιπτώσεις, ως τόπος κατοικίας εκείνων που προσέρχονταν στο ιεροδικείο για να εξισλαμιστούν καταγραφόταν το σπίτι κάποιου μουσουλμάνου.⁷³ Σε μια άλλη περίπτωση, μια γυναίκα ασπάστηκε το Ισλάμ και κατόπιν παντρεύτηκε ένα μουσουλμάνο, αν και θα μπορούσε να παραμείνει χριστιανή, εφόσον το επιθυμούσε.⁷⁴

Την ύπαρξη εξισλαμισμών δηλώνουν και οι περιπτώσεις ανθρώπων των οποίων το πατρώνυμο ήταν Αμπντουλλάχ. Το συγκεκριμένο όνομα, που σημαίνει «δούλος του Θεού», χρησιμοποιούνταν συχνά εικονικά για λόγους αξιοπρέπειας στη θέση του πραγματικού πατρώνυμου ανθρώπων που μόλις είχαν εξισλαμιστεί.⁷⁵ Φυσικά, το ίδιο πα-

69. RAD 20/- (μη αριθμημένη καταχώριση μεταξύ των 232 και 233) (1765). Το διάταγμα μιλά για «ραγιάδες» χωρικούς κατά τη διοικητική έννοια του όρου και ζητά την επιστροφή τους στα χωριά προέλευσής τους σύμφωνα με τις διατάξεις του δυναστικού νόμου (κανούν). Δεν προσδιορίζονται οι λόγοι της φυγής, γιατί η αίτηση εντοπισμού των χωρικών είχε υποβληθεί από τους τιμαριούχους τους οποίους ενδιέφερε μόνο η αποκατάσταση των εσόδων τους και όχι η προβολή των λόγων που συντέλεσαν στην εγκατάλειψη των χωριών.

70. Βλ. μια εντυπωσιακή συντονισμένη επίθεση χριστιανών και (μουσουλμάνων) Αλβανών ληστών από διάφορους καζάδες εναντίον χωριών του Ολύμπου (IKB 85/19/778/2 [1765]). Η καταχώριση αυτή έχει δημοσιευτεί στο Βασδραβέλλης, 1954, 176-177 (έγγρ. 196). Βλ. IKB 85/14/769/1 (1765) για μια καταγγελία σχετικά με χριστιανούς ληστές στην υπηρεσία μουσουλμάνου αγά.

71. Βλ. RAD 24/337 (1768).

72. Βλ. και Σταυρινίδης, 1985, τ. 5, 243-244 (έγγρ. 2820 – 1763-64). Στα πρωτότυπα (ιεροδικαστικός κώδικας Ηρακλείου 3, σελ. 339) επισημαίνεται πως ο εξισλαμιζόμενος προσέρχεται «οικειοθελώς» (“tan’an”).

73. IKB 85/3/2 (1765).

74. IKB 85/4 (1765).

75. Βλ. την περίπτωση δύο γυναικών με πατρώνυμο Αμπντουλλάχ στο IKB 85/17/775 (1765).

τρώνυμο μπορούσαν να έχουν και άνθρωποι που δεν ήταν εξωμότες, αφού το Αμπντουλλάχ ήταν και πραγματικό όνομα που βρισκόταν σε χρήση. Τέλος, σε ό,τι αφορά τους εξισλαμισμούς, ο Εβλιγιά Τσελεμπή σημειώνει ένα έθιμο σύμφωνα με το οποίο οι χριστιανοί της Βέροιας κλειδώνονταν στα σπίτια τους το Πάσχα, γιατί τέτοιες μέρες καταλήφθηκε η πόλη και όποιος χριστιανός βρισκόταν στο δρόμο, εξισλαμιζόταν υποχρεωτικά.⁷⁶ Αν όντως υπήρχε ένα τέτοιο έθιμο στη Βέροια, είναι λογικό να προξενούσε ένταση μεταξύ των δύο κοινοτήτων.

Συμπερασματικά, είναι σαφές πως οι οθωμανικές πηγές δε δίνουν έτοιμες απαντήσεις στο ζήτημα της θέσης των μη μουσουλμάνων μέσα στο ισλαμικό κράτος. Είναι όμως πολύτιμες για την εξακρίβωση των ρόλων στους οποίους εμφανίζονται και των οριών στα οποία κινούνται οι μη μουσουλμάνοι και με τον τρόπο αυτό συντελούν αποτελεσματικά στον έλεγχο στερεοτύπων και θεωριών. Πρόθεση μας ήταν να δοθεί μια ενδεικτική εικόνα των δυνατοτήτων και του πλούτου των οθωμανικών πηγών. Περιέχουν στοιχεία που επιβεβαιώνουν την κατωτερότητα των ζιμμήδων και τον αποκλεισμό τους από κάποια πεδία δράσης, αλλά φανερώνουν πως σε άλλα υπήρχε και συμμετοχή και συνεργασία με μουσουλμάνους, ενώ ως δικλείδα ασφαλείας για όσους ήταν ή αισθάνονταν τους εαυτούς τους αδικούμενους, λειτουργούσε το δικαίωμα προσφυγής στις ανώτερες κρατικές αρχές. Ειδικά οι καταγγελίες και οι αιτήσεις προς την Πύλη υποδηλώνουν πως οι Οθωμανοί αντιμετώπιζαν τους ζιμμήδες με βάση όχι το θρήσκευμα των εμπλεκόμενων, αλλά την ισχυρή ιδεολογική προσήλωση του κράτους στο ιδανικό της δικαιοσύνης για όλους τους υπηκόους του.⁷⁷

Έχει ήδη επισημανθεί πως το υλικό των οθωμανικών κωδίκων δε διεκδικεί πληρότητα ούτε αποκλειστικότητα στην αποτύπωση των κοινωνικών, οικονομικών και πολιτικών συνθηκών της εποχής. Η συστηματική μελέτη των πηγών μπορεί όμως να παράσχει στοιχεία και δεδομένα συγκρίσιμα με αντίστοιχα άλλων περιοχών και περιόδων για την εξαγωγή ευρύτερων και ασφαλέστερων συμπερασμάτων. Ιδίως στην περίπτωση του ελληνικού χώρου, παραμένει ακόμα ζητούμενο για τις οθωμανικές σπουδές η δημοσίευση επαρκούς αριθμού πηγών και μελετών.

76. Evliyâ Çelebi, 1928, τ. 8, 183. Ένα αντίστοιχο έθιμο σημειώνει και για την Έδεσσα. Ισχυρίζεται μάλιστα πως παιδιά που δεν είχαν καλές σχέσεις με τους γονείς τους, έβγαιναν από τα σπίτια τους επίτηδες για να εξισλαμιστούν (αυτόθι, 177).

77. Βλ. H. Inalcik, "Adâletnâmeler," *Belgeler*, 2/3-4 (1965), 49-52 για τη μεγάλη σημασία της δικαιοσύνης στη μεσανατολική και οθωμανική κρατική παράδοση.