



KRŠĆANI I JEVREJI U OSMANSKOJ CAREVINI
Funkcioniranje jednog pluralnog društva



KRŠĆANI I JEVREJI U OSMANSKOJ CAREVINI
Funkcioniranje jednog pluralnog društva

UREDNICI

Benjamin Braude i Bernard Lewis

NASLOV ORIGINALA

Benjamin Braude i Bernard Lewis, eds.,
*Christians and Jews in the Ottoman Empire:
The Functioning of a Plural Society*
(New York: Holmes & Meier Publishers, 1982,
vol I: 1-54, 69-88, 141-169).

PRIJEVOD

Mirza Sarajkić (Uvod) i Ahmet Alibašić (ostalo)

LEKTOR

Hurija Imamović

REDAKTOR I UREDNIK BOSANSKOG IZDANJA

Ahmet Alibašić

DTP

Subejb Džemali

IZDAVAČ

Centar za napredne studije, Sarajevo, 2009.

ZAHVALA

Centar za napredne studije zahvaljuje gospodinu Christianu Moen na pomoći oko realizacije ovog prijevoda.

Benjamin Braude i Bernard Lewis



KRŠĆANI I JEVIJEJI
U OSMANSKOJ CAREVINI
Funkcioniranje
jednog pluralnog društva



Sarajevo, 2009.



SADRŽAJ

- 5  **UVOD**
Benjamin Brande i Bernard Lewis
- 69  **KONCEPT ZIMME U RANOM ISLAMU**
C. E. Bosworth
- 99  **UTEMELJUJUĆI MITOVI MILET SISTEMA**
Benjamin Brande
- 133  **MILETI I NACIONALNOST: KORIJENI NEPODUDARANJA
NACIJE I DRŽAVE U POSTOSMANSKOJ ERI**
Kemal H. Karpat



Benjamin Braude i Bernard Lewis

Uvod

Skoro pola milenija, Osmanlije su upravljali jednim od najraznolikijih carstava u historiji. Ovo polietničko i multireligijsko društvo je začuđujuće dobro funkcioniralo. Muslimani, kršćani i Jevreji su jedni uz druge izvršavali svoje vjerske dužnosti i izučavali nauku obogaćujući tako svoje međusobno različite kulture. Pravno nasljeđe i praksa svake zajednice bili su poštovani i na snazi u cijelom Carstvu, posebno propisi lične prirode poput propisa o smrti, braku i nasljeđu. U to doba nastala su brojna djela napisana na desetinama različitih jezika. Svi podanici ovog Carstva imali su, u različitom obimu, otvorena vrata za napredak i uspjeh. U vrijeme svog vrhunca, Osmanlije su stvorili društvo koje je omogućilo veliki stepen regionalne autonomije, ali je u isto vrijeme postojala fiskalno održiva i vojno jaka centralna vlast sa izrazito velikim finansijama.

Osmansko carstvo je klasični primjer pluralnog društva. Jedan brižni istraživač sličnih društava u južnoj Aziji opisao ih je na način koji se jako dobro podudara sa osmanskim svijetom. On kaže:



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

*... Šarolikost ljudi je vjerovatno prva stvar koja pada u oči po-
sjetiocu... To je šarolikost u doslovnom smislu, jer se oni miješaju,
ali ne i sjedinjavaju. Svaka zajednica se pridržava svoje religije,
kulture i jezika, svojih ideja i puteva. Oni se, kao pojedinci, susre-
ću, ali samo na pijacama, kupujući jedni od drugih. To je pluralno
društvo sa različitim zajednicama koje žive jedna uz drugu, ali i
odvojeno unutar istog političkog uređenja. Čak i u sferi ekonomije
postoji podjela rada prema rasnoj osnovi.¹*

Uz sve svoje mahane, pluralna društva su uistinu omogu-
ćila različitim zajednicama ljudi da žive zajedno uz minimalan
broj krvoprolića. Takva društva su ostvarila veliki uspjeh na
tom polju, ako ih uporedimo sa nacionalnim državama koje
su ih naslijedile.

Posljednjih godina, naučnici su se posvetili izučavanju etni-
cитета i etnički raznolikih država potaknuti saznanjem o brojnim
etničkim sukobima koji zadaju velike probleme mnogim naci-
onalnim državama. Nažalost, većina ovih studija je historijski i
geografski ograničena. One se rijetko osvrću na islamski svijet,
uprkos činjenici da je jedna od najtrajnijih multietničkih država
bilo posljednje islamsko, odnosno Osmansko carstvo.

Dominantne teme u posljednjim studijama o Bliskom
istoku jesu upravo nacionalizam s jedne strane, te moderni-
zam s druge strane, dok se zanemaruju religiozna i lokalna
pitanja. Trajna važnost religije i zajednice postala je isuviše
očigledna i ozbiljna, tako da naučne studije o njihovom pori-
jeklu i važnosti poprilično kasne.

¹ J. S. Furnivall, *Colonial Policy and Practice* (New York, 1956), str. 304-305



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

Upravo ova istraživanja nastoje odgovoriti ovim potrebama. Tema koju smo spomenuli je toliko složena i široka da bismo o njoj lahko mogli napisati nekoliko tomova. Prostor i dostupnost izvora primorali su nas da izostavimo neke teme koje bi se mogle sasvim opravdano uvrstiti ovdje, poput manjih kršćanskih sekti u zemljama arapskog govornog područja, jevrejske zajednice u Bagdadu i portreta nemuslimana u muslimanskoj prozi, drami i narodnoj književnosti. Nadamo se da će teme o kojima smo ovdje diskutovali potaći dalja istraživanja na mnogim važnim poljima koje smo ovdje s razlogom izostavili.

Politika Osmanlija prema njihovim kršćanskim i jevrejskim podanicima jeste dio šireg modela uređenja odnosa između muslimana i nemuslimana a koji se pojavio za vrijeme islamske vladavine. Prije nego što je osmanski dvor počeo sticati moć u XIV stoljeću, islam je zavladao kršćanskim postojbinama na Bliskom istoku, cijelom sjevernom Afrikom, Iberijskim poluotokom i većim dijelom mediteranskih otoka. Sasvim je očito da je teško donijeti generalan stav o položaju nemuslimana na tako velikom prostoru i u tako dugom vremenskom razdoblju. Ovaj zadatak čini još težim činjenica da postoje dva oprečna mita vezana za muslimansku toleranciju, odnosno netoleranciju. Jedan islam predstavlja netrpeljivim, netolerantnim i nasilnim. Najbolji prikaz ovog mišljenja može se vidjeti u Gibbonovom legendarnom portretu fanatičnog ratnika koji juri iz pustinje sa Kur'anom u jednoj i sabljom u drugoj ruci nudeći svojim žrtvama jedan izbor od moguća dva. Drugi mit je onaj koji nam



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

govori o međuvjerskoj i međurasnoj utopiji u kojoj muslimani, kršćani i Jevreji rade zajedno u jednakosti i harmoniji za vrijeme zlatne ere slobodnog intelektualnog pregnuća.

Oba ova mita su relativno nova, tužno iskrivljena i produkti su evropske, a ne islamske historije. U srednjem vijeku ni kršćanstvo niti islam nisu se pohvalno odnosili prema vjerskoj toleranciji, niti su osuđivali činjenicu da ista ne postoji kod drugih. Kršćanstvo je optuživalo islam zbog pogrešnih učenja, a ne zbog prisilnog nametanja islama, što je dugo smatrano normalnim načinom uvjeravanja.

Optužba za nemilosrdno ugnjetavanje došla je sa renesansom. Samoidentificiranje kršćanske Evrope, ugrožene od strane Turaka, sa drevnim Grcima koji su odolijevali Perzijancima, navela je Zapad da zaključi kako se mora boriti za slobodu protiv orijentalnog despotizma. Ovo je pokrenulo novi način promišljanja islamskog Orijenta. On je još više dobio na snazi u XVIII stoljeću za vrijeme prosvjetiteljstva koje je pronašlo nove optužbe zbog vjerske netrpeljivosti. Naravno, bilo je mnogo sigurnije kritikovati islam nego kršćanstvo u zemljama gdje je Crkva imala određenu moć, a gdje je islam navođen kao najodvratniji primjer. Najbolja ilustracija za ovo jeste Volterovo djelo *Mahomet*.

Drugi mit o međuvjerskoj utopiji je nastao malo kasnije, u doba vjerske reformacije kada je islam upotrebljavan kao sredstvo pomoću kojeg su neki protestanti napadali svoje oponente. Određene grupacije su iskazivale afinitet prema islamu kao striktno monoteističkoj religiji, a neki su, čak, isti-



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

cali tursku toleranciju i poredili je sa katoličkom represijom. Sa prosvjetiteljstvom je i ovaj mit ojačao. Ponekad su Orijentalci, Turci i Perzijanci, korišteni kao sredstvo za društvene komentare i kritiku Zapada. Ruso je smatrao kako Turci nisu ni bolji ni gori od kršćana, a Herder je povukao razliku između „plemenitog i hrabrog Salahuddina“ i „perfidnih i izopačenih kršćana“.² U XIX stoljeću se pojavljuje romantizam sa svojim kultom Španije za kojeg su nam najbolji primjeri djela pisaca poput Theophila Gautiera, Victora Igoa i Washintona Irvinga. Ovaj pokret širi španski romantičarski mit od kršćanske prema muslimanskoj Španiji. Ovakve tendencije su podupirali i evropski Jevreji. Naime, njihovi kršćanski susjedi su im govorili kako su oni Semiti i Orijentalci, tako da su se Jevreji identificirali sa drugim Semitima i Orijentalcima, a posebno sa Arapima iz Španije. Veoma značajne osobe jevrejskog porijekla poput Benjamina Disraelija i Heinricha Heinea okrenuli su se muslimanskoj Španiji gdje su nalazili duševni spokoj, te prigovor i model za svoje netolerantne susjede. Na ovaj način, oni su uveliko doprinijeli evropskoj glorifikaciji srednjovjekovne islamske tolerancije koja se desila u vrijeme zlatnog doba Andaluzije.

Istina je, kao i uvijek, negdje između ove dvije krajnosti. Položaj nemuslimana u islamu uopće, te u Osmanskom carstvu posebno, mnogo je složeniji i delikatniji od ova dva isuviše uproštena primjera.

² Jean-Jacques Rousseau, *The First and The Second Discourses*, ed. Roger D. Masters, New York, 1964, str. 61 fusnota i Johann Gottfried von Herder, *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind*, ed. Frank E. Manuel, Chicago, 1968, str. 375.



KRŠĆANI I JEVIJEI U OSMANSKOJ CAREVINI

Prije nego što se posvetimo pitanju tolerancije, odnosno netolerancije u islamu, potrebno je navesti određene definicije. Prvo, šta podrazumijevamo pod tolerancijom? Da li je to nepostojanje diskriminacije ili nepostojanje progona? Drugo, šta označava termin islam? On može označavati originalni islam, odnosno ono što muslimani smatraju Božijom objavom poslaniku Muhammedu, a koja je sačuvana u svetoj knjizi Kur'anu. S druge strane, islam može označavati postepeno razvijanje te objave, i to od strane pravnika i teologa koje je rezultiralo stvaranjem impozantnog korpusa islamskog prava, teologije, tradicije i prakse. Na kraju, postoji još jedna definicija islama prema kojoj je on kopija kršćanskog svijeta i civilizacije, ali ne i kršćanstva, odnosno to je jedna civilizacija nastala u okrilju islama, a koja obuhvata mnogo toga što nije islamsko, ili je, pak, protivno islamu u prvom i drugom značenju tog termina. Prema ovome, islam ne označava ono što su muslimani dužni vjerovati shodno principima njihove vjere, već ono što su oni stvarno mislili i činili. Drugim riječima, ovdje se misli na islamsko društvo i civilizaciju onakve kakvi su nam poznati iz historije i naših opservacija.

U ovome radu termin islam koristit ćemo onako kako je opisan drugom i trećom definicijom, odnosno kao razvijeni korpus prava i tradicije, te kao civilizaciju koja je nastala pod uticajem ovog korpusa. Što se tiče tolerancije, ovaj pojam se obično razumijeva kao volja vladajuće religije da koegzistira sa ostalima. Muslimani su obično pripadnike drugih religija podvrgavali raznim oblicima diskriminacije, no to nije uključivalo



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

progone. Tako islam, po jednoj definiciji nije, a po drugoj jeste tolerantan. Dok su progoni bili rijetki i neuobičajeni, obično zbog specifičnih okolnosti, diskriminacije je uvijek bilo. Ona je, zaista, bila potrebna, svojstvena tom sistemu i održavana Šerijatom i praksom.

Često se kaže kako je islam egalitarna religija. To je svakako tačno ako uporedimo islamsko uređenje za vrijeme svoje pojave sa indijskim sistemom kasta na istoku, ili privilegovanom aristokracijom u kršćanskoj Evropi na zapadu. Ovako gledan, islam je, uistinu, religija jednakosti u čijem okrilju se razvilo egalitarno društvo. Islam ne priznaje kaste niti aristokraciju. No, pojedinci u islamu su s vremena na vrijeme željeli nametnuti ova dva principa. Sve je to u suprotnosti sa islamom i nema veze s njim. Kada bi se takve stvari desile, savjesni i pobožni muslimani bi takav čin osuđivali i proglašavali neislamskom novotarijom.

Ipak, islam poznaje, i u sebi sadrži neke osnovne neravnopravnosti ili nejednakosti kako u svojoj doktrini tako i u praksi. Među njima su najvažnije tri. To je neravnopravnost između gospodara i roba, čovjeka i žene, te vjernika i nevjernika. Među muslimanima je bilo mnogo radikalnih pokreta društvenog i vjerskog protesta koji su osuđivali i željeli srušiti barijere koje su s vremena na vrijeme postojale između bogatih i siromašnih, povlaštenih i običnih, Arapa i nearapa, bijelaca i crnaca. Sve ove barijere su smatrane oprečnim istinskom duhu islamskog bratstva. No, nikada nisu postojali pokreti koji bi se opirali ovim trima osnovnim neravnopravnostima koje



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

su određene Kur'anom i detaljno uređene Šerijatom, a koje su žene, robove i nevjernike stavili u podređeni položaj.

Sve tri podređene kategorije imale su svoje mjesto u društvu i smatrane su neophodnima za njegovo uspješno funkcioniranje. Ove kategorije su imale svoju ulogu, iako su se povremeno javljale sumnje oko nevjernika i njihovog položaja u društvu. Postoji, svakako, jedna veoma važna razlika između ove tri kategorije. Žene nisu mogle postati ljudi, robovi su mogli biti oslobođeni, ali samo zakonitim postupkom i voljom gospodara, a ne roba. S druge strane, nevjernici su sami izabrali svoj put. Oni su dobrovoljno odabrali svoj položaj, odnosno svojom voljom, kako bi to kazali muslimani. Stoga bi nevjernici sasvim lahko mogli promijeniti svoj položaj. Sa islamskog gledišta, nevjernici su bili ljudi kojima je ponuđena posljednja i savršena Božija objava, pa su je oni voljno i nepromišljeno odbili.

Dakle, kada su u pitanju tri društveno podređene grupacije, samo je nevjernik samovoljno odabrao svoj položaj. Njegova su pravna ograničenja, sveukupno, bila najlakša za podnijeti. Upravo ove razlike mogu objasniti potrebu koja se osjećala da nevjernik, više nego žena ili rob, pokaže ili u najmanju ruku simbolizira svoju inferiornost.

Kur'an sasvim jasno govori da nema prisile u vjeru riječima *la ikrabe fi 'd-din* (2: 256). Iako se u posljednje vrijeme ovaj ajet tumači više kao rezignantan stav nego kao poticaj za toleranciju,³ generalno se prihvatilo ovo posljednje stajalište.

³ Rudi Paret, «Sure 2, 256: *la ikraha fi d-dini*. Toleranz oder Resignation?», *Der Islam*, 45 (1969), str. 249-300.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

Prema muslimanskom zakonu i praksi, ljudi se ne smiju prisiljavati da mijenjaju vjeru. No, i ovdje postoji jedno veoma važno ograničenje. Prisile nema samo u slučaju ako je čovjek pripadnik jedne monoteističke, objavljene religije. Islam priznaje judaizam, kršćanstvo i, pomalo misteriozne Sabejce kao ranije, nepotpune i prevaziđene oblike samog islama, jer sve spomenute religije sadrže istinske elemente božanske Objave. (Pogledaj poglavlje koje je napisao C. E. Bosworth). Islamska država pokazuje toleranciju prema zajednicama koje propovijedaju ove tri religije. Njima je dozvoljeno da praktikuju svoju vjeru u određenim uslovima i da imaju visok stepen lokalne autonomije. Za razliku od njih, islamska država nije naklonjena i tolerantna prema politeistima i idolopoklonicima. Oni, po Zakonu, biraju između Kur'ana i mača koji bi u određenim okolnostima mogao biti zamijenjen ropstvom.

U ovom, kao i u mnogim drugim slučajevima, praksa islama se pokazala mnogo blažom od pravila i učenja. U kršćanskom svijetu situacija je bila suprotna. Misteriozna i nedovoljno precizno identificirana grupa, Sabejci, omogućavala je da se pravnim tumačenjem isti stepen tolerancije pruži i prema pripadnicima zoroastrizma u Perziji, Hindusima u Indiji, kao i nekim drugim grupacijama.

Muslimanskim zakonom i praksom, odnos muslimanske države i nemuslimanskih zajednica koje su imale određenu zaštitu i prema kojima se tolerantno postupalo uređivao je ugovor pod imenom zimma. Oni koji su imali koristi od toga bili su poznati kao ehlu-zimme, ljudi s kojima je načinjen ugovor, ili, kraće kazano, zimmije.



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

Musliman u srednjem vijeku je, poput srednjovjekovnog kršćanina, vjerovao kako jedino on slijedi pravu vjeru i kako će se svi oni koji pripadaju nekoj drugoj vjeri pržiti u vječnoj vatri Pakla. No, za razliku od srednjovjekovnog kršćanina, musliman nije želio provoditi Božiju pravdu na Zemlji, nego je dozvoljavao nemuslimanima, zimmijama da praktikuju svoju vjeru, grade svoje bogomolje i da u velikoj mjeri kreiraju svoje uređenje, pod uslovom da jasno priznaju prvenstvo islama i nadmoć muslimana.

Samo priznavanje značilo je i određena ograničenja koja je Šerijat nametnuo zimmijama. Čini se da korijeni ovih ograničenja sežu daleko unazad sve do prvog perioda islama i prvih bitaka, tako da su i ta ograničenja vojne prirode. Kada su arapski muslimani prvi put zauzeli ogromne teritorije, bili su kao osvajači manjina i okruženi većinskim pokorenim narodom. Stoga su im bile potrebne određene sigurnosne mjere koje će štiti vladajuću i osvajačku klasu. Kao što se to često dešavalo u ranom periodu, njihovi postupci, iako su bile određene mjere predostrožnosti, proglašeni su svetim i postali su dio Šerijata. Dakle, ono što je u početku bilo sigurnosno ograničenje, postalo je pravnom i društvenom normom. Ograničenja su uključivala i određene zabrane kada je u pitanju način odijevanja zimmija, ali i životinje koje su jahali kao i oružje kojim su se služili. Postojale su i zabrane za izgradnju zgrada i bogomolja. Te građevine nisu smjele biti više od džamija. Nove se nisu smjele graditi, a stare su se mogle restaurirati. Kršćani i Jevreji su morali nositi oznake na svojoj odjeći. Odatle potiče i žuta



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

značka koju je prvi uveo bagdadski halifa u devetom stoljeću, i kasnije to prenio na zapadne zemlje gdje se ona koristila za Jevreje u srednjem vijeku. Čak kada bi posjećivali javna kupatila, hamame, oni su morali nositi jasno određene oznake koje su im visile oko vrata kako bi se razlikovali od muslimana za vrijeme kupanja. Od njih je zahtijevano da ne budu bučni tokom svojih ceremonija, da se previše ne ističu, te da sve vrijeme iskazuju poštovanje islamu i pokornost muslimanima. Većina ovih ograničenja bila su društvenog i simboličnog karaktera, a ne stvarna i praktična. Nevjernicima su najteže bile ekonomske, odnosno novčane dadžbine koje su morali plaćati. Naime, oni su morali plaćati veći porez. Ovo uređenje muslimani su preuzeli od prijašnjih carstava poput Bizantije i Perzije. Među naučnicima postoje različita mišljenja o tome koliko su ozbiljno provođeni zakoni o posebnim porezima za nevjernike. Ondje gdje postoje dokazi za to, poput dokumenata iz jedanaestog stoljeća koji govore o porezima koje su morali plaćati pripadnici jevrejske zajednice, uočavamo da su te takse jako teško pogađale siromašne.

Ove novčane razlike između vjernika i nevjernika, kada je u pitanju porez, bile su na snazi u čitavom islamskom svijetu sve do XIX stoljeća i nisu ukidane. Druga ograničenja su, pak, varirala shodno okolnostima. Sve u svemu, stiče se utisak da su ta ograničenja više zanemarivana nego što su provođena. Ovaj nemar je, bez sumnje, jednim dijelom bio rezultat ograničenih ovlasti koje je srednjovjekovna država imala kada su u pitanju mase kojima je vladala, a drugim dijelom činjenice



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

da su vladari često sami izbjegavali da nametnu ova neugodna ograničenja i zabrane.

S vremenom su ova ograničenja postala dijelom islamskog načina života. Njihova simbolična svrha je, kao i u mnogim drugim društvima i okolnostima, bila da pokaže ko pripada vladajućoj grupaciji a ko ne, i da istakne razliku između njih. Položaj zimmija je bio općenito podnošljiv, ali nesiguran. Ponižavanje je bio neodvojiv dio ovakvog uređenja. Muslimanski pisci su često koristili arapsku riječ zull, poniženje, prezrenost i niskost, kako bi opisali odgovarajući osjećaj prisutan kod nemuslimanskih, posebno jevrejskih podanika. Uprkos svemu ovome, njihov položaj je bio mnogo bolji od položaja nekršćana i kršćanskih heretika u srednjovjekovnoj Evropi.

Za razliku od Jevreja u većem dijelu Evrope, kršćani i Jevreji pod muslimanskom vlašću rijetko su bili protjerivani i mučeni. Oni nisu ograničavani niti smješteni u geta i to je bila zvanična politika Carstva. Nisu postojala zabranjena područja i mjesta za nemuslimane, izuzev dva sveta grada u Arabiji i još ponegdje. Iako je nasilje bilo rijetko, ono se povremeno dešavalo, i možda bi bilo korisno načiniti klasifikaciju progona koji su se desili, ili, bolje kazano, klasifikaciju opravdanja za počinjena djela koje su progonitelji navodili.

U predmodernu dobu najčešća opravdanja bile su tvrdnje kako nemuslimani prekoračuju svoje ovlasti, kako se ponašaju arogantno i uzdižu. Ovo nam otkriva jednu fundamentalnu političku ideju u islamu, a to je ideja ili ideal pravde. Vodeća politička ideja kod muslimana bila je upravo pravda kao



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

osnovni smisao vladavine, glavna osobina autoriteta i temeljna vrлина dobrog vladara. Definicija pravde se mijenjala kroz razne periode islamske historije. U ranom periodu, pravda je obično označavala provođenje Božijeg zakona i primjenu Šerijata. Kasnije, kada su muslimanski vladari znatno zanemarili Šerijat, pravda je prestala biti kriterij po kome se prepoznao dobar ili loš vladar. Sam pojam pravde bio je sinonim za balans, harmoniju i održavanje društvenog i političkog reda. Sve je trebalo biti na svome mjestu, odnosno svaka grupa trebalo je da daje ono što je dužna, a da dobiva ono što joj pripada.

U oba slučaja, nemuslimanski podanici su imali određeno mjesto i ulogu. Ako bi prekoračili granice koje su im postavljene, to bi, u prvom slučaju, značilo kršenje zakona, a, u drugom, narušavanje društvenog balansa, a samim time su zaprijetili društvenom i političkom redu.

Problemi su nastajali kada bi se uočilo kako Jevreji ili kršćani dobijaju previše bogatstva ili moći, i u tome javno uživaju. Locus classicus za ovo je masakr koji se desio u Granadi 1066., koji se obično opisuje kao reakcija protiv moćnih i raskošnih jevrejskih vezira. Drugi očiti primjer ovakvih osjećaja i stanja se desio u Kairu 1301. kada je pretjerano rasipništvo i bahato ponašanje jednog kršćanina izazvalo vlasti koje su naložile da se zimmijama nametnu zakoni koji ograničavaju raskošnost, ali i druga ograničenja. Uzevši zakon u svoje ruke, muslimanske bande u Kairu i drugim gradovima Egipta i Sirije su uništile popriličan broj sinagoga i crkvi kao i neke kuće u vlasništvu Jevreja i kršćana.



KRŠĆANI I JEVIJEI U OSMANSKOJ CAREVINI

Drugo opravdanje koje su progonitelji navodili jeste optužba nemuslimana da su saradivali sa neprijateljima islama. Ovo se dešavalo u doba križarskih ratova kada su se neke kršćanske zajednice na muslimanskim teritorijama poistovjetile sa križarima. Nakon odlaska križara, oni su morali biti kažnjeni. Ovo se nije direktno odnosilo na Jevreje. Oni nisu voljeli križare, ali su ponekad bili zahvaćeni osjećajem gnjeva i prezira prema nemuslimanima, te proglašavani neloyalnim podanicima muslimanske države što i nije bilo bezrazložno.

Za vrijeme mongolske invazije nailazimo na još očitiji primjer. Križari su uspjeli uspostaviti samo male države duž sirijske i palestinske obale; Mongoli su osvojili srce islama i uništili hilafet stvarajući na taj način nemuslimansku dominaciju nad glavnim centrima islama prvi put nakon dolaska Poslanika. Mongolski vladari su smatrali kako će im dobro poslužiti kršćani i Jevreji - lokalni stanovnici koji su znali jezik i običaje, a nisu bili muslimani, te su ih postavljali na određene dužnosti na samome dvoru. Kasnije, kada su sami Mongoli prihvatili islam i prisvojili muslimanske stavove, nemuslimani su morali platiti cijenu za usluge koje su u prošlosti činili paganskim vladarima.

Članovi nemuslimanskih manjina su odigrali sličnu ulogu u skorije vrijeme kada su na razne načine pomagali i koristili evropskim silama da steknu dominaciju i uticaj nad islamskim svijetom. Neki članovi tih zajednica, posebno oni iz viših klasa, identificirali su se sa evropskim silama, prisvojili njihov jezik, kulturu, a ponekad i državljanstvo. Nakon što su imperija-



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

lističke sile skončale i Evropa se povukla, opet su neki morali platiti cijenu za svoje priklanjanje drugoj strani.

Treća vrsta progona je ona koja se dešavala u periodima kada je na snazi bio strogi i militantni islam. S vremena na vrijeme, pojavljivali su se pokreti ili vladari koji su insistirali na potrebi da se vjera očisti. Oni su željeli ukloniti sve novine i dodatke koji su vjekovima iskrivljavali vjeru, i tako se vratiti pravom islamu koji je prakticirao Poslanik i njegovi ashabi. Takvi pokreti bi obično uzrokovali talase netolerancije koji su pogađali ne samo muslimane, nego i nemuslimane koji su bili podanici muslimanske države. Ove pobožne reforme obično su rezultirale strogim provođenjem ograničenja i podređivanjem nevjernika.

Slično su činili mesijanski i milenijski pokreti koji su nastajali u periodima nereda i pobuna. Srednjovjekovni Muvehiduni (Almohadi) iz Sjeverne Afrike i Španije su jedni od njih. No, slične pojave imamo u nekim modernim nacionalističkim i reformističkim pokretima koji proklamuju mesijanstvo i tvrde kako će neke karizmatične i mesijanske vođe na zemlji uspostaviti kraljevstvo Božije, odnosno novu ideologiju. U ovom procesu nema mjesta za toleranciju prema onima koji odbijaju nova otkrovenja i one koji neće ili se ne mogu identifikovati sa začetnicima i promotorima tih otkrovenja.

Ovim vrstama tortura koje potiču iz naroda možemo dodati još dvije koje su mnogo užeg karaktera i djelo su vladara. Jedna se prilično često dešavala: finansijski nameti. Kada vladar zapadne u finansijske poteškoće, najjednostavniji način da se



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

domogne novca je da stavi na snagu neke nepovoljne i već zaboravljene zabrane, ili da nametne nove, a sve nemuslimanima koji su tada bili spremni platiti vladaru kako bi opozvali njegove odluke. Drugi slučaj bi se dešavao kada bi se vladar našao u kakvoj nepovoljnoj situaciji zbog sukoba sa nekim moćnim ljudima i vladajućim krugovima u glavnom gradu. Tada bi vladar pomoć tražio mobilizirajući bande najčešće na račun nemuslimanskih podanika.

No, šta su to generalno muslimani osjećali prema svojim podanicima-zimmijama? Na početku je neophodno istaći jednu veoma bitnu stvar. Ne postoje pouzdani podaci o „urođenom“ neprijateljstvu prema Jevrejima ili bilo kojoj drugoj grupi koje bi bilo ekvivalent antisemitizmu u kršćanskom svijetu. Ipak, nema sumnje da su postojala negativna osjećanja. Ovo su jednim dijelom bila normalna osjećanja dominantne grupacije prema svojim podanicima. Onaj ko pažljivo proučava bilo koje drugo društvo može povući istu paralelu. Drugim dijelom, ova osjećanja muslimana bila su rezultat njihovog prezira prema onima koji su imali priliku prihvatiti istinu, a koji su svojom voljom izabrali da ustraju u zabludi. I konačno, često su optužbe muslimana bile upućene protiv jedne skupine, ali ne i protiv ostalih podanika.

Sve u svemu, za razliku od kršćanskog antisemitizma, muslimanski stav prema nemuslimanima nije podrazumijevao zavist, strah ili mržnju, već jednostavno prezir i neuvažavanje. To se ispoljavalo na razne načine. Muslimanska literatura obiluje polemičkim stvaralaštvom koje je napadalo Jevreje i kr-



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

šćane. Negativne osobine su pripisivane podaničkim religijama i njihovim sljedbenicima obično sociološkim i religioznim rječnikom, veoma rijetko su upotrebljavani rasni i etnički termini, iako se to ponekad dešavalo. Korišten je pogrdan jezik koji bi često znao biti jako grub. Uobičajeni atributi za Jevreje bili su majmuni, a za kršćane svinje (vidi Kur'an, 2: 61, 5: 65). U modernim političkim kontroverzama možemo naći paralele sa ovom upotrebom životinjskih izraza za pogrde. Pozdravi za kršćane i Jevreje razlikovali su se od onih upućivanih muslimanima, bilo da se radi o pisanoj riječi ili razgovoru. Kršćanima i Jevrejima je bilo zabranjeno da nadijevaju svojoj djeci izrazito muslimanska imena, a za vrijeme Osmanlija čak i imena koja su u religiji bila ista, poput Josipa i Davida, morala su biti različito pisana i izgovarana za sve tri religije. Postojao je jedan broj razlika ovakve vrste koje su nemuslimani prihvatili i koje su, poput zakona o odijevanju, bili dio diskriminacijske simbolike.

Pored negativnih strana, također su postojale i one dobre. Odnosi između ovih zajednica i muslimanske države bili su uređeni zakonom, zimmom, odnosno ugovornim odnosom koji je morao postojati između muslimanske države i podaničkih zajednica. Šerijat je definisao status sljedbenika ovih religija. Oni su se stoga morali pridržavati tog statusa u skladu sa Božijim zakonom. Ako im zakon zabranjuje da ne prekoračuju određene ovlasti, on u isto vrijeme zabranjuje muslimanima da im uskraćuju date ovlasti. Ponekad ćemo uočiti neke riječi poštovanja prema zimmijama, njihovom monoteizmu, učenju,



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

statusu ljudi koji su posjedovali od Boga objavljenu knjigu, iako je sve to nadvisio Kur'an. Ponekad ćemo uočiti kako pokretači progona i tortura dobro paze da svoje djelo opravdaju Šerijatom. Uobičajeni dokaz bi glasio da su Jevreji ili kršćani prekršili ugovor i prekoračili svoj status. Na taj način su prekršili uvjete ugovora sa islamom, tako da ga se ni muslimanska država ni narod neće pridržavati. S druge strane, kada bi se u nekim prilikama radnje protiv njih proglasile oprečnim zakonu, svako djelovanje bi se prekidalo.

Ono što ide u prilog pozitivnom stavu prema zimmijama bio je praktični zaključak da su oni bili od koristi. Vladali su vještinama koje su bile potrebne muslimanima, a koje muslimani nisu bili stekli, ili ih nisu mogli steći. U određenim periodima, kada je uočeno da su nemuslimani jako uključeni u trgovinu i finansije, ponekad, naročito u kasnijim stoljećima, uočiti ćemo kako im se pripisuju tzv. „nečiste“ trgovine. Poput ostalih još vidljivije neugodnih radnji, ovi poslovi su uključivali trgovinu dragim metalima, bankarstvo, diplomaciju, kao naprimjer, poslovanje sa strancima koje su strogi muslimani smatrali nečistim i opasnim po dušu onih koji su saradivali sa njima.

Stvarno stanje i uslovi zimmija su se znatno mijenjali kroz stoljeća. Jedna od najvažnijih činjenica koja je direktno određivala odnos prema kršćanima i Jevrejima imala je malo veze sa Šerijatom, zimmijском ohološću i uobraženosti, islamskim revivalizmom ili mesijanstvom, finansijskim problemima ili nepopularnošću vladara. Mnogo je lakše biti tolerantan kada



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

se osjećate moćnim, nego kada ste slabi i ugroženi. Nemoć ili jačina muslimanske države, te, općenitije, odnosi islama sa vanjskim svijetom direktno su uticali na strogu provedbu ili, pak, nemaran odnos prema ograničenjima koje je Šerijjat uspostavio. Ne čudi činjenica da se položaj nemuslimanskih podanika pogoršavao u muslimanskoj državi kako je muslimanski svijet postajao slabiji i siromašniji u poređenju sa kršćanstvom. Strožije su primjenjivani zakoni i ograničenja, a ponekad bi se dešavala neka vrsta društvene segregacije, iako to nije bilo često. Od vremena križara, XII i XIII stoljeća, pa naovamo desila se jedna promjena u omjeru snaga između islama i kršćanskog svijeta koja se reflektirala u pogoršanom položaju nemuslimana na muslimanskom istoku.

U ovakvome miljeu Turci Osmanlije su postali sila. Položaj kršćana i Jevreja se sve više pogoršavao u prethodnim stoljećima kako se i sam islam našao u pometnji i metežu. Uspon ove nove i jake dinastije obećao je promijeniti tok tih događaja.

Ekspanzija Osmanlija iz malih, rubnih područja muslimanskog i kršćanskog svijeta podsjetila nas je na neke prizore arapskih osvajanja iz ranog perioda. Od XIV do polovine XV stoljeća, Osmansku državu je sačinjavala muslimanska manjina koja je vladala kršćanskom većinom. Uspjeh osmanlijskog prodora na područja Bizantije i Balkana olakšavalo je i postojanje vjerskog raskola koji je pokorene narode udaljio od njihovih navodnih kršćanskih saveznika. Međutim, za razliku od svojih arapskih prethodnika, Osmanlije su imale brojne



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

modele za saradnju sa svojim podanicima. Pored normi koje su razvile ranija mediteranska i bliskoistočna carstva, a koje su postale dio islamske civilizacije, Osmanlije su imali druge primjere i modele poput islamske tradicije, osobnog poznavanja Bizantijaca i raznih običaja turskog naroda. Svi ovi modeli, zajedno sa svim onim što su iziskivala tadašnja vremena, oblikovali su osmanlijsku politiku prema nemuslimanima.

Grci su bili prvi narod koji je došao pod osmansku vlast. Početni odnosi između ova dva naroda nije bio odnos osvajača i pokorenog. Tokom stoljeća ratovanja, Turci i Grci su razvili jednu vrstu zajedničke kulture na granicama. Promjenljivi savezi, alijanse i granice izbrisali su neke razlike, ali je na kraju trijumfalna Osmanska država bila čisto muslimanska, voljna da koristi usluge svojih kršćanskih podanika (Vidi poglavlje Metina Kunta u B. Braude i B. Lewis, ur., *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, II tom). Nije postojala Byzance apres Byzance. No, ako Osmanska država nije bila Bizantija, onda nije bila ni muslimanska teokracija, ako teokraciju razumijevamo kao vlast čiji je vladar božanski i čije je zakone uređivalo svećenstvo. Dakle, odluka Osmanlija da ostaci ortodoksnog svećenstva kontrolišu svoju ortodokсну populaciju nije bila proizvod teokratskog instinkta. Ovo je bila jako praktična politička odluka. Slična razmišljanja navela su Osmanlije da se okrenu vjerskim vođama drugih zajednica koje su pokorili.

Pored svojih očiglednih i praktičnih prednosti, odluka da se ovim zajednicama dopusti jedan stepen autonomije bila je u skladu sa tradicijom islamskog zakona. Ipak, to nije bila jedina



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

osnova na kojoj su Osmanlije gradile svoju politiku. Postoje dvije institucije koje su jako mnogo uticale na život nemuslimana. One nemaju gotovo nikakve osnove u islamskom zakonu, a jedna ga je, čak, i narušavala.

Surgun je sistem prisilnih migracija. On je imao dvije funkcije. Prva je da služi kao kaznena deportacija određenih osoba, a druga da bude društveno-ekonomska politika koja će uticati na cijele zajednice. Nakon višestoljetnog rata između Osmanlija i Bizantije, vlasti su surgun koristile kao sredstvo prisilne kolonizacije da bi se naselila porušena područja. Prisilne migracije su bile dio politike u Bizantiji, i kod ranijih vladara, ali islamsko carstvo ih nikad nije upotrebljavalo kao ekonomsko sredstvo. Štaviše, stav islamskog prava je u cijelosti bio protiv deportacija nemuslimana iz mnogih razloga. Osmanski surgun je doveo Turke iz Aksaraja u Anadoliji, Arмене iz Ankare, i Jevreje iz Soluna da nasele Konstantinopol. Nakon osvajanja Kipra, korišten je isti sistem da se taj otok naseli Turcima koji su bili bez zemlje. Surgun nije bio protiv kršćana i Jevreja, kao takvih, i njegovi dugoročni efekti su većinom bili dobri i za Carstvo i za naseljeni narod. No, početak je bio bolan jer su nemuslimani bili većina osmanskih podanika u to doba, i oni su podnijeli najteži teret. Oni koje je prisilna migracija zahvatila smatrali su to propašću jer je to značilo nestanak davno izgrađenih zajednica, gubitak zemlje, tradicionalnih mjesta poslovanja, i sve to bez ikakve izvjesnosti da će preživjeti migracije, ili da će nova naselja biti bolja. Zbog takvih drastičnih mjera i činjenice da je to bio prvi politički



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

korak Osmanlija koji se odnosio na njih, surgun je mnogo više uticao na stavove Armena i Jevreja prema Osmanlijama negoli nemarni odnos prema lokalnoj autonomiji koja je strukturalno značila nastavak statusa quo ante (O surgunu i Jevrejima pogledati Joseph Hacker, «Ottoman Policy toward the Jews and Jewish Attitudes toward the Ottomans during the Fifteenth Century» u B. Braude i B. Lewis, ur., *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, I: 117-126). S druge strane, Grke i, uopće, ortodoksne kršćane koji su sačinjavali većinu nemuslimanskog stanovništva više je pogodio gubitak njihove političke dominacije i nezavisnosti, dok je surgun zajedno sa ropstvom i hapšenjima predstavljao samo jedan dio općeg pustošenja.

Ma kako uznemirujući, surgun nije provoden stalno. Prisilni migranti su rijetko pomjerani drugdje nakon prve migracije. Druga osmanska institucija koja se odnosila na nemuslimane bila je stalnog karaktera. To je bila devširma, periodična regrutacija neoženjene muške djece koje je Carstvo uzimalo od kršćanskih seljaka. Ovaj zakon je uglavnom nametan Slavenima i Albancima, ponekad, u ranijim periodima, Armenima, a rijetko Grcima i Jevrejima. Devširma je bila na snazi od XIV do kraja XVII stoljeća, ali najuspješnija i najefektnija je bila do XVI stoljeća. Tačna količina ovog poreza i vrijeme njegovog uzimanja je varirala, no njegovo provođenje imalo je za cilj da se s vremena na vrijeme određeni broj kršćana uvježba kao osmanski vojnici i birokrate, da prime islam i postanu Turci. Iako su neki kršćani u ovome vidjeli dobru priliku da jedan član njihove porodice dođe do kakve uticajne funkcije, većina



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

porodica kao i Pravoslavna crkava ovaj namet je doživljavala kao teško breme.

Za razliku od surguna, devširma je bila dotad neviđena institucija na Bliskom istoku jer ni islamska ni prijeislamska carstva nikada nisu primjenjivala takav način uređenja države. Štaviše, akti koji su uređivali ovaj sistem bili su u čistoj suprotnosti sa duhom zimme. Islam je dozvoljavao da se za vrijeme ratovanja pokoreno stanovništvo uzima u roblje, no kada zavlada mir, takav namet je prestajao važiti. Kako ničeg sličnog ranije nije bilo u islamu, devširma je bila osmanska novina.

Surgun i devširma su bili dijelovi osmanske politike koja je prodrla u život zimmijskih zajednica nasilnije od svih ostalih. Iako su glavarina i ostali porezi bili teško breme, oni nisu u potpunosti uništili živote kršćana i Jevreja. Kako se omjer nemuslimana u odnosu na muslimane u Carstvu smanjivao (muslimani su osvajanjem Sirije i Egipta 1517. postali značajna većina) surgun, a onda i devširma su sve manje i manje pogađali zimmijske vođe lokalnih zajednica su sve više posredovale kada je u pitanju politika vlade.

Sistem po kom su vođe kršćanskih i jevrejskih zajednica funkcionisale pod osmanskom vlašću zvao se millet. Riječ millet doslovno znači vjerska zajednica, a u XIX stoljeću koristi se za naciju. Navodi se da je sultan Mehmed II nakon osvajanja Konstantinopola za patrijarha tog grada postavio Gennadiosa Scholariosa, svećenika poznatog po svom neslaganju sa stavovima latinskog zapada. To mu je omogućilo da bude vrhovni poglavar svih ortodoksnih vjernika u Carstvu.



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

Mehmed je postao veoma cijenjen i poznat po činjenici da je patrijarhu Gennadiosu i Ortodoksnoj crkvi dao mnoge privilegije koje su omogućile zajednici ekonomsku i pravnu autonomiju. Patrijarh je bio zadužen za poreze koje je zajednica morala plaćati, a država je zauzvrat podržavala patrijarhovu vlast. Također se navodi kako su slični dogovori napravljeni sa Armenima i Jevrejima.

Istraživanja koja su napisana u ovim tomovima⁴ otkrivaju činjenicu da su mnoge prihvaćene činjenice i detalji vezani za millet sistem vjerovatno neprecizni, te da je mnogo pretjerivanja kada je u pitanju njegova sistematična priroda (Pogledaj treće, četvrto i šesto poglavlje 1. toma kao i prvo poglavlje 2. toma u B. Braude i B. Lewis, ur., *Christians and Jews in the Ottoman Empire*). Ovaj sistem nije primjenjivan svugdje podjednako, te ga je mnogo bolje i preciznije definisati kao seriju ad hoc sporazuma koji su pravljani godinama, a koji su davali svakoj velikoj vjerskoj zajednici jedan stepen pravne autonomije i ovlasti uz pristanak Osmanske države. Moć je bila u rukama laika ili religioznih osoba zavisno od zajednice, vremena i mjesta. Stepem prema kojem je vodstvo zajednice bilo lokalno ili na razini cijelog Carstva također je varirao.

Mehmedovo priznavanje grčkog patrijarhata u Konstantinopolu, gradu u kojem je prisustvo ekumenskih autoriteta bilo tradicionalno, značilo je da su ortodoksni vjernici imali, makar teoretski, predvodnika na razini Carstva. Konstantinopol je morao priznati autonomiju bugarskom Ohridu i srp-

⁴ Misli se na dvotomnu publikaciju u kojoj su objavljeni ovi tekstovi. – A.A.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

skoj Peći. S druge strane, patrijarsi iz Antiohije, Jerusalema i Aleksandrije, koji su imali bogatiju historiju, ali manje duša, pokazali su slab otpor naređenjima koja su stizala iz glavnog grada nakon što su došli pod osmansku vlast. Tvrdnja Konstantinopola kako ima autoritet nad svim ortodoksnim vjernicima u Carstvu bila je konzistentna sa ekumenskim težnjama ka univerzalnom autoritetu, a odlično se uklapala sa tvrdnjom samih Osmanlija da oni imaju univerzalno carstvo koje je naslijedilo tradicije Bizantije i Rima.

Posljedica ove osmanske prakse jeste činjenica da su milioni redovnika Ortodoksne crkve, govornika slavenskog, romanskog, semitskog i mnogih drugih jezika administrativno bili imenovani kao Rumi, doslovno Romani, što znači grčki ortodoksi. Izgleda čudno da su narodi koji su u skorije vrijeme dokazivali i branili svoje različite srpske, grčke, bugarske, vlaške, crnogorske, hercegovačke, makedonske, albanske, jugoslovenske, rumunske, arapske, sirijske, libanske i jordanske nacionalne identitete u prošlosti mogli prihvatiti ovako sveobuhvatno zajedničko ime ili obilježje. Naravno, jednim dijelom ovo ime nisu oni izabrali. Islamski inspirisano osmansko shvatanje je priznalo prvenstvo vjerskog srodstva i ekspanzionistički imperativ svojstven ekumenskom patrijarhatu, i omogućilo da Konstantinopol željno primi duše koje je pravno smatrao svojim.

Prihvatanje Ruma, ipak, nije značilo tek puko pokoravanje naredbama iz prijestolnice. To se slagalo sa viđenjem koje su o sebi imali barem neki Rumi (očigledno oni bogatiji i obrazova-



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

niji). Među narodom Ruma pojavio se prezir prema latinskim i monofizitskim suparnicima i određeni ponos zbog bizantijskog carskog nasljeđa i konstantinopolskog patrijarhata (Pogledaj poglavlje Richarda Clogga u B. Braude i B. Lewis, ur., *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, I tom). Na prostorima Bliskog istoka na kojima se govorilo prvo aramejskim, a kasnije arapskim, oni kršćani koji su ostali vjerni bizantijskoj crkvi, suprotstavljajući se tako monofizitskom učenju i islamu, prvobitno su nazivani *melkitima*, u prijevodu kraljevim ljudima. Nakon uspjeha Vatikana da na katoličanstvo prevede neke ortodokse koji su govorili arapskim jezikom, ovaj termin je sada uključivao katolike koji su govorili arapski, i uniate koji su imali grčko obredoslovlje. Iako je u početku ovaj termin korišten u pogrđnom smislu od strane lokalnih rivala, on je nosio oznaku plemenitosti i otmjenosti, ukazujući na jednu imperiju kojom su se ti ljudi ponosili. Tokom XIX stoljeća ovo je jako dobro iskoristila Romanova imperija, tzv. treći Rim, koja je ortodokсне vjernike koji su govorili arapskim jezikom jako vezala za cara, rusku otadžbinu i crkvu u Saint Petersburgu. U jugoistočnoj Evropi to je bio Vlah koji je govorio grčkim jezikom, Riga Velestiniul (tako je bio poznat na rumunskom jeziku, a na grčkom su ga zvali Rigas Veletinlis ili Pheraios), čije su revolucionarne akcije za ponovno oživljenje Bizantije rezultirale njegovim pogubljenjem od strane Osmanlija. Više romantičarski negoli istinito, sada ga proglašavaju ranim mučenikom modernog grčkog nacionalizma.

Iako je etnička struktura drugih zajednica bila jednostavnija, administrativna uređenja za Armene i Jevreje bila su



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

mnogo kompleksnija. Oni su imali različite potrebe i tradiciju što je uzrokovalo da teško prihvate ortodoksne Grke u Konstantinopolu za svoje predvodnike.

Za razliku od Grka, Armeni nisu imali patrijarhat u Konstantinopolu prije turskog osvajanja (Pogledaj rad Kevorka Bardakijana u B. Braude i B. Lewis, ur., *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, I tom). Njihovi crkveni centri su bile nadbiskupije u Ejmiacinu (Etchmiadzin) i Ciliciji, i obje su bile izvan osmanskih granica. Kako Mehmed nije želio da mu podanici imaju autoritete van zemlje, on je poticao i pomagao razvoj armenskog crkvenog centra u Istanbulu. No, patrijarhat u Istanbulu je naišao na indiferentne, pa čak i oprečne stavove Armena koje je trebalo da predvodi. Nadalje, Mehmedovi nasljednici nisu bili dosljedni kao on kada je u pitanju opiranje autoritetima izvan zemlje.

Jevreji nisu imali problem zbog činjenice da dotad nisu imali predvodnika unutar Carstva. Oni ga nisu imali ni izvan zemlje. Takozvani Vrhovni rabinat Osmanskog carstva koji je uspostavljen nakon 1453. bila je institucija čiji predstavnici vjerovatno nisu imali nikakvog uticaja izvan Istanbula, i koja nije preživjela centrifugalne pritiske koje su u velikoj mjeri uveli Jevreji emigranti sa Iberijskog poluotoka tokom prvih decenija XVI stoljeća.

U isto vrijeme Selimovo osvajanje Sirije i Egipta proširilo je teritoriju Carstva koje je sada obuhvatalo zemlje u srcu islama, brojne jevrejske zajednice koje su govorile arapskim jezikom i drevne kršćanske crkve na Istoku (Pogledaj radove



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

Amona Cohena i Muhammeda Adnana Bakhita u B. Braude i B. Lewis, ur., *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, II tom). Kopti, maroniti, jakobiti i ostale manje sekte sada su ušle pod okrilje Osmanlija. Dosljedni svojim ad hoc političkim mjerama, osvajači su uglavnom bili zadovoljni da po lokalnim uslovima ubiru poreze i reguliraju odnose sa crkvenim autoritetima. Kada su Osmanlije pokorile veći broj katoličkog stanovništva u istočnoj Evropi, lokalni namjesnici su pravili sporazume u tim područjima. Naravno, postojale su vidne i značajne razlike između zimmija u Siriji i Egiptu i onih u Anadoliji i Rumeliji. Gotovo cijeli milenij drevne zajednice Istoka živjele su u okrilju islama, tako je osmansko osvajanje značilo samo dolazak drugog muslimanskog vladara. Jevrejski i kršćanski starosjedioci u zemljama gdje se govorio arapski lingvistički su se asimilirali sa muslimanskim stanovništvom. Njihova osobenost je bila sve manje očigledna. Uporedo sa ovom činjenicom, njihov broj je drastično opao, a uticaj na društvo postao neznatan. Iako su imali višestoljetno iskustvo sa islamom, zimmije koje su govorile arapski jezik nisu samostalno pregovarale sa osmanskim vlastima. Od XVI do sredine XIX stoljeća, oni su mahom prihvatili za svoje predstavnike i vođe svoju bogatiju i brojniju braću u vjeri koji su se nalazili izvan arapskih prostora. Patrijarhate u Jerusalemu i Aleksandriji su tada, naprimjer, vodili Grci. S druge strane, Kopti, koji nisu imali takve vanjske saveznike, ostali su najmanje ambiciozni kršćani u tim krajevima (Pogledaj rad Doris Behrens-Abouseif u B. Braude i B. Lewis, ur., *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, II tom).



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

Institucionalna uređenja koja su preovladavala tokom prvih stoljeća osmanske vladavine oblikovala su vanjski oblik života zajednica, ali jako rijetko i njegovu sadržinu. Zapadna shvatanja svakodnevnog života pod osmanskom vlašću narušena su i iskrivljena brojnim krivim predodžbama. Za kršćanski svijet i njegove nasljednike riječi Turčin i Turska nose složene emocionalne asocijacije koje nemaju veze sa islamom. Za stanovnike istočne Evrope posebno, tradicionalna slika turskog tiranina postala je dijelom nacionalnog folklora. Ovaj portret Turčina nastao je iz više razloga. Prvi jeste strah koji se uvukao u um Evrope tokom dugih razdoblja u kojima su Turci prodirali u srce tog kontinenta, i kada se činilo kako su oni prava prijetnja samom opstanku kršćanskog svijeta. Kasnije su zapadni putnici, koji u turskom društvu nisu mogli prepoznati vrijednosti uobičajene za njihove zemlje, bili slijepi prema stvarnim, ali različitim vrijednostima osmanskog poretka. Tako su našli potvrdu za antipatiju i odbojnost prema Turcima u kazivanjima kršćanskih podanika koji su bili njihov glavni izvor informacija. Čak i noviji istraživači koji imaju simpatije prema islamu nastoje tu vjeru poistovjetiti sa Arapima, a Turke okriviti za dekadencu koju oni nisu uzrokovali, nego, zapravo, zaustavili i za neko vrijeme promijenili njen smjer.

Dobar primjer koji nam pokazuje kako su putnici i istraživači pogrešno shvatili i interpretirali uslove nemuslimana možemo naći u riječi raja. Prema zapadnim putnicima, koji su se ugledali na većinu zapadnih historičara, riječ raja znači stoka i upotrebljavana je za kršćanske podanike Osmanske države,



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

čiji je zvijerski stav prema podanicima izražen ovim terminom. Ipak, kada pogledamo praksu Osmanlija i njihovu upotrebu ovog termina, otkrićemo kako on sve do XVIII stoljeća nije korišten za kršćane kao takve, nego za svo produktivno stanovništvo u čitavom Carstvu koje je plaćalo porez, bez obzira na vjeru. U biti, taj termin se odnosio na sve koji nisu bili dio civilnog ili vojnog aparata vlasti (Vidi rad Kemala Karpata u ovom izdanju). Tako su i muslimanski seljaci bili raja, ali, s druge strane, ne i kršćanski konjanici. Sama riječ potiče od arapskog korijena koji znači pasti, voditi na pašu, i možda ju je moguće bolje prevesti sa riječju stado, a ne stoka, izražavajući tako dobro poznatu ideju vlasti kao pastira koja je preuzeta iz Psalma,⁵ a koju dijele i kršćanstvo i islam. Širina zapadnog uticaja na Tursku može se vidjeti i kroz činjenicu da se od kraja XVIII stoljeća do danas zapadnjačko krivo tumačenje ovog termina prenijelo i na same Turke, koji su ga povremeno počeli upotrebljavati u tom značenju.

Ove krive predodžbe Zapada su kasnije dorađene i još više raširene tokom XIX stoljeća kao posljedica borbe balkanskih naroda protiv Osmanskog carstva a za sticanje nezavisnosti. Oslobodilački i nacionalistički pokreti protiv Osmanlija u XIX stoljeću su ponovo oživjeli i stavili u upotrebu moćni stereotip muslimana kao tiranina, čije otjelovljenje i primjer je bilo tursko-osmansko carstvo.

Treba kazati kako nisu svi kreatori mitova u XIX stoljeću radili protiv Turaka. Posebno među Jevrejima se razvijaju

⁵ Psalmi, 79: 13, 95: 7, 100: 3.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

la određena vrsta naklonosti prema Osmanlijama koja je čak uticala na pisanja jednog od pionira u modernoj jevrejskog historiografiji, Heinricha Graetza. Ova naklonost se često odnosila na političke simpatije prema Osmanlijama, tako da su Jevreji uopće smatrani, a ponekad i proglašavani u Evropi kao proturski element.

U ovo naše doba pojavio se još jedan izvor dezinformacija. Poznato je da je širenje nacionalnih pokreta na Balkanu i Bliskom istoku krenulo sa ruševina Osmanskog carstva, i svi ti pokreti su imali svoje nacionalne mitove o oslobođenju kao i ličnu, nacionalnu vrstu historiografije. Poput većine oslobođenih naroda, balkanski, a kasnije i arapski nasljednici Osmanskog carstva nastojali su da za sve neuspjehe, poraze i padove njihovih društava krivnju prebacuju na lošu vladavinu prošlih, carskih vladara. Često mnogo elokventniji u evropskim jezicima od Turaka, i sa boljim pristupom zapadnoj audijenciji, uspjeli su ubijediti mnoge zapadne istraživače kako je njihova verzija historije tačna.

Grci su prvi narod od svih oslobođenih koji su zaveli Zapad. Helenska prošlost, ma koliko udaljena od historijske svjesnosti Grka, bila je esencijalni dio evropske misli, i upravo iz te perspektive su Evropljani gledali na borbu Grka protiv Osmanlija. Na ovaj način su novi grčki stavovi naišli na otvorena vrata u Evropi. Raseljavanje stanovništva, pustošenje, nestabilnost, nesigurnost, korupcija, spletkarenje, podmićivanje i prevare smatrani su pogreškama osmanskog porijekla. Upućeniji istraživač može primijetiti kako se ovi grijesi ne mogu



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

direktno pripisati Turcima, već ortodoksnj hijerarhiji čiji su moćnici, ipak, bili povezani sa osmanskom „teokracijom“. Tokom svojih sukoba drugi podanički narodi, Slaveni, Vlasi i Moldavci su prihvatili i usvojili grčke optužbe. No, oni su i same Grke stavili na listu optuženih, jer su oni, i laici i crkvene ličnosti, često funkcionirali kao mladi partneri Turaka u njihovoj dominaciji nad Balkanom.

Jasno je da su odnosi Grka i Turaka bili najslženiji. Sentimentalni pogled na historiju nije pravedan kada su u pitanju stvarna ostvarenja i uspjesi Grka pod osmanskom vlašću. Osmanlije su dopustile grčkoj zajednici da nekoliko stoljeća vodi brigu o svome fizičkom opstanku, jeziku, osjećaju za historiju, kulturnim tradicijama i vjerskom integritetu. U jednoj molbi napisanoj krajem XVII stoljeća, grčki patrijarh Jerusalema daje priznanje carskoj vlasti riječima:

Pogledajte kako je naš Gospod, Svemilosni i Sveznajući, još jednom zaštitio čistu i svetu ortodoksnu vjeru... On je iz ničega podigao ovo moćno carstvo Osmanlija, i postavio je na mjesto našeg Rimskog (Bizantijskog) carstva koje je počelo, na određen način, odstupati od učenja ortodoksnje vjere, pa je On uzdigao carstvo Osmanlija više negoli ijedno drugo kraljevstvo, da bi nam pokazao da je to rezultat božanske volje, a ne ljudske moći..

Svemoćni Gospod nas je potom smjestio u okrilje tog kraljevstva, „jer samo Bog moć i snagu posjeduje“, da bi ono za narode Zapada bedem i brana, a za nas, narode Istoka, sredstvo spasenja bila. Iz ovih razloga On je u srce osmanskog



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

sultana usadio naklonost i želju da učini slobodnim učenja naše ortodoksnе vjere i da ta učenja štiti, što dobro djelo koje on čini bez obaveze, čak do te mjere da oštro kažnjava one koji odstupaju od vjere svoje, kako bi im pred očima stalno bogobojaznost bila.⁶

Za mnoge je Carstvo bilo jedno široko polje za lični uspjeh i napredak. U tu svrhu, Grci su bili voljni da rade i daju važne doprinose. Shodno tome, neki grčki pisci u XVIII stoljeću imali su više razumijevanja, čak i osjećaja žala za osmanskom vladavinom negoli njihovi potomci danas. Bogati i pismeni ljudi su često koristili osmansku velikodušnost i zaštitu. Isto je i sa Crkvom, njeni predstavnici su često potpomagani od strane Osmanlija koji su provodili njihove edikte. Oni su imali razloga da budu proosmanski. Prema onome što mi znamo, osjećanja nepismenih i siromašnih nisu bila čisto i jednostavno antiturska iako im je život bio mnogo teži. Naime, njihov bijes je mnogo više bio usmjeren prema grčkim plemićima.

Zato bi bilo mnogo preciznije govoriti o nekoliko grčkoturskih odnosa, ne samo zbog činjenice da su različiti dijelovi stanovništva imali svoje privilegije i obaveze, nego i zbog toga što su različita područja stanovništva - od miješanih grčkomuslimanskih naselja do onih suprotnih, čisto grčkih - imala promjenljive stepene autonomije koja je graničila sa potpunom nezavisnošću. Ovome treba pridodati da je svakodnevni život Grka zavisio od dvije stvari: generalnog stanja osmanske vlasti i administracije i položaja drugih manjinskih zajednica u Carstvu.

⁶Richard Clogg, ur. i prev., *The Movement for Greek Independence, 1770-1821*, London, 1976, str. 29.



KRŠĆANI I JEVIJEI U OSMANSKOJ CAREVINI

Po cijenu pretjerane generalizacije stvari u području gdje ima premalo pravih naučnih studija, predstavljamo sljedeću grubu šemu grčko-osmanske historije. Najraniji period od 1300. do 1450. karakterišu određeni pokušaji međusobnog zblizavanja među narodom jer Grci nisu imali moćno vodstvo. Odnosi između grčkih i turskih vladara su stalno mijenjali oblik, od savezničkih do neprijateljskih. Nakon osvajanja Konstantinopola pojavilo se ustrojstvo patrijarhovog vodstva u okviru stabilnog političkog okruženja, u kojem, međutim, položaj Crkve nije bio lahak. Za carigradsku patrijaršiju bili su usko vezani bogati grčki trgovci koji su imali težnje da postanu bizantijska aristokracija. Ovaj period je trajao od 1450. do 1600. godine. Od 1600. do 1800. bogate porodice iz Fenera, istanbulskog distrikta u koji je 1601. premješten Patrijarhat, povećale su svoje bogatstvo i politički uticaj na svoje zajednice, ali i Carstvo u cjelini. Feneriti su među Grcima kontrolisali i manipulisali izborom patrijarha i njegovih zvaničnika onako kako je to odgovaralo interesima njihovih konkurentskih porodica. U cijelom Carstvu Feneriti su kontrolisali kneževine u Moldaviji i Vlaškoj koje su davale poreze, a uz to su vodili dragomanat (prevodilačku službu pri Porti – nap. ur.), koji je pomagao u oblikovanju vanjske politike Osmanlija, kao i dragomanat za pomorske jedinice, čiji je vođa služio kao visoki osmanski admiral koji je upravljao mnogim egejskim otocima.

Od 1600. do 1800. osjeća se pojačan evropski uticaj na Grke u vjerskom, ekonomskom, intelektualnom i političkom smislu. Protestantski i katolički misionari kao i izaslanstva



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

koja su ih štitila borili su se za uticaj u Konstantinopolu. Grčki trgovci koji su ranije razvijali poslove u ortodoksnim zemljama istočne Evrope sada su trgovali na Zapadu. Pogrešne predodžbe evropskog prosvjetiteljstva, koje su počele prodirati u intelektualni život Grka, potakle su nove oblike političkog promišljanja u dijaspori. Grčka crkvena hijerarhija je na ovakav razvoj događaja gledala sa nepovjerenjem i sumnjom. Ona se borila protiv takvih političkih formi najbolje što je mogla, no, kako su one najproblematičnije nastajale izvan Carstva, odnosno, isuviše izvan dohvata patrijarhovog autoriteta, svećenstvo nije moglo uraditi mnogo. Najdrastičnije promjene desile su se tokom XIX stoljeća, nešto prije 1800. pa do 1923., počevši sa francuskom okupacijom Jonskih otoka kojima su vladali Mlečani, a koji su graničili sa osmanskom Grčkom. Poslije toga uslijedio je grčki rat za nezavisnost (1821-1832) koji je završio prisilnim migracijama Grka iz Turske i Bugarske u samu Grčku nakon sporazuma u Lozani (1923). Tokom istog perioda ortodokсна crkva na slavenskim i područjima gdje se govori arapski jezik postaje jako nemirna i nepokorna pod grčkim uticajem. Period u kome se počela razvijati velika ideja kako Grčka treba upravljati svim teritorijama koje su bile pod njenom vlašću u prošlosti, odnosno ideja o stvaranju jedne vrste neo-Bizantije, skončala je sramnim povlačenjem iz svih područja nazad u stjenovite predjele na kraju Balkanskog poluostrva.

Ništa bolje i temeljitije od političkih i geografskih transformacija Grka nije prošla ni promjena kada je riječ o



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

njihovom historijskom identitetu i svjesnosti. U XVIII stoljeću oni tvrde da su Rimljani, a u XIX da su Heleni. Prijelomna tačka u ovoj transformaciji bilo je stvaranje nezavisnog grčkog kraljevstva. Prije toga, mnogi Grci u osmanskim zemljama smatrali su se Rimljanima, odnosno, istočnim Rimljanima, nasljednicima Bizantije. Prvaci grčkog prosvjetiteljstva su propagirali ideju helenizma, ideju povratka slavi drevnih i paganskih Helena. Ključna osoba svega ovog bio je Adamantios Koraes (1748-1833), naučnik, učenjak i obrazovan čovjek koji je odigrao ključnu ulogu u intelektualnom buđenju Grčke.

No, intelektualci i trgovci koji su formulisali ovakve ideje u dalekim evropskim centrima grčke dijaspore, poput Koraesa koji je mnoge godine proveo u Monpeljeu i Parizu, nisu bili borci. Grčki gorštaci i seljaci, gusari i hajduci koji su godinama vodili dugu bitku protiv Osmanlija gledali su na helenizam kao na neprijatelja koji je bio jednako odbojan kao i prelazak na islam. Narod je čeznuo da vrati rimsku prošlost, odnosno kršćanski Konsantinopol, a ne pagansku Atinu. Sačuvani spomenici klasične Grčke bili su misteriozni grčkim seljacima koliko i tekovine faraonskog Egipta *fellabinima* (seljacima), svi oni su na to gledali kao na djelo nekih drevnih džinovskih ili genijalnih pokoljenja. Kasnije zalaganje Egipta i Grčke za ovo historijsko nasljeđe nastalo je u XVIII i XIX stoljeću kao posljedica evropskih arheoloških otkrića i evropskog koncepta etničkog i teritorijalnog nacionalnog jedinstva.

Drugi, vanjski element koji je imao veliki uticaj na Grke i Carstvo uopće bila je Francuska revolucija. Ideje Revolucije,



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

sloboda i jednakost, vidno su narušavale tradicionalni poredak. Udružene sa francuskim vojnim uspjesima, ove ideje su postale najopasniji izazov Osmanskom carstvu na kraju XIX stoljeća. Sporazumom iz Kamp Formia 1797. godine, podijeljena je Mletačka republika, te su teritorije Mlečana duž osmanske jadranske obale dodijeljene Francuskoj. Sa ovih ostrva Francuska je pokrenula kampanju na grčke podanike u Carstvu. Držali su govore, pravili ceremonije na kojima se podsjećalo na drevnu slavu i slobode Helena i njihov obećani povratak. Ono što je bilo još važnije, francuski intelektualci su uspostavili kontakt sa pobunjenicima i disidentima na kopnu a počele su se širiti i glasine kako Francuska namjerava aneksirati neke dijelove Grčke. Na kraju, cilj je bio Egipat, a ne Grčka, no samo prisustvo Francuske duž granice osmanske Evrope pokazalo se jako uznemirujućim.

Neposredni uzrok grčkog ustanka, koji je kasnije rezultirao grčkim kraljevstvom, možemo naći u centralističkoj politici sultana Mahmuda II. Krajem XVIII i početkom XIX stoljeća trgovačke i pomorske snage Grka su veoma uznapredovale. Oni su bili pod zastavom Osmanlija, koji su bili neutralni tokom ključnih godina revolucionarnih i napoleonskih ratova, i to im je donijelo jako dobre trgovačke prednosti. Slaba i odveć decentralizirana administracija Osmanskog carstva u to doba otvorila im je priliku da razviju svoje lične administrativne, političke, pa čak i vojne institucije. Lokalni vladari i dinastije koje su upravljale većinom Grčke bili su uglavnom muslimani. Oni su predsjedavali velikim grčkim provincijama,



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

ali su imali grčke ministre, agente, pa čak i grčke vojne snage. Pokušaj Mahmuda II da vrati direktni uticaj i autoritet centralne vlade predstavljao je tešku povredu sloboda koje su Grci već uživali. Tako je odbrana ovih sloboda kao i stjecanje novih podstaklo borbu Grka protiv osmanske vlasti.

Francuska okupacija nekih dijelova Grčke imala je dodatni značaj jer je ona predkazala proces okupacije, napada i pobuna koji će pogoditi Carstvo u njegovom posljednjem stoljeću. Francuzi na Jonskom moru, Rusi u Armeniji i Britanci u Egiptu, svi oni su na razne načine koristili osvojene teritorije koje su bile u sastavu ili u blizini Carstva kao bazu iz koje će poticati disidente na pobunu. Rusi su pomogli ustanak Armena, a Britanci su finansirali i dali naoružanje za pobunu Arapa.

U svakom slučaju pobune, vanjske snage su pomogle i podstakle oživljavanje prošlih mitova, koji su imali malo veze sa aktualnom svijesću pobunjenika, ali koji su nastavili živjeti kada je borba završena. Helenističko ponovno buđenje jako malo je pomoglo borbi naroda protiv Osmanlija. Na kraju je, ipak, helenizam proglašen glavnim uzrokom pobune i pobjede. Na žalost onih koji su sanjali ponovnu Bizantiju, ideja o Heleni isključila je ortodoksne narode koji nisu govorili grčkim jezikom kao barbare.

Na ovaj način ranije čvrste veze između Srba, Bugara, Makedonaca, Moldavaca, Vlaha i Grka počinju slabiti. Promjena grčkog duha i stvarnosti imala je još veći uticaj na milione Grka koji su ostali u Carstvu jer su mnoge ideje, politički stavovi, pa čak i jezik nove grčke kraljevine bili strani i neo-



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

bični. Bilo kako bilo, stvaranje nove države stvorilo je velike poteškoće grčkim zajednicama u Osmanskom carstvu da bi ih na kraju u potpunosti ta činjenica koštala života.

Centralna tema u grčkoj historiji tokom osmanske vladavine bio je osjećaj izgubljenog carstva. Zlatno doba Grčke bila je Bizantija. Klasična prošlost je odbačena kao barbarski paganizam. Pod osmanskom vlašću patrijarhat u Konstantinopolu je predstavljao jednu vrstu nasljedne države Justinijanovog carstva. Njene granice, ukoliko ih je crkvena biskupija ikako imala, bile su granice Carstva. U osmanskome okrilju ortodoksno vodstvo moglo je pretendirati za najširu i najveću teritoriju. Ponovno pojavljivanje Helene skinulo je masku i neodređenost sa grčke pozicije pod Osmanlijama. No, snovi o carstvu nisu mogli nadvladati stvarnost države. Na kraju su Grci bili primorani da izaberu ograničenu stvarnost, a izgube, ako ne i napuste, mnogo veći san.

Jaz između armenske stvarnosti i sna bio je još očitiji. Armeni su neprestano bili u središtu gotovo svake borbe u historiji Bliskog istoka i često su bili osuđivani na poraz. U jednom ili drugom vremenu, Grci, Perzijanci, Arapi, Mongoli, Rusi i Turci bili su njihovi neprijatelji. Periodi armenske nezavisnosti bili su kratki i rijetki. Armeni su se najviše ponosili svojim ranim prihvatanjem kršćanstva i odlučnom pripadnošću monofizitskim učenjima, odnosno nauci o Kristu koju su dijelili sa Koptima u Egiptu i jakobitima u Siriji.

Iako su Armeni, poput Grka, sanjali o svojoj vladavini, sjećanje na takvu vladavinu bilo je mnogo bljeđe. Razasutost



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

armenskog naroda zajedno sa ponovnim gubicima uveliko su usložnjavali te snove. Dok su Grci mogli imati mesijanska ubjeđenja o ponovnom osvajanju Konstantinopola, Armeni nisu imali ni jednog centra na koji bi mogli polagati svoje pravo. Proces osvajanja, egzila i političkog buđenja na novoj zemlji - pomjeranja iz Armenije Vana i Ararata i kasnije Kapadokije u malu Armeniju Cilicije tokom XI stoljeća - koji je sačuvao teritorijalnost Armena, usložnio je njihovo historijsko sjećanje stvarajući nove, sporne nacionalne centre. Nadalje, njihova pomjeranja nisu im dala odmora niti oporavka. Pobjegli su u Ciliciju od Turaka Seldžuka, ali je njihova nova domovina postala bazom za križare. Oni koji su ostali u staroj Armeniji stoljećima su stradali zbog ratova poput seldžučko-bizantijskih, te pljačkaških pohoda Turkmena i na kraju borbe Osmanlija i Safevija za tu zemlju. Proces raseljavanja nastavljen je dobrovoljno i surgunom zbog kojeg su mnogi Armeni otišli u područja Crnog mora, na Balkan, u istočnu Evropu, kao i u Iran i Indiju.

Za vrijeme vrhunca osmanske moći, XV-XVII stoljeće, Armeni nisu igrali nikakvu značajniju ulogu (Pogledaj poglavlje Roberta Mantrana u B. Braude i B. Lewis, ur., *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, I tom). Privilegije koje je Armenima dao šah Abbas, vođa safevijskog Irana, koji je gradio veliki trgovački centar u svojoj prijestolnici, Isfahanu, privukle su ih na istok. Jevrejska trgovačka moć u Osmanskom carstvu onemogućila je da armenski trgovci značajnije napreduju prema zapadu. U XVII stoljeću, nakon pada Safevija, dijeljenja Irana



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

na veliki broj ratobornih frakcija, osmanskog širenja na teritorije koje je prije držala Perzija i slabljenja jevrejskog uticaja u trgovini, Armeni počinju sticati značajno mjesto u životu Carstva. Njihov položaj se još više poboljšao u XIX stoljeću. Oni su tada bili carinski službenici, bankari mjesnim pašama, nabavljači skupocjenih roba, kovači novca i ljudi koji su trgovali sa udaljenim zemljama.

Čak i tokom ovog perioda njihove pojačane aktivnosti u trgovačkim centrima za uvoz i izvoz u Istanbulu, Halepu i Izmiru, većina armenskog stanovništva ostaje ono što su bili stoljećima, seljaci u Anadoliji. Osoba koja je u ovom području inicirala glavni pokret za armensko buđenje stekla je samo osnovno obrazovanje. Mekhitar od Sivasa (1676-1749) je formirao armenski katolički red koji je trebalo da pomogne da se pokrene oživljavanje kulture i vesternizacija njegovog naroda. Mekhitaristi su oživjeli su armenski jezik, njegovali armensku književnost, širili zapadne ideje preko prijevoda, pokrenuli naučne i pučke novine, uspostavili mrežu škola i stavili temelj za modernu armensku historiografiju. Sve ovo je dolazilo iz manastira izvan Osmanskog carstva u koje su ti svećenici protjerani od njima neprijateljske armenske crkve.

Tokom XVII i XVIII stoljeća, pred tradicionalnim vodstvom armenskih zajednica stajala su dva izazova. Prvi je došao od skoro postalih bogataša, bankara, kovača novca i trgovaca koji su se tada zvali amiri. Drugi izazov je oživljavanje kulture sa katoličkom primjesom, koje su inspirisali mekhitaristi. Amiri su stekli moć i prestiž u armenskim



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

zajednicama. Kao sluge i savjetnici osmanskih zvaničnika u prijestolnici i provincijama, oni su bili u boljem položaju da predstavljaju Armene od predvodnika crkve (Pogledaj poglavlje Hagopa Barsoumiana u B. Braude i B. Lewis, ur., *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, I tom). Tokom XVI-II stoljeća armensko svećenstvo pariralo je amirima dijeleći sa njima moć. Ustvari, konstantinopolski patrijarsi su koristili uticaj amira u prijestolnici da unaprijede lični položaj nad drugim svećenicima.

Katolički izazov nije dočekan sa lakoćom. Naposljetku, 1830. godine, potpomognuti Francuzima koji su se smatrali zaštitnicima katoličkih interesa u Carstvu, armenski katolici primaju priznanje od osmanskih vlasti da imaju pravo na posebnu zajednicu, millet.

Iako se problem armenskih katolika, barem površno, činio završenim, armensku zajednicu su razdirala brojna unutar-nja neslaganja i svađe. Većim dijelom ovog perioda, armenske misli bile su usredotočene više na samu zajednicu negoli na osmanske vlasti. Nadahnuti idejama prosvjetiteljstva i političkim revolucijama koje su nakon njega uslijedile u Evropi, neki armenski mislioci sredine XIX stoljeća šire nove ideje koje su ograničavale ovlasti i autoritet vladajuće amirsko-svećeničke koalicije. No, već uspostavljeno vodstvo svoje uporište nalazi u božanskoj istini Biblije koja je, po njihovim tvrdnjama, zahtijevala pokoravanje armenskim i osmanskim vlastima. Snage koje su zahtijevale ograničavanje također su se borile da svoja liberalna ubjeđenja što više prenesu na stanovništvo



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

obrazujući armenske seljake u Anadoliji, čija je dobrobit dugo bila zanemarivana, ili su oni tako tvrdili.

Usred ovih rasprava, vođe armenskih zajednica, koji su izgradili učinkovit modus vivendi sa osmanskim predstavnicima, shvataju kako im je položaj ugrožen od jedne neočekivane strane, same osmanske države za koju su tvrdili kako joj se mora biti pokoran. Reformski dekret iz 1856. godine imao je veći uticaj na armensku zajednicu nego na bilo koji drugi segment u Carstvu. Sada su direktno Osmanlije odlučivale o pitanjima svećeničke kontrole, participaciji cijele zajednice kod biranja vjerskih vođa, prirode svećeničkog poretka i samih ideja uređenja, a sva ova pitanja potakla su duboke podjele među Armenima. Kada su u pitanju Grci i Jevreji, ova pitanja nisu bila predmet primarnih kontroverzi, tako da ih ove osmanske reforme, koje su oni prihvatili, nisu pogodile na isti način. Ipak, u armenskoj zajednici problem reformi morao se riješiti a osmanske vlasti su u početku, makar javno, stale na stranu novih mislilaca, liberalnih zastupnika i protivnika tradicionalnog vodstva. Ove najavljene reforme nisu potrajale dugo, no njihovo postojanje, čak i za kratko, poremetilo je tradicionalne metode političke i društvene kontrole koje su omogućavale osmanskom društvu da funkcioniše. Politički sukob unutar zajednice postao je još opasniji jer je dobrano uključio osmanske vlasti. Usvojen je ustav koji je predstavljao osnovu za organizaciju i predstavljanje armenskog naroda kroz većinu preostalih decenija osmanske vladavine. Ovaj isti dokument i danas uređuje pitanja Armena u Siriji i Libanu.



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

Tokom ranog ustavnog perioda, postojalo je mnogo razloga da se položaj Armene u Carstvu i dalje popravlja. Provođenje reformističkih dekreta otvorilo je nove mogućnosti za zapošljavanje u vladinim institucijama. Dolazak evropskih firmi omogućio je nove poslove za ljude od zanata. Pozorište, muzika i umjetnost privlače u prijestolnicu talentovane Armene (Pogledaj poglavlje Roderica Davidsona u B. Braude i B. Lewis, ur., *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, I tom). Takozvani Armenski nacionalni ustav svečano je najavio novo doba nade i mogućnosti za sve Armene u Carstvu. To je uistinu bio izvanredan dokument. Priznavao je pravo svim članovima zajednice da uzmu učešće u određivanju svojih poslova, i uveo je velik stepen autonomije. Suprotno tome, susjedna armenska zajednica u Ruskom carstvu bila je u mnogo gore položaju. Sve njihove svećenike imanovao je car, koji je, također, imao pravo da izabere poglavara crkve na osnovu finalne liste koju je predlagalo Armensko vijeće. Tome treba pridodati kako je ruska vlada imenovala upravitelja koji je nadgledao, pa, čak, i vladao katolicima u Ejmiacinu. Kasnije je ruska vlada poduzela još drastičnije korake. Odredili su da se u armenskim školama koristi ruski jezik, i prisilno konfiskovali svu imovinu Armenske crkve.

Bilo kako bilo, Rusija je tvrdila da je zaštitnik osmanskih Armene. Kada je Rusija osvojila Kavkaz početkom XIX stoljeća i stvorila provinciju Armenija, sa armenskom administracijom i armenskim vojnicima na granici sa Osmanskim carstvom, probudile su se nade među Armenima koji



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

su njegovali nacionalističke ideje Zapada da bi oni zajedno mogli povratiti nezavisnost. Pokret za nacionalnu nezavisnost bi najvjerojatnije stekao moć ma kakvu politiku Osmanlije provodile, ali osmanska podrška politici koja je nesmotreno potkopala autoritet tradicionalnog vodstva u Istanbulu doprinijela je slabljenju tog elementa koji je saradivao sa vlastima. Umjesto toga i protivno Osmanlijama, sada su u armenskoj zajednici u velikoj mjeri preovladavali glasovi evropski inspirisanih Armena i glasovi Armena iz istočnih provincija, koji su bili na udaru kurdskih i turskih pljačkaša koji su iskorištavali bezakonje i loše upravljanje.

Tragično po Armene, njihove nade o nacionalnoj nezavisnosti predstavljale su najveću prijetnju turskom nacionalizmu koji se rađao. Osmanski Turci su mogli izgubiti Grčku, Srbiju, Bugarsku, Albaniju, čak i arapske zemlje, a da još uvijek imaju teritorijalno održivu nacionalnu državu. Armeni su bili integrirani sa muslimanskim stanovništvom mnogo više od bilo kojeg drugog kršćanskog naroda. Njihova nesreća bila je da su se tokom prošlih stoljeća morali dobro slagati sa Kurdima, Turcima i ostalim muslimanima kako bi zajedno sa njima živjeli u istim selima i gradovima. Oni su zajedno sa svojim muslimanskim susjedima dijelili dobar dio istočne i južne Anadolije. Za Turke bi gubitak zemalja koje su naseljavali Armeni - teritorije koja se pružala od Kavkaza do Mediterana - značilo propast Turske. Sa početkom Prvog svjetskog rata, počela je strahovita borba između Turaka i Armena. Završila je tragično. Godine 1915., prema nekim istraživačima, nestalo je negdje oko milion ili



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

milion i po Armena. Još jednom se ponovila tragična historija Armena.

Historija Jevreja pod osmanskom vlašću tekla je suprotno od Grka i Armena. Osmanskih Jevreji su dostigli vrhunac tokom XVI i XVII stoljeća, a pad su doživjeli u XVIII i XIX stoljeću. Najznačajniji datum bila je 1492. godina, godina protjerivanja Jevreja iz Španije. Prije dolaska iberijskih Jevreja, broj osmanskih Jevreja bio je neznatan i oni su govorili grčkim ili turskim jezikom. Oni su bili podijeljeni u Rabinsku zajednicu, odnosno sljedbenike talmudskog judaizma, i u malu Karaitsku zajednicu, sektu koja je nastala u VIII stoljeću nakon raskida sa talmudskim judaizmom. Zajedno sa ostalim osmanskim podanicima, obje zajednice bile su podvrgnute prisilnim migracijama. Iako je bilo nekoliko pojedinačnih izuzetaka, čini se da većina Jevreja u prvim decenijama osmanske vladavine nije bila bogata kao oni kasnije, kada su osmanske vlasti iz praktičnih razloga otvorile kapije svojih zemalja iberijskim izbjeglicama. Od svih država u mediteranskom području, samo je Osmanska država trebala vješto zanatsko stanovništvo i jedina je imala administrativni aparat koji je mogao upravljati hiljadama imigranata. Bio je to spoj potrebe i mogućnosti, koji je otvorio vrata Jevrejima.

Broj i kulturna profinjenost ovih imigranata ubrzo je preplavila starosjedilačke zajednice, koje su se kasnije, uz nekoliko izuzetaka, asimilirale u iberijsko-jevrejsku kulturu. Grčki i turski jezik su zamijenili ladinom, tj. jevrejsko-španskim. Historiju iberijskih Jevreja su, također, integrirali u svoju. Od



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

svih zimmijskih zajednica, samo su iberijski Jevreji bili osmanski podanici svojim izborom, a ne kao rezultat osvajanja. Ova karakteristika i razumljiva antipatija prema Evropi posebno ih je istakla u odnosu na kršćanske zajednice, što je u očima ostalih podanika izazvalo sumnju, a u očima vladara prihvatanje. Jevrejski izvori iz XVI stoljeća opisuju Carstvo kao raj koji je došao nakon dugog vremena progona i torture. Ovakva slika Carstva ostala je jaka i tokom idućih stoljeća.

Tokom ranog perioda nakon izgnanstva osmanski Jevreji su postali stabilna zajednica. Njihova kulturna i materijalna dostignuća bila su uspostavljanje trgovine i industrije, rast i procvat intelektualnog života, učešće Jevreja u glavnim tokovima osmanskog poslovanja, i, sa određenim ograničenjima, njihova primjetna uloga u nauci te političkim i diplomatskim poslovima. Krajem XVI i početkom XVII stoljeća ova slika napretka, bogatstva i uticaja počinje da se mijenja. Jevrejsko useljavanje u Osmansko carstvo i kontakt sa Evropom prestaje, te počinje doba emigracija.

Razlog za ova dešavanja bio je dvostruk. Jednostavno kazano, glavni izvor useljenika iberijskih Jevreja je presušio. Oni koji su željeli otići istočno, to su i uradili, kao i ostali koji su izabrali da se nastane u Evropi i Novom svijetu. Drugo, ekonomske mogućnosti u Carstvu su postajale sve manje i manje. U XVII stoljeću, industrija vunenog tekstila u Solunu, koja je bila najveći pojedinačni poslodavac Jevreja u cijeloj zemlji, suočava se sa brojnim krizama od kojih se više nikad neće oporaviti. Posljedica ovog pada bilo je smanjenje ekonomske



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

osnove zajednice i to ju je primoralo da slijedi promjenljive tokove međunarodnog poslovanja u vrijeme kada su se oblici trgovine mijenjali. Kako je ovaj centar slabio, veze koje su osmanski Jevreji uspostavili sa sunarodnjacima u Italiji postaju sve slabije i neprofitabilnije. Osmanski Jevreji nisu mogli prenijeti svoju mrežu u centralnu i istočnu Evropu. Iako su tamo postojale velike jevrejske zajednice, oni su bili Aškenazi i zbog toga nisu bili pogodni za uspostavu porodičnih veza o kojima je ovisila mreža Sefarda. Grci i Armeni imali su etničke i porodične veze u istočnoj Evropi koje su se pokazale superiornijim od jevrejske mreže.

Ovo nas vodi do drugog razloga jevrejskog pada, odnosno, povećanog suparništva kršćana, posebno Armena i Grka, ali kasnije i arapskih kršćana. Kršćani su imali prednosti u brojčanom smislu, bilo ih je mnogo više od Jevreja, i u obrazovanju, jer su svoju djecu slali u kršćanske škole i često u Evropu i na evropske univerzitete, dok su Jevreji, izgubivši poslovne veze sa Zapadom, bili skućeni na svoje resurse unutar Osmanskog carstva. Kršćani su, također, imali prednost patronata od strane njihovih crkvenih ustanova (što je nedostajalo Jevrejima) i od kršćanske Evrope, koja je prirodno bila naklonjena kršćanima, a na račun Jevreja, i to se sada smatra evropskom, a ne turskom zaslugom. Tako je početkom XVII stoljeća, citirat ćemo samo jedan među brojnim primjerima, jedan Armen zamijenio Jevreja na mjestu carinskog službenika u Halepu, a pomogao ga je francuski konzul.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

U kasnom XVII stoljeću velika kriza je zadesila osmanske Jevreje. Ona se desila u vrijeme promjena u ekonomiji kada je bilo pojačano suparništvo i izgubljeno samopouzdanje. Nacionalizam nikada nije imao podršku među Jevrejima kao kod ostalih zajednica u Carstvu, ali je kombinacija misticizma i mesijanstva, koja je kulminirala u Sabatskom pokretu krajem XVII stoljeća, bila jednako raširena i štetna po osmanske vlasti.

Mistična učenja i razmišljanja postojala su među Jevrejima mnogo stoljeća. Lurijanska kabala kao učenje sa naglašenim mesijanskim imperativom vuče svoje korijene iz Osmanskog carstva. Ova doktrina, koja se među Jevrejima širom svijeta raširila iz Safeda, omogućila je mesijanskim tvrdnjama Sabatai Sevija da privuku pažnju masa. Kako su se „mesijanske“ vijesti širile, Jevreji u Carstvu i izvan njega se pripremaju za dolazak Mesije, čine djela kajanja, obavljaju posebne molitve i post. Oni koji su bili praktičniji prodali su svoja dobra, spakovali torbe i spremali se za ponovno okupljanje prognanika u Palestini. Osmanske vlasti u Istanbulu, previše zaokupljeni ratom protiv mletačke Krete, nisu odmah pokušali ugušiti ovaj pokret. Ipak, na kraju su obuzdali njegove najproblematičnije dijelove hapšenjem Sabataija Sevija i navodnim „ubjeđivanjem“ da primi islam. Otvoreni napadi sad su jenjavali. Neki njegovi sljedbenici prihvataju islam javno. No, većina ih ostaje Jevrejima, a mnogi i dalje vjeruju u Sabateija.

Socijalna pozadina i društveni uticaj sabatianizma nisu potpuno ispitani kao što je slučaj sa duhovnom dimenzijom. Postoje tvrdnje kako su osmanski Jevreji nakon perioda



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

iscrpljenosti i razočarenja ponovo uspostavili moć i autoritet rabinskog vodstva i da su u tom procesu izgubili vrela svoje ekonomske i kulturne sposobnosti. Ipak, iako su se prvi znaci pada pojavili nešto ranije, najvjerojatnije je sabatianska pobuna ubrzala i pogoršala proces koji je već bio u toku.

Među osmanskim Jevrejima nije bilo intelektualnog buđenja kao onog koji je oživio kulturni život Grka i Armena. Ni na hebrejskom, niti na bilo kojem od svojih dijalekata oni nisu iznjedrili naučnike ili pisce koji bi se mogli uporediti sa grčkim Koreasom ili armenskim Mekhitarom, ni po kvalitetu niti po uticaju. Vremenski najbliži pokušaj vidimo kod bosanskog rabina Yehude Alkalaja (1798.-1878.) koji je od 1834. pa naovamo napisao nekoliko knjiga i pamfleta u kojima govori o uspostavi jevrejskih kolonija u Palestini kao dijelu programa jevrejskog samospasenja. Ovaj pokušaj da se u jevrejskom životu primijene lekcije naučene iz srpske i grčke renesanse nije imao nikakav uticaj među osmanskim Jevrejima. Alkalaj je tek nedavno stekao neku vrstu retrospektivne historijske važnosti kao preteča cionizma.

U XIX stoljeću Jevreji, kao i kršćani i muslimani, prolaze kroz fazu sukoba, odnosno borbe između reformista i konzervativaca. Kod muslimana, Grka i Armena pobijedili su reformatori. No, kod Jevreja oni gube. Zbog ovoga su Jevreji platili ceh. U poređenju sa njihovim kršćanskim susjedima, oni su ostali daleko iza.

Jevreji su svoju podršku dali turskim reakcionarnim snagama, što nije iznenađujuće. Godine 1826. uništenje janjičarskog



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

korpusa, starog vojnog uređenja sa kojim su Jevreji imali važne veze, predstavljalo je težak udarac za njih. Uspon Rusije i rast ruskog uticaja nisu bili od pomoći Jevrejima u Osman-skom carstvu. Kasnije u ovom stoljeću desio se određeni procvat trgovine sa Zapadom u Solunu. No, uprkos poboljšanom obrazovanju kojeg je vidno potpomogao jevrejski savez Alliance Israelite Universelle, sav taj trud došao je isuviše kasno (Pogledaj poglavlje Paula Dumonta u B. Braude i B. Lewis, ur., *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, I tom). Oni su bili nošeni okolnostima koje su vodile nestanku Osmanskog carstva i transformaciji čitave regije.

Jezik se jedva spominje kada govorimo o glavnim zajednicama u Osmanskom carstvu. Kada vidimo ulogu koju je jezik odigrao u određivanju nacionalnog identiteta na Zapadu, njegovo zanemarivanje u osmanskome kontekstu je veoma važno. Grci, Armeni, Jevreji kao i Kopti i neortodoksni kršćani u arapskim zemljama imali su različite liturgijske jezike. No, jezik obreda nije nužno bio jezik koji se upotrebljavao na ulici ili u kući. Dok je svećenstvo Grčke ortodoksne crkve etnički i lingvistički pripadalo isključivo Grcima, crkvene općine i pastve činile su poliglotne mase koje su govorili skoro onoliko jezika koliko ih je u Carstvu bilo. Na Balkanu se govorio slavenski, a u Rumuniji rumunski jezik. Na jugu Anadolije bilo je ljudi koji su govorili arapskim. U samoj Anadoliji, prema nekim istraživačima iz XIX stoljeća, većina članova Crkve nije uopće znala grčki, jer je njihov maternji jezik bio turski ili armenski.⁷ U Anadoliji, grčki pravoslavci koji su bili pismeni

⁷ Roderic H. Davidson, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*, Princeton, 1963, str. 62.



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

pisali su grčkim pismom ali jezik koga su svakodnevno koristili bio je turski ili armenski.

Početak XIX stoljeća, pod uticajem helenističkog trenda u grčkim zajednicama, pokušao se nametnuti grčki jezik ortodoksnim vjernicima koji su komunicirali sa više drugih jezika. Riječi helenističkog prosvjetitelja Danijela od Moschopolisa najbolja su ilustracija osjećaja kulturne nadmoći koji ga je vodio u njegovoj misiji:

O vi što govorite albanskim, vlaškim, bugarskim i ostalom jezicima, sretni budite.

Spremite se da Grcima postanete

I svoje barbarske običaje, govor i jezik napustite.⁸

Nijedna druga zajednica nije bila tako jezički različita kao Rumi, no članovi armenskih crkvi, Gruzijci, katolici i kasnije protestanti, nisu nužno govorili armenski. Prema misionarskim izvještajima, vjerovatno pola armenskog stanovništva u Anadoliji govorilo je turski jezik.

Kako su se učenja o nacionalizmu širila u ovim zajednicama, takve jezičke anomalije postaju problemom. Situaciju su pogoršali pozivi na jezičku reformu koji su dominirali kulturnim životom Armena i Grka tokom XIX stoljeća. Dok su se nacionalističke elite zalagale za mitski klasični jezik očišćen od raznih dijalekata, velike mase ljudi koje su oni smatrali nacijom nastavile su govoriti različitim jezikom.

Za Jevreje i druge kršćane u Carstvu takve jezičke anomalije nisu bile tako zbunjujuće. Osmanski Jevreji su govorili

⁸ Clogg, Isto, str. 9.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

raznim jezicima. U centralnim područjima dominirao je ladinno, no neke manje zajednice na Balkanu govorile su grčkim. U kurdskim područjima carstva postojale su jevrejske zajednice koje su govorile kurdskim, dok su ostali pričali jednim dijalektom drevnog aramejskog jezika. Dalje prema jugu Jevreji iz Halepa, Damaska, Bagdada, Egipta i Palestine uglavnom su govorili arapskim. Kako je nacionalizam neznatno uticao na ove zajednice, nije bilo potrebno ukloniti jezičke razlike. Za sve njih, hebrejski je ostao jezik obreda i nauke, te, ponekad, jezik književnog izraza. Jevreji su obično koristili hebrejsko pismo da zabilježe jezike kojima su govorili.

U osmanskoj Siriji i Egiptu, kršćani su govorili arapskim. Koptski i sirijski jezik zadržavaju se samo u liturgiji. Ove zemlje su bile jezički ujedinjene mnogo više od ostalih regija. Mnoga stoljeća islamske vladavine obezbijedila su trijumf arapskom nad ostalim jezicima koji su ranije postojali.

Među ovim zajednicama jezik nije bio prožet sakralnim karakterom koji ga čini kulturnom odrednicom nacionalizma. Ma koliko sakralnu vrijednost neki jezik imao, ona je bila u pisanoj riječi, a ne u govoru. Tako su grčki ortodoksi, Jevreji, Armeni i mnogi sirijski kršćani pisali raznovrsnim jezicima u njihovim važnim liturgijskim spisima. Govorni jezik je bio sredstvo komunikacije među ljudima, a ne sredstvo razlikovanja među njima. U XIX stoljeću jezik poprima drugu ulogu, no u Osman-skom carstvu nikada nije stekao važnost kao u Evropi. Religija je bila mnogo važnija od jezika kada je u pitanju određivanje identiteta.



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

Kao što smo vidjeli tokom XVII, XVIII i XIX stoljeća Osmansko carstvo se suočilo sa jako neposlušnim kršćanskim stanovništvom. Protivničke sile Carstva su jako željele iskoristiti ovu neposlušnost. Anarhističke ideje evropske misli, doba prosvjetiteljstva, liberalizam i nacionalizam potkopali su različite pretpostavke osmanskog društva. Moćne mašine evropskog kapitala i industrije uništile su osmansku ekonomiju. Svakom ovom udarcu se moglo oduprijeti na razne načine, ali ništa nije moglo zaustaviti kombinovane udarce. Za vrijeme ovih unutarnjih i vanjskih izazova, Carstvo je pokazalo jedan stepen strpljenja, genijalnosti i fleksibilnosti koja je posrnula u posljednjim decenijama.

Religijske misije su bile jedno od najranijih sredstava kojima je Evropa stekla uticaj u Carstvu. Bujica takvih aktivnosti desila se početkom XVII stoljeća. Za evropske katolike i protestante osmanske zemlje su bile nešto poput sporedne predstave u borbi za i protiv reformacije. Konstantinopol je predstavljao mjesto gdje su se obje strane borile za neutralne, ortodoksne duše. Iako su propovjednici imali nekog uspjeha u ubjeđivanju trenutnog patrijarha da se prikloni jednom ili drugom učenju, grčki ortodoksi nikada se nisu pridružili nijednoj strani. Zapadna crkva je imala više uspjeha sa Armenima i kasnije sa kršćanima u Siriji i Egiptu. Misionarski napori rezultirali su stvaranjem intelektualnog uporišta na osmanskoj teritoriji. Škole i štamparije koje su osnovali misionari pomogle su u širenju zapadnih ideja.

Od svih izazova s kojima su se Osmanlije suočavali, najopasnijim se pokazala ideja vanjskog protektorata. Na početku



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

je ova vrsta protektorata ili zaštite bila ograničena na kršćane i Jevreje koji su lokalno angažovani za usluge stranaca kao vicekonzuli, prevodioci, poslovni agenti i sluge. Ovako uposlena osoba je dobijala dekret koji je nosio naziv berat, čije su tačke ličile diplomatskom imunitetu, uključujući u nekim primjerima i izuzimanje od osmanskog kriminalnog sudstva, kao i smanjenu carinu, namete i druge poslovne privilegije (Pogledaj rad Charlesa Issawija u B. Braude i B. Lewis, ur., *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, I tom).

Sa stajališta islamskog prava ovaj dekret je svog vlasnika premještao iz položaja zimmije nečemu što je jako ličilo na status stranog državljanina. Status zimmija je bio podložan Šerijatu i njegovoj primjeni od strane vlasti, no položaj stranih državljana, onako kako je nastao pod osmanskom vladavinom, regulisan je tačkama međunarodnih ugovora i sporazuma. U osnovi, ovaj položaj je zavisio od balansa moći između jedne i druge države, tako da su njegovu primjenu u praksi određivala shvatanja vojne sigurnosti, diplomatskog savezništva i ekonomskih prednosti.

Dok je Osmansko carstvo bilo moćnije od svojih suparnika, ova elastičnost nije bila problem. No, kad je Carstvo počelo propadati, neki oblici evropskog protektorata postaju sve više privlačni. Kršćani i Jevreji koji nisu imali nikakvog osnova za dekret o zaštiti počinju da ih dobijaju i tako se razvila jaka trgovina. Suočivši se sa takvim narušavanjima zakona, osmanske vlasti, koje su prethodno dozvoljavale stranim diplomatskim predstavništvima da izdaju dekrete, sada same počinju



KRŠĆANI I JEVREJI U OSMANSKOJ CAREVINI

da ih izdaju direktno svojim podanicima nemuslimanima, pa čak i muslimanima. Veliki broj izdanih dekreta uništio je su-
parničku nadmoć onih koji su ga imali a direktna osmanska
prodaja uklonila je negativni uticaj distribucije koju su vršile
strane vlade.

Kako je berat počeo gubiti na važnosti, pojavio se novi
oblik stranog uplitanja. Moćne države su sve više polagale pra-
vo na zaštitu cijelih zajednica. Rusi su polagali pravo na Rume,
Francuzi na katolike. Britanci i Pruska su se takmičili za zaštitu
malih protestantskih zajednica i to prenosili na brojčano važni-
je Jevreje. Na kraju, tvrdnje o pravu na zaštitu su dovele do do-
djeljivanja državljanstva mnogim kršćanima i nekim Jevrejima
(Pogledaj poglavlje A. Uner Turgaya u B. Braude i B. Lewis, ur.,
Christians and Jews in the Ottoman Empire, I tom).

Početkom XIX stoljeća Rusija dodaje Armene svojoj li-
sti šticieničkih zajednica. U strahu od porasta ruskog uticaja,
Osmanlije sprječavaju slanje darova i novca u Ejamiacin, ar-
menski katolikosat koji je bio u ruskim rukama. Glavni drago-
man ruske ambasade kazao je vodećim osmanskim službeni-
cima da ne razumiju važnost te prijestolnice. On je rekao da
će millet koji je privržen i odan svojoj vjeri i crkvi biti odaniji
državi, pa će tako armenska lojalnost Osmanskoj državi biti
ojačana ako su oni vezani sa Ejamiacinom. Osmanski činov-
nik mu je na to odgovorio riječima: „Da, da, sada razumi-
jem važnost ovog pitanja. Ali, na vama je da nam pokažete
dobar primjer u tome, koji ćemo mi naravno slijediti.“ Onda
je nastavio pričati o muslimanskom stanovništvu u ruskim



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

provincijama Kazanu i Astrahanu čiji bi vjerski život imao koristi ako bi se vezali sa islamski hilafetom i potčinili svoje vjerske vođe glavnom islamskom vijeću u Istanbulu. „Kada vidimo kako ovo daje snagu i osjećaj jedinstva njihovim religijskim aktivnostima i na taj način povećava njihovu privrženost ruskoj državi, mi ćemo prirodno poduzeti neophodne mjere da pojačamo veze Armena sa Ejmiacinom.“⁹

Sada kad su Evropljani polagali pravo na zaštitu cijelih zajednica, Osmanlije su polagale isto pravo nad muslimanskim zajednicama pod kršćanskom kontrolom. Oni su razvili ideju političkog panislama u okrilju hilafeta, institucije koja je odavno bila mrtva, ali je oživljena za ovu svrhu. Sporazum u Kučuk Kajnardži 1774., koji su Rusi vješto iskrivili, omogućio je zakonski uvod za carsko pravo na intervenciju. Hilafet je trebao načiniti sličan tekst za osmansku intervenciju u korist Krimskih Tatara čija je politička pokornost sultanu objavljena prisilno. Ovo je bila dobra osnova da se suprotstavi moćnim državama jer su Rusija u centralnoj Aziji, Francuska u Alžiru i Britanija u Indiji imale dobar broj muslimanskog stanovništva.

Ova opasnost, ipak, nije bila tako jaka da spriječi evropsku intervenciju koja je sada postala još profinjenija i bolje osmišljena. Učinkovitim metodom pokazalo se evropsko sponzorstvo unutrašnjih reformi koje je za cilj imalo izjednačavanje podanika u Carstvu. Da bi spriječila još drastičnije mjere vlada izdaje dekret Hatt-i humayun 1856. godine, koji je u Evropi postao poznat po činjenici da je njime proglašeno jedinstvo svih ljudi, muslimana i nemuslimana.

⁹ Cevdet Paša, *Tezâkir*, uredio Cavid Baysun, Ankara, 1963, tom treći, str. 236-237.



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

Nakon ovog proglasa, Dževdet-paša, visoki vladin činovnik i britki posmatrač dešavanja u Carstvu, zapisao je reakciju muslimanskog i nemuslimanskog stanovništva:

U skladu sa ovim fermanom muslimanski i nemuslimanski podanici imaju ista prava. Ovo je imalo veoma štetan uticaj na muslimane. Ranije, jedna od četiri tačke koje su usvojene kao osnova mirovnih sporazuma bila je da su kršćani imali određene privilegije pod uslovom da ne narušavaju suverenitet i autoritet vlasti. Sada je pitanje (posebnih) privilegija izgubilo značenje, po ovim uredbama vlade nemuslimani imaju ista prava kao i muslimani. Mnogi muslimani su počeli negodovati: „Danas smo izgubili naša sveta, nacionalna prava, za koja su se svojom krvlju izborili naši očevi i djedovi. U vrijeme kad islamski millet vlada, lišen je svetog prava. Ovo je dan žalosti i plača za islamske narode.“

Za nemuslimane ovaj dan, kada su iz položaja raje prešli u jednak položaj sa vladajućim milletom, bio je dan radosti i veselja. No, patrijarsi i drugi duhovni poglavari nisu bili zadovoljni jer su njihovi položaji bili obuhvaćeni fermanom. Druga tačka je bila da su sve zajednice bile jednake, iako su ranije zajednice u osmanskoj državi bile rangirane, tako su muslimani bili na prvom mjestu, onda Grci, Armeni pa Jevreji. Neki Grci su ovom prigovorili kazujući: „Vlasti su nas stavile u isti položaj sa Jevrejima. Bili smo zadovoljni sa islamskom supremacijom.“

Rezultat svega ovog su bila smrknuta lica većine onih koji su prisustvovali javnoj objavi fermana, koja je protekla u jako



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

mračnoj atmosferi. Samo na licima nekolicine francuske gospode koji su nosili islamsku nošnju mogli su se primijetiti izrazi radosti. Neke takve ključne osobe viđene su kako govore: “Ako su nemuslimani rašireni među muslimanima, susjedstva će se izmiješati, cijene naše imovine će porasti i udobnosti civilizovanog života biće raširene.“Ovo je bio razlog njihovog zadovoljstva.¹⁰

Uprkos Dževdetovom skeptičnom mišljenju, uloženi su ozbiljni naponi da se ova reforma provede (Vidi poglavlje Envera Ziyaa Karala u B. Braude i B. Lewis, ur., *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, I tom). Nažalost, ovaj sekularni i egalitaristički (u religijskom, ne socijalnom smislu) odgovor centrifugalnim snagama religije i nacije naišao je na malo podrške. Protiv njega je radilo etablirano svećenstvo vjerskih zajednica, revni zagovarači novih nacionalnih entiteta i branitelji muslimanskih privilegija (O ovome zadnjem pogledaj poglavlja Moshe Maoza i Samira Khalafa u B. Braude i B. Lewis, ur., *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, II tom). Osmanlije su pokušale uspostaviti neku vrstu patriotske odanosti koja je ranije ujedinila različite etničke i kulturne elemente u Francuskoj i Britaniji. No, u Carstvu nije postojala slična politička tradicija, a u XIX stoljeću narastajući pokreti za ujedinjenje bili su formirani na različitim pretpostavkama i odslikavali su drugačija historijska stanja. Vrsta moći koja je proistekla iz italijanskog ujedinjenja (Risorgimenta) i njemačkog buđenja bila je bazirana na praiskonskim instinktima. Ove nove ideje o

¹⁰ Isto, I: 67-68.



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

nacionalizmu više bi služile raspadu nego ujedinjenju Carstva. Godine 1862. Ali paša, u to doba osmanski premijer, piše tražičnu, proročansku poruku svom ambasadoru u Parizu:

Italija, koja je sada naseljena samo jednom rasom koja priča isti jezik i praktikuje istu vjeru, je doživjela mnoge poteškoće na putu svog ujedinjenja... Procijeni šta bi se desilo u Turskoj kada bi se dala sloboda svim različitim nacionalnim težnjama koje revolucionari i sa njima neke vlade žele unaprijediti tamo. Bilo bi nam potrebno stoljeće i rijeke krvi da uspostavimo stabilne državne odnose.¹¹

Nekoliko decenija kasnije, nadahnuti ujedinjenjem Italije i Njemačke, Osmanlije pokušavaju napraviti pokret baziran na onome što su smatrali sličnim praiskonskim instinktima. Oni su propagirali politiku panislamizma koji je uveliko korišten za sticanje određenih poena od državnih ureda u Evropi. On je sada transformiran u prodoran poziv čitavom islamskom svijetu od strane sultanovih glasnogovornika. S ovom politikom Osmanlije su mogle omogućiti osnovu za nastavak osmanskog jedinstva, ali je panislamizam samo pogoršao napetosti i podjele između muslimana i nemuslimana bez postizanja ikakvog političkog uspjeha.

Kako je politika panislamizma skupljala svoje sljedbenike i kako je Carstvo bivalo sve ugroženije od strane svojih kršćanskih protivnika, stanje osmanskih kršćana se pogoršavalo. Problemi nisu dolazili toliko zbog teške neimaštine i torture

¹¹ Bernard Lewis, "Ali Pasha on Nationalism", *Middle Eastern Studies*, 10 (1970), str. 77.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

koliko zbog kontradikcije između ekonomske snage i političke nemoći. Govoreći o Grcima, engleski putnik Adolphus Slade zapisao je nekoliko zapažanja koja su se mogla primijeniti i na druge zajednice.

Turci su počinili grešku zbog koje su zažalili kada su dozvolili Grcima da stiču bogatstva i grade karijeru kao slobodni ljudi, a u isto vrijeme su ih žigosali kao inferiorna bića...

Analizirajući motiv ovog univerzalnog osjećaja među rajom protiv osmanske vladavine, shvatamo kako se on ne krije u neposrednom suprotstavljanju koje pogađa čovjekovo fizičko stanje, već u širokom osjećanju koje više prezire uvredu nego povredu, kad se teže doživljava prijekor nego udarac... Turski klaun je mogao vrijeđati obrazovanog Grka, turski balavac napasti grčkog svećenika, turska plesačica ismijavati grčku damu. Što je bijes bio rjeđi, osjećaj je bio gorči, i iako nikad nije bio ispoljen, sama izloženost njemu bila je bolna. Navečer bi neki mrzovoljni paša prolazeći pored njihovih kuća mogao narediti grčkoj gospodi da utrnu svjetlo, da ugase muziku ili bi policija mogla ujutro privesti gazdu kod kojeg se dešavala neka zabava da odgovara zato što je njegovo veselje uznemirilo komšije. Ovo su bile prave rane turske torture, istinski uzroci grčkog revolta pojačani činjenicom da su obrazovani ljudi i inteligencija bili na strani razjarenih ljudi. Tako je učinak bijelih turbana i žutih nanula označen kao i onaj kojeg je uzrokovalo perje i crvene potpetice gorde i poprilično neobrazovane francuske aristokracije.¹²

¹² Adolphus Slade, *Turkey, Greece and Malta*, London 1873, I: 216 i II: 92-93.



KRŠĆANI I JEVREJI U OSMANSKOJ CAREVINI

Ovaj Slajdov prikaz jako nam je poznat. Oronuli aristokrata uvjeren u svoju urođenu superiornost zaboravlja fatalne promjene koje se dešavaju oko njega: niže klase koje su generacijama zlostavljane spremaju se da preuzmu kontrolu nad velikim prostranstvima osiromašenih nasljednih vladara. Dugo vremena Osmanlije su ignorisale ili pokušavale ignorisati pobunjeničke društvene, ekonomske i ideološke snage unutar Carstva. Njihov historijski instinkt im je govorio da glavna vojna opasnost dolazi izvana. Sukladno tradicijama srednjovjekovnog islama zimmije su otpisani kao ponizni i nemoćni.

Ovaj imidž se polahko počeo mijenjati nešto prije Slajdovog opisa. Cijenu ove promjene u shvatanju na kraju su platili sami kršćani. Pritužbe poniznih podanika Carstvo je moglo ravnodušno odbaciti, ali tvrdnje i zalaganja tih podanika za suverenu naciju moglo je lahko postati razlogom za rat. Tokom XVIII i XIX stoljeća položaj kršćana se promijenio u očima muslimana. U početku, oni su bili zimmije, ljudi koje je štitio islam, i koji su imali svoje mjesto i obaveze koje je uredila tradicija. Ako bi postali previše arogantni ili previše ljubazni prema neprijateljima, bili bi osuđivani. No, kada je Evropa stekla veliku moć, neki kršćani i Jevreji dobijaju položaj neprijatelja u državi. Njihovo mjesto, obaveze i privilegije određivale su strane sile, a ne tradicija. Na kraju su cijele zajednice stekle status šticećenika. Ljude više nije štitio islam, zaštitu su im pružale Rusija, Francuska i Engleska. Prema Šerijatu oni su se pokušavali odreći šticećeničkog ugovora, zimme, kako bi postali strani državljani, odnosno podanici daru 'l-harba, „kuće rata“, a ne



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

daru 'islama, „kuće mira“. Ipak, ako su bili podanici „kuće rata“, odnosno teritorije pod nemuslimanskom vlašću koju su pravnici smatrali prikladnom za borbu, onda više nisu uživali zaštitnički status čak ni drugostepenog državljanstva. Osmanlije i reforme su nudile rješenje za ovaj problem. No, svi naponi su propali. Niko nije mogao u isto vrijeme biti građanin suverene nacije, štićenik neke strane sile i podanik navodnog egalitarnog carstva. Ni fizika ni politika nisu dozvoljavali takve stvari, barem ne zadugo.

Postojali su još neki problemi. U XIX i XX stoljeću, muslimanski seljaci, onemoćali i osiromašeni teškim nametima i ratom, vidjeli su kako njihovi kršćanski susjedi, oslobođeni ovih nameta, uvećavaju svoje bogatstvo i broj. U istom periodu primjetan je porast muslimanske srednje klase čije su ih težnje dovele u direktan sukob sa Grcima, Armenima i u nešto manjem obliku sa Jevrejima. Ovo je stvorilo snažnu osnovu da se ove manjine uklone sa uticajnih položaja (Pogledaj poglavlja Feroza Ahmada i Charlesa Issawija u B. Braude i B. Lewis, ed., *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, I tom).

Panislamizam je bio osmanski odgovor percipiranoj sveprisutnoj pankršćanskoj prijetnji. On je predstavljao pokušaj transformacije religijsko-političkog nagona u političko-religijsku politiku. Ovo je indirektno dovelo do opasnosti od svetog rata kako bi se stekao cilj islamskog jedinstva pod vodstvom osmanskog sultana i halife. U slučaju takvog rata, položaj zimmija bi bio osjetljiv, ali bi položaj onih koji su tvrdili kako su štićenici suparničkih nacija u ratu bio uistinu crn. Ovo je bila



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

cijena koju su kršćani na kraju platili zbog osmanskog priznavanja njihovog suverenog statusa. Osmanlijama je trebalo dugo vremena da je naplate. Čak i u posljednjim decenijama XIX stoljeća, u jeku grčko-turskog rata, vlasti nisu ugrožavale grčke podanike u Carstvu koji su molili za grčku pobjedu.

Osjećaj muslimanskog stanovništva prema nemuslimanima vremenom je postao veoma neprijateljski. Desilo se mnogo nereda i poneki masakr. Mladoturska revolucija 1908., sa svojim obećanjima o ustavu i „osmanizmu“, nije ispunila svoje ciljeve. Gorke nedaće Prvog svjetskog rata i događaji koji su uslijedili iza njega zapečatili su sudbinu osmanskog oblika pluralne koegzistencije.

S engleskog preveo: Mirza Sarajkić



KONCEPT ZIMME U RANOM ISLAMU

C. E. Bosworth

I

Millet sistem, kakav se razvio u kasnijim stoljećima klasičnog islama, svoje specifično islamske osnove dugovao je samim počecima islama, odnosno događajima iz Muhammedovih medinskih godina (622-632), kada su Poslanik i njegovi sljedbenici postigli da budu većina makar u jednom gradu u Arabiji, pa su bili primorani da razmotre pitanje odnosa muslimanske zajednice prema manjinama. U slučaju Medine posebno bilo je to pitanje odnosa prema jevrejskoj manjini.

Međutim, sistemi za reguliranje manjina, kakav je kasnije postao islamski millet sistem, nikako nisu bili strani starijim bliskistočnim svjetovima, gdje gotovo nijedna država ili imperija nije postigla – ili istinski pokušala ostvariti – etničku i vjersku ekskluzivnost. Tako su se dvije velike imperije



KRŠĆANI I JEVIJEI U OSMANSKOJ CAREVINI

Muhammedovog vremena, Bizantijska i Sasanijska, morale pomiriti sa pitanjem disidentskih manjina. Tamo gdje je ovaj disidentizam uzimao oblik koji je nalikovao šizmatičnoj ili heretičkoj devijaciji od preovlađujuće ortodoksije, ili gdje su te manjine predstavljale neku vrstu izazova za postojeći društveno-vjerski poredak, nije se bilo moguće suprotstaviti nastojanjima da se zavede jednoobraznost snažne državne crkve, pod carskim patronatom, u slučaju Bizantije, ili patronatom društveno superiorne svešteneičke kaste, u slučaju zoroastrijske Perzije. Tako su se Bizantijci morali dugotrajno boriti protiv Pavličana (Paulicians) u istočnoj Anadoliji i, kasnije, bogumila na Balkanu, isto kao što su Sasanijska država i crkva uspješno odgovorile na izazov mazdekizma početkom 6. stoljeća i što su uspjele da potisnu maniheizam iz carstva prema sjeveru i istoku u Transoksijanu i Centralnu Aziju. Međutim, postojanje drugih velikih monoteističkih vjera unutar granica carevina smatrano je – pomalo paradoksalno s obzirom na vanjsku podršku koju su pripadnici tih vjera često mogli pozvati u pomoć – manjom uvredom za dominantne vjerske tankočutnosti od sektaških formi te dominantne vjere. Nešto poštovanja za utemeljitelje drugih velikih vjera, za Mojsija i Krista kao poslanike i svete ljude, preživjelo je u bliskoistočnim umovima. Bio je to stav koji će kasnije možda uticati na Muhammeda u zauzimanju politike prema zimmijama. U slučaju jevreja postojala je etnička barijera koja je omogućavala dominantnim kastama da ih preziru zbog rasne isključivosti koliko i zbog vjerske kratkovidnosti i da zauzmu stav nalik ogorčenom



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

preziru, kao da se ništa bolje nije moglo ni očekivati od takvih ljudi. I to je zapravo omogućilo jevrejima da prežive. Štaviše, disidentske grupe su često na vrlo koristan način izvršavale administrativne, društvene i ekonomske funkcije unutar carevina, dopuštajući tako politike diskriminacije protiv njih ali ne i programe potpunog uništenja.

U pretkršćanskoj Rimskoj imperiji, judaizam je bio *religio licita*, ali je do zaoštavanja stavova došlo nakon Konstantinovog prelaska na kršćanstvo. Kodeks Teodosija II (438) je ponovio skup antijevrejskih propisa i zakona koji su se razvili u prethodnim decenijama. Tako su 8. i 9. poglavlje XVI knjige Kodeksa, *De Judaeis, Caelicolis et samaritanis* i *Ne Christianum mancipium Judaens habeat* zabranili obilježavanje Purima, kada se vjerovalo da jevreji spaljuju imitacije krsta, zatim su zabranili jevrejima da imaju robove-kršćanine (kao što naslov 9. poglavlja implicira) i izgradnju novih sinagoga, dok su tražili rušenje starih koje više nisu bile građevinski sigurne. *Corpus iuri civilis* Justiniana I također je sadržavao niz dodatnih diskriminatorskih mjera: *novella* 37 iz 535. god. je potpuno zabranila prakticiranje judaizma u sjevernoafričkim teritorijama koje su nedavno bile vraćene od Vandala, a *novella* 146 iz 553. god. se uplela i u jevrejska doktrinarna pitanja – nešto što se gotovo nikad nije dešavalo pod islamom – određujući koji će *Turgum* biti korišten i zabranjujući korištenje *Mišne* za razumijevanje Tore. Već 383. koncil bizantijskih biskupa je zabranio apostaziju iz kršćanstva, a Teodosius je propisao smrt za svakog jevreja ili Samarićanina koji uvjeri kršćane da napuste svoju



KRŠĆANI I JEVREJI U OSMANSKOJ CAREVINI

vjeru.¹ Tako je opći cilj bizantijske politike prema vjerskim manjinama, prije svih jevrejima, bio da ih stalno drži u inferiornom položaju. Nekim svojim gore spomenutim mjerama, npr. onim vezanim za izgradnju sinagoga i prozelitizam, ona je nagovijestila kasniju islamsku politiku koja je za cilj imala zamrzavanje pozicije zimmijskih zajednica, pretpostaviti je, sa nadom da će vremenom one prirodno iščeznuti. Pitanje finansijske diskriminacije jevreja u Bizantijskoj carevini je pomalo nejasno i nema dovoljno specifičnih dokumenata o tome. Andreades je smatrao kako je vjerovatno da je jevrejskim zajednicama bio nametnut poseban porez u vidu glavarine.² U pretkršćanskom periodu Rimske imperije, jevreji su morali plaćati fiksni iznos carskom trezoru, *aurum coronarium* ili *fiscus iudaicus*, dok neki arapski geografski autori iz sredine 9. i sa početka 10. st. tvrde da je Bizantijska država (Er-Rum) uzimala jedan *dinar per annum* od svakog jevreja i zoroastrejca.³

U Sasanijskoj imperiji postojale su značajne jevrejske zajednice u Mezopotamiji i rasute diljem uže Perzije sve do Horasana i Sogdije. S obzirom da ih nije podržavala nijedna sila izvana, njihovo prisustvo nije predstavljalo opasnost po sigurnost države. Tako se čini da su oni preživjeli kao zajedni-

¹ *Encyclopaedia Judaica*, 2. izdanje, Jerusalem, 1972, natuknice: «Byzantine Empire», tom 4, kolone 1549-1555 i «Theodosius II», tom 15, kolone 1101-1102.

² A. Andreades, «Les Juifs et le fisc dans l'empire byzantine», *Melanges Ch. Diehl* (Paris, 1930), tom. 1.

³ Ibn Khurradadhib, *El-Mesalik ve 'l-memalik*, ur. M. J. De Goeje (Leiden, 1889), 111. Ovo ponavlja Ibn el-Fekih, *Mubtesar Kitabi 'l-buldan*, ur. De Goeje (Leiden, 1885), preveo H. Masse, *Abrege du livre des pays* (Damask, 1973), 176. Zoroastrejce je bilo moguće naći samo u oblastima koje su Grci osvojili od Perzijanaca na istočnim obodima Male Azije te u istočnom Zakavkazu ili Kavkaskoj Albaniji.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

ce koje su same regulirale svoje unutarnje poslove i na svojim vlastitim vjerskim i intelektualnim resursima. Kršćani u imperiji, koji su bili daleko mnogobrojniji od jevreja (prije svega u Mezopotamiji, ali su također značajno bili prisutni i u gradovima Perzije), i koji su ponekad tražili pomoć izvana od svojih savjernika u Bizantiji i Armeniji, su bili ti koji su povremeno osjećali progoniteljsku ruku zoroastrejske državne crkve, mada se čini da je ona najčešće pogađala sveštenstvo a ne laike među kršćanima. (Kršćanska crkva u imperiji (koja se nakon šizme u 5. st. podijelila na nestorijance i sirijske monofizite, pri čemu su nestorijanci bili posebno jaki u istočnim dijelovima) opstojala je kao bitno autonomna organizacija predvođena svojim patrijarsima ili katolikosima, kao što će biti kasnije slučaj i pod islamskom vlašću. Čini se, međutim, da crkveni lideri nisu imali nikakvih fiskalnih obaveza kao što će biti pod vlašću islama, gdje je vjerski vođa, patrijarh ili arhiepiskop, skupljao poreze od svoje zajednice u ime sekularne države. Priča da je Shapur II (309-379) nametnuo duplu glavarinu kršćanima (tj. duplo veću u odnosu na onu koju je uzimao od svih svojih podanika ma koje vjere bili) i da je tražio od Simeona bar Sabba'e da je ukuplja, implicira da ta praksa nije bila pravilo. Izgradnja novih crkava je bila zabranjena kao što će biti i u islamu, ali je ova odredba često bila previđana iz diplomatskih razloga. Tako je, zauzvrat, mirovnim sporazumom između Justiniana i Husreva Anuširvana (531-579) sklopljenim 561.god., zoroastrejcima na bizantijskoj teritoriji dopušteno da grade svoje hramove vatre. Pravno, kršćanske zajednice su



KRŠĆANI I JEVREJI U OSMANSKOJ CAREVINI

bile ostavljene da slijede svoje vlastite zakone i običaje, kao što su zakoni Ktesifonskog sinoda iz 410. i 420. godine u crkvenim pitanjima i sirijsko-rimski zakonik *Leges Constantini Theodisii leonis* u pitanjima personalnog statusa, stavljajući ih tako manje-više u isti položaj sa kršćanima unutar Bizantijske carevine. Pitanje apostazije iz dominantne zoroastrejske vjere nije uopće jasno u zoroastrejskoj pravnoj literaturi. Zasigurno, konvertiti na kršćanstvo iz redova aristokracije, iz kraljevske porodice, plemstva i visokog sveštenstva, rizikovali su smrtnu kaznu, koja je često izvođena, kako nam sirjanski akti o mučenicima govore, na izuzetno barbarski način. O kršćanskim mučenicima čujemo sve do 615. godine. Ipak, tako drakonske kazne nisu možda generalno primjenjivane na one koji su bili iz nižih društvenih i vjerskih slojeva, s obzirom da znamo za nekoliko uglednih svećenika koji su ranije bili zoroastrejci, kao što je Sabba (um. 487) iz visoke zoroastrejske porodice. I poznati nestorijanski patrijarh Mar Abha (um. 552) je ranije bio zoroastrejski službenik. Tu se spominju i brojni kršćani sa zoroastrejskim imenima, koja često sadrže teoforičke elemente, pokazujući da oni nisu rođeni kršćani.⁴ Perzijska carska politika prema apostaziji bila je liberalnija od kasnijih islamskih stavova prema konverziji s obzirom da Et-Taberi izričito bilježi da je Husrev Perviz (591-628) dopuštao konverziju u kršćanstvo iz svake vjere osim zoroastrejstva,

⁴ O općem položaju kršćana u sasanjskoj Perziji vidi J. Labourt, *Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide* (224-632) (Pariz, 1914); E. Sachau, «Von den rechtlichen Verhältnissen der Christen im Sassanidenreich», *Mitteilungen des Seminars für orientalische sprachen an der K. Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, Westasiatische Abteilung*, 10 (1907), 69-95 i A. Christensen, *L'iran sous les Sassanides*, 2. izd. (Kopenhagen, 1944), 267-268, 298-299 i pogl. 6 «Les Chrétiens de l'Iran», *passim*.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

dok je u islamu prelazak iz jedne u drugu zaštićenu vjeru, npr. kršćanina u judaizam i obratno, bio zabranjen.⁵

Ukratko, pozicija kršćana i jevreja u predislamskoj Perziji je ovisila o okolnostima, kao što su ratovi sa Bizantijom kada su u pitanju kršćani. Međutim, brojnost kršćana, njihov visok stepen obrazovanja i sposobnost njihove vjere da privuku čak i najviše društvene klase Perzijanaca, učinili su da oni generalno ne budu u nezavidnom položaju. Mnogo toga iz njihovog društvenog i pravnog statusa odgovaralo je položaju kršćanske zajednice pod islamom ali je u nekim aspektima njihov položaj u Perziji bio superioran. (Čovjek se pita koliko su stavovi prema zimmijama koji su kasnije razrađeni u islamu od strane jednog tako irakocentričnog mezheba kao što je hanefijski nastali pod uticajem situacije koju su arapski osvajači zatekli u Perzijskoj imperiji 7. stoljeća). Jedno je sigurno, perzijski carevi nisu odbijali unajmiti kršćanske vojnike u svojoj vojsci.⁶ Islamska džizja se kasnije smatrala iskupom od vojne obaveze, međutim zimmije, nakon prvih dekada islama, nisu imali nikakvu mogućnost da biraju hoće li se pridružiti muslimanskim snagama i dijeliti privilegije (primarno finansijske) arapskih vojnika (*mukatile*) ili će platiti džizju, sve do perioda Tanzimata u Osmanskoj državi. Stoga je Sachau zaključio da je «kršćanska borba za egzistenciju u islamu bila mnogo teža negoli u vremenu zoroastrejske sasanijske vlasti».⁷

⁵ T. Noldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden* (Leiden, 1879), 287-288, cf. i 74-76 fusn. i 160-162 fusn.

⁶ Sachau, «Von den rechtlichen Verhältnissen», 79-80.

⁷ Ibid., 94.



II

Kur'ansku osnovu za kasniju doktrinu o zimmijama čine brojni ajeti o džihadu protiv nevjernika, koji su uslijedili zbog Muhammedovog postepenog razočarenja u jevreje i kršćane koji, nasuprot početnim očekivanjima, nisu priznali novu vjeru islama bilo kao valjanu formu vječne objave samo za Arape bilo kao posljednju, i samim tim u svojoj univerzalnoj validnosti najispravniju formu Božije objave cijelom čovječanstvu. Za ranu historiju ideje zimmija je također važan dokument, sačuvan u *Siri Ibn Ishaka*, obično poznat kao «Medinski ustav». Nedavno je on priznat od strane, naprimjer, Watta i Serjeanta kao jedan dokument koji je nastajao vremenom čiji su neki dijelovi iz vremena prije Bitke na Bedru (2/624) dok su drugi možda iz vremena nakon masakra nad trećim jevrejskim plemenom Benu Kurejza (6/627). Glavna poenta koja nas ovdje interesuje jeste da on, *inter alia*, pokušava regulirati status jevreja u Medini (iako je nejasno da li ti jevreji uključuju tri glavna plemena ili je riječ o manjim, odvojenim grupama povezanim sa arapskim plemenima *ensarija* u konfederaciju) bilo kao odvojeni ummet (ako je vjera osnovni kriterij za ummet) ili kao dio općeg ummeta Jesriba-Medine (ako se teritorijalnost uzme kao važan element u definiranju ummeta). U svakom slučaju, i muslimani i jevreji su zadržavali svoj *din* (što ovdje gotovo sigurno znači i zakon i vjeru).⁸

⁸ Usporedi W. M. Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford, 1956), 221 i dalje; R. B.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

Upravo u Ustavu Medine nalazimo pojam *zimme*. Tako sekcija 15 kaže: «Bižija *zimma* (što ovdje izgleda znači ‘pakt koji garantira sigurnost’) je jedna», tj. svi koji pripadaju ummetu su podjednako zaštićeni, i svi mogu dati zaštitu drugim članovima, tako da je potpuna solidarnost, gdje svako ima dvostruku ulogu zaštitnika i šticećenoga, zagarantirana svima.⁹ Ono što se podrazumijeva je izgleda da niko izvan ummeta nije zaštićen, osim pod privremenom garancijom *bilfa* i *dživara* koji su imali dugu tradiciju u drevnim arapskim društvima. Povećanje Muhammedovih zahtjeva kao vjerskog lidera i poslanika se daju vidjeti u njegovom insistiranju na pokornosti «Bogu i Njegovom Poslaniku». Na isti način u njegovim ugovorima sa arabijskim plemenima koja su slala delegacije u Medinu nailazimo na spomen i ‘Božije *zimme*’ i Muhammedove *zimme*’, što ovdje jasno znači ‘garancija zaštite’. U nekim slučajevima, spominje se samo ‘Muhammedova *zimma*’, moguće u slučajevima gdje plemena još nisu bila primila islam ali su sklopili politički

Serjeant, «The ‘Constitution of Madina’,» *Islamic Quarterly* 8 (1964), 9-16 (Autor smatra da su jevreji trebali biti poseban *ummet* pored muslimana); M. Rodinson, *Mohammed* (Harmondsworth, 1973), 152-153 (Ovaj autor pak drži da su muslimani i jevreji trebali činiti jedan *ummet*: «svi stanovnici Medine predstavljali su ujedinjeni front protiv vanjskog svijeta»). Od kako je napisan ovaj tekst pojavio se važan članak R. B. Serjeanta, «The *Sunnah Jami’ab*, Pacts with the Yathrib Jews, and the *Tabrim* of Yathrib: Analysis and Translations of the Documents Comprised in the So-Called ‘Constitution of Madina’,» *BSOAS* 41 (1978), 1-42. U njemu Serjeant pažljivim razlaganjem Ustava na osam sastavnih dokumenata jasno pokazuje da njegov dokument C potvrđuje da je svaka grupa jevreja u *bilf*-odnosu sa jednim od arapskih plemena Medine trebala činiti *ummet* sa arapskim *mu’minunima*, pri čemu *ummet* definira kao «(teokratsku) konfederaciju», dok za sam dokument smatra da je sačinjen ranije, vjerovatno samo nekoliko mjeseci nakon Muhammedovog dolaska u Medinu.

⁹ Numeracija paragrafa je ona od Watta, *Muhammad at Medina*, 222, čemu odgovaraju sekcija 6-7 dokumenta A kod Serjeanta u tekstu «The *Sunnah Jami’ab*», 19.



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

savez sa Muhammedom pa je Poslanik osobno imao rezerve o umjesnosti proširivanja Božijeg *zimmeta* na pagane. Međutim, čini se da je kasnije Muhammed proširio Božiju *zimmu* na sva plemena i pojedince koji su ulazili u njegov sistem sigurnosti i u njegov savez. On se nikada nije dvoumio oko korištenja nemuslimanskih snaga, kao što je bio slučaj sa još uvijek pagan-skim Kurejšijama na Hunejnu, a koncept da samo muslimani mogu dijeliti prednosti muslimanskog ummeta razvio se tek nakon ratova *ridde* sa dolaskom na vlast pravno discipliniranog Omera ibn el-Hattaba. Značaj mogućnosti da nemuslimanski politički i vojni saveznici Poslanika uživaju *zimmu* u ovim posljednjim godinama Muhammedovog života je u tome što će, kasnije, upravo nemuslimanima pripadnicima objavljenih religija koji su živjeli u islamskom društvu biti dodijeljena ova *zimmu* i što će oni postati poznati kao *eblu* *z-zimme par excellence*.

U samom kur'anskom tekstu, imenicu *zimme* nalazimo svega dva puta, u suri El-Bera' (9: 8 i 10) gdje se ona pojavljuje sa paralelnom riječju *ill* u frazi «ugovor ili sporazum» (leksikografi *ill* definiraju kao 'sporazum o uzajamnoj zaštiti', 'obećanje o zaštiti', itd.). Ali upravo u istoj ovoj suri, tako punoj atmosfere džihada, nalazimo kur'anski temelj za kasniju pravnu osnovu za *zimmu* kao «zaštitu nemuslimana koji žive unutar *daru l-islam*». U 29. ajetu sure Et-Tevbe čitamo: «Borite se protiv onih kojima je dana Knjiga, a koji ne vjeruju u Boga ni u onaj svijet, ne smatraju zabranjenim ono što Bog i Njegov Poslanik zabranjuju i ne ispovijedaju istinsku vjeru – sve dok ne daju džizju u zamjenu za dobročinstvo koje ima



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

se garantira, dok su u poniženom položaju.» Tačno tumačenje posljednjeg dijela ajeta '*an jedin ve hum sagirun* predmet je brojnih diskusija,¹⁰ ali je opći smisao ajeta jasan: Sljedbenici Knjige se izuzimaju iz generalnog pravila o ratu do smrti, što je bila neumoljiva sudbina tvrdokornih pagana, ali je cijena njihovog opstanka bila svođenje na ponižavajući status drugorazrednih građana u društvu koji su imali plaćati glavarinu, pri čemu se pretpostavlja da je ova posljednja odredba odraz sličnih propisa koji su mogli biti nametnuti manjinskim vjerskim zajednicama u ranijim bliskoistočnim imperijama (vidi niže). Dakle, ono što je bilo zamišljeno u islamu je neka vrsta ugovora koji obećava zaštitu, *zimme*, koji se beskonačno obnavlja sa muslimanskom državom u zamjenu za prihvatanje podređenog statusa i koji se automatski ukida u slučaju neispunjavanja obaveza od strane zimmija. (Šta se trebalo desiti u slučaju kada muslimanska vlast ne uspije da pruži obećanu zaštitu ostavljeno je nejasno).

Takvo rješenje je bilo utemeljeno na zdravim pragmatičnim osnovama. Čak i na Arabijskom poluotoku, gdje su ostaci drevnog autohtonog paganizma uskoro srušeni i islam postao većinska vjera, u posljednjim godinama Muhammedovog života i tokom Ebu Bekrovog hilafeta postojale su zajednice zoroastrejaca u Bahrejni i Omanu te kršćana u Nedžranu i

¹⁰ Prijevod ovdje suštinski slijedi onaj M. Bearvmanna u «*Λ propos de Qur'an IX, 29*» *Arabica* 10 (1963), 94-95 prema kojem nemuslimani plaćaju džizju u zamjenu za svoje živote (slijedeći Bejdavijev komentar ovog ajeta), te da su oni ostavljeni u ponižavajućoj poziciji jer se nisu borili do smrti na bojnopolju. Sa ovom potonjom interpretacijom se slaže C. Cahen, *Ibid.*, 95. Uporedi sa njegovom ranijom interpretacijom cijelog ajeta, «*Quran IX, 29*», *Arabica* 9 (1962), 76-79.



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

drugim dijelovima južne Arabije koje su bile čvrste u svojim vjerama ali su bile prijateljski raspoložene prema Poslaniku i njegovoj novoj vjeri, kao što se vidi, naprimjer, iz sporazuma koji je Muhammed sklopio sa kršćanima Nedžrana, po kojem su stanovnici toga grada trebali pomagati Poslanika u vrijeme rata u oružju i životinjama.¹¹ Izvan poluotoka, bilo je nužno na brzinu izraditi neku vrstu *modus vivendi* sa brojnim narodima koje su generali Omera ibn el-Hattaba ubrzo pokorili. Arapski ratnici su dugo bili dominantna manjina koja se morala koncentrirati u *emsarima* i nekim drugim urbanim centrima. Načelni pristanak, makar i prešutni, onih kojima se vladalo morao se u konačnici osigurati. Štaviše, jedna ili dvije manjine koje su ranije bile ugnjetavane od strane starih vlasti, kao što su Samarićani u centralnoj Palestini i možda neke zajednice jevreja, pružali su aktivnu pomoć nadolazećim Arapima. Nema potrebe da oslikavamo mase kršćana diljem Plodnog polumjeseca kako aktivno izražavaju dobrodošlicu osvajačima – stoljetna antipatija sjedilačkog stanovništva prema beduinima iz dubine pustinje morala je prouzrokovati izuzetan strah i bojazan kako su se oni približavali – ali otuđenost ovog semitskog stanovništva, po društvenoj i vjerskoj osnovi, od grčko-melkitske vjerske hijerarhije i bizantijske grčke vladajuće elite vojnika i službenika nije ih mogla potaći na svesrdni otpor napadačima u većini slučajeva. Čak i tamo gdje su gradovi i regije pružili otpor i na kraju se predali pred silom oružja a ne po odredbama mirovnog ugovora, masovno porobljavanje ili ubijanje

¹¹ Vidi Watt, *Muhammad at Madina*, 127-128.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

(koje je bilo izvodljivo na ograničenom području medinske oaze sa Benu Kurejzom) očito nisu bili izvodiivi.

Tako je zimmijski sistem zaživio gotovo neizbježno, ali na pomalo neformalan način. Elaboracija detaljnog pravnog sistema o tome biće posao kasnijih, sistematizirajućih pravni-ka, prije svega u abbasijskom periodu. Prvo je trebalo defini-rati termine *ehlu* 'z-zimme i *ehlu 'l-kitab*. Kur'an je unekoliko bio neprecizan po ovom pitanju. Na tri mjesta (2: 59-62; 5: 70-69; 22: 17) imamo jevreje, kršćane i sabejce spomenute skupa, ali uz dodatak zoroastrejaca (*el-medžus*) u posljednjem ajetu iz sure El-Hadždž. Tradicionalna egzegeza će kasnije napraviti razliku između ove četiri skupine od politeista (*ellezine ešreku* u prethod-nom ajetu). Pozicija jevreja i kršćana kao sljedbenika objavljene knjige je jasna. Ma ko originalno *sabiuni* bili – a mora da je to bio ostatak neke sektaške grupe na rubovima Arabije – ovaj naziv je kasnije postao kišobran pod kojim su razne grupe, kao tzv. 'sabejci' Harrana, sljedbenici kasnog klasičnog paganizma, tražili status *kitabija*. Pozicija zoroastrejaca, pomalo neizvjesna zbog njihovog jednog spominjanja samo u Kur'anu, je zahtije-vala hitno pojašnjenje jer je već 652. posljednji sasanijski im-perator, Jezdedžird III, bio mrtav, i osim udaljenih regija kao što su Dejem, kaspijske provincije i Sistan, cijela Perzija je pala pod muslimansku kontrolu. U svakom slučaju, postojale su zo-roastrejske grupe etablirane u istočnoj i južnoj Arabiji u pred-islamskom periodu, kao što smo već zabilježili, koje su sasvim vjerovatno uključivali neke lokalne Arape koji su konvertirali u zoroastrizam. Jedan hadis kojeg se pripisuje Poslaniku kasnije



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

je tvrdio da je Muhammed izričito proširio uvjete iz ajeta 9: 29 i na međusije (*Magians*). Neki perzofilski pravnici će tvrditi da su zoroastrejci nekad zaista imali objavljenu knjigu ali je ona uništena nekad prije dolaska islama.¹² Na taj način, moglo se ponuditi vješto rješenje za problem da su i pisani originali *Aveste* zoroastrejskih pisanih tekstova i srednjeperzijski prijevodi, gotovo sigurno nastali tokom kasnog sasanijskog perioda (6. st.), čini se bili izgubljeni u haosu u zoroastrejskim vjerskim institucijama koji je nastao po dolasku arapskih osvajača, a koje su ponovo zapisane tek tokom zoroastrejske književne renesanse u 9. i ranom 10. stoljeću.¹³

Kada su muslimani prvi put stupili na tlo indijskog potkontinenta osvajajući Sind u ranom 8. stoljeću, pojavila se situacija slična onoj u Perziji: brojno tamošnje stanovništvo nije bilo moguće ubiti *en bloc*, ali kako je bilo moguće, u odsustvu kur'anskog *nassa*, paganske Indije asimilirati u status zimmija? (Međusije su makar eksplicitno bile spomenute u Svetoj knjizi u kontekstu koji je mogao podnijeti tumačenje naklono zoroastrejcima). Prema dokazima iz El-Belazurijevog opisa osvajanja Sinda, sigurno je bilo masakra u gradovima Sinda kada su Arapi prvi put stigli. Međutim, u nekim mjestima nije bilo otpora, posebno, čini se, među budističkom manjinom, sa njenom tradicijom nenasilja. (Čini se ipak nepotrebnim ići tako daleko kao što ide indijski nacionalistički historičar R. C. Majumdar i tvrditi da je arapska

¹² A. J. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition* (Leiden, 1927), 60, natuknica «djizya»; A. Fattal, *Le statut legal des non-musulmans en pays d'Islam* (Bejrut, 1958), 17-18.

¹³ Vidi M. Boyce, «Middle Persian Literature», *Handbuch der Orientalistik IV, Iranistik*, 2. *Literature*, dio I (Leiden-Keln, 1968), 33 i dalje.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

invazija bila omogućena izdajom nekih budističkih svećenika i drugih koji su pomogli osvajačima, na način kako se tvrdi da su to učinili Samarićani u Palestini). Opet prema El-Belazuriju, mirovni ugovori su bili sklopljeni sa lokalnim zajednicama sa uvjetima koji su bili standardni tokom zauzimanja Plodnog polumjeseca i Perzije (vidi niže), kao naprimjer obaveza pružanja gostoprimstva muslimanima, a za zapovjednika Muhammeda b. el-Kasima es-Sekafija se bilježi da je prihvatio predaju tvrđave i grada Rora nakon nekoliko mjeseci opsade zauzvrat danka (*baradž*) te da je pristao da njihovi hramovi sa idolima neće biti dirani jer, izjavio je on: «Hramovi sa idolima su isti kao crkve i sinagoge kršćana i hramovi vatre zoroastrejaca».¹⁴

Tokom narednih stoljeća, postala je normalna praksa da se hinduistima i ostalim nemuslimanima daje status *ehlu 'az-žimme*. Tamo na rubovima islamskoga svijeta, bilo je očito teško provesti striktno propise Šerijata o zimmijama. Teritorije uzduž hinduističko-muslimanske granice su nerijetko mijenjale gospodare, a muslimani su se našli pod hinduističkom vlašću (gdje su u slučaju Raštrakutasa od Dekkana, njihovi muslimanski podanici u obalskom pojasu Bombaja uživali izraženu blagonaklonost i vjersku i pravnu slobodu¹⁵). U ovom sinkretičkom okruženju, islam se prilagodio prastarom kastinskom

¹⁴ El-Belazuri, *Futuhu 'l-buldan* (Kairo, 1959), 425-427; Y. Friedman, «A Contribution to the Early History of Islam in India», *Studies in Memory of Gaston Wiet*, ed. M. Rosen-Ayalon (Jerusalem, 1977), 325-329.

¹⁵ Uporedi sa S. Maqbul Ahmad, natuknica «Balhara», *Encyclopedia of Islam*, 2. izd., 1: 991 (arabizirana verzija titule Raštrakutas). Među arapskim izvorima koji naglašavaju njihovu dobrotu prema muslimanima su El-Mes'udi, *Murudžžu 'az-žehab*, parisko izdanje, 2: 382-383 i *Abbaru 's-Sin ve 'l-Hind*, ured. i prev. J. Sauvaget (Pariz, 1948), 12, sekcija 25.



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

sistemu Indije, umjesto da ga pokuša mijenjati. Y. Friedman navodi interesantan slučaj nečega što naliči prihvatanju drevnog hinduističkog diskriminirajućeg običaja prema inferiornoj manjini od strane muslimanskih osvajača, kao objašnjenje za čudan paragraf u El-Belazurija o aktivnostima abbasijskog guvernera iz vremena El-Mu'tesima (218-27/833-42). U njemu se govori o guvernerovom postupku prema zajednici Džata (Jhata, arapski, *žuti*), koja se u indijskom društvenom sistemu smatra nečistom. On je od njih uzeo džizju, 'zapečatio' njihove ruke (što je bila praksa kojom se davala 'potvrda' za plaćanje glavarine na posebno ponižavajući način, a koja je dokazana u slučaju Iraka i drugim centralnim islamskim zemljama od emevijskog vremena pa nadalje), a zatim naredio da svaki Jhat kada bude izlazio ima biti ispraćen s jednim psom. Očito objašnjenje je da je pas nečista životinja i za hinduiste i za muslimane, te da je zahtjev da svaki član prezrene Jhat grupe bude obilježen prisustvom psa uz sebe zapravo bio izrazito lokalni oblik *gijara*, prepoznatljivog obilježja, analogan *žunnaru* i obojenim krpama zimmija u halifinim zemljama zapadno od Indije (vidi niže).¹⁶

¹⁶ El-Belazuri, *Futubu 'l-buldan*, 432; Friedmann, «A Contribution», 331-332.



III

Čini se da su ugovori koje su sklapali Muhammed i zapovjednici prvih muslimanskih armija dok su zauzimali Arabijski poluotok i kasnije cijeli Bliski istok bili *ad hoc* konvencije koje su muslimanski lideri pravili na licu mjesta sa poglavarima ili vođama datog grada ili regiona. Historijski izvori koji daju detalje o ovim ugovorima, kao što je Ibn Abdulkakem za Egipat i El-Belazuri za osvojene zemlje generalno, potiču dva do dva i pol stoljeća iza vremena njihovog sklapanja, i kao što je Fallal primijetio, što su detaljniji i opširniji uvjeti predaje, dokumenti su sumnjiviji.¹⁷ Originalni ugovori su morali biti veoma neodređeni, često u početku usmeni u vremenu kada je pismenost, makar na arapskoj strani, bila rijetkost, i kada se od onih kojima je maternji jezik bio koptski, aramejski ili perzijski teško moglo očekivati da uopšte znaju arapski. Zasigurno je nemoguće izvući jasnu dihotomiju, kao što su to kasniji pravnici činili, između dobrovoljne predaje prema uvjetima mirovnog ugovora (*sulban*) i osvojenja silom (*anveten*). Međutim, postoje neke gotovo zajedničke osobine u ovim ugovorima. Od podaničkih naroda se traži da plaćaju glavarinu ili džizju kao cijenu *ẓimme* koja im se garantuje. Uz to, traže se različite usluge kao izraz *sugra* ili poniženja. Oni imaju biti vodiči muslimanima po nepoznatom terenu a muslimanskom putniku osigurati čiste za jedan do tri dana i noći. Oni moraju održavati puteve

¹⁷ Fattal, *Le statut legal*, 58.



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

i mostove, osigurati muslimanima osnovne prehrambene artikle kao što su žito, ulje, med i građevinske materijale kao što su smola/katran i drvo. Također su se morali obavezati da neće pružati pomoć ili utočište neprijateljima muslimana. Zimmije su zauzvrat dobijali slobodu ličnosti i pravnog statusa, tj. pravo da im se i dalje sudi po njihovim personalnim zakonima, slobodu zadržavanja imovine (muslimani su mogli zauzeti samo kuće koje su napustili bjegunci), te slobodu savjesti i ispovijedanja monoteističkih religija (samo crkve koje su bile napuštene od strane njihovih kršćanskih zajednica mogle su biti pretvorene u džamije). U slučaju određenih privilegovanih grupa koje su davale posebne usluge novopridošlicama (kao Samarićani koji su djelovali kao vodiči) ili su živjele u strateškim oblastima na granici muslimanske imperije te ih se zato moralo posebno pridobiti (kao što su bili Mardaiti ili Džeradžime Amanus regije na sjeverozapadu Sirije, koji su bili zaštita od bizantijske odmazde, ili arapska plemena Taglib i Tenuh u gornjoj Džeziri, na granici sa Bizantijom, koji su mogli biti ponukani da pređu na stranu Grka, kraljevina Nubija, daleka provincija koja je štitila islamski Egipat od nepoznatih potencijalnih opasnosti iz unutrašnjosti Afrike), pravljeni su izuzeci od ovih općih uvjeta koji su često uključivali finansijske koncesije ili privilegiju ratovanja uz muslimanske jedinice i samim tim učestvovanja u podjeli osvojenog ratnog plijena.¹⁸

U svim ovim ugovorima, odredbe su često vrlo kratke i niukom slučaju rigorozne. Tako se, naprimjer, još ne spomi-

¹⁸ Ibid., 58-60.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

nje *gjar* ili *š'ar*, zahtjev za posebnu prepoznatljivu odjeću za zimmije. Muslimanski ratnici, svakako mala manjina u osvojenim zemljama, bili su u prvim godinama po osvojenju izrazito prepoznatljiviji po svojoj beduinskoj odjeći i opremi te tako nisu imali potrebu da uvode dodatne znake raspoznavanja u odnosu na one koji će u većini imperije na kraju postati nemuslimanska manjina. Precizna sistematizacija društvenih i zakonskih prava i ograničenja nametnutih zimmijama potiče iz kasnijeg perioda, kada je islam po prvi put počeo da prodire u generalno tkivo bliskoistočnog društva, dok su ranije stariji stavovi iz džahilijeta još bili jaki. Iznad svega, ova definicija je bila odraz opće potrebe u svim oblastima života za izgradnjom pravnih okvira, u kojima će (biti jasni) prava i obaveze svake osobe prema Šerijatu, u slučaju muslimana, i prema islamskoj državi u slučaju svih stanovnika *daru l-islama*, muslimana i *kitabija* podjednako.

Klasična formulacija opšteg statusa zimmija bi trebala biti ona koju nalazimo u tzv. 'Omerovoj povelji'. Prethodnik tog dokumenta je dokument poznat kao 'Poslanikov proglas svim kršćanima' a potom 'cijelom čovječanstvu', a koji je sačuvan u dva orijentalna kršćanska izvora, anonimnom nestorijanskom *Si'irtskom ljetopisu (Chronicle of Si'irt)* i *Crkvenom ljetopisu (Ecclesiastical Chronicle)* jakobita Barhebraeusa. Kaže se da je ovaj edikt Muhammed originalno izdao kršćanima Nedžrana. Različiti manastiri i druge institucije kršćanskog orijenta su kasnije tvrdile da posjeduju originalne primjerke ovog dokumenta, potvrda kojeg je dovođena u vezu sa različitim



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

historijskim ličnostima kao što su halifa Muavija i nestorijanski katolikos Isho'yahb II, a Fattal je zabilježio da «*une immense fortune etait reservee a ce document*»; njegove «autentične» kopije se pojavljuju do danas, npr., 1909. u Jermenskoj katoličkoj patrijaršiji u Istanbulu. Ipak, to je očita izmišljotina, možda nekog nestorijanskog monaha ili svećenika.¹⁹

Sama 'Omerova povelja' postoji *in extenso* samo kod autora tek s kraja 11. i 12. stoljeća; u Ebu Bekr Et-Turtušijevom (um. 520/1126) *adab* djelu *Siradžu 'l-muluk* i u *Taribu medineti Dimaske* od Ibn 'Asakira (um. 571/1176), i potom, s brojnim varijacijama, kod kasnijih autora, iako neki od ovih autora tvrde da citiraju mnogo starije izvore. Tačno je da ranoabbasijski pravnik Ebu Jusuf (um. 182/798) u svojoj knjizi *Kitabu 'l-haradž* generalu Omera ibn el-Hattaba Ebu 'Ubejdi pripisuje određene uvjete 'Povelje' kako je kasnije ustanovljena. Turtušijeva verzija tvrdi da je to ugovor postignut između kršćana Sirije u vrijeme njihove kapitulacije, bez spominjanja bilo kojeg grada kao što je Damask, Hims, Jerusalem itd., iako Ibn 'Asakir navodi da je 'Povelja' zapravo bila sporazum o predaji kojeg je Ebu 'Ubejde postigao sa stanovnicima Damaska i cijele Sirije, citirajući drugdje ugovor o predaji kojeg je zimmijama Sirije nametnuo Halid ibn el-Velid a čije su odredbe bile vrlo slične onima iz 'Povelje'.

Suštinske odredbe 'Povelje', za koju se kaže da ju je sačinio Omer I kao odgovor na zahtjev za *emanom* od strane sirijskih

¹⁹ Za ova dva djela vidjeti: A. Baumstark, *Geschichte der sayrischen Literatur* (Bon, 1922), 2: 312 i G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (Vatican City, 1944-1953), 2: 195-196, a o 'Ediktu' uopšte vidi Fattal, *Le statut legal*, 27-33.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

kršćana, a kako je prenosi ashab Abdurrahman ibn Gunm (um. 78/687) su slijedeći: kršćani se obavezuju da neće graditi nove crkve, manastire ili monaške kuće, niti će popravljati one koje se urušavaju; da će pružati gostoprimstvo muslimanskim putnicima do tri dana; da neće pružati utočište špijunima ili na neki drugi način nauditi muslimanima; da svoju djecu neće podučavati Kur'anu; da svoje blagdane neće javno slaviti; da nikome od svojih istovjernika neće spriječiti da slobodno primi islam; da će iskazivati respekt prema muslimanima na različite načine, kao npr. da ustanu u njihovom prisustvu; da neće imitirati muslimane u pitanjima odijevanja i načinu šišanja; da neće koristiti njihove manire u govoru i njihova prezimena; da neće jahati u sedlu i da neće nositi oružje; da sebi neće izrađivati pečate sa arapskim pismom; da neće prodavati alkohol; da će brijati prednji dio glave i da će nositi prepoznatljiv pojas ili *ẓunnar*; da neće javno nositi krst u muslimanskim mahalama ili tržnicama; da neće udarati u *nakus* (drvene udaraljke koje su korištene umjesto zvona za pozivanje vjernika na molitvu) i da neće glasno moliti/pjevati; i da neće organizirati javne procesije na Cvjetnu nedjelju ili na Uskrs; da svoje umrle neće kopati u muslimanskim mezarjima; da neće pružati utočište robovima koji su bili imovina muslimana; te da neće graditi kuće koje će nadvisivati one muslimanske. Kršćani pristaju na poštivanje ovih uvjeta u zamjenu za zaštitu te smatraju da povreda istih muslimansku državu oslobađa njene obaveze pružanja zaštite.

Očito, odredbe kao što su one o posebnoj odjeći, zabrani izgradnje kuća koje bi nadvisivale kuće muslimana i zabrana



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

otvorenih kršćanskih ceremonija na javnim mjestima gdje bi muslimani mogli biti uvrijeđeni, ukazuju na društvo u kome su muslimani i zimmije nerazlučivo izmiješani, i nema pokazatelja bilo čega što bi nalikovalo jevrejskim getima srednjovjekovne Evrope ili čak posebnim jevrejskim kvartovima *mellah* islamske sjeverne Afrike kasnijeg doba. Hronološki postepen karakter ‘povelje’ je očit, i malo toga se izgleda slaže sa uvjetima ranih osvajanja u Siriji. Međutim, njegovo pripisivanje drugom halifi je u skladu sa slikom koja je stvarana o Omeru ibn el-Hattabu kao zakonodavcu i organizatoru vojne i upravne osnove islamske države. Moguće je također sumnjati i u određenu konfuziju sa kasnijim halifom Omerom ibn ‘Abdulazizom (99-101/717-20), ‘Hezekijom Emevija’, kako ga je nazvao Goldziher, koji je izgleda pokušao primijeniti slovo 29. ajeta sure Et-Tevbe o ponižavanju zimmija. *Chronicle of Si'irt* govori da je Omer II bio više neprijateljski raspoložen prema kršćanima nego li raniji vladari; da im je nametnuo ograničenja posebno kad su u pitanju liturgije, te da je ustanovio pravilo da ubistvo kršćanina od strane Arapa (tj. muslimana) nije iziskivalo ubistvo kao odmazdu već samo monetarnu kompenzaciju. Mihajlo Sirijac (Michael the Syrian) bilježi slične mjere, uključujući pogoršane finansijske uvjete kršćanskih crkvenih institucija i snaženje poticaja za kršćane da postanu muslimani. Vrlo je moguće da je Omer nastavio politiku arabizacije koju je dvadeset godina ranije započeo njegov amidža Abdulmelik, protežući je iz administrativne sfere na onu ličnovjersku. Periodu mira u muslimansko-kršćanskim odnosima u



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

decenijama odmah nakon osvajanja je sada dolazio kraj. Njega je u 8. stoljeću naslijedila izoštrena svijest o intelektualnim i vjerskim podjelama tri monoteističke vjere i njihove zajednice, što se može vidjeti iz sve češćih muslimansko-kršćanskih polemičkih djela i apologetske uloge znanstvenika kakav je bio Jovan Damaščanin (um. 749?). Sve uticajnija vjerska institucija uleme i fekiha željela je sada formalizirati ono što je ranije bilo pitanje različitih lokalnih, donekle neformalnih, sporazuma a dominantna sekularna vlast je, neizbježno, radila u pravcu rigidnosti i pogoršanja pravnog statusa zimmija. Otuda je Tritton možda unekoliko upravo kada tvrdi „da se čini kako je ona (Omerova povelja) bila pokušaj od strane pravnih škola da sačine jednoobrazne ugovore».²⁰

²⁰ Za detaljnu analizu 'Povelje' vidi A. S. Tritton, *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects* (London, 1930), 5-17 i Fattal, *Le statut legal*, 60-69.



IV

Davanje cjelovitog prikaza kasnijih odnosa muslimana i jevreja i kršćana je obiman zadatak i njemu treba pristupati monografski tako da se obrade pojedine zajednice u određenom periodu, kao što je uradio Mann za jevreje fatimijskog Egipta, Ashtor za jevreje memelučkog Egipta i muslimanske Španije, Galante za jevreje Istanbula i Simonet i de las Cagigas za Mozarabe u Španiji. Ovdje možemo zabilježiti tek nekoliko opštih trendova u ovim historijskim procesima.

Nakon strogih mjera koje je uveo Omer II uslijedile su dodatne anti-zimmijske restrikcije tokom ranog abbasijskog perioda, posebno pod Harunom er-Rešidom i pod veoma ortodoksnim sunnijom i tradicionalistom El-Mutevekkilom. Posebno je interesantan zahtjev za nošenjem prepoznatljive odjeće za koju Ebu Jusuf kaže da potiče od Omera II. *Zunnar* ili pojas se uvijek spominje, ali se za Omera II kaže da je zimmijama zabranio nošenje tipično muslimanskog ogrtača (*qaba*), toge učenih ljudi (*tajlasan*) i hlača (*sirval*) koje su pričvršćivane komadom platna. U posebno diskriminirajućem smislu ove dvije riječi, *gijar* (znak raspoznavanja) i *š'ar* (znak prepoznavanja) su se pojavili u vrijeme dvojice gore spomenutih halifa. Et-Taberi za 191/807. godinu bilježi da je Harun er-Rešid naredio jednom od svojih službenika u Bagdadu da osigura da se zimmije razlikuju od muslimana po odjeći



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

i načinu jahanja. Ovaj izliv gorljivosti bio je povezan sa rasplamsavanjem rata sa Bizantijom pa je naređeno i rušenje kršćanskih crkava u graničnoj zoni planine Taurus. Potom je 239/853. El-Mutevekkil naredio da zimmije imaju oblačiti dvije *durrae* medenaste boje (tj. žute) te da imaju jahati samo mazge i magarce, ali ne i konje.²¹ Ovdje već imamo koncept poveza ili krpe specifične boje koja se obavezno morala postaviti na naramenice zimmijske odjeće. Jedan kršćanski izvor bilježi da je El-Mutevekkil naredio da kršćani nose žute *tajlasane* zajedno sa *zunnarom*, da bi kasnije crvene i plave krpe bile također spomenute. Omiljene muslimanske boje u to doba su vjerovatno bile bijela (oficijelna boja Emevija), crna (abbasij-ska) i zelena (alevijska), ali se ne čini da je postojao neki dublji razlog iza ovih odredbi o bojama osim što su trebale poslužiti za razlikovanje. Samo u memlučkom periodu, kada je neprijateljstvo prema zimmijskim značajno osnažilo, nalazimo da je naprimjer prema Ibn Tagribirdiju 700/1301. od jevreja u Egiptu zatraženo da nose žute turbane, od kršćana plave a od Samaritanaca crvene. Godine 755/1354. izdato je naređenje o nošenju odjeće sličnih boja. (U fatimijском periodu, međutim, ekscentrični halifa El-Hakim je naredio da zimmije imaju nositi crne turbane, jer je crno bila boja prezrenih Abbasijskih). Jedan drugi izvor navodi da su jevreji i kršćani u Egiptu morali nositi obuću od žute kože sa jednom crvenom i jednom crnom povezicom. U muslimanskoj Španiji, gdje je broj

²¹ Et-Taberi, *Tèribu 'r-rusul ve 'l-muluk*, ured. de Goeje (Leiden, 1881), serija 3, tom 2, str. 712-713, 1419.



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

mozarabskih kršćana morao biti ne mnogo manji, a vrlo vjerovatno je bio i veći, od broja muslimana, odredbe o posebnoj odjeći za kršćane i jevreje su nametnute tek sa dolaskom El-Murabituna (Almoravida) u kasnom 11. stoljeću a potom pod El-Muvehhidunima (Almohadima). Sekretar El-Murabituna, Ibn 'Abdun (um. 529/1134), tražio je da se takve mjere uvedu u Sevilji, ali se ne čini da su stvarno nametnute do vremena El-Muvehhiduna.²²

Odredbe o posebnoj odjeći su primjenjivane samo sporadično, kao što rasprave u muslimanskim izvorima o njihovoj često obnovi pokazuju, a sa dolaskom modernih vremena potpuno su se prestale primjenjivati. Diskriminatorske mjere su najduže primjenjivane na obodima islamskog svijeta te u njegovim konzervativnim i izoliranim regijama. Tako su do uspostave protektorata u Maroku (1912) tamošnji jevreji morali ići pješke u svojim kvartovima dok su u prisustvu muslimanskih uglednika i pri prolasku pored muslimanskih svetih mjesta morali skidati papuče ili sandale.²³ Šiijske oblasti su često bile strožije prema zimmijama od većine sunnija. Tako je na zejdijskoj visoravni u Jemenu bila ograničena visina jevrejskih kuća kao i njihova vanjska dekoracija. U oblasti Jezda u centralnoj Perziji, zoroastrejska zajednica, koja je bila teško ugnjetavana u

²² O pitanju posebne odjeće vidjeti Tritton, *The Calips*, 115-126; I. Lichtenstadter, «The Distinctive Dress of Non-Muslims in Islamic Countries», *Historia Judaica* 5 (1943), 33-52; M. Perlmann, natuknica «Ghiyar», *Encyclopedia of Islam*, 2. izd., 2: 1075-1076.

²³ E. Aubin, *La Maroc d'aujourd'hui* (Pariz, 1904), 357; R. Le Tourneau, *Fes avant le Protectorat, étude économique et social d'une ville de l'Occident musulman* (Casablanca, 1949), 185.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

muslimanskom okruženju, gradila je niske jednospratne kuće nalik utvrdama sa natkrivenim dvorištima radi lakše odbrane sve dok se situacija po njih nije popravila u posljednjim decenijama 19. stoljeća.²⁴

Iako zaštićeni zimmijskim ugovorom, zimmije nisu bile nikad ništa drugo do li građani drugog reda u islamskom društvenom sistemu i tolerirani u velikoj mjeri zbog toga što su imali posebna umijeća kao što su ona ljekara, sekretara, finansijskih eksperata, itd., ili zato što su obavljali funkcije koje su bile nužne ali prezrene od strane muslimana kao što su mjenjačnice novca, štavljenje, proizvodnja vina, kastriranje robova, itd. Musliman je mogao oženiti zimmičku ali ne i obratno jer bi takav brak ženu vjernicu stavio pod dominaciju nevjernika. Iz istih razloga musliman je mogao imati roba zimmiču ali zimmiča nije mogao biti vlasnik robu muslimanu. Sudsko svjedočenje zimmije nije bilo prihvaćano u sudskim procesima u kojima je jedna od strana bio musliman jer se smatralo da je tvrdokorno nepriznavanje istinskog svjetla islama bio dokaz manjkavog morala i konsekventno tome nesposobnosti da se bude svjedok u sudskom procesu. Kako kaže hanefijski pravnik Es-Serahsi (um. 483/1090), «riječ nepoštenog muslimana je vrjednija od riječi poštenog zimmije». S druge strane, svjedočenje muslimana protiv zimmije je bilo savršeno valjano. Nadalje su gotovo sve škole islamskog prava (sa izuzetkom hanefija) smatrale da krvarina ili *dija* koja se

²⁴ Vidi M. Boyce, «The Zoroastrian Houses of Yazd», *Iran and Islam, In Memory of the Late Vladimir Minorsky*, ur. C. E. Bosworth (Edinburg, 1974), 125-147.



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

plaćala porodici ubijenog zimmije iznosi dvije trećine ili jednu polovinu krvarine za ubijenog slobodnog muslimana.²⁵

Iznenadujuće je da su uprkos pravnim i finansijskim ograničenjima kao što su ova koja smo nabrojali, te stalnog društvenog i kulturnog muslimanskog pritiska, ako ne ustrajnih progona, zimmijske zajednice tako dobro preživjele u srednjovjekovnom islamu. Pod stigmom svjetovne podčinjenosti drugoj vjeri, što su neizbježno mnogi smatrali izrazom božanskog nezadovoljstva, i bez stalnog pristupa takvim centrima duhovnog i kulturnog života kakvi su bili Rim i Carigrad, standardi crkvene discipline i sveštenečke pismenosti među istočnim crkvama su neminovno padali. Kada god je zimmija bio u nezahvalnoj poziciji po zakonima vlastite zajednice, generalno je mogao naći izlaz u blagovremenom prelasku na islam, bježeći tako od jurisdikcije svoga vlastitog pravnog sistema. U takvim okolnostima, članovi najvišeg sveštenstva, kao što su biskupi ili katolikos nestorijanske ili jakobitske crkve, nerijetko su izbjegavali posljedice ozbiljnih zločina kao što su simonija (prodaja i kupovina crkvenih službi), neprirodne sklonosti pa čak i ubistvo.²⁶ Na taj način je u nekoliko oblasti islamskog svijeta, kao što su sjeverna Afrika i Nubija na zapadu, Čerkezija, Dagestan i drugi dijelovi sjevernog Kavkaza, te Perzija i centralna Azija na istoku, kršćanstvo u potpunosti iščezlo sa 14. i 15. stoljećem. Uglavnom, mada ne i isključivo, urbane jevrejske zajednice su bile otpornije pa se judaizam očuvao čak

²⁵ Vidi Fattal, *Le statut legal*, 85 i dalje, i Cl. Cahen, natuknica «Dhimma», *Encyclopedia of Islam*, 2 izd., 227-231.

²⁶ Vidi L. E. Browne, *The Eclipse of Christianity in Asia* (Cambridge, 1933), *passim*.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

i u najneprijateljskijim okruženjima kakav je bio Jemen, gdje su do egzodusa 1948. godine visoka stopa pismenosti muške populacije i revnosno pridržavanje prakse rabinskog judaizma očuvale historijsku zajednicu uglavnom netaknutu.²⁷

²⁷ Vidi S. D. Goitein, «The Jews of Yemen», u *Religion in the Middle East*, ur. Arthur J. Arberry (Cambridge, 1969), 1: 230-235.



KRŠĆANI I JEVREJI U OSMANSKOJ CAREVINI



UTEMELJUJUĆI MITOVI MILLET SISTEMA

Benjamin Braude

Opće je mišljenje da je millet sistem bio okvir po kome je Osmanska država upravljala svojim nemuslimanskim podanici. Osnova takvog mišljenja je pretpostavka da se osmanska vlast obično ophodila sa zimmijama svih denominacija kao članovima neke zajednice, a ne kao pojedincima. *Milletbaša*, bio to patrijarh ili rabin, je bio administrativni službenik odgovoran državi za svoju zajednicu, i svojoj zajednici za državu. Kroz ovaj ured održavana je fiskalna i sudska autonomija svake priznate zajednice, grčke, jermenske ili jevrejske.

Iako je ovaj opis uobičajen u literaturi, on nije zadovoljavajući. Prvi su svoje nezadovoljstvo ovim opisom izrazili autori najprihvaćenijih prikaza ove teme, Gibb i Bowen. Oni su zabilježili da primarni izvori za njihovu knjigu nude malo dokaza o nemuslimanima.¹ I zaista, djela na koja se pozivaju, uglavnom iz 19. stoljeća, ili su zastarjela ili sunapisana od

¹ Hamilton A. R. Gibb i Harold Bowen, *Islamic Societies and the West* (London, 1966), tom 1, dio 2, str. 206, fusn. 1.



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

strane pravnika, a ne historičara. Ta djela pravnih savjetnika ili proučavalaca međunarodne diplomatije pate od sklonosti da projiciraju sadašnjost u prošlost. Rezultat je taj da Gibbovo i Bowenovo poglavlje o zimmijama u 15. i 16. stoljeće projicira oblike i praksu koji su se pojavili tek kasnije.

Uprkos ovoj očitoj slabosti, malo je napora učinjeno da se preispita Gibbov i Bowenov opis korijena millet sistema u svjetlu kasnije otkrivenih izvora. Ovaj esej je početak takvog nastojanja. Iz ovog propitivanja pomalja se ideja da koncept millet sistema potiče iz kombinacije mitova – mita u smislu ‘fikcije’ ili ‘iluzije’ i mita u smislu ‘svete tradicije’, ‘primordijalne objave’ ili ‘uzornog modela’.

Značenje milleta

Jedan izvor iluzije je sam termin. Uopćeno govoreći, millet znači vjerski definiranu skupinu ljudi. Iako Kur’an (9: 16) govori o predislamskoj zajednici, *millet Ibrahim*, ‘narodu Abrahamovu’, i iako je u srednjovjekovnoj upotrebi millet mogao značiti jevreji, kršćani ili muslimani, njegova najčešća osmansko-turska upotreba, prije perioda reformi, označava zajednicu muslimana za razliku od zimmija. U tom značenju on se pojavljuje u fetvi pripisanoj šejhulislam Ebu Suud Efendiji (1490-1574), najvišem vjerskom autoritetu za vrijeme Sulejmana Veličanstvenog², te u uobičajenoj frazi za osmansku islamsku zajednicu, *din ve devlet, mülk ve millet*, «vjera i država, vlast i narod».

² M. Ertugrul Duzdag, *Şejhulislam Ebusuud Efendi fetvaları Işığında 16 asir Türk Hayati* (Istanbul, 1972), 176.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

Prema tome, millet obično ne označava nemuslimane. Naprimjer, Pakalin ga tako ne definira.³ Ovaj termin se ne koristi u odnosu na zimmije ni u jednoj od slijedećih vrsta predtanzimatskih izvora koje sam pregledao: popisima o džizji,⁴ katastarskim knjigama,⁵ pravnim mišljenjima o statusu nemuslimana,⁶ sudskim registrima,⁷ dvorskim uredbama,⁸

³ On se ne pojavljuje sam. Vidi Mehmet Zeki Pakalin, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (Istanbul, 1953), 2: 585. Pojam *milletbaşa* se pojavljuje ali je njegova upotreba ograničena na lokalnu upravu, kvart ili selo, prije negoli na organizaciju jedne zajednice diljem imperije. Štaviše, termin se ne pojavljuje do 1842. godine. Steen de Jehay (*De la situation legale des sijets ottomans non-Musulmans*, Brisel, 1906, 83) je primijetio da turski službenici nisu upotrebljavali pojam millet nakon početka 18. st. Ali je pretpostavljao da su ga koristili ranije.

⁴ Omer Lutfi Barkan, «894 (1488/1489) yili Cizyesinin Tahsilatini ait Muhasebe Bilanoları», *Belgeler* 1 (1964), 1-117.

⁵ Citirajući slijedeće dokumente Jennings nijednom nije upotrijebio pojam millet: Bašbakanlık Arşivi, Istanbul, Tapu Defier series – no. 33, Kayseri, 1500; br. 387, Karaman, Rum, Erzurum (oko 1523); no. 455, Konya (oko 1523); no. 205, Erzurum, 1540; no. 976, Kayseri (oko 1550); no. 288, Trabzon, 1554; no. 776, Amasya, 1642. Tapu ve Kadastro Arşivi, Ankara, Tapu defter series – no. 26, Amasya, 1576; no. 136, Kayseri, 1583; no. 29, Trabzon, 1583; no. 104, Karaman, 1587; no. 41, Erzurum, 1591. Pojmovi koji se koriste su *mahalle*, *cemaat* i *taije*. Vidi Ronald C. Jennings, «Urban Population in Anatolia in the Sixteenth Century», *IJEMS* 7 (1976), 21-57.

⁶ Pojam se ne pojavljuje u zbirkama fetvi slijedećih pravnih znanstvenika: Ebu Suud Efendi, Pir Mehmed Uskubi, kadija Skoplja (um. 1611/12), Jahja Dhakayzade, šejhul-islam (um. 1649), Ali Čatadževi, šejhul-islam (um. 1691/2), Abdurrahim Efendi Mentešizade, šejhul-islam (um. 1715). Vidi i Mario Grignaschi, «Le valeur du temoignage des sujets non-musulmans (*dhimmi*)», *Recueils de la Société Jean Bodin* 18 (1963), 211-323.

⁷ Halit Ongan, *Ankara'nın I Numaralı Şer'îye Sicilli* (Ankara, 1858), Iki Numaralı Şer'îye Sicili (Ankara, 1974). Koliko mogu reći, termin se ne pojavljuje ni u registrima iz Ankare, Kajserija, Konje, Karamana, Isparte, Tokata, Amasije i Trabzona koji su korišteni u Ronald C. Jennings, «Loans and Credit in Early Seventeenth-Century Ottoman Judicial Records», *JESHO* 16 (1973), 168-216, niti, koliko znam, u registrima iz Sofije prevedenim u Galab D. Galbov i Herbert W. Duda, *Die Protokollbücher des Kadiamtes Sofia* (Minhen, 1960).

⁸ Npr., Ahmet Refik, *Hicri Onbirinci Asırda İstanbul Hayatı* (Istanbul, 1931); Dushanka Shopova, *Makedonia vo XVI-XVII Vek, Dokumenti od carigradskite Arhivi* (Skoplje, 1955); Bernard Lewis, *Notes and Documents from the Turkish Archives* (Jerusalem, 1952).



KRŠĆANI I JEVREJI U OSMANSKOJ CAREVINI

inquisition postmortem dokumente⁹ i mnoštvu drugih materijala.¹⁰ Iz njih se čini jasnim da millet na vrhuncu Carstva nije označavao autonomnu zaštićenu zajednicu nemuslimana osmanskih podanika.

Međutim, termin povremeno označava kršćane i jevreje i vrijedi ispitati ovu iznimnu upotrebu. On se pojavljuje u dobro poznatom hadisu, koji se citira u osmanskim dokumentima, a koji kaže da svi kršćani ili svi nemuslimani ili svi nevjernici čine jedan millet. Ali s obzirom da je riječ o predaji koja se pripisuje poslaniku Muhammedu, teško ju je uzeti kao primjer osmansko-turske upotrebe ili administrativne prakse.¹¹ Ovaj termin se pojavljuje i u djelu historičara Rašida iz 18. stoljeća, gdje označava strane kršćanske narode (*milet*) za razliku od osmanskih jevreja.¹² Rašidova upotreba sugerira jedan slučaj u kojem je termin konzistentno korišten za nemuslimane, u sultanovim pismima kršćanskim šefovima država, jer je takva upotreba predstavljala izraz priznanja prema uglednim stranim kršćanima. Tako će u korespondenciji sa duždom Venecije, kraljem Francuske i kraljicom Engleske sultani Sulejman i Murat III, naprimjer, osloviti ih sa (redom) 'odlični među kr-

⁹ Omer Lutfi Barkan, «Edirne Askeri Kassamina Ait Tereke Defterleri, 1549-1659», *Belgeler* 3 (1966), 1-477. (*Inquisition postmortem* je u srednjem vijeku bila provjera zaostavštine preminulog uglednika ili bogataša s ciljem da se ustanovi da li je dotični posjedovao neku imovinu koja u osnovi pripada kralju. – A.A.).

¹⁰ Josef Kabrda, *Le system fiscal de l'Eglise orthodoxe dans l'Empire ottoman (d'après les documents Turcs)* (Brno, 1969); Dr. Sinasi Tekin sa Harvardskog univerziteta mi je saopštio da se u tomu od Evlije Čelebije koji on priprema za štampu pojam millet povremeno koristi za muslimane, ali nikad za zimmije.

¹¹ Grignaschi, «Le Valeur...», 234-5; Haydar Ahmad al-Shihabi, *Lubnan fi abd al-umara'i alsibhiyîn*, ur. Asad Rustum i Fuad A. Bustani (Bejrut, 1933), 1: 58.

¹² Rašid, *Tarih Rašid* (Istanbul, 1865), 2: 587-88.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

šćanskim milletom', 'ponosu kršćanskog milleta', 'uzoru žena kršćanskog milleta' i 'izvoru uglednika kršćanskog milleta'.¹³ Ovo što je ovdje rečeno sugerira da kada se millet povremeno odnosi na nemuslimane u osmanskoj upotrebi on označava strane kršćane za razliku od nemuslimanskih podanika (Osmanske države).

Ipak postoji jedan kontekst u kome izgleda kao da se ovaj termin odnosi na kršćane i jevreje Imperije: u izvanrednim sultanovim pismima vrlo uticajnim kršćanima i jevrejima čiju su naklonost Osmanlije željele pridobiti ili zadržati. Najranije pismo koje sam vidio potiče iz 1412., pismo Orhana, sina princa Sulejmana, manastiru Sveti Pavle na Atosu ukojem on govori o timaru kojeg je dao njegov otac i u kojem se on obraća «ponosu kršćanskog milleta». ¹⁴ Iako dokument raspravlja o internom administrativnom pitanju, kršćani kojima je ono poslano niukom normalnom smislu nisu bili podanici muslimanske imperije. Zaista, teško da je postojala ikakva imperija nakon pada Bizantije. Bezvlašće koje je uslijedilo od 1402. do 1413. godine stvorilo je komplicirane političke saveze između međusobno suprotstavljenih osmanskih frakcija i Bizantijaca. I Orhan i njegov otac su bili tako blisko vezani za Manuela II

¹³ Mehmed Tayyib Gokbilgin, «Venedik devlet Arşivindeki Türkçe Belgeler Koleksiyonu», *Belgeler* 5-8 (1968-71), 128, 132, 116, 129; Akdes Nimet Kurat, *Türk İngiliz Mümasibetlerin Başlangıcı ve Gelişmesi* (Ankara, 1953), 182, 187; A. N. Kurat, «İngiliz Devlet Arşivinde ve Kutuphanelerinde Türkiye Tarihine Ait Bazı Malzemeye Dair», *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Cografya Fakültesi Dergisi* 7 (1949), 19.

¹⁴ Vančo Boškov, «Ein Nišan des Prinzen Orhan, Sohn Suleyman Çelebis, aus dem Jahre 1412. im Athoskloster Sankt Paulus», *Weiner Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 71 (1979), 130-131. Zahvalan sam prof. Andreasu Tietzeu što mi je skrenuo pažnju na ovaj članak.



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

Palaeologusa da su ponekad oni bili više podanici nego gospodari.¹⁵ Prema tome okolnosti ove upotrebe su više u vezi s korespondencijom sa izvršnim stranim kršćanima negoli sa unutarnjim upravljanjem kršćanskim poslovima.

Kasniji izvori koriste millet, ali i u njima su primjeri rijetki i pojavljuju se u neobičnim uvjetima. Dva veoma uticajna i bogata jevreja su bili opisani kao lideri jevrejskog, odnosno Musaovog milleta. Pojam se pojavljuje u nedatiranom rukopisnom fragmentu koga je identificirao Haim Gerber kao *mubimme defteri* za period 1520-1530. (c.) u vezi sa Abrahamom Castro, šefom kovačnice novca u osmanskom Egiptu. Njegov ugled je bio toliki da kasniji hebrejski izvor tvrdi da je on pomogao u suzbijanju pobune protiv osmanlijske vlasti u svojoj pokrajini i da je pomogao obnovu zidina Jerusalema. Ma šta da je istina, Castro je bio dovoljno važan da je zaslužio izuzetnu osmansku titulu.¹⁶ Druga vodeća jevrejska ličnost koja je dobila čak i veće priznanje bio je Joseph Nasi. Kao povjerenik Selima II i finansijer njegove imperije, Nasi se uzdigao do tako uticajne pozicije kakvu nije postigao nijedan drugi jevrej pa možda ni kršćanin u historiji imperije. Dodijeljene su mu izuzetne titule i počasti (vojvoda od Naxosa).

I u ovom slučaju, riječi *musevi milletin* ('Musaovog milleta') su upotrijebljene u sultanovom pismu kojim poljskom

¹⁵ Vidi John W. Barker, *Manuel II Palaeologus* (1391-1425) (New Brunswick, N.J., 1969), 252-254, 281-284.

¹⁶ Haim Gerber, «An Unknown Turkish Document on Abraham di Castro» (na hebrejskom), *Zion* 45 (1980), 158-163, sažetak na engleskom XV; Joseph Samba-ri, Divrey Yoseph u A. Neubauer, ur., *Medieval Jewish Chronicles* (London, 1887), 1: 145.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

kralju predstavlja Nasijeve trgovačke agente.¹⁷ Fraza je dvostruko značajna: u njoj se koriste pojmovi *millet* i *musevi*, što je rafiniraniji i ljubazniji pojam od uobičajenog termina *jevudi* koji se pojavljuje drugdje u dokumentu gdje se opisuju sami agenti. Fraza je dakle očito još jedan primjer izuzetne osmanske upotrebe u neobičnim uvjetima: sultanovo pismo kršćanskom vladaru u ime jevrejskog miljenika.

Zašto su osmanski službenici koristili riječ *millet* za sebe, za kršćanske suverene, za rijetke jevrejske miljenike, ali ne i za mase svojih nemuslimanskih podanika? Rijetkost upotrebe može biti objašnjena činjenicom da je termin bio dio standardnog vokabulara službenika osmanske vanjske korespondencije, ali ne i drugih vladinih službenika. To međutim povlači drugo pitanje: zašto je upotreba bila uobičajena u jednom, a ne i u drugom odjelu? Možda odgovor leži u značenju suvereniteta koje je izgleda ovaj pojam konotirao.¹⁸ Suverenitet su imali islamski osmanski sultani i moćni kršćanski vladari. On je mogao biti dodijeljen, iako rijetko, kao dio počasne titule, pojedinim osmanskim podanicima, obično jevrejima, ali se nije koristio za sve osmanske kršćane i jevreje kao grupu. Uz to, proširenje istog pojma na kršćane i van i unutar imperije moglo je sugerirati osmansko priznavanje i prihvatanje jedinstva između njih, što je bila opasna ideja. S obzirom da jevreji nisu nigdje činili suverenu grupu, rijetka upotreba termina za

¹⁷ Necibe Sevgen, «Nasil Somurulduk? Sarraflar», *Belgelerle Turk Tarih Dergisi* 3 (1968), br. 15, str. 64.

¹⁸ Zahvalan sam Bernardu Lewisu što je sugerirao ovu moguću konotaciju koja zaslužuje dodatno istraživanje.



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

pojedince kao što su Castro i Nasi je bila tek izraz počasti, koji nije povlačio nikakav politički rizik. Ova upotreba različitog vokabulara za one unutar i izvan imperije protezala se i na pojmove kojima su označavani sami kršćani: *Isevijje*, *Nasranijje* i *Mesibijje*, doslovno, jezuiti, nazarećani i mesijanci. Ovi se pojmovi redovno nalaze u međunarodnoj korespondenciji, ali nešto rjeđe u internim dokumentima. Umjesto njih, unutar imperije kršćanski podanici su nazivani manje pohvalnim, vjerski manje važnim i etnički više ograničenim terminima *Rumi* (grčki), *Ermeni* (jermenski) i *Latin* (rimokatolički). Od tri 'vanjska' pojma, *nasranijje* i *nesara* se pojavljuju u internim dokumentima, posebno u arapskom govornom području. Jevreji su, kao što je ranije spomenuto, bili *Jebudi* i rijetko *Musevi*. Inkluzivniji pojmovi su bili *gebran* (kršćanski nevjernik) i *zimmi* (turska verzija originalne arapske riječi). Najuočajaniji pojam za neku grupu zimmija bio je *taife* (grupa, narod, klasa, tijelo ljudi, pleme) i nešto rjeđe *cemaat* (džemat, kongregacija, vjerska zajednica).

Ostaje pitanje: ako pojam millet nije tipično korišten za *ehlu 'z-zimme* prije 19. st., zašto se danas koristi za sve periode? Jedan razlog je anahronizirajući uticaj prakse 19. stoljeća na kasniju znanost; uticaj koji je očit u nerazumijevanju ne samo pojma već i cijelog 'sistema'. Drugi uzrok za pogrešnu upotrebu danas leži u dvostrukoj osmanskoj upotrebi u prošlosti: za vanjsku upotrebu kršćani su također bili 'millet', ali za potrebe unutrašnje administracije, kršćani i jevreji, tj. *ehlu 'z-zimme*, bili su jednostavno 'taife' ili 'džemaat'. Radeći isključivo na diplo-



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

matskoj korespondenciji, evropski orijentalisti su zaključili da su Osmanlije kršćane i, po inerciji jevreje, pod muslimanskom vlasti i izvan nje, uobičajeno smatrali milletom. Tako Bernard de Paris u svome *Vocabulario Italiano-Turchesco* (Rim, 1665) 'religiju' definira kao 'millet' i navodi primjer '*religione di Christo*', tj. '*millet-il-mesihije*', što je fraza koju je on mogao vidjeti u bezbrojnim pismima sultana sačuvanim u Veneciji i Parizu.¹⁹ Meninski u svome rječniku (Beč, 1680, 2. izd. 1780) ponavlja Bernardovu definiciju i njegov primjer.²⁰ Rječnici koji su nastali na temelju Meninskog (Richardson, 1806 i Ciadyrgy 1832)²¹ jednostavno su prepisivali iz svoga izvora – ponovo navodeći varljivi primjer '*millet-il-mesihije*' kao što su uradili i Bianchi i Kieffer (Pariz, 1850).²² Zenker (Leipzig, 1866-7) je jedini leksikograf koji je primijetio da se fraza uobičajeno pojavljuje u diplomatskoj korespondenciji sa evropskim državama, ispravno sugerirajući tipična ograničenja osmanske upotrebe termina.²³ U 19. i ranom 20. stoljeću evropsko leksiografsko razumijevanje (tj. specifično diplomatska upotreba termina koja je uključivala kršćane) počelo je također ulaziti u normalnu osmansku upotrebu - iako je ranije musliman-

¹⁹ Vidi natuknicu «religione», 3: 1762.

²⁰ Franciszek Meninski, *Thesaurus Linguarum Orientalium Trucicae, Arabicae, Persicae...* (Beč, 1680), 4: 4883; drugo izdanje je naslovljeno kao *Lexicon Arabico-Persico-Turcicum* (Beč, 1780), 4: 702. Zahvalan sam gđici Judith Ann Corrente što je nabavila fotokopiju citata iz prvog izdanja Meninskog iz biblioteke Yale univerziteta.

²¹ John Richardson, *A Dictionary of Persian, Arabic, and English*, ur. Charles Wilkins (London, 1806), 1: 984; Antonio Ciadyrgy, *Dizionario Turco Arabo e Persiano* (Milano, 1832), 564.

²² T. X. Bianchi i J. D. Kieffer, *Dictionnaire Turc-Français* (Pariz, 1850), 2: 997.

²³ Julius Theodor Zenker, *Türkisch-Arabisch-Persisches Handwörterbuch* (Lajpcig, 1886-7), 876.



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

sko značenje ostalo. Proširenje termina kako bi uključio ne-muslimane je dokumentovano u različitim rječnicima toga perioda. Ono se desilo postepeno. Maliakasov Tursko-grčki rječnik (Istanbul, 1876) kao svoj prvi primjer donosi 'millet-i islamijje' (muslimanski millet) a kao drugi 'kršćanski millet'.²⁴ Barbier de Meynard (Pariz, 1886) jasno ukazuje na historijski značaj pojma svojim primjerom «ehl-i millet» («narod milleta») tj. «muslimani Osmanske imperije» a za razliku od kršćanskih i jevrejskih podanika, ali on priznaje i novu inkluzivnost termina jednim drugim primjerom «Millet-i osmanijjeji kabul edenler», «oni koji prihvataju osmansku nacionalnost».²⁵ Vrlo je značajno da se 'klasična' upotreba termina, upotreba za koju se smatra da je počela sa Mehmedom Osvajačem 1454., tj., fraza «rum milleti» (grčki millet), ne pojavljuje u ovim rječnicima prije 1899.²⁶ Štaviše, i u Šemsudin Sami Frašerijevom (Istanbul, 1901) i u Ali Saidovom rječniku (Istanbul, 1912) normalno značenje milleta je još uvijek muslimansko.²⁷

Kada je tačno i kako vanjska upotreba termina počela uticati na osmanski rječnik? Promjena se možda desila nakon Sporazuma u Kučuk Kajnardži (1774) jer dokument ne koristi taj termin. Iako «Član 7» raspravlja ono za što bismo mogli očekivati da bude nazvano grčkim milletom, termin koji je upotrijebljen nije 'millet' već 'dijanet' ('ritual i kult'). Termini

²⁴ A. Maliakas, *Lexikon Tourko-Ellenikon* (Carigrad, 1876), 785.

²⁵ A. C. Barbier de Meynard, *Dictionnaire Turc-Français* (Pariz, 1886) 2: 784.

²⁶ I. Chloros, *Lexikon Tourko-Ellenikon* (Carigrad, 1899), 2: 1769.

²⁷ Šemseddin Sami Frašeri, *Kamus-u Turki* (Istanbul, 1901) 2: 1400; Ali Said, *Resimli Kamus-u Osmani* (Istanbul, 1912), 980; uporedi sa Diran Kelekian, *Dictionnaire Turc-Français* (Istanbul, 1911), 1219.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

millet i *milel* se pojavljuju u sporazumu ali u skladu sa tradicionalnom upotrebom, oni se odnose na kršćane izvan imperije, u ovom slučaju, u engleskoj i francuskoj naciji (*milel*) koje su imale trgovačka prava sada dana i Rusiji.²⁸

Sa reformskim dekretima Mahmuda II i Abdulmedžida u 19. st. evropsko razumijevanje milleta jasno počinje ulaziti u osmanski institucionalni vokabular. Vanjska upotreba termina sugerira vanjski uticaj iza ovih dekreta. Jedna rana upotreba milleta kao *ehlu 'ez-zimme* pojavljuje se u naredbi objavljenoj u *Takvim-i Vakayi* iz februara 1835.²⁹ Naredba je regulirala poziciju jevrejske zajednice (*jehudi millet*) i, prvi put, službeno priznaje *Habam bašu*. Drugi izvor je *Hatt-i Šerif* iz Gulhane (novembar 1839) koji sadrži frazu «*Tebaayi saltanati seniyyemizden olan ehli Islam ve mileli saire*» («narod islama i drugi narodi koji su među podanicima našeg uzvišenog sultana»). Drugdje u dekretu ovi «drugi narodi» se nazivaju njihovim normalnim

²⁸ Nihat Erim, *Devletlerararasi Hukuk ve Siyasi Tarih metinleri* (Ankara, 1953), 1: 121-141, posebno 124-5; engleski prijevod u J. C. Hurewitz, *The Middle East and North Africa in World politics, A Documentary Record* (New Haven, 1975), 1: 92-101, posebno 94-95.

²⁹ *Takvim-i Vakayi*, 23, ševval 1250/22. februar 1835, br. 96; francuska verzija u Abraham Galante, *Histoire des Juifs d'Istanbul* (1941), 1: 108.

Ovo nije najranija upotreba koju sam vidio. Ferman izdat krajem šabana 1243/marta 1828. raspravlja o Jermenima kao milletu, kao što čini i ferman izdat krajem safera 1258/aprila 1842. S druge strane, ferman datiran na zadnji dan rebii 1-ahira 1211/oktobar-novembar 1796 ne opisuje Grke kao millet. Promjena u terminologiji i službenom stavu je slikovita u fermanu iz 19. st. koji citira dekret iz 16. st. U raspravi o jevrejskom groblju na Haskoyu (početkom ramazana 1255/sredinom novembra 1839) jevreji se nazivaju milletom, ali u priloženom dokumentu (ševval 990/oktobar 1582) oni su *tajfe*. Za ove *muhimme defters* vidi Ahmet Refik, *Hicri On Uçuncu Asırda İstanbul Hayati (1200-1255)* (Istanbul 1932), 26-19, 31-33, 12-14, 29-31.



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

nazivom, zimmije.³⁰ U sljedećem reformskom dekretu, *Hatt-i Humajun* iz 1856. (*Islahat fermani*), nova upotreba termina javlja se uporedo sa tradicionalnom osmanskim terminologijom. Tako se nemuslimanske skupine u imperiji najčešće ne nazivaju *milletler* ili *milel* već *cemaatlar* a njihove vjerske vođe se nazivaju *patrikler ve cemaatbašlar*. S druge strane, upravljanje 'nacionalnim' pitanjima (*milletce olan maslahatlarinin idaresi*) je bilo povjereno mješovitom laičko-vjerskom vijeću za svaku 'zajednicu' (*cemaat*). Za urbanističke planove morala se pribaviti «Potvrda vođa milleta» (*ruesayi milletin tasvibi*). Bez obzira na 'millet' podnosioca molbe za radno mjesto u državnoj upravi (*berkangi milletin olursa olsun*), ona se morala uzeti u obzir. Svaka 'zajednica' (*cemaat*) ima dozvolu otvarati millet škole (*milletce mektepler*).³¹

Tradicionalno značenje milleta kao muslimanske zajednice nije iščezlo. Zapravo u broju *Takvim-i Vakayi*, koji se pojavio samo dva broja prije priznavanja jevrejskog milleta, sultan se opisuje kao «sjena Božija koja je zaštitnik države i milleta»³² Sa naredbama iz 1820-ih i dalje termin millet je počeo sticati upotrebu koju danas ima u modernoj zapadnoj znanosti, nemuslimanske zaštićene zajednice, ali prije toga, pa čak i tokom ovih reformskih decenija, millet je mogao značiti upravo suprotno – zajednicu islama koja se razlikovala od nemuslimana pod islamskom zaštitom.

30 A. Šerif Gozubuyuk i Suna Kili, ur., *Türk Anayasa Metinleri Tanzimattan Bugüne kadar* (Ankara, 1957), 5. Engleski prijevod u Hurewitz, *The Middle East...*, 270.

31 Gozubuyuk i Kili, *Türk Anayasa...*, 8. engleski prijevod u Hurewitz, *The Middle East...*, 316-317.

32 *Takvim-i Vakayi*, 15. ramazan 1250/26. januar 1835, br. 94.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

Ova rasprava može ličiti na pedantne argumente tako drage njemačkim klasicistima 19. stoljeća, argumente koji su ponekad bili umanjivani jednim retkom: «Homer nikad nije postojao. Njegova djela napisao je neki drugi pjesnik s istim imenom.» Dakle, šta ako je termin *millet* kasnija kreacija? Ono što je važno nije termin, već institucija, ili institucije, odnosno stvarnost koju taj termin navodno opisuje. Nažalost, tokom posljednjih stotinu godina termin *millet* je postao historio-ografski fetiš sa svojim posebnim životom i značenjem. S obzirom da je to tursko-arapska riječ, u sekundarnoj literaturi ona je zadobila *ispo facto* neopravdanu prastaru, tehničku i administrativnu korektnost. Termin je iskrivio stvarnost. Da su termini «zajednički (od zajednica)» ili «korporativni» bili korišteni umjesto *milleta*, ne bi došlo do ove zabune jer je očito da su ovi pojmovi heuristička pomagala pomoću kojih se pokušava uobličiti kompleksna masa neuhvatljivih historijskih detalja.

Kao historiografska lekcija ovaj filološki izbor je mogao biti koristan, ali šta nam on govori o osmanskoj politici prema nemuslimanima? Nikakav filološki izbor ne može dati odgovor na to pitanje u potpunosti, ali može pomoći u formiranju okvira u kome takva pitanja mogu biti postavljena. Nepostojanje općeg administrativnog termina snažno sugerira da nije postojao opći upravni sistem, struktura ili skupina institucija za odnos prema nemuslimanima. Moguće je tvrditi da nepostojanje jednog upravnog termina ne dokazuje ništa u predmodernom, predracionalnom društvu gdje su pravno definirane institucije jedva postojale. Ali Osmanska imperija,



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

makar na svome vrhuncu, bila je izuzetno racionalna; ona je imala brojne definirane i funkcionalne institucije. Prema tome moguće je povući važnu razliku između institucije sa nazivom i specifičnim jasnim ciljem (npr., *devşirme*, *surgun*, *iltizam*) i ne-definiranog sistema bez ikakvog naziva. Iz ovih razloga odsustvo izričitog tehničkog termina je veoma značajno u tako terminološki svjesnoj birokratiji. Odsustvo termina sugerira odsustvo institucionalizirane politike prema nemuslimanima. Što se tiče takozvanog millet-sistema, ili, možda još bolje, «sistema zajednica», on nije bio institucija niti čak skupina institucija, već prije skup aranžmana, uglavnom lokalnih, sa brojnim varijacijama kroz vrijeme i prostor.

Utemeljujući mitovi

Koji su to mitovi-utemeljitelji grčke, jermenske i jevrejske zajednice u osmanskoj imperiji? U kojoj mjeri su oni tačni? Jasan odgovor na ova pitanja je težak jer su korijeni nemuslimanske autonomije zaodjenuti u legendu i pristranu historiografiju. Prikazi grčkih, jermenskih i jevrejskih 'institucija' su iznenađujuće slični – sve se razlikuju od ranije prakse tih zajednica i sve nose patinu predaja koje služe same sebi.

Sličnost nije dokaz tačnosti. Upravo suprotno, ona je uzrok sumnje. I Grci, i Jevreji i Jermeni su vjerovali da je Mehmed Osvajač imao blisku osobnu vezu sa njihovim vođa-



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

ma. Grci su tvrdili da je sam Mehmed znao grčki.³³ On je po-
častio Genadiusa (Gennadios) brojnim poklonima i izrazima
poštovanja.³⁴ Jevreji su tvrdili da je Mehmed učio hebrejski
da bi čitao proročanstva iz Knjige Danijela koja je predska-
zala njegov imperijalni uspjeh. Mehmed je uživao ne samo u
društvu Mosesa Capsalija, takozvanog glavnog rabina, već je
također imao dobre odnose i sa drugim jevrejima koji su mu
redovno slali košer hranu. Sultan je posebno uživao u *sederu*
Pashe.³⁵ Jermeni su tvrdili da je Mehmed lično obećao zaštitu
njihovom lideru Yovakimu, koji je sultanu uzvratio blagoslo-
vivši njegovu sablju.³⁶

Ono što je iznenađujuće jeste da svaki od utemeljujućih
mitova proturječi praksi i normama svoje grupe. Iznenađuje
priča da je Grčka pravoslavna crkva za svoga poglavara dobila
laika uzdignutog kroz crkvenu hijerarhiju u jednom danu po
nalogu neprijateljskog nevjernika koji novoizabranog patrijar-

³³ Georgios Sphrantzes, *Memorii 1401-1477, in anexa Pseudo-phrantzes: Macarie Melissenos Cronica, 1258-1481*, ur. Vasile Grecu (Bukurešt, 1966), 234, 446-454; Georgios Phrantzes, *Chronikon*, ur. Immanuel Bekker (Bonn, 1838), 95, 306 (s latinskim prijevodom); *Patriarchike Konstantinoupoleos Historia*, ur. Immanuel Bekker (Bonn, 1838), 78-94.

³⁴ *Historia Politike Konstantinoupoleos*, ur. Immanuel Bekker (Bonn, 1849), 27-31 (s latinskim prijevodom) i Sphrantzes, *Memorii 1401-1477*, 448, 456 = Phrantzes, *Chronikon*, 306-307.

³⁵ Elijah b. Elkanah Capsali, *Seder Eliyahu zuta*, ur. Aryeh Shmuelevitz, Shlomo Simonohn, Meir Benayahu (Jerusalem, 1975), 1: 120-121, 93 i 98. Vidi i Charles Berlin, «A Sixteenth Century Hebrew Chronicle of the Ottoman Empire: The Seeder Eliyahu zuta of Elijah Capsali and its Message», u Charles Berlin, ur., *Studies in Jewish Bibliography, History, and Literature in Honor of I. Edward Kiev* (New York, 1971), 21-44.

³⁶ Maghak'ia Ormanian, *Azgapatum*, 2. izd. (Bejrut, 1959-61), sekcija 1488, kolona 2156. Zahvalan sam Kevorku Bardakjianu sa Harvardskog univerziteta što je pre-
veo ovaj pasaž i što me informirao o jermenskim pitanjima.



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

ha tretira sa istim ceremonijalnim respektom koji su iskazivali bizantijski imperatori.³⁷ I jevrejska priča je sumnjiva. Jevrejska zajednica je rijetko bila hijerarhijska; u pravilu su postojale općinske organizacije ljubomorno suprotstavljene bilo kakvom nadređenom autoritetu. Takve antihijerarhijske tendencije su bile naglašene tokom mnogih godina kada su česti progoni i represija u jedan grad dovodili različite jevrejske zajednice. Sultan Mehmedova politika prisilnog preseljavanja i naseljavanja u Carigrad kreirala je upravo takvu frakcionašku atmosferu.³⁸ Što se Jermena tiče, predaja o njihovoj organizaciji je najnevjerovatnija. Bez kontrole nad Sisom ili Ejmiacinom, Mehmed je trebao stvoriti potpuno novu patrijaršiju i na to mjesto postaviti svoga favorita.³⁹

Ovi prikazi mogu pružiti neke informacije o događajima koji su okruživali Mehmedovu konsolidaciju vlasti u Carigradu, ali oni još više govore o mentalitetu podaničkih naroda.

Mitovi su imali funkciju – polemičnu funkciju – specijalne

³⁷ Sphrantzes, *Memorii*, 446-448 = Phrantzes, *Chronikon*, 304-307 = engleski prijevod H. T. F. Duckworth u Claude D. Cobham, *The Patriarchs of Constantinople* (Cambridge, 1911), 70-72.

³⁸ O deportaciji jevreja iz Edirne u Istanbul vidi Abraham Danon, «Documents relating to the History of the Karaites in European Turkey», *Jewish Quarterly review* 17 (1926), 168-9.

Nedavna istraživanja dr. Josepha Hackera sa Hebrejskog univerziteta sugeriraju da lamentacije/jadikovke o egzilu osmanskih jevreja ne potiču iz perioda nakon 1492., iz ere španskih progona, kako se smatralo, već iz perioda nakon 1453., iz vremena jevrejskog *surguna* u Istanbul. Zahvalan sam dr. Hackeru što me obavijestio o rezultatima svoga istraživanja o ovome i drugim pitanjima u vezi sa osmanskim jevrejima. Seminar koji je održao na Harvardskom univerzitetu u proljetnom semestru 1977. me je mnogo čemu podučio kada su u pitanju izvori za izučavanje jevrejskih zajednica u Solunu i Carigradu i osmanski «glavni rabinat».

³⁹ O problemima takvog imenovanja vidi Ormanian, *Azgapatum*, sekcija 1488, kolone 2156-7. Ejmiacin i Sis su bili etablirani katolikosati u Jermenskoj crkvi.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

molbe upućene direktno na osmanski dvor. U kasnijim stoljećima svaka molba utemeljena na praksi poštovanog sultana, Osvajača Mehmeda II, bila je molba kojoj bi se sigurno udovoljilo. Isto kao što pobožni muslimani Poslaniku i njegovim drugovima pripisuju svakovrsne predaje, tako su revne zimmi-je tragale za svakom vrstom tolerantnih postupaka u Mehmedovom ponašanju. Tako je rasla samoslužuća patina tradicije koja je bojila utemeljujuće prikaze svake vjerske zajednice.

Uz tendenciozni sadržaj hronika postoje i drugi razlozi za sumnju. Jedan je da ne postoji vanjska potvrda detalja ili općeg okvira bilo kog od ovih prikaza. Za svaku priču jedini izvori su oni iz same te zajednice. Glavni turski hroničar, Ašikpašazade (c. 1400-1480) ignorira sve patrijarhe, rabine i millete.⁴⁰

Jermenski izvori predstavljaju najmanji problem. Ne postoje sačuvane jermenske hronike iz tog doba. Koliko znam, najranija jermenska historija koja govori o osnivanju patrijaršije potiče iz 18. stoljeća.⁴¹

Što se hebrejskih izvora tiče, glavna hronika je sastavljena oko 1523. u okolnostima koje obično dovode u pitanje pouzdanost. Četiri su problema sa hronikom *Seder Eliyahu zuta* od Elijaha Capsalija (c. 1485-1555).⁴² Prvo, mesijanska poruka,

⁴⁰ Friedrich Giese, ur., *Die Altosmanische Chronik des Ašikpašazade* (Lajpcig, 1929), 133-134, njemački prijevod Richarda F. Kreutela, *Vom Hirtenzeit zur Hoben Pforte Chronik Ašikpaša-Sohn* (Grac, 1959), 200-202.

⁴¹ Mik'ayel Čamčean, *Patmution Hayuts* (Venecija, 17). Postoje i drugi jermenski izvori o kojima diskutiram u nastavku. Vidi i Kevork B. Bardakjian, „The Rise of the Armenian Patriarchate of Constantinople“ u Benjamin Braude i Bernard Lewis, eds., *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society* (New York: Holmes & Meier, 1982), 1: 89-100.

⁴² Capsali, *Seder Eliyahu zuta*, i Berlin, «A Sixteenth Century Hebrew Chronicle...» (citirani u fusnoti 35).



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

koja žrtvuje brigu za historijsku tačnost kako bi najavila neizbježan dolazak Spasitelja. Drugo, biblijski opterećena proza koja oblikuje činjenice kako bi se uklopile u stihove. Treće, porodični ponos na prastrica (rabin Moses je bio rođak autoru Elijahu), koji prenaglašava njegovu poziciju. I četvrto, miješanje tradicije i prakse na Kreti, sa kojom je autor bio upoznat, sa onom u Carigradu, koju nije poznao. Ova posljednja primjedba zahtijeva objašnjenje. Elijah Capsali, koliko znamo, nikada nije boravio na muslimanskoj teritoriji: njegova Kreta je bila mletačka/venecijanska, ne osmanska; on izgleda nije znao turski pa su njegovi izvori bili hebrejski, talijanski, možda grčki i usmena predanja. Razumljivo je da su zadaci, odgovornosti i prestiž za koje je Elijah znao iz svoje vlastite pozicije i pozicije svojih predaka kao lidera zajednice na Kreti mogli kontaminirati njegov prikaz položaja njegovog prastrica Mosesa.⁴³ Drugi hebrejski izvor, *Divrey Yoseph* Josepha Sambarija (c. 1640-1703), pati od drukčijih problema. On je i vremenski i prostorno daleko od događaja Mehmedove vladavine, jer je nastao u Egiptu tokom druge polovine 17. stoljeća.⁴⁴ Priču je dodatno komplicirala činjenica što su sekundarna djela pomiješala ove dvije hronike i obje prihvatila nekritički.⁴⁵

⁴³ O obavezama i ovlastima *contestabile*, lidera jevrejske zajednice na Kreti, vidi Elias S. Artom i Humbertus M. D. Cassuto, ur. *Statua Iudaeorum Candiae* (na hebrejskom, Jerusalem, 1943), 1: 39-41, 48-49 i Charles Berlin, «Elijah Capsali's Seder Eliyahu Zuta», doktorska disertacija iz bliskoistočnih jezika i srednjoistočnih studija, Harvardski univerzitet, 1962, 3, 4, 33 i 128.

⁴⁴ Dijelovi objavljeni u Neubauer, *Medieval Jewish Chronicles*. Cjelovit tekst postoji u rukopisu u Bodleian i Alliance Israelite Universelle.

⁴⁵ Ova zabuna je dala povoda tvrdnji da je glavni rabin sjedio na sultanovom divanu, po časti odmah iza samog muftije a iznad patrijarha «neobrezanih». Tvrdnja



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

Za razliku od hebrejskih i jermenskih hronika grčki izvori su brojni, ali su oni istovremeno i najproblematičniji. Grčki prikazi su najvažniji jer su poslužili kao model za strukturu svih nemuslimanskih zajednica.⁴⁶ Izvor ovog modela je hronika koja se sada smatra krivotvorenom. Iako se sumnja u porijeklo *Chronicon Maius* pripisane Sphrantzesu prvi put pojavila tokom 1930-ih, kasnija djela o osmanskoj historiji nisu uzela u obzir konsenzus bizantista o njenoj neautentičnosti.⁴⁷

Postoji opća saglasnost da je djelo, koje je pripisano jednom bizantijskom dvorskom službeniku, Georgiosu Phrantzesu ili bolje Sphrantzesu (c. 1401-1477) zapravo djelo Makariosa Melissenosa, mitropolita od Monembasije, koji je živio u drugoj polovini 16. stoljeća.⁴⁸ Kao takvo ono pripada drugim hronikama iz kasnog 16. stoljeća, *The Political History of Constantinople* i *The Patriarchal History of Constantinople*, pri čemu su sve tri hronike napisale vrlo zainteresirane strane,

je utemeljena na Sambariju, Divrey Joseph, 1: 138. Više o ovoj tvrdnji vidi Joseph Hecker „Ottoman Policy toward the Jews and Jewish Attitudes toward the Ottomans during the Fifteenth Century“ u Benjamin Braude i Bernard Lewis, eds., *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society* (New York: Holmes & Meier, 1982), 1: 117-126.

Ta tvrdnja nema osnove u izvorima ili praksi 15. i 16. stoljeća. Vidi. H. Z. (J. W.) Hirschberg, «The Oriental Jewish Communities» u A. J. Arbery, ur., *Religion in the Middle East* (Cambridge, Engleska, 1976), 184-186.

⁴⁶ Npr., Ormanian, *Azgapatum*, sekcija 1485-6, kolone 2151-3.

⁴⁷ R. I. Loernetz, «Autor du Chronichon Maius attribute a Georges Phrantzes», *Miscellanea G. Mercati: Letteratura e Storia Bizantina* (Vatican City, 1946), 3: 273-311. O kontinuiranoj nekritičkoj upotrebi Phrantzesovog djela vidi naprimjer Šahabettin Tekindag, «Osmanlı İdaresine Patrik ve patrikhane», *Belgelerle Türk Tarih Dergisi* 1 (1967), br. 1, str. 52-55; Selahattin Tansel, *Osmanlı Kaynaklarına göre Fatih Sultan Mehmed'in Siyasi ve Askeri Faaliyetleri* (Istanbul, 1971), 107.

⁴⁸ Vidi George Ostrogorski, *History of the Byzantine State*, prev. Joan Hussey (New Brunswick, 1957), 417, fust. 2.



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

establišment grčkog pravoslavnog sveštenstva u Osmanskoj imperiji.⁴⁹

Zanimljivo, grčke hronike iz doba osvojenja Carigrada uglavnom šute o Mehmedu i Grčkoj crkvi. Samo jedna opisuje imenovanje Gennadiosa za patrijarha. Autentični Sphrantzes ne kaže ništa,⁵⁰ Laonikos Chalkokandyles ne kaže ništa,⁵¹ kao ni Doukas.⁵² Svi oni pišu o Carigradu nakon osvojenja, pa je šutnja o Mehmedu i patrijarhu čudna. Svakako, dokaz iz šutnje nije uvjerljiv a postoji i usamljeni glas u divljini, onaj Kritovoulosov, *History of Mehmed the Conqueror*.⁵³ To da Kritovoulosovo kazivanje treba biti ugaoni kamen privilegirane autonomne grčko-ortodoksne patrijaršije je činjenica puna ironije. Nacionalistički grčki historičari, posebno Paparrhe-

⁴⁹ *Political History = Historia Politike Konstantinoupoleos, Patriarchal History = Patriarhike Historia*; Za bibliografske detalje vidi Theodore papadopoulos, *Studies and Documents relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination* (Brisel, 1952), xviii, xx-xxi.

⁵⁰ Georgios Sphrantzes, *Memorii*, 2-146 = Philippides, prev., (citirano u fusn. 34), 21-95.

⁵¹ Ovo djelo postoji u brojnim izdanjima. Citirane stranice govore o Carigradu nakon osvojenja. *Laonici Chalcocandylae Historiarum Demonstrationes*, ur. Eugenius Darko (Budimpešta, 1927), 2: 147-201 = *Laonici Chalcocandylae Atheniensis Historiarum Libri Deceni*, ur. i prev. (na latinski) Immanuel Bekker (Bon, 1833), 380-441 = *Laonic Chalcocondil Exponeri Istoricæ, prev na rumunski Vasile Grecu* (Bukurešt, 1958), 223-254. = *Laonikos Chalkokondyles, L'Histoire de la decadence de l'Empire Grec et Establisement de celoy des Turcs, prev. Blaise de Vigenere* (Pariz, 1577), 503-579.

⁵² Ducas, *Istoria Turco-Bizantina*, ur. i prev. Vasile Grecu (Bukurešt, 1958), 275-295 = Doukas, *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks*, prev. Harry J. Magoulias (Detroit, 1975), 231-241.

Doukas spominje Gennadiosa nekoliko puta, ali mu nema spomena nakon osvojenja. Vidi Ducas, ur. Grecu, 315, 317, 323, 329 = Doukas, prev. Magoulias, 180, 204, 208 i 210.

⁵³ Kritovoulos, *Din Domnia lui Mohamed al II – Lea Anii 1451-1467*, ur. Vasile Grecu (Bukurešt, 1963), 173-175 = *History of Mehmed the Conqueror*, prev. Charles T. Riggs (Princeton, 1954), 94-95.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

gopulos, odbacili su ga zbog navodnih proturskih naklonosti.⁵⁴

Treba da zaključimo da su primarni i sekundarni izvori o osnivanju ‘millet sistema’ sumnjivi. Primarni izvori mogu sadržavati falsifikate i tendenciozne bajke. Sekundarni izvori su problematični po dvije osnove: oni nekritički prihvataju sadržaj grčkih, hebrejskih i kasnih jermenskih hronika, i oni taj nepotvrđeni sadržaj nasilu uobličavaju u oblik jednog problematičnog ‘millet sistema’. Sadašnje poimanje odnosa između Osmanske države i njenih nemuslimanskih podanika je iskrivljavanje i činjenica i okvira. Ništa od dosad kazanog, međutim, nije polazište za potpuno odbacivanje postojećih izvora. Ovo je prije inicijativa da se ponovo propita ova tema bez nerazumijevanja iz prošlosti. Slijedeće tri sekcije počinju ovo novo propitivanje.

Grci

Mehmedova početna politika nije bila oslanjanje na patrijaršiju kako bi kontrolirao Grke u prijestolnici, već se za tu potrebu bio oslonio na vodećeg bizantijskog službenika koji je još bio u gradu, velikog vojvodu Loukasa Notarasa. Savremeni izvori Notarasu pripisuju prominentnu i kontroverznu ulogu u događajima tokom i nakon osvojenja. Nekoliko dana kasnije, Mehmed je zaključio da je veliki vojvoda nepouzdan,

⁵⁴ Konstantinos Papparrhegopulos, *Historia tou Hellinikou Ethnous apo ton Neo*, ur. Paulos Karolidos (Atina, 1925), 5: 316; Kritovoulos, prev., Riggs, *Ibid.*, vii-ix.



KRŠĆANI I JEVIJE U OSMANSKOJ CAREVINI

pa je naredio da ga ubiju.⁵⁵ Mehmedov izbor civilnog službenika sugerira da Osmanlije nisu imale plan da upotrijebe crkveni autoritet za kontrolu nemuslimana. Osmanlije su se na kraju obratile Crkvi, ali položaj patrijarha nije bio popunjen do januara 1454., oko šest mjeseci nakon Osvojenja.⁵⁶ Kasniji grčki izvori, posebno Pseudo-Phrantzes i *Patrijaršijska i Politička historija*, što je značajno, ignoriraju ovaj period dominacije laika tako što datum imenovanja Gennadiosa pomjeraju na samo nekoliko dana nakon Osvojenja, tvrdeći da je sam sultan Mehmed ustoličio patrijarha na blistavoj ceremoniji sličnoj ritualu Bizantijske imperije, te insistirajući da je sultan patrijarhu dao detaljnu deklaraciju prava i privilegija.⁵⁷ Iako ove tvrdnje nemaju osnova u izvorima 15. st., one su sveprisutne u sekundarnoj literaturi.⁵⁸ Drugi element crkvenog nastojanja iz

⁵⁵ Vidi djela i stranice (citirane u fusn. 51-52); Kritovoulos, ur. Grecu, *Din Domnia lui Mahomed al II*, 159-161 = prev. Riggs, *History of Mehmed the Conqueror*, 83-84.

⁵⁶ Vidi Apostolos E. Vacalopoulos, *The Greek Nation, 1453-1669: the Cultural and Economic Background of Modern Greek Society*, prev. Ian and Phania Moles (New Brunswick, 1976), 103. Ovo djelo sadrži najdetaljniju raspravu o grčkoj patrijaršiji pod osmanskom vlašću na engleskom.

⁵⁷ Sphrantzes, *Memorii 1401-1477*, 446-8, 465 = Phrantzes, *Chronikon*, 304-7; *Patriarhike Konstantinopoleos Historia*, 80-3, 94; *Historia Politike*, 27-31. Za raspravu o problemu datuma ustoličenja vidi Frederich Giese, «Die geschichtlichen Grundlagen für die Stellung der christlichen Untertanen im osmanischen Reich» *Der Islam* 19 (1930), 268-71.

⁵⁸ Donald M. Nicol, *The Last Centuries of Byzantium, 1261-1453* (London, 1972), 413; Franz Babinger, *Mehmed the Conqueror and His Time*, prev. R. Manheim, ur. William C. Hickman (Princeton, 1978), 104-105. Steven Runciman, *The Fall of Constantinople, 1453* (Cambridge, Engleska, 1969), 154-6; Steven Runciman, *The Great Church in Captivity* (Cambridge, Engleska, 1968), 165-70. Sva ova djela ne prihvataju sve tri tvrdnje, ali svako prihvata makar jednu. Za druga, kritičnija mišljenja, vidi: V. Laurent, «Les Premiers Patriarches de Constantinople sous Domination Turque» *Revue des Etudes Byzantines* 26 (1968), 229-263 i C. J. G. Turner, «The Career of Georgo-Gennadius Scholarius», *Byzation* 39 (1969), 420-455.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

16. st. da ponovo ispiše historiju jeste predstavljanje Loukasa Notarasa. Pseudo-Phrantzes je odlučno neprijateljski raspoložen prema njemu, dok ga *Patrijaršijska* i *Politička historija* ignoriraju.⁵⁹ Kao alternativa Crkvi tokom osmanske vlasti, Notaras je morao biti predmet zabrinutosti među crkvenim službenicima. Njegova egzekucija ubrzo nakon Osvojenja ga je uklonila kao aktivnog rivala, ali kao mučenik za stvar bizantijske svjetovne vlasti on je mogao biti tačka okupljanja protiv Crkve i sultana u 16. stoljeću. Očito je bilo i u interesu Crkve i države da ga se ocrni ili zanemari. Notaras je bio najprisutniji civilni vođa tokom ovog prijelaznog perioda, ali bilo je i drugih koji su preživjeli. S obzirom na tradicionalni sukob između laika i klerika u Bizantiji, vrlo je vjerovatno da je prelazak vlasti iz laičkih u vjerske ruke izazvao sukob u grčkoj zajednici.

Na kraju je Mehmed dao neku vrstu priznanja Gennadiosu, ma kako narušen autoritet patrijarha bio. Kritovoulos daje jedini suvremeni izvještaj o sultanovim postupcima. Iako nezadovoljavajući u mnogim aspektima, on je vjerovatno tačniji od kasnijih izvještaja:

⁵⁹ Moj utisak o Sphrantzesu i Pseudo-Phrantzesu je da je falsifikat (tj. polemičko maskiranje iz 16. st. u vidu hronike iz 15. st.) je unekoliko neprijateljskije prema velikom vojvodi negoli je hronika iz njegovog vremena. Uporedi Sphrantzes, *Memorii 1407-1477*, 16, 64, 84, 87, 90 sa *Pseudo-Phrantzes: Marcarié Melissenos*, 256, 334, 364, 368, 370, 372, 398, 406 i 434. Vidi i Margaret Carroll, «Notes on the Authorship of the Siege Section of the Chronicon Maius of Pseudo-Phrantzes, Book III», *Byzantion* 41 (1971), 37-44.

Svakako, neprijateljstvo prema Notarasu se pojavljuje i u nepravoslavnim izvorima. Vidi: Avedis Sanjian, ur. i prev. *Colophons of Armenian Manuscripts, 1301-1480* (Cambridge, 1969), 224-5, 243 i zapadne izvore korištene u Runciman, *Fall of Constantinople*, 226-7. Ovo je tema koja zaslužuje dodatno istraživanje.



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

Tokom tog perioda (sultan)... je pozvao nazad Gennadiusa, veoma mudrog i izuzetnog čovjeka. On je putem izvještaja već bio čuo o mudrosti, učenosti i vrlinama ovog čovjeka. Zato je odmah nakon Osvojenja poslao po njega, nestrpljiv da ga vidi i čuje nešto od njegove mudrosti. Nakon iscrpljujuće potrage našao ga je u Edirnama u jednom selu, pod stražom u kući jednog uglednika, kako uživa velike počasti. Njegov zarobljivač je bio svjestan njegove vrijednosti, iako je i sam bio vojnik.

Kada ga je sultan vidio, i kada je za kratko vrijeme dobio dokaze njegove mudrosti, učenosti i vrlina kao i njegovih sposobnosti kao govornika i njegovog vjerskog karaktera, bio je veoma impresioniran njime, i mnogo ga je cijenio i poštovao, dao mu pravo da mu dođe kad god želi, te ga počastio slobodom i razgovorom sa sobom. Uživao je sa njim u razgovoru na različite teme i u njegovim odgovorima, te mu je dao vrijedne i skupocene darove.

Na kraju ga je učinio patrijarhom i prvim sveštenikom kršćana. Između mnogih drugih prava i privilegija, dao mu je vlast u Crkvi i svu njenu moć i autoritet, koji nisu bili ništa manji od onih koje su uživali njegovi prethodnici pod imperatorima. Također mu je dao privilegiju da pred njim neustrašivo i slobodno iznese mnoge učene rasprave o kršćanskoj vjeri i doktrini. I on sam je otišao kod njega u rezidenciju zajedno sa uglednicima i mudrim ljudima svoga dvora, i tako mu ukazao visoku čast. I na druge načine je oduševio čovjeka.

Tako je sultan pokazao da zna kako se poštuje prava vrijednost svakog čovjeka, ne samo vojnika već svake klase, kraljeva,



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

tirana i imperatora. Štaviše, sultan je dao Crkvu nazad kršćanima, voljom Božijom, skupa sa velikim dijelom njene imovine.⁶⁰

Jedna poteškoća sa ovom pričom je što priroda Kritovoulosovog kazivanja diktira same tvrdnje koje su u pitanju. Heroj *Historije Mehmeda Osvajača*, svjesno i eksplicitno, je sultan – svaka akcija potiče od njega. Bez obzira kakva njegova uloga bila Kritovoulos ga postavlja u centar zbivanja. Otuda je vrlo teško biti siguran da je Mehmed zaista i učinio sve što mu autor pripisuje.

Gennadiosove riječi, međutim, čini se potvrđuju mnoge detalje ovog izvještaja. Budući patrijarh je kao zarobljenik zaista odveden u Edirne gdje je držan u počasnom zarobljeništvu u kući jednog moćnog muslimana. Osmanlije «nam» jesu dali «slobodu napismeno». I sultan jeste dao mnoge «darove» Crkvi.⁶¹ Gennadios jeste napisao traktat o kršćanskoj vjeri koji je preveden na turski.⁶² Iako se čini da Gennadios nije napisao ništa o okolnostima svoga imenovanja, on ipak sugerira da ga je nekad kasnije Mehmed pokušao odvratiti od povlačenja sa položaja. Problem sa Gennadiosovim riječima je što je on imao sklonost da sebe promovira kao «nezamjenjivog savjetnika moćnih ljudi». ⁶³ Čovjek se pita šta je istina a šta neumjerenom pretjerivanje.

⁶⁰ Kritovoulos, ur. Grecu, *Din Domnia lui Mahomed*, 173-4 = prev. Riggs, *History of Mehmed the Conqueror*. Prijevod je sačinio Riggs.

⁶¹ Gennadios Scholarios, *Oeuvres completes*, ur. L. Petit, X. A. Sideris i M. Jugie (Pariz, 1928-35), 1: 279-80, 4: 228, 265-6.

⁶² *Versiuinea Turceaca a Confesiunii Patriarbului Ghenadie II Scholarius Scrisa la Cererea Sultanului Mehmet II*, ur. Aurel Deceis (Sibiu, 1946). Vidi i A. Papadakis, «Gennadius II and Mehmet the Conqueror», *Byzantion* 42 (1972), 88-106.

⁶³ Vacalopoulos, *The Greek Nation*, 101.



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

Još jedna poteškoća je što termini kao što su «sloboda» i «darovi» (*eleutheria* i *dora*) imaju malo konkretnog značaja. Ako je «sloboda napismeno» bio *berat*, je li bio lični ili institucionalni? Je li «nam» Grčka pravoslavna crkva, patrijaršija ili patrijarh? Ako je sultan dao «darove» Crkvi, jesu li to bile privilegije, kao što jedan autor tvrdi, ili, mnogo vjerovatnije, godišnji poklon od hiljadu zlatnika koji je davan patrijarhu do 1469.⁶⁴ Postoje dokazi koji ukazuju da je vlast koja je dana – makar kad je osmanska vlast u pitanju – bila lična. Inače kako je drugačije moguće objasniti izdavanje novog *berata* prilikom imenovanja svakog novog patrijarha tokom stoljeća? Crkva je tvrdila da je njena vlast institucionalno priznata Mehmedovim *fermanom*, ali kada je oko 1519. god. Sultan Selim doveo u pitanje tu tvrdnju, tadašnji patrijarh, Theoleptos, nije uspio pokazati takav dokument uprkos detaljnoj pretrazi Crkvenih arhiva.⁶⁵

Ova rasprava o statusu grčke zajednice nakon Osvajanja je, možda, postavila više pitanja negoli je na njih odgovorila, ali je pojasnila nekoliko tačaka. Ma kakva da je bila Mehmedova uloga u izboru Gennadiosa za patrijarha i uspostavi «privilegija» Ekumenske patrijaršije, ona je bila mnogo neodlučnija a privilegije mnogo manje nego se obično tvrdi. Hronike na osnovu kojih se takve tvrdnje izriču moraju se uzimati s oprezom.

⁶⁴ Zacharios N. Matha, *Katalogos Patriarchon* (Atina, 1884), 105; Vacalopoulos, *The Greek Nation*, 105 iznosi ovaj argument.

⁶⁵ Demetrius Cantemir, *The History of the Growth and Decay of the Ottoman Empire*, prev. N. Tindal (London, 1734), 102-103, fusnota 17. Za sličnu priču iz vremena patrijarha Jeremya, oko 1537, vidi *Patriarchike Konstantinopoleos Historia*, 157-68.



Jevreji

Propitivanje jevrejskih utemeljujućih mitova mora početi na jednom nižem nivou. Većina onoga što se tvrdi o jevrejskom milletu nije čak utemeljena ni na tekstu Elijah Capsalijevog djela *Seder Eliyahu zřuta*, već na mješavini tog i kasnijeg manje pouzdanog *Divrey Yoseph*. Raspravu dodatno komplicira to što termini 'glavni rabin' i 'habam bař', za razliku od pojma 'patrijarh', imaju malo upravnog značaja u jevrejskoj historiji i ne pojavljuju se u tekstu Elijah Capsalijeve hronike. Da bi otkrili šta Mehmed jeste ili nije dao Mosesu Capsaliju i jevrejima, moramo prvo ispitati ovu hroniku:

Među jevrejima (koje je sultan volio) bio je skromni i mudri rabin Moses Capsali, blagoslovljen neka je spomen na njega, koji je živio u Carigradu od vremena grčkih imperatora. Jednoga dana kralj je prošao pored jevrejskog kvarta i vidjevši tamo mnoštvo ljudi zabrinut se zapitao: «Ko će suditi ovom mom narodu, tako mnogobrojnom!» Kasnije, kada je kralj zasjeo na svoj tron, u prisustvu svojih ministara ponovo je upitao: «Ko je sudija i rabin jevreja?» Ministri su odgovorili: «To je jedan stari čovjek, asketa, koji posti svaki dan u godini od početka do kraja godine, koji spava na podu i živi oskudno dok izučava Toru». Tada im je kralj naložio da mu dovedu rabina. Kada je došao i stao pred kralja, kralj mu se obratio riječima: «*Hoca*» ('moj učitelju' na jeziku Togarmaha), a zatim je ljubazno s njim razgovarao. Iako rabin nije znao jezik Togarmaha i mada ga kralj nije ranije sretao, ipak se kralj oslonio



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

na izvještaje koje je čuo od svih da je rabinovo ime bilo kao čisto ulje, jer se on nikada nije bavio podmićivanjem. Tako je kralj naredio da ga popnu na konja i poslao je nekoliko sluga sa carskog dvora da ga isprate do kuće.⁶⁶

Iz ovog pasaža možemo mnogo saznati. Jedina turska titula upotrijebljena za rabina Mosesa Capsalija bila je *boca* a njen značaj je više počasni nego suštinski. Njegova početna funkcija bila je sudačka i ta uloga je poticala iz vremena prije Mehmedovog susreta sa njim. U najboljem slučaju Mehmed je, čini se, samo potvrdio postojeću poziciju koja je nastala iz unutrašnjih potreba jevrejske zajednice, poziciju koja je još bila u suglasnosti sa normama jevrejske prakse. Mnogo je toga što ne možemo saznati. Nema dokaza da je sultan imenovao Capsalija na poziciju glavnog rabina ili *habam baše*. Nema ni dokaza da je takva pozicija postojala, da je Capsali učestvovao u ukupljanju osmanskih poreza, da je imao prednost nad patrijarsima, niti dokaza da je on bio jedini kanal kojim su Osmanlije ostvarivale kontakt sa jevrejima i *vice versa*. Kao što je Joseph Hacker pokazao, izvori iz toga vremena govore o ograničenoj Capsalijevoj ulozi. Njegov autoritet izgleda nije prelazio zidine Carigrada a njegov nasljednik u svojstvu glavnog sudije zajednice, Elijah Mizrahi je izgleda imao još manje ovlasti.⁶⁷

⁶⁶ Pasaž nije datiran iako paragraf prije ovih redaka sugeriraju da su se opisani događaji desili za vrijeme prvih godina Mehmedove vladavine. Vjerovatnije je da su se desili 1454-1455. neposredno nakon deportacije osmanskih jevreja u Istanbul. O tom datumu vidi Danon, «Doicuments», 168-9 koji piše o deportaciji jevreja iz Edirne u Istanbul.

Capsali, *Seder Eliyahu zuta*, 1: 81-82. Zahvaljujem se svome ocu W. G. Braude na poboljšanjima prijevoda ovog i narednog pasaža.

⁶⁷ Vidi Joseph Hecker, „Ottoman Policy“.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

Jedva jednu generaciju nakon smrti rabina Elijah Mizraha 1571. ili tako nekako, pitanje vodstva zajednice je isplivalo na površinu *obiter dicta*, u pravnom sporu vezanom za izuzeće od poreza.

Drugi porez se u jeziku Išmaelita zove *rav akčesi*, jer je zbog njega jevrejima dopušteno da imaju rabina koji će predvoditi (sve općine Carigrada) uz «garanciju kralja» (*hormana demalkutla*). Nije poznato da li je kralj tada nametnuo jevrejima ovaj porez kao jednu od carskih naredbi ili su jevreji tražili od kralja da imaju rabina i zauzvrat preuzeli obavezu da plaćaju ovaj drugi porez. Sve u svemu, slučaj rabina je, zbog naših brojnih grijeha, trajao vrlo kratko dok nas pitanje ovog drugog poreza proganja i danas, «dok Gospodar ne pogleda i ne vidi».⁶⁸

Iz ovog pasaža se vidi kako malo se ustvari znalo o korijenima Capsalijeve i Mizrahijeve pozicije i to manje od pedeset godina nakon smrti drugog od njih i to upravo u gradu gdje su obojica živjeli. Najneizvjesnija je uloga osmanskih vlasti u uspostavi Capsalijeve pozicije. Jasno je da je vlast bila zaokupljenija prikupljanjem poreza negoli direktnim ili indirektnim popunjavanjem ma kakve vodeće pozicije koja je ostala upražnjena nakon Mizrahijeve smrti. Osmanlije su osjećale slabu potrebu za jevrejskim «poglavarom zajednice» ili u svakom slučaju nedovoljnu da bi se obazirali na negodovanje od strane zajednice. U odsustvu regularnih predstavnika kod vlasti,

⁶⁸ Samuel de Medina (oko 1500-89) *She'elot uteshuvot* (Lemberg, 1862), sekcija IV, pitanje 364, prijevod u Bernard Lewis, «The Privileges granted by Mehmet II to his Physician», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 14 (1952), 554. Postoji mala razlika u terminologiji između moga prijevoda i Lewisovog. Ja sam stavio «kraljeva garancija» umjesto «carsko imenovanje».



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

jevrejske zajednice u imperiji su usvojile sistem specijalnih izaslanika i dvorskih miljenika da zastupaju njihove interese – običaj koji je preovladavao među iberijskim jevrejima prije progona. U periodu o kome govorimo jevreji nikada nisu imali ono što Gibb i Bowen zovu «*baham bašom*» ili «glavnim rabinom» sa ovlastima nad svim jevrejima u imperiji, sličnim onima koje je imao patrijarh.⁶⁹

Jermeni

Za vrijeme Mehmeda Osvajača, Grci u Istanbulu su imali lidera zajednice, instituciju, ali je uloga Osmanlija u tome bila neizvjesna. Jevreji su imali lokalnog lidera zajednice, ali ne i instituciju, i vrlo malu ulogu Osmanlija u tome. Šta su imali Jermeni? Postoji konsenzus da su jermeni imali lidera, Yovakima od Burse, instituciju, patrijaršiju, osmansku uključenost u vidu prenošenja ovlasti od strane Mehmeda II 1461.⁷⁰ Osnova za ovaj konsenzus je historija iz kasnog 18. stoljeća čija engleska verzija glasi:

Gregori X od Macuaje , nakon što je naslijedio Kirakusa na čelu crkve u Etchmiatchinu, nastavio sa popravkama i poboljšanjima koje je započeo njegov prethodnik. U 11. godini njegove duhovne vlasti sultan Mahomed Fathih je preuzeo Carigrad od Grka da bi nekoliko godina kasnije tamo iz Prussije

⁶⁹ Gibb i Bowen, *Ibid.*, tom 1, dio 2, str. 217.

⁷⁰ Gibb i Bowen, *Ibid.*, tom I, dio 2, str. 221. Štamparskom greškom pogrešno su napisali Yovakimovo ime (=Hovaghim). Kod njih ono glasi «Horaghim».



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

doveo biskupa Joakima premeta grada skupa sa nekoliko uglednih jermenskih porodica, po nekima šest porodica. Doveo je i četiri jermenske porodice iz Galatije i nekoliko njih iz oblasti Garaman, koje je nastanio u Samathiji. I mnoge druge Jermene iz različitih oblasti je ovaj monarh doveo i nastanio u Carigradu. Mahomed Fathih je biskupu Joakimu dao ukaz kojim ga ovlašćuje da preuzme duhovnu jurisdikciju nad svim Jermenima u Grčkoj i Maloj Aziji, proglašivši ga «Batrogom» ili patrijarhom. Tako je nastala carigradska patrijaršija koja postoji do danas.⁷¹

Ovaj izvod dolazi iz pionirskog rada Mik'ayela Č'amč'ean (1738-1823), koji je prvo objavljen na jermenskom a kasnije i na engleskom jeziku. Slični prikazi su se pojavili i na talijanskom te u autoritativnoj jermenskoj historiji Maghak'ia Ormaniana, carigradskog patrijarha u ranom 20. stoljeću.⁷² Međutim, Kevork Bardakjian, koji je istražio savremene izvore koji ranije nisu bili dostupni, ukazao je na netačnost ove priče.⁷³ Uistinu ne postoji dokaz za patrijarhov autoritet na prostoru cijele Imperije koji je bio ustanovljen osmanskim dekretom. Naprotiv, autoritet i jurisdikcija Carigradske patrijaršije su evoluirali stoljećima u razmacima i sa prekidima.

Bardakjianov argument je uvjerljivo predstavljen, ali postoji jedan izuzetan slučaj koji, iako nije proturječan, ilustrira

⁷¹ Č'amč'ean, *Patmution Hayuts*, 3: 500, engleski prijevod u Michael Chamich, *History of Armenia*, prev. Johannes Avdall (Calcutta, 1827), 2: 329-30.

⁷² Italijanski prikaz je onaj Giovanni de Serposa, *Compendio storico di memorie cronologiche concernenti la religione e la morale della nazione Armena suddita dell'Impero Ottomano*, tri toma (Venecija, 1786). Prvo izdanje Ormaniana, *Azgapatum* bilo je objavljeno u tri toma (Carigrad-Jerusalem, 1913-1927).

⁷³ Vidi Kevork Bardakjian, „The Rise of the Armenian Patriarchate“.



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

jedinstvene probleme s kojima su se suočili osmanski Jermeni. Godine 1479. Mehmed jeste pokušao osnovati jermenski patrijaršijski ured i on jeste to mjesto ponudio dvojici sveštenika.⁷⁴ Ova Mehmedova odluka bila je u suprotnosti sa njegovom *laissez-faire* praksom potvrđivanja postojećih pozicija i lidera, ali ne i stvaranja novih, praksom koju je usvojio u slučaju Grka i Jevreja. Šta može objasniti ovaj posebnii zao-kret? Odgovor je moguće naći u političkoj i vojnoj situaciji u istočnoj Anadoliji. Za razliku od Jevreja i Grka, Jermeni su imali duhovnu prijestolnicu i demografski centar koji je bio izvan granica Osmanske imperije na susjednoj neprijateljskoj teritoriji. Ejmiacin, Aghtamar i većina historijske Jermenije bili su pod kontrolom dvije zaraćene turkmenske frakcije, Akkojunlu i Karakojunlu. Njihovi lideri, Uzun Hasan i Džihanšah, su znali vrijednost jermenskih katolikosata i stanovništva u njima. Oni su povremeno vodili politiku tolerancije prema ovim kršćanima jer su mogli imati dvije koristi, ojačanu osnovu za savez sa Mlecima/Venecijancima protiv Osmanlija i podršku jermenskih podanika Osmanske države.⁷⁵ Osmanski strah od takve strategije potakao je upotrebu *surgun* sistema po kome su Jermeni silom deportirani iz osjetljivih područja u relativnu sigurnost Istanbula i Balkana. To je bio i dovoljan razlog za pokušaj uspostave autonomne patrijaršije, tzv., istanbulske patrijaršije, kao fokus lojalnosti Jermena unutar imperije.⁷⁶

⁷⁴ Sanjian, *Colophons*, 325-6.

⁷⁵ Ibid., 304-5, 292-3, 308, 324, 299, 301, 306, 311, 314, 315-6, 318, 320-1, 322.

⁷⁶ Galabov i Duda, *Die Protokollbücher*, 144.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

Tokom stoljeća ovaj položaj je postao neka vrsta *de facto* patrijaršije, ali je njegova crkvena legitimnost bila nikakva ili teško priznavana. Čak i 1678. Paul Rycaut je odbacivao patrijaršiju koju su uspostavile Osmanlije:

Tačno je da u Carigradu i u Jerusalemu postoje oni koji se zovu patrijarsima, ali oni su titularni (patrijarsi) postavljeni samo da udovolje Turcima koji su našli da je potrebno i u skladu sa jermenskim vjerovanjem, ili prije sa njihovim vlastitim, da patrijarsi ostanu u tim mjestima, te su im stoga naredili da ih uspostave. Tako, zahvaljujući tome što Jermenska crkva tamo ima svoje predstavnike, oni uvijek mogu znati od koga mogu izvući novac i poklone prilikom novog postavljenja i od koga mogu tražiti sve te *avaniase*, ili neutemeljene zahtjeve, koji im najviše odgovaraju. Inače ja smatram da su ovi patrijarsi samo titularni i da nisu ništa drugo do zamjenici patrijarha, kao i oni u Smirni ili Angori, gdje je trgovina okupila veliki broj Jermena, ili, još ispravnije, oni se mogu tačnije zvati biskupima pod tim patrijarhom sa imenom *martabet*, što na njihovom jeziku znači predstojnika ili nadzornika Crkve.⁷⁷

Glavni patrijarh stoluje u Ejmiacinu a takozvani carigradski patrijarh je bio nešto malo više od lokalnog biskupa.⁷⁸

⁷⁷ Paul Rycaut, *The Present State of the Greek and Armenian Churches* (London, 1679), 391-2. Pod «martabet» Rycaut pretpostavljamo misli na «Vardapet», tj. *ustaz*, «majstor», «učitelj», «predavač», ili «doktor», «arhimandrit». Vidi Sanjian, *Ibid.*, 457. Rycautova oštra kritika na račun jeruzalemske patrijaršije se ne čini opravdanom jer je ona bila priznata nekih dva stoljeća prije osmanskog osvajanja Jerusalema. Vidi Avedis Sanjian, *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion* (Cambridge, 1965), 95-101.

⁷⁸ Vrhovna vlast etabliranih katolikosata u Ejmiacinu i Sisu nad osmanskim Jermenima je poduprta i dokazima iz Bašbakanlik Aršiv, Tapu Defter br. 387, vlada-



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

Stotinu godina kasnije kada se pojavila Č'amč'eanova *Historija*, zavrz lame oko porijekla patrijaršije su zaboravljene. Priča o Yovakimu i Mehmedu je možda bila u skladu sa ciljevima katoličkih Jermena, kojima su se Č'amč'ean i Ormanian pridružili, jer je ona podupirala autoritet ponekad Rimu naklonjenog Carigrada za razliku od odanog monofizitskog Ejmiacina, ali to nije bila ni cijela priča ni, po svojoj prilici, istinita priča o Patrijaršiji.

Koje je zaključke moguće izvući na osnovu ove rasprave? Prvo, Osmanlije nisu imale konzistentnu politiku prema nemuslimanima u 15. i 16. st. a možda ni kasnije. Drugo, kako se upravna politika polahko oblikovala kroz stoljeća, taj proces je pratilo stvaranje mitova koji su opravdavali nove politike pripisujući ih prošlosti. Za nemuslimane je ova novina značila iskrivljavanje i pobožnu laž. Za osmanske vlasti ova novina je značila prihvatanje nemuslimanskih tvrdnji, koje su one ranije ignorirale, za istinite. Usvajanje pojma millet je bio jedan korak ovog prihvatanja dok su Tanzimati načinili mnoge druge. Priča koju smo ispričali je stara i duboko ukorijenjena na Bliskom istoku. Omerova povelja i Poslanikov edikt kršćanima najpoznatije su od tih legendi. Utemeljenje millet sistema bi trebalo dodati na tu listu.⁷⁹

vina Sulejmana, grad Kajserija. Ovaj dokument nabr aja jermenske kongregacije (*cemaat-i Ermenijan*) u Sisu (*Sisyan*) i na istoku (*Šarkijan*). Ronald Jennings koji je proučavao tekst sugerira da se 'istok' ovdje može odnositi na Ejmiacin. On također sugerira da, s obzirom da su teoretski svi Jermeni u imperiji trebali prisegnuti patrijarhu u Istanbulu, imena ovih mjesta moraju se odnositi na mjesto kongregacije a ne na patrijaršiju kojoj su bili lojalni. Ja bih, pak, ustvrdio da se imena mjesta odnose na patrijaršije kojima su bili lojalni s obzirom da su osmanski Jermeni imali malo ili nimalo poštovanja za istanbulskog 'patrijarha'. Vidi Jennings, «Urban Population in Anatolia», 30.

⁷⁹ Vidi naprijed C. E. Bosworth, pogl. 1, sekcija 3, i A. S. Tritton, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of Umar*, 88 (London, 1930).



MILLETI I NACIONALNOST: KORIJENI NEPODUDARANJA NACIJE I DRŽAVE U POSTOSMANSKOJ ERI

Kemal H. Karpat

Uvod: Opća slika

Proces formiranja nacija prvo među kršćanima a potom i među muslimanima u Osmanskoj državi u 19. i 20. stoljeću bio je u značajnom obimu uvjetovan društveno-etničkom strukturom i vjerskim identitetom začetim u millet sistemu. Novonastale države su se vezivale za teritorijalne spone sekularnog građanstva i historijska sjećanja dok su njihov grupni identitet, unutarnja kohezija i društveno-političke vrijednosti bili određeni njihovim dugim iskustvom u millet sistemu. Nacionalnost je, u smislu etničko-nacionalnog identiteta, izvodila svoju suštinu iz iskustva vjerske zajednice u milletu, dok je građanstvo – sekularni koncept – bio određen teritorijom. Stoga, političke, društvene i kulturne krize koje potresaju



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

nacionalne države Balkana i Srednjeg istoka od njihovog nastanka mogu biti pripisane u velikoj mjeri nespojivosti sekularne ideje države sa vjerskim konceptom nacije ukorijenjenim u millet filozofiji. Prema tome, u konačnoj analizi, može se kazati da je dupli proces formiranja država i nacija u ovim regijama slijedio dihotomni kurs i stvorio nacionalne države u kojima su građanstvo i nacionalnost ostali nepodudarni i povremeno u sukobu.

Jasno je, dakle, da izučavanje formiranja nacije u Osman-skoj državi zahtijeva izučavanje millet sistema, ne samo da bismo razumjeli dihotomiju između nacije i države, već i kako bismo dublje ocijenili društveno-kulturne karakteristike nacionalnih država na Balkanu i Srednjem istoku nastalih iz millet matrice. Millet sistem se pojavio postepeno kao odgovor na nastojanja osmanske administracije da uzme u obzir organizaciju i kulturu različitih vjersko-etničkih skupina kojima je vladala. Sistem je, s jedne strane, osiguravao stepen vjerskog, kulturnog i etničkog kontinuiteta u tim zajednicama, dok je, s druge strane, omogućio njihovo uključivanje u osmanski upravni, ekonomski i politički sistem. Jedna etničko-vjerska skupina bi očuvala svoju kulturu i vjeru, dok bi istovremeno bila izložena 'osmanizaciji' u drugim sferama života. Prema tome, razumljivo je zašto su Zapadnjaci koji su putovali po osmanskim zemljama u 17. i 18. st. nailazili na velike razlike u običajima, jeziku i vjeri između različitih regija i zajednica, dok su istovremeno primjećivali da su oni bili ekonomski, društveno i politički vrlo slični.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

Millet sistem je bio društveno-kulturni i komunitarni/ grupni (*communal*) okvir utemeljen, prije svega, na vjeri, i, drugo, na etnicitetu, koji je opet često odražavao jezičke razlike. Vjera je svakom milletu pružala jedan univerzalni sistem vjeronanja, dok su etničke i jezičke razlike bile osnova za podjele i potpodjele u svakom od dva kršćanska milleta. Prema tome, bliski afinitet između vjere i etniciteta koji je bio znamenje grupnog identiteta na Srednjem istoku očuvan je i prilagođen potrebama osmanskog sistema na jedan način koji je millete učinio gotovo jedinstvenom institucijom u analima društvene historije. Vjera, jezik, zajednica, etnicitet i porodica činili su društveno-kulturnu potku milleta i kao takvi zavrjeđuju vrlo kratak pregled. Vjera, koja je svetom činila grupni identitet / solidarnost (*communalit*y) sistema vjerovanja i prvenstvo porodice, funkcionirala je kao hijerarhija autoriteta koji je kulminirao u vrhovnom crkvenom dostojanstveniku, tj. u patrijarhu svakog milleta i konačno u vladaru, sultanu. Jezik se pojavljivao i kao sredstvo komunikacije i kao znak raspoznavanja u etničkim potpodjelama unutar milleta, iako su jezičke razlike imale ograničenu, ili nikakvu, političku važnost do 18. st. kada se grčki jezik počelo koristiti kao sredstvo za helenizaciju pravoslavnog milleta. Jermenski millet je bio pošteđen unutarnjih podjela ne samo zbog njegove specifične strukture, već i zato što nije bilo nastojanja da se njihov jezik proširi na ostale podgrupe.

Zajednica je bila osnovna organizaciona jedinica milleta bez koje bi njegovo postojanje bilo gotovo nezamislivo. On



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

se u suštini sastojao od naroda koji je pripadao istoj vjeri. Zajednica je bila koliko vjerska kongregacija toliko i društvena i upravna jedinica. Vodstvo zajednice na najnižem nivou, tj. na nivou sela ili kvarta (*mahalle*) činio je predstavnik vjere, svećenik, i stvarni upravni prvak same zajednice, obično ugledni laik koji je tamo živio. Sveštenik je djelovao kao duhovni poglavar zajednice i kao posrednik između nje i viših crkvenih autoriteta. Vođe zajednice na nivou grada činili su drugi nivo vodstva i uživali su veći autoritet i uticaj, ne samo zbog njihove veze sa višim osmanskim vlastima i svojim vlastitim crkvenim vođama, već i zbog njihovog bogatstva i njihove odgovornosti u prikupljanju poreza i nadgledanju podjele državne zemlje onima koji su je obrađivali. Oni su predstavljali zajednicu u njenim svakodnevnim poslovima sa osmanskom upravom i bili su odgovorni za red, sigurnost, prikupljanje poreza i slično u zajednici. S obzirom da je komunikacija sa članovima zajednice bila suštinska za prvake kako bi mogli ispunjavati svoje obaveze, morali su govoriti lokalni jezik i voditi računa o lokalnim običajima i tradicijama.

Tako je zajednica igrala glavnu ulogu kao kolektivni predstavnik i spremište lokalnih etničkih, kulturnih i jezičkih posebnosti. Jezička, etnička i vjerska asimilacija odigravala se na lokalnoj osnovi, prije nego na globalnoj, i većinom je bila dobrovoljna, utemeljena na relativnom uticaju većinske grupe. Upravo su pod osmanskom vlašću mnoga turska plemena prihvatila arapski, perzijski i čak kurdski kao svoj jezik kada su živjeli među većom grupom koja je govorila tim jezikom.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

Porodica je bila temelj zajednice kao i glavna institucija koja je čuvala i prenosila kulturu. Skorašnje studije su pokazale da je porodica zaista glavni agent koji čuva vrijednosti i kulturu i prenosi ih novim generacijama. Millet sistem je favorizirao fuziju porodice i zajednice – potonja se može smatrati velikom porodicom – i tako osiguravao čvrstu osnovu za očuvanje etničkog identiteta i običaja određene grupe na pučkom nivou.

Važno je primijetiti da Osmanlije na Balkanu nisu naslijedile države čije je stanovništvo razvilo posebnu političko-nacionalnu privrženost/lojalnost, već skupine urbanih i ruralnih zajednica koje su čuvale sjećanja na različite vladajuće dinastije, grozne ratove, invazije i seobe koje su pustošile tu oblast od 8. do 13. stoljeća. Osmanska vlast je sa svoje strane svjesno uništavala izdanke starih vladajućih dinastija, ne da bi uništila političko sjećanje svojih podanika, već da bi preduprijedila podjele i nemire. Ukratko, millet sistem je naglašavao univerzalnost vjere i nadmašio je etničke i jezičke razlike ne uništivši ih. Politike osmanskih vlasti duboko su uticale na društveni i ekonomski život zajednice, ali nisu mijenjale njen kulturni i vjerski život.

Proces formiranja nacije, koji je svoju kritičnu fazu dosegaio uglavnom u toku druge polovine 19. st., bio je posljedica serije ekonomskih i društvenih promjena te transformacije u konceptu autoriteta, koje, bez obzira na njihovu važnost, ovdje ne mogu biti detaljno razmatrane. Dovoljno je spomenuti da su promjena u načinu uživanja zemlje, upravne reforme



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

i nove odgovornosti koje su posljedično tome date vođama zajednica, uspon imućnih grupa i određena ekonomska vitalnost koju su zadobile neke nemuslimanske zajednice potkopali autoritet sveštenstva i osnažili moć svjetovnih vođa.

Dezintegracija tradicionalnih milleta i zajednica ostavila je porodicu kao jedinu jedinicu iz stare ere koja je zadržala svoju strukturu relativno netaknutu. Porodica je reflektirala vjerske vrijednosti i etničke i jezičke posebnosti svoje zajednice i bila je glavna društvena jedinica preko koje je jedinka, na vjerskoj osnovi, sebe vezala za velike, raznolike urbane zajednice i etničke grupe. Drugim riječima, jedinka je, oslobođena uticaja milleta, počela da razvija osjećaj identiteta i pripadanja u novim društveno-političkim jedinicama – urbanim zajednicama i zamišljenim nacijama – kroz etničke vrijednosti, kulturu, običaje i jezik očuvane u porodici. Osmanska vlast, s druge strane, umjesto da je pratila logični smjer ovih procesa tako što bi, recimo, priznala novonastajuće etničko-vjerske jedinice kao autonomna tijela i inkorporirala ih u neku vrstu federalne ili slične strukture, pod pritiskom evropskih sila nametnula im je jedinstvenu osmansku nacionalnost ili građanstvo bez osvrtaanja na to da li ta nacionalnost može predstavljati i na zadovoljavajući način izraziti vjerske, etničke i regionalne aspiracije i narastajuću nacionalnu svjesnost različitih etničkih grupa. Tačno je da je osmanska vlast tokom 1860-ih aktivno podržavala reformu milleta i da je priznala vjerske i kulturne posebnosti svake grupe kao dio njihovih vjerskih i kulturnih prava i sloboda, ali to je učinjeno bez nastojanja da se rije-



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

ši nesklad i sve izraženiji sukob između pravno-sekularnog koncepta države koji se razvijao i ideje nacionalnosti ukorijenjene u vjerskom identitetu. U ranijim vremenima, milleti su uspijevali pomiriti vjerske, etničke i kulturne karakteristike različitih društvenih grupa, unutar osmanskog političkog sistema u cjelini, dobrim dijelom zato što su politički i vjersko-kulturni sistem mogli koegzistirati neovisno jedan od drugog. Ideja nacionalne države, kakva se pojavila među osmanskim kršćanima u 19. st., zahtijevala je da politički sistem i vjersko-nacionalna kultura budu izrazi jedno drugoga. Može se reći da sama suština nacionalne države počiva na jedinstvu kulturnih i političkih sistema. Ipak, postoji temeljna razlika između pojave nacionalnih država u zapadnoj i jugoistočnoj Evropi. Na Zapaduse nacija pojavila naglašavajući svoje jezičke i kulturne posebnosti kako bi potvrdila kraljeva prava a protiv vlasti Crkve. U jugoistočnoj Evropi kršćani su tražili nacionalnu državu i neovisnost potvrđujući svoje vjerske razlike u odnosu na muslimanske sultane. Tako je vjera postala temelj njihove nacionalnosti i, uprkos mnoštvu drugih kulturnih, etničkih i historijskih faktora koji su pomogli u definiranju nacionalnog identiteta balkanskih država, vjera je nastavila bojiti, svjesno ili nesvjesno, njihovo viđenje Osmanske države, Turaka uopće i njihovog vlastitog identiteta posebno.

Opservacije iznijete u ovom radu uglavnom se odnose na nemuslimanske grupe na Balkanu okupljene pod pravoslavnim milletom, čija je transformacija prethodila transformaciji drugih milleta na Bliskom istoku. Struktura i funkcija



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

onoga što bi se moglo zvati muslimanskim milletom, i posebno njegov politički i društveni izgled, nije se razlikovala od strukture i funkcije kršćanskog ili jevrejskog milleta. Serija novih društvenih, političkih i ekonomskih pritisaka koji su se pojavili uglavnom u kasnom 19. i ranom 20. stoljeću među muslimanima je proizvela različite obrasce evolucije, ne utičući, međutim, drastično na ulogu koju su zajednice i porodice imale u određivanju kulturnih i u konačnici političkih pogleda pojedinca. Neke od ovih ideja bit će razrađene u narednoj sekciji.

Struktura ranog millet sistema

Letimičan pregled historije i kompozicije ranih milleta podržava mišljenje o odnosu vjere i etniciteta koje je izneseno u prethodnoj sekciji. Prvi veliki millet, pravoslavni, bio je osnovan 1454. i, prvi put od vremena vrhunca Bizantijske imperije, pravoslavni kršćani bili su ujedinjeni pod jednim vjerskim autoritetom. Iako je izbor patrijarha bio potvrđivan od strane sultana, to nije uticalo na neotuđiva prava i slobode milleta. Nasuprot situaciji koja je prevladavala tokom bizantijskog perioda, patrijarh više nije bio skromni sluga imperatora, već priznati i poštovani član sultanove birokratije koji je uživao punu jurisdikciju nad svojim sljedbenicima. Sveštenici su imali kontrolu nad crkvenom organizacijom, školama, i pravnim i sudskim sistemima. Oni su upravljali velikim crkvenim po-



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

sjedima, koji su uživali isti status kao i vakufska imovina. S takvom ekonomskom moći, Pravoslavna crkva je osnažila svoj autoritet nad zajednicama, crkvama i školama u skladu sa svojim vlastitim razumijevanjem i tumačenjem originalnog autoriteta koji joj je dao sultan Mehmed II (1451-1481).

Sultan je mogao biti potaknut prije svega političkim obzirima kada je pravoslavnom milletu dao široku kulturnu autonomiju, vjerovatno da bi nagradio antiunioniste i smirio strahove unionista. Zaista, Mehmed II je papu i Veneciju smatrao svojim glavnim neprijateljima i na svaki način je nastojao neutralizirati njihov uticaj među kršćanima na Balkanu. Uspostava pravoslavnog milleta i postavljanje Georgija Scholariusua (Gennadiosa II), vođe antiunionističke skupine, za patrijarha 1454. postavio je model za druge millete. U svakom slučaju, millet sistem bio je ključni element u legislativi Mehmeda II koja je opet činila ustavni okvir Osmanske države, i formalno je zadržan do vremena reformi. Od velikog je značaja naglasiti činjenicu da su prava i slobode koje je dao sultan Mehmed II prvom milletu bili dani trajno i da su tako postali inherentni samom milletu bez mogućnosti obnove, ukidanja ili ograničenja.

Jermenski millet sa svojim vlastitim patrijarhom osnovan je 1461., dok je jevrejski millet osnovan kasnije. Tako su se Grci i Jermeni pojavili kao dominantne kršćanske grupe, jedna na Zapadu a druga na Istoku. Patrijaršije u Istanbulu, uprkos postojanju drugih starijih jermenskih i pravoslavnih patrijaršija, stekle su primat zbog njihovog položaja u prijestolnici.



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

Na prvi pogled se čini da je posebni predstavnički status dat Grcima i Jermenima te dvije etičke skupine doveo u superioran položaj u odnosu na druge, ali to nije bilo nužno tačno. Do otprilike 18. st. patrijarsi su naglašavali univerzalnost vjere, a ne svoje etničko porijeklo ili jezik s obzirom da su mogli održati svoju poziciju u svojim društveno i etnički raznolikim milletima jedino održavajući univerzalne elemente vjere. Međutim, važno je primijetiti da su vjerski i lideri zajednica ispod najviših ešalona, koji su održavali svakodnevne kontakte sa zajednicom, obično pripadali dominantnoj etničkoj grupi u određenoj oblasti. S obzirom da se činilo kako je viši nivo pravoslavnog milleta grčki, mnogi posmatrači su vjerovali da su nižerangirani sveštenici također bili većinom Grci ili da su bili helenizirani. Tačno je da je pravoslavna crkva nazivana 'grčkom' ali to do druge polovine 18. st. nije imalo nacionalni značaj. Niže sveštenstvo je pripadalo uglavnom etničkim i jezičkim zajednicama koje su služili. Naprimjer, jermenski patrijarh u Istanbulu od 1896. do 1908. situaciju opisuje na slijedeći način:

Na taj način su dva patrijarha, grčki i jermenski, postali priznati kao poglavari dvije velike pravoslavne kršćanske grupe na istoku. Podjela između njih je ustanovljena na osnovi vjeroispovijesti, neovisno od rasnih ili nacionalnih faktora. Svi duofiziti, tj. Grci, Bugari, Srbi, Albanci, Vlasi (iz južne Rumunije), Moldavci, Rusini, Hrvati, Karamanci, Sirijci, Melkiti i Arapi postali su, *pod vodstvom svojih vođa*, vezani sa grčkim patrijarhom, dok su pravoslavni monofiziti, tj. Jermeni, Sirijci,



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

Kaldejci, Kopti, Gruzijci i Etiopljani, *predvođeni svojim liderima*, došli pod jurisdikciju jermenskog patrijarha (kurziv dodan).¹

Harry Luke je također situaciju opisao jasno i precizno: «Da neko od raje nije bio član ovog ili onog milleta, ne bi imao nikakav civilni status, i zapravo bi se mogao porediti sa čovjekom bez nacionalnosti danas. Ali zarad sistema, manje kršćanske crkve su morale biti ugašene.»²

Ustvari, svako narušavanje etničkog i jezičkog integriteta zajednice, makar izvedeno i u ime vjere, moglo je izazvati reakciju, uništiti jedinstvo vjere i potkopati autoritet Crkve, kao što se zaista i desilo nakon što je pravoslavna patrijaršija pokušala oživjeti Bizantiju u 18. st. heleniziranjem postojećih etničkih crkava i vjerskih škola. Takva politika je izazvala odbrambenu reakciju među kršćanima koji nisu govorili grčki, kao što su Bugari, i dovela je do osnivanja arhiepiskopije.

Opstanak etničkih grupa u milletu bio je osiguran i indirektno ojačan sistemom lokalne uprave utemeljenim na seoskim ili gradskim (*maballe*) zajednicama. Osnovna organizaciona jedinica milleta bila je, kako je spomenuto, na porodici zasnovana zajednica, a zajednica je prije svega značila tijelo osoba koje su prakticirale istu vjeru i često govorile istim jezikom. Neko mjesto je moglo imati nekoliko različitih zajednica sa svojim liderima, iako su sela najčešće bila sastavljena od jedne zajednice.

U početku, nakon osmanskog osvajanja, neki kršćanski prvaci dobili su upravne i vojne obaveze koje su se prostirale nad cijelim regijama, ali je postepeno nakon 16. st. njihova

¹ Malachia Ormanian, *The Church of Armenia* (London, 1955), 61.

² Sir Harry Luke, *The Old Turkey and the New* (London, 1955), 96-97.



KRŠĆANI I JEVREJI U OSMANSKOJ CAREVINI

odgovornost bila svedena na pitanja zajednice kao što su održavanje reda, prikupljanje poreza, dostavljanje informacija višim vlastima, osiguravanje logističke podrške vojci koja je prolazila kroz njihov region i sl. Već krajem 16. st. vodeće kršćanske porodice ili su prešle na islam ili su izgubile svoje bogatstvo i ugled, ili su se iselile negdje drugdje. Poglavar zajednica su, čini se, iako u nekim slučajevima u vezi sa ranijim vođama, u većini slučajeva dolazili iz nižih redova lokalnog društva. Oni su generalno bili poznati kao primasi ili *primkur* prema prevladavajućem jeziku i upravnom predsedanu, a oslovljavalo ih se sa *knez*, *vojvoda*, *primkur*, *protogeros* itd. Kasnije, kada se turski počeo mnogo češće govoriti, neke od titula su promijenjene u *çorbaci* (čorbadžija, gradonačelnik) i *kocabađi* (kodžabaša, vođa sela) itd. u skladu sa osmanskim praksom. Naprimjer, termin kodžabaša, što se može prevesti kao 'velika glava' izveden je iz termina *ocakbađi* (odžakbaša), koji se odnosio na šefa ognjišta/kuće ili jednostavno zajednice. Vlast i patrijarh su se oslanjali na primase i na lokalne sveštenike kako bi komunicirali sa selima i gradskim mahalama s obzirom da su lideri zajednice govorili lokalni jezik ili dijalekt i da su uživali visok društveni ili vjerski status koji je osiguravao poštovanje i poslušnost lokalnog naroda.

Generalni upravni sistem države u prvim stoljećima je također sprječavao fuziju različitih etničkih grupa u veće političke jedinice. Osnovna osmanska upravna jedinica, *ejalet*, bila je veoma velika i prelazila je etničke granice. Naprimjer, ejalet Sofija uključivao je Solun, Yanya (Jannina), Semendere, da



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

navedemo samo neke od njegovih šesnaest sandžaka koje je naseljavalo desetak različitih etničkih grupa uključujući Turke, Grke, Bugare, Vlahe, Srbe, Makedonce itd. Danas je nekadašnji ejalet Sofija dio Bugarske, Grčke i (bivše – A.A.) Jugoslavije.

U tim okolnostima nekolicini povezanih etničkih ili jezičkih skupina Bilo je teško da se udruže u jednu društvenu ili političku jedinicu i da uspostave brojčanu kontrolu nad nekim specifičnim regionom, osim u nekoliko oblasti, kao što su Peloponez ili egejska ostrva gdje su grčka naselja bila kompaktna. Dakle, dok je osnovni millet bio univerzalan i anacionalan, mala zajednica je imala zasebne lokalne, etničke i jezičke posebnosti. Millet sistem je prema tome proizveo, istovremeno, vjersku univerzalnost i lokalni parohijalizam. Balans između vjerskog univerzalizma i etničko-kulturnog lokalizma mogao se održavati sve dok je ekonomska i društvena organizacija ostala netaknuta, društvena mobilnost niska a centralna vlast bila dovoljno jaka da održava *status quo*. Međutim, sukob je mogao izbiti ako su predstavnici milleta pokušali skrojiti vjeru prema političkim aspiracijama jedne etničke grupe. Sukob je mogao izbiti i ako bi se različiti segmenti jedne etničke ili jezičke grupe odvojili od okvira svoje zajednice i pokušali se reintegrirati u veće društveno-političke jedinice u potrazi za novim društveno-ekonomskim i političkim statusom i identitetom.

S etničkog stanovišta, millet sistem je bio odgovor na heterogeno društvo na Balkanu. Osmanska država je uspostavila



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

svoju vlast na Balkanu nad mozaikom jezika i kultura koji su slavenske i turske seobe od 5. do 11. st. kreirale u regionu već naseljenom Grcima, Makedoncima, Skitima (*Scythians*) i drugima.³ Nema sumnje da je na Balkanu prije pojave Osmanske države živio veliki broj turskih grupa – kao što su Pečenezi, Cuman /Džumani, Tatari, Karakalpaci, Uzi (Oguzi) i Seldžučki Turci. Neki od ovih su prešli na kršćanstvo i u nekim mjestima su prihvatili jezik većine, dok su drugi ostali muslimani i očuvali svoje originalne jezike. Ovu činjenicu je jasno pokazao T. Kowalski koji je našao tri leksička sloja – sjevernoturski, anadolski i osmanski – u turskom jeziku kakav se govori na sjeveroistoku Bugarske.⁴ Bizantijska imperija, iako od velikog značaja u širenju kršćanstva većim dijelom Balkanskog poluotoka, nije bila u stanju nositi se sa etničkom raznolikošću i nije mogla ostvariti istinsko jedinstvo, kao što jasno pokazuje opstanak mnoštva crkava identificiranih sa zasebnim etničkim grupama. Ona je propala jer se, između ostalog, nije mogla nositi sa etničkom i vjerskom raznolikošću svojih balkanskih teritorija i sa društvenim sukobima koji su je pothranjivali. Osmanlije su naslijedili ovu situaciju i, pretpostavlja se, bili svjesni njenih opasnih implikacija. Zaista, borba između Bajazitovih sinova, Sulejmana, Musaa, Isaa i Mehmeda u ranom 15. st., koja je obuhvatila muslimanske i kršćanske seljake, vladajuću elitu Balkana i anadolske turske prvake,

³ K. H. Karpat, «Gagauzlarin Tarihi Menşei ve Folklor'undan Parcalar», *I Uluslarası Folklor Kongresi Bildirileri*, Ankara, 1976, 163-178.

⁴ Tadeus Kowalski, *Les Turcs et la langue turque de la Bulgarie du nord-Est* (Krakow, 1933).



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

gotovo da je prouzrokovala raspad Osmanske države. Činjenica je da je feudalni sistem koji su u dijelovima Balkana uspostavili zapadni krstaši, u kombinaciji sa onim bizantijskim, većinu etničko-vjerskih trenja transformirao u društvene sukobe. Katolicizam se činio i prijatnijom Pravoslavnoj crkvi ali i podrškom feudalnom sistemu koji su ustanovili zapadni vitezovi, od kojih je posljednji došao konačno pod osmansku kontrolu 1440.⁵ Moguće je dalje tvrditi da su neki lokalni grčki lideri koji su služili kao posrednici između franačkih gospodara i njihovih seljaka bili više nego spremni da u nekom svojstvu služe osmanskim gospodarima. Tako je Mehmed II, koji je bio upoznat sa kompleksnom etničko-vjersko-društvenom situacijom na Balkanu, upotrijebio millet sistem kako bi neutralizirao ove razlike i osigurao određeni stepen harmonije.

Pravni status milleta i etničkih grupa: načela i praksa

Ustavna osnova osmanskog millet sistema bio je muslimanski koncept koji je priznavao nemuslimanske monoteističke vjernike kao 'Sljedbenike Knjige' i pružio im zaštitu kao *zimmijama*. Iako su osmanski milleti teoretski ostali unutar pravnog okvira koncepta zimmije, u praksi njihov status je bio određen preovlađujućim jezičkim i etničkim uvjetima na

⁵ U vezi s ovom idejom oslanjam se na djela D. Jacobya, K. M. Settona i Halila Inalcika. Vidi, naprimjer, K. M. Setton, «Catalan Society in Greece in the Forteenth Century», *Essays in memory of Basil Laurdas* (Solun, 1975), 241-285.



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

Balkanu, kao i drugim islamskim načelima koja su dala prešutno priznanje jezičkim i etničkim razlikama. Zaista, islam je dao prešutnu suglasnost plemenskim, etničkim i nacionalnim grupama, pod uvjetom da su one bile u skladu sa porodičnim zakonom i da su priznavale supremaciju ummeta. Štaviše, kur'anski ajet «i na narode i plemena smo vas podijelili» (49: 13) može se tumačiti kao prešutno priznavanje postojanja etničkih, jezičkih i plemenskih razlika unutar zajednice vjernika. Sam pojam *millet* imao je značenje nacije/naroda ali bez političke konotacije. Slični iskazi mogu se naći i u suri El-Maide (5: 45-50), koja se tumači tako da, izvođenjem/derivacijom, daje priznanje, pa čak i pravo na samoopredjeljenje jevrejskim i kršćanskim manjinama.⁶

Očito, islam nije mogao podržati podjele koje bi mogle predstavljati prijetnju političkoj prevlasti i jedinstvu muslimanske zajednice, *umme* ili *ummeta*, pri čemu je zadnja verzija turcifizirana verzija arapskog izvornika. Posljedično tome, on nije detaljno regulirao etničke i jezičke podjele, uprkos postojanju nekih hadisa o toj temi, ostavljajući tako muslimanskom vladaru široku slobodu u rješavanju problema u ovisnosti od situacije. Priznanje koje je osmanska vlast dala Kurdima i Turkmenima pod nazivom *kara millet* i *boz millet* može se smatrati prihvatanjem etničkih i društvenih razlika unutar

⁶ Muslimanski mislioci i pravници kao što su Et-Taberi, Sufjan es-Sevri i Ebu Ubejde su elaborirali ovo pitanje na temelju brojnih hadisa. Vidi Roy P. Mottahedeh, «The Shu'ubiyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran», *IJMES*, 7 (1976), str. 166 i dalje. Iako se priznanje koje se daje grupi ljudi okupljenih oko zajedničkog staništa ili porijekla odnosi uglavnom na muslimane, ono se analogijom proširuje na ostale narode Knjige.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

muslimanskog ummeta. Posljedično tome, bilo bi ispravno kazati da su se osmanski vladari oslanjali na 5. i 49. suru Kur'ana kako bi priznali etničke i jezičke razlike među svojim nemuslimanskim podanicima. Millet sistem je na koncu bio rezultat osmanskog nastojanja da pomire etničke i jezičke stvarnosti svoga carstva sa zapovijedima islama.

Paradoks situacije leži u činjenici da je millet sistem uveo nemuslimane pod muslimanski princip organizacije priznajući istovremeno njihovu vjersku i jezičku slobodu. Organizacijom, kršćani su bili 'islamizirani' gotovo na isti način na koji je Osmanska država bila 'vesternizirana' (ili kako su neki muslimani tvrdili, prevedena na kršćanske puteve) nakon što je u 19. st. počela prihvatati reforme inspirirane Zapadom. Ja vjerujem da su osmanski vladari tretirali svoje nemuslimanske podanike kao pripadnike zajednica sa specifičnim etničkim i jezičkim karakteristikama, to jeste da ih nisu sve smatrali dijelom jedne uniformne zimmijske grupe. Ja bih također još ustvrdio da je status nemuslimana, teorijski utemeljen na islamskim načelima uključujući koncept zimmijske grupe, u praksi bio određivan odnosom pojedinca prema državi. Društveno rangiranje u osmanskome društvu ovisilo je od usluga državi prije negoli striktno od vjere. (Situacija vlade i njene birokratije je bila različita i mora se posebno tretirati). Zimmijski status se počeo primjenjivati na nemuslimane uglavnom u 19. st. nakon što su društvene promjene i reforme potkopale millet sistem i stvorile situaciju u kojoj je osmansko stanovništvo počelo da se dijeli na manjine i većine uglavnom na osnovu vjere. Od



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

tada se kršćani počinju nazivati rajom, što je označavalo niži društveni i politički status.

Glavna pravna posebnost zimmije u ranim islamskim državama bio je posebni porez koji su morali plaćati. U Osmanskoj državi harač (zemljišni porez koji je kasnije pretvoren u glavarinu ili džizju, a još kasnije u 19. st. u *bedel-i askeri* ili otkupninu za vojnu službu) je izgleda plaćala tek jedna trećina zimmijske populacije. Mnoge kršćanske grupe kao što su *derebendi*, *dogandžije* i *vojnuci*, koje su pružale različite usluge, bile su izuzete od poreza na isti način kao i muslimani. Zaista, kršćani u gradovima kao što su Kotel, Grabovo, Kalofer i Klissura u Bugarskoj bili su izuzeti od poreza zbog njihovih usluga državi (sigurnost, održavanje puteva i mostova, uzgajanje sokolova). Drugi gradovi koji su se specijalizirali u metalnim zanatima kao što su Kratovo, Samakov i Teševo imali su posebni porezni status. (Zanimljivo je zabilježiti da su od početka ovi gradovi igrali značajnu ulogu u transformaciji bugarskog milleta i razvoju bugarske narodne kulture u 18. i 19. stoljeću). Nemuslimanske žene, djeca, nesposobni muškarci, stari i robovi kao i članovi uglednih porodica u vladinoj službi također su bili izuzeti od glavarine. Konsekventno, krajnje je teško tvrditi da je prosta činjenica da je neko bio nemusliman automatski toj osobi davala status zimmije. Vjerovatno je preciznije tvrditi da je administrativna uloga pojedinca bila ta koja je određivala njegov porezni status koji je opet određivao njegov društveni status i u osmanskom društvu i u njegovom milletu.

Jedan rani osmanski dokument koji se bavi ovim pitanjem bez imalo sumnje utvrđuje da su *knezovi* i *primkurani*, tj. druš-



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

tveni poglavari nemuslimanskih zajednica, bili zaduženi da pomažu državnim službenicima i uglednicima u prikupljanju poreza, vraćanju odbjeglih seljaka (raje) itd. (Prema jednom objašnjenju knez je bio na čelu grada i kadiluka, dok je *primkeur* bio na čelu sela). Oni su, zbog svojih usluga državi, bili izuzeti od poreza (harača i *ispendže*) ili od desetine na svoju vlastitu zemlju (baština). Dokumenti govore da «s obzirom da su ranije spomenuti (knez i *primkeur*) bili u službi carskog trezora, begovi ne treba da ih uznemiravaju vodeći ih u rat».⁷ Prema tome, sveukupno, čini se da je porezni status osmanskih podanika bio prije svega određen službom državi, a ne njihovom vjerom.

Implikacije ovog temeljnog načela su od vitalnog značaja za razumijevanje evolucije milleta. To je značilo da su, s obzirom da je služenje državi a ne vjera bila odlučujuća u određivanju plaćanja poreza i društvenog statusa, promjene u funkcijama lokalnih prvaka (*primasa*) morale imati uticaja na odnose sa vlastima i njihov status i funkciju u njihovoj zajednici neovisno od vjere. Ustvari, upravo to se desilo u 19. st. nakon što je vlast postala sve više ovisna o lokalnim prvacima kada su u pitanju različite usluge vezane za ukupljanje poreza i upravljanje nemuslimanskim zajednicama.

Originalna millet struktura je održavana dok je osmanska vlast bila dovoljno jaka da ispunjava svoju glavnu obavezu, tj.

⁷ Vidi TKGM – Kuyudu Kadime 57 - Defter-i mufassaal-i Liva-i Vidin, folio 10v-11r. Fotokopija u Dušanka Bojanić *Turski zakoni i zakonski propisi iz XV i XVI veka za Smederevsku, Kruševačku i Vidinsku oblast* (Beograd, 1974), 124. O zimmijama vidi H. R. Gibb i H. Bowen, *Islamic Society and the West* (London, 1957), tom 1, dio 2, str. 253.



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

da osigura društvenu harmoniju zadržavajući svaku društvenu grupu na njenom mjestu. Međutim, promjena je bila neizbježna nakon što je osmansko društvo izgrađeno u 15. st. došlo pod uticaj različitih faktora izvana i iznutra. Promjena koja je uslijedila uticala je na hijerarhijski poredak u lokalnim zajednicama dajući liderima zajednice, tj. uglednicima i duhovnim vođama, dominantnu poziciju, i čineći jezik prepoznatljivom karakteristikom novonastajućih etničko-nacionalnih jedinica. Zaista, transformacija osmanskog društva koja je počela u ranom 18. st. pomogla je spajanje različitih porodično utemeljenih etničkih i jezičkih grupa u šire društvene i ekonomske jedinice koje su na kraju tražile nezavisnost i državnost. Posljedično tome, primjereno je kazati da je strukturalna transformacija tradicionalne zajednice, tj. osnovnih jedinica milleta, i promjena koja je uslijedila u ulozi i pozicijama lidera zajednice, najbolje može objasniti transformaciju milleta generalno, i nacionalni proces u Osmanskoj državi posebno.

Kaže se da je crkva pomogla održavanje etničkog identiteta različitih 'nacionalnih' grupa i da je bila od presudnog značaja u mobiliziranju masa protiv osmanske vlasti u periodu nacionalne renesanse. Jasno je da ova objašnjenja u cijelosti ne odgovaraju stvarnoj situaciji. Vjerovatno je mnogo preciznije održavanje etničkog i jezičkog identiteta različitih nemuslimanskih grupa posmatrati kao rezultat ne svjesnog nastojanja crkve, već kao posljedicu specifične organizacije milleta, koja je bila utemeljena na zajednicama i porodici kao skloništu etničke kulture, kako je ranije objašnjeno.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

Zanimljivo je primijetiti u ovom kontekstu da su svi napori usmjereni ka stvaranju zasebnih grupa sa posebnim političkim identitetom u Osmanskoj državi još od ranog 16. st. djelovali unutar okvira religije, a ne sekularne državnosti. Naprimjer, unijatska secesija od Nestorijanske crkve je počela 1551. i bila je priznata kao Kaldejska crkva od strane pape Julija II 1553. godine. Papa je bio ključan i u formiranju Sirijske katoličke crkve preko otcjepljena male grupe od Sirijske jakobitske crkve još 1662. godine. Grčka unijatska crkva je osnovana na kraju 17. st. a njen vođa je pokušao zauzeti upražnjeno mjesto patrijarha Antiohije 1724. god. ali je bio osujećen u toj svojoj namjeri od strane sinoda u Istanbulu koji je imao osmansku podršku. Maroniti, koji su imali sve karakteristike podmilleta, usvojili su ustav 1736. i uživajući zaštitu šefa druza Fahrudina a potom Luisa XIV konsolidirali su svoju poziciju i proširili svoj uticaj čak i u sjevernu Siriju (Halep). Nijedan od ovih secesionističkih vjerskih pokreta nije imao «nacionalne» ciljeve ili sekularističko usmjerenje. Dok je u Evropi sekularizacija bila inicirana od strane laičkih vladara koji su nacionalnu državu počeli smatrati legitimnim poljem na kome su oni mogli prakticirati svoju vlast slobodni od crkvene kontrole, to nije bio niti je mogao biti slučaj u Osmanskoj državi gdje su postojeći jezički i etnički identiteti bili ciljano potčinjeni vjerskim identitetima. Sve se to izmijenilo u 18. i 19. stoljeću.



Društvena transformacija milleta i uspon lokalnih lidera

Osmansko društvo je doživjelo značajne promjene u 17. i 18. st. pod uticajem serije unutarnjih i vanjskih ekonomskih, političkih i vojnih faktora. Na drugim mjestima sam se pokušao baviti uzrocima i promjenama u osmanskoj društvenoj strukturi nakon 16. st., prije svega kako bih bolje objasnio prirodu promjene i reforme u 19. st. i nije nužno te informacije ovdje ponavljati.⁸ Dovoljno je spomenuti da su te promjene izmijenile: sistem dodjeljivanja zemlje, armiju, društvenu organizaciju, organizaciju zajednica i konačno društvenu strukturu i vodstvo milleta. Nacionalna gibanja među osmanskim milletima su se pojavila kao posljedica ovih strukturalnih procesa a ne uglavnom zato što su vladar i podanici bili različitih vjera kao što pogrešno smatra R. W. Seton-Watson.⁹ Razlike u vjeri su proizvele trenja tek nakon što su milleti i zajednice izgubili svoje originalne strukture. Pojavila se nova sekularna kultura i razlike između muslimanskog vladara i kršćanskih podanika počele su se izražavati u političkim terminima.

Strukturalne promjene koje su uticale na millet sistem bile su utjelovljene, prvo, u političkom usponu ruralnih li-

⁸ Kemal H. Karpat, *An Inquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman State* (Princeton, 1973). O upravnoj podjeli osmanskih zemalja u Evropi vidi P. L. Inciciyan (H. D. Andrasyan, ur.), «Osmani Rumelisi Tarih ve Coğrafysi», *Güney Dogu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 2-3 (1973-1974), 11-18. Originalni je rad objavljen 1804.

⁹ On je također zabilježio: «Prvi otpor turskoj dominaciji na Balkanu bio je u ime pravoslavlja i gledao je u dalekog cara kao šampiona pravoslavne vjere». R. W. Seton-Watson, *The Rise of Nationality in the Balkans* (London, 1918), 7.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

dera, drugo, u rađanju nove poduzetničko-trgovačke elite u gradovima, i treće, u usponu sekularne inteligencije. Strukturalna diferencijacija je zadobila društveni i politički značaj u dobroj mjeri zbog činjenice da su se dvije posljednje grupe pojavile među nemuslimanima. To su bile sekularne grupe čiji su se ekonomski i politički zahtjevi sukobljavali sa njihovim crkvama, organizacijom milleta i sa tradicionalnim osmanskim konceptom autoriteta/vlasti.

Početni politički uspon lokalnih vođa nakon 16. st. bio je omogućen njihovim preuzimanjem veće odgovornosti u prikupljanju poreza i dodjeli *miri*, ili državne zemlje, onima koji su je obrađivali. Ajani i lokalne vođe su zamijenili spahije, konjanike koji su ranije bili provincijski predstavnici centralne vlasti i koji su izgubili svoju vojnu nadmoć predavši je pješadiji. U međuvremenu, povećana potražnja za poljoprivrednim proizvodima, kako iz osmanske vojske koja je bila u stalnim ratovima sa Austrijom i Rusijom tako i iz centralne i zapadne Evrope koja je tada prolazila kroz proces urbanizacije, stvorili su nove šanse za ruralne i gradske primase da akumuliraju bogatstvo i steknu društveni status. Naširoko hvaljeni *džešlepi*, trgovci kravama iz Bugarske, su samo jedan primjer ovih ruralnih grupa koje su postigle društveni i ekonomski značaj. Moć uglednih ličnosti, kako muslimanskih *ajana*, *ešrafija* i *derebegova*, tako i nemuslimanskih primasa, bila je dodatno uvećana nakon sredine 17. st. dezintegracijom kontrole centralne vlade nad većinom njenih teritorija.

Trgovačke elite su se pojavile u gradovima kao posljedica istih ekonomskih sila koje su promovirale uspon lokalnih lidera,



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

s tim izuzetkom što su primasi bili uključeni primarno u poljoprivrednu proizvodnju, dok su se trgovci bavili razmjenom roba. Trgovačka elita se sastojala uglavnom od nemuslimana nakon 1800.god., i oni su postali favorizirani posrednici evropskih trgovačkih interesa zbog njihovog bogatstva i modernističkih stavova, posebno onih uključenih u međunarodnu trgovinu.

Uspon ruralnih uglednika je možda najznačajniji društveni proces u 18. st. kada su milleti u pitanju. Nekoliko ranijih studija o ajanima i derebegovima predstavili su ih kao oportunističke buntovnike koji su iskoristili slabost vlasti kako bi ojačali ličnu vlast u svojim regijama. Skorašnje studije, međutim, naglašavaju činjenicu da su mnogi uglednici svoj uticaj gradili ne samo na svojoj poziciji u zajednici, već i na posjedovanju velikih imanja, zdanja i stada. Mnoga od ovih imanja bila su održavana unajmljenom snagom.¹⁰

Osmanska vlast je prihvatila *ajanluk*, tj. oblast pod administrativnom odgovornošću jednog ajana, kao upravnu jedinicu u 18. st. Već 1765. Muhsinzade Mehmet Paša je izdao dekret da veliki vezir treba potvrditi ajana kojeg je izabrao narod. Ovaj dekret je bio dokinut, ali je potom ponovo ustanovljen nakon što je njegov autor ponovo postao veliki vezir. Važna veza između etničkih grupa i administrativne reorganizacije Osmanske države zaslužuje detaljnije istraživanje.

Krajem 18. i početkom 19. st. *ajanluk* je korespondirao površini kadiluka koji je postao osnovna upravna jedinica

¹⁰ Važna studija o ovom problemu je Yuzo Nagate, *Muhsî-zâde Mehmed Paşa ve Ayanlık Muessesesi* (Tokio, 1976) i «Some Documents on the Big Farms (*Çiftlik*) of the Notables in Western Anatolia», *Studia Culturae Islamicae* (Tokio, 1976).



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

nakon uvođenja reformi u 19. stoljeću. (Vidi Dodatak I). Stanovništvo kadiluka se često sastojalo od pripadnika iste etničke i jezičke grupe, dok su stari ejaleti bili veliki i presijecali su etničke crte. Posljedično tome neki od novih ejaleta i kadiluka u evropskim regijama Osmanske države postali su dominantno nemuslimanski. Zapravo, neki novi ejaleti su nazvani po većinskom etničkom stanovništvu kao npr. *Sirb ejaleti* (Srpski ejalet), čija je prijestolnica bila u Beogradu. Tako je nastao nukleus budućih nacionalnih država.

Procesi koje smo upravo opisali sadržavali su sjeme etničkog i društvenog sukoba. Čini se da je položaj ajanluka dodjeljivan samo muslimanima, koji su tako dobili povlaštenu poziciju u unosnoj aktivnosti prikupljanja poreza i postali ozbiljna prijatnja ekonomskim interesima nemuslimanskih primasa. Otuda je razumljivo zašto su grčke kodžabaše (seoski prvaci) Moreje igrali tako važnu ulogu u pobuni 1770. god. da bi na kraju bili poraženi od armije koju su okupili muslimanski ajani. Kad god je to služilo njihovim interesima, muslimanski ajani su se stavljali na stranu centralnih vlasti i koristili su njihovu podršku da ojačaju svoje vlastite ekonomske i političke pozicije. Muslimanski ajani su uglavnom živjeli u gradovima i obično su svojom zemljom upravljali u odsustvu, dok su nemuslimanski primasi direktno upravljali i *obrađivali* svoju zemlju i često živjeli u selima među svojim sunarodnicima. Rastuća ekonomska i upravna moć ajana i primasa, te razlike između njihovih zanimanja/profesionalnih navika i mjesta stanovanja dodatno su na vidjelo iznijele kulturne razlike među njima.



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

Muslimanski ajani, da bi potvrdili svoju neovisnost i društvenu poziciju, u svojim provincijalnim prijestolnicama gradili su džamije, škole i konake (palače), koristeći lokalne umjetničke motive ili, često, imitirajući istanbulske, pa čak i evropske, arhitektonske i dekorativne stilove.¹¹ Džamije Pašvanoglua u Vidinu (Bugarska) i Džapanoglua u Jozgatu (centralna Anadolija) su samo dva primjera takvih radova. Međutim, pomalo paradoksalno, kako su reforme osnaživale autoritet centralne vlasti, muslimani su se sve češće okretali upravo njoj za status, poziciju i priznanje. Posljedično tome, veliki broj muslimanskih uglednika vjerski i kulturno se identificirao sa centralnim vlastima makar joj se suprotstavljali na političkoj osnovi.

U međuvremenu, kršćanski primasi su imali tendenciju da se identificiraju sa svojom zajednicom i sa njenom etničkom kulturom i vjerom s obzirom da su njihove šanse za vertikalno napredovanje u više redove osmanske uprave bile ograničene. Ova situacija je bila odlučujući faktor kroz stoljeća i prisilila je primase da društveno priznanje i napredovanje traže u okviru svojih vlastitih zajednica. Iako su ih upravne reforme uključile u osmansku administraciju u 19. st., ta zakašnjava mjera nije umanjila njihovu etničku i jezičku vezanost za zajednice iz kojih su poticali. Zaista, primasi su igrali odlučujuću kulturnu ulogu u svojim zajednicama. Neki su gradili crkve i manastire pa i škole, te im pružali stalnu pomoć. Nadgrobni spomenici u manastirima i crkvama Rile i Koprivišita u Bugarskoj, da spomenemo samo neka mjesta, sadrže imena niza bugarskih

¹¹ Za više informacija vidi G. Renda, *Batılıasma Doneminde Türk Resim Sanati 1700-1850* (Ankara, 1977).



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

primasa koji su igrali ključnu ulogu u kulturnom razvoju svojih gradova. Primasi su također gradili velike palate i bogato ih ukrašavali, s obzirom da je izgradnja jedne velike kuće u svome selu ili obližnjem gradu smatrana simbolom uspjeha, prestiža i pozicije. Štaviše, bogati primasi su obilato koristili domaću muziku i plesove na proslavama i svečanostima koje su se redovno održavale u njihovim kućama. Tačno je da je većina ovih kulturnih aktivnosti bila pod snažnim uticajem modela koje su nudili Istanbul i Evropa, ali oni su imali značajan uticaj na oživljavanje lokalne tradicije i generalizaciju upotrebe narodne muzike i plesova koji su često poistovjećivani sa kulturom jedne etničke grupe. Štaviše, sve ove aktivnosti, u rasponu od izgradnje i ukrašavanja kuća do izvođenja lokalne muzike, pomogle su u stvaranju i razvijanju lokalnih profesionalnih grupa čiji su pripadnici sada često postojali narodne zanatlije i umjetnici jedne specifične etničke i jezičke grupe. Nakon uspostave neovisnih država na Balkanu, sve ovo je i zvanično postalo dio nacionalne kulture.

Sve ove laičke kulturne aktivnosti su u početku izvođene pod vjerskim plaštom. Lokalni lider ne bi počeo graditi svoju kuću dok svećenik ne bi blagoslovio temelje (*sfeshtany*). Krst bi bio pričvršćen na gredu krova a domaćin bi se u kuću uselio tek nakon što bi svećenik održao odgovarajuće molitve i svaku sobu poškropio svetom vodicom. Svećenik je vodio glavnu riječ na svadbi, krštenju i sahrani. Tokom proslava svećenik je bio počasni gost za stolom. Drugi članovi zajednice bi od svećenika tražili da učini isto i za njih, za što je obično bio



KRŠĆANI I JEVIJEI U OSMANSKOJ CAREVINI

plaćan u naturi ili novcu. S obzirom da svećenici nisu živjeli od redovnih plata već od prihoda proisteklih iz vjerskih usluga, oni su povremeno mogli izrabljivati vjernike koji su se opet svetili sastavljajući poslovice poput «stomak kao u popa», koja se još koristi na Balkanu za opisivanje pohlepe i proždrljivosti. Ukratko, primasi su, možda nenamjerno, igrali važnu ulogu u jačanju veze između narodne kulture, vjere i zajednice.

Izučavanje društveno-kulturne transformacije nemuslimanskih milleta na Balkanu bilo bi jednostrano ako bi demografske i ekonomske promjene i naknadni uspon novih elita bio zanemaren. Nakon ruske aneksije Krima 1783., srpskog i grčkog ustanka iz 1804. i 1821. g., te Krimskog i Rusko-osmanskog rata 1853. i 1877. g., osmanske teritorije u Evropi i Anadoliji postale su poligon izuzetno važnih demografskih promjena. Muslimanski Tatari, protjerani iz Budžaka i sa Krima, naselili su se u Anadoliji i na Balkanu, dok su Kirdžalije u Rodopima prisilile mnoge nemuslimane da zatraže utočište u dolinama i da se okupe u gradovima. Spahije u Srbiji i muslimanski zemljoposjednici u Makedoniji uzurpirali su zemlju kršćanskih seljaka ili su im nametnuli arbitrarne poreze grubo kršeći staru osmansku praksu. Bugari iz Vidina i Loma iselili su se u Rusiju da bi se kasnije vratili lađama koje je osiguravala vlada, dok su mnogi Srbi iselili u Austro-Ugarsku. Istovremeno, milioni muslimana prognanih sa Kavkaza, Balkana, Vlaške i Moldavije naselili su se u Anadoliju. Većina Gagauza (kršćanskih Turaka) napustilo je svoje domove u Bugarskoj (oko Varne i Kavarne) i naselilo se u Moldaviji.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

Migracija u gradove pružila je seljacima ne samo veći izbor profesije, već ih je oslobodila i od autoriteta ruralnih primasa i svećenstva. Razvoj trgovine i povećana potražnja za poljoprivrednim proizvodima u 19. st. dodatno su stimulirali rast lučkih gradova otvarajući nova radna mjesta. Mnoštvo raseljenog stanovništva, posebno balkanskih kršćana, nastanilo se u gradovima i formiralo nove zajednice različite po kompoziciji i izgledu od onih tradicionalnih. Seljaci su se zauzvrat počeli baviti sezonskim poslovima u gradovima. Zanimljiv primjer toga su baštovani iz centralne Bugarske, koji su svoj zanat naučili u Istanbulu, da bi kasnije stigli do Bukurešta i Austro-Ugarske gdje su prodavali svoje usluge. Prema tome, tokom prve polovine 19. st. ruralne i gradske zajednice koje su uspostavile bliskije međusobne kontakte, pa i kontakte sa stranim zemljama, došle su pod uticaj različitih izvanjskih kulturnih i političkih uticaja koji su doprinijeli razvoju njihove etničke i vjerske svijesti. Nove gradske zajednice su također proizvele nove trgovačke i intelektualne elite koje su postale ključne u reformi milleta i usponu nacionalnih pokreta.

Promjene u osmanskome društvu odrazile su se na millete. Već krajem 18. st. primasi su zimali veću ulogu i uticaj u pitanjima zajednice od onih koje su imali svećenici. Nakon ukidanja spahija 1830., mnoge upravne i policijske funkcije koje su oni dotada obavljali povjerene su prvacima zajednice. Odgovornosti primasa su se sada proširile i na upravljanje vjerskim školama koje su tradicionalno bile pod vjerskom kontrolom i koje su često bile finansirane prihodima crkvenih



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

imanja. Niz modernih škola, kao što je lanac škola Grabovo koji je osnovao Aprilov, bogati bugarski trgovac iz Odese, već se natjecao sa čisto vjerskim školama da bi ih na kraju ograničio na podučavanje vjerskih predmeta. Prema tome, može se reći da su izmijenjene okolnosti u 19. st. prisilile lokalne lidere da se tješnje vežu za osmanske vlasti kao njihovi glavni lokalni upravitelji dok su jačali svoju poziciju u svojim zajednicama. Sveštenstvo je, opet, potpuno svjesno sve veće upravne i ekonomske moći svjetovnih lidera, često stajalo na njihovu stranu u rješavanju sukoba sa seljacima. Moć svjetovnih lidera i njihove veze sa seljacima su možda najbolje odslikani u narednoj dugoj ali izuzetno pronicljivoj opservaciji jednog očevica (gosp. John Elijah Blunt):

Moje sjećanje na bugarski društveni život u velikoj mjeri potiče iz mog tromjesečnog boravka pod gostoljubivim krovom jednog bugarskog džentlmena ili čorbadžije kako ga je njegov narod nazivao. On je bio najbogatija i najuticajnija osoba u gradu ... gdje ga je njegova pozicija člana *meljeissa* činila glavnim zaštitnikom i zagovornikom bugarskog naroda u toj oblasti...Bilo mi je dopušteno da izučavam usred kućnog i porodičnog života kako obrazovanih i mislećih Bugara tako i seljaka koji su se svakodnevno slijevali u kuću moga prijatelja iz gradova i sela kako bi mu predali svoje pritužbe i žalbe, i kako bi ga, kao svog nacionalnog predstavnika, pitali za savjet i pomoć prije obraćanja lokalnim sudovima.

Prijemi su počinjali ponekad još od šest sati ujutro i trajali do jedanaest. Kodžabaše, ili lideri sela, dolazili su u grupama



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

da se posavjetuju oko pitanja zajednice, ili predstave neki težak slučaj koji se rješavao u lokalnom sudu njihovog grada. Također bi pristizale grupe seljaka oba spola, ponekad kao predstavnici stanovništva cijelog sela, po nalogu vlasti, da odgovore na neki zahtjev koji su postavili ili da ulože žalbu na djelo teške nepravde ili povrede. Ma šta bio uzrok koji ih je svakodnevno tamo dovodio, slika koju su predstavljali bila je krajnje interesantna i zanimljiva... Kada bi posjetioци bili stariji predstavnici svojih zajednica ili gradova, uvođeni su u radnu sobu moga domaćina. Nakon razmjene pozdrava i rukovanja bilo bi im doneseno *slatko* (ukuhano voće) i kahva i odmah bi se prešlo na posao. U tim trenucima Bugarin ne pokazuje žestinu i oduševljenje koje karakterizira Grka, niti se upušta u žestoke argumente kao Jermeni i Jevreji, niti iskazuje suptilnu dovitljivost Turčina. Naprotiv, zauzimajući srednji kurs između ovih načina nastupa, on brani svoj stav i ustrajava u svome argumentu dok ne pojasni svoj slučaj ili pak ne bude uvjeren da zauzme drugačiji stav. Pitanja koja najčešće animiraju Bugare na ovim sastancima su bila njihova nacionalna pitanja i njihovi nesporazumi sa Grcima. Potom su dolazile pritužbe na nepravde koje su podnosili od strane loše uprave. I mada su se opravdano žalili na to, i povremeno gorko negodovali zbog nemara ili nesposobnosti Porte da na efikasan način ispravi te nepravde i zaustavi nepravdu koju su činili njihovi muhamedanski susjedi i lokalni sudovi, ni u jednom trenutku nisam primijetila bilo kakvu sklonost ka neloyalnosti ili revolucionarnim idejama, niti ikakvu naklonost ka zadobivanju



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

ruske zaštite, od koje se zaista najobrazovaniji i najvažniji dio nacije tokom tog perioda odlučno nastojao držati podalje.

Kada bi se seljaci okupljali u čorbadžijinoj kući, predvodio ih je kodžabaša, koji je, nastupajući kao glasnogovornik, prvi ulazio na velika vrata u pratnji duge kolone svoje sabračće. Poredani u liniju pred verandom očekivali su gospodara da mu objasne uzrok svoga dolaska. Njihov uglađeni patron, sa lulom u ruci, ubrzo bi se pojavio na vratima, na što bi kape brzo bile skinute a desne ruke stavljene na prsa i skrivene ispod bujnih brada koje su se naklanjale preko njih u znak pozdrava (*salaam*), na što je domaćin ljubazno odgovarao sa «Dobro deni» (Dobro jutro), nakon čega bi uslijedilo pitanje «Shtosakaty?» (Šta hoćete?). Seljaci bi, u atmosferi nelagode, gledali jedni u druge dok bi kodžabaša počeo objašnjavati stvari. Ako ne bi bio dovoljno elokventan, jedan ili dvojica iz delegacije bi istupili naprijed i postali glasnogovornici. Bilo je gotovo bolno vidjeti ove obične ljude kako nastoje dati jasnu i cjelovitu predstavu o svom slučaju, i kako se trude da razumiju savjet i upute čorbadžije. Napola prepadnut, iznenađeni pogled, pun straha ili sumnje, slijeganje ramenima praćeno riječima «ne znam – Ne mozhem» (Ne znam, ne mogu), bile su obično prvi izrazi na elokvenciju moga prijatelja, koji je u svojim ponovljenim nastojanjima da objasni stvari često u potpunosti gubio strpljenje i završavao uzvikujući «Ne biddy magari!» (Ne budite magari!) – što je okupljene seljake samo slalo kući, pune zahvalnosti, kako bi učinili onako kako je on savjetovao... Nesporazumi između svih nemuslimana se ge-



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

neralno rješavaju kod svjetovnih i duhovnih vođa, a vrlo rijetko na sudovima.¹²

Ukratko, promjene u milletu opisane u prethodnim sekcijama ukazuju na singularni značaj razvoja popularne etničke kulture zaodjevene u vjerski plašt koja je, profesionalno i etnički, pravila razliku između zajednica koje su činile pravoslavni millet. Iste promjene su izbacile laičke prvake na ranije nepoznatu poziciju autoriteta, bogatstva i moći. Sveštenici su sada zapravo bili u službi laičkih prvaka uprkos činjenici da su se hijerarhijski oni oslanjali na svoje crkvene šefove. Štaviše, česti sukobi laičkih vođa sa lokalnim muslimanskim uglednicima i nezadovoljstvo osmanskom administracijom prisililo ih je da se stave na stranu i oslone na svoje sunarodnike. Tako se čini da su laički lideri došli u jedinstvenu poziciju da predvođe pokrete nacionalnog buđenja i nezavisnosti kako su već ustvrdili neki znanstvenici (Hristov i Bobchev). To je zaista bilo tako u nekoliko slučajeva. Međutim, u mnogim drugim slučajevima suprotno se desilo. Velika većina laičkih vođa i visokog klera čini se da je stala na stranu osmanskih vlasti čak i nakon 1856., tj. nakon što je Rusija promovirala panslavizam i počela da nastupa kao glasnogovornik pravoslavnih Slavena. Činjenica je da su mnogi laički lideri imali poziciju i moć zahvaljujući uglavnom svojoj vezi sa osmanskim vlastima prije

¹² Stanley Lane Poole, *The People of Turkey: Twenty Years' Residence Among Bulgarians, Greeks, Albanians, Turks, and Armenians*, tom I (London, 1878), 15-18. Za više informacija o primasima vidi Ami Boue, *La Turquie d'Europe*, 4 toma (Pariz, 1840). Za djelo koje se isključivo bavi ulogom zajednica i primasa u formiranju nacionalne svijesti vidi Hristo Hristove, *Bulgarskite Obsciny Prez Vyzrazhdaneto* (Bugarske zajednice tokom nacionalnog preporoda, Sofija, 1973).



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

negoli samo svome uticaju u zajednici kao što je bio slučaj na početku stoljeća. Oni su sada ovisili od osmanskih vlasti u istoj mjeri u kojoj su te vlasti ovisile od njih s obzirom da su mnogi od njih strahovali od svoje radikalne nacionalističke inteligencije u istoj mjeri u kojoj su bili sumnjičavi prema Rusiji. Otuda je razumljivo da je inteligencija ismijavala seku-larne lidere kao «instrumente Turaka» a termin čorbadži ko-ristila kao sinonim za reakcionizam i nedostatak patriotizma. Ukratko, dakle, ruralni segmenti kršćanskih milleta sredinom stoljeća predstavljali su jednu paradoksalnu sliku: njihova et-ničko-vjerska svijest i narodna kultura razvile su se uporedo sa interesom nekih lidera za održavanje osmanskog političkog *statusa quo*.

Trgovački gradovi, gradske elite i reforma pravoslavnog milleta

Nove uloge koje su zadobili trgovački gradovi kao centri izvoza poljoprivrednih proizvoda i distribucije stranih roba, kao izvori kredita u tržišnoj ekonomiji koja se ubrzano razvi-jala, i kao sjedišta novih obrazovnih institucija dale su im do-minantnu poziciju u odnosu na ruralne zajednice. Trgovci iz različitih nemuslimanskih milleta brzo su monopolizirali nove poslove kao što su osiguranje, transportne agencije i bankar-stvo, te su zauzeli vodeće pozicije u svojim zajednicama. Oni su razvili poslovne interese i veze sa vlastima, tražeći različite



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

efikasne zakone i hitne usluge na koje je osmanska vlast sporo reagirala. Naprimjer, trgovački sudski sporovi koji su uključivali složena ekonomska i trgovačka pitanja, nisu mogli biti jednostavno riješeni u vjerskim sudovima milleta. Štaviše, trgovci uključeni u međunarodnu trgovinu imali su kontakte sa Evropom i usvojili su nove ideje u vezi sa društveno-političkom organizacijom i različitim standardima uprave i pravde. Gotov novac koji su imali osiguravao im je finansijski uticaj nad seljacima mnogo veći od onog koji su imali lideri zajednice. Zapravo, mnogi laički prvaci ili njihovi sinovi, privučeni ekonomskim prilikama koje je nudila trgovina, počeli su se baviti gradskim trgovačkim aktivnostima. Štaviše, trgovci se nisu oslanjali na svoje crkve za legitimizaciju ili prihvatanje od strane zajednice kao što je bio slučaj sa tradicionalno orijentiranim ruralnim prvacima u zajednici. Njihova moć počivala je na trgovini i bogatstvu, koje su oni koristili efikasno, bilo da su se ophodili sa osmanskim vlastima ili sa svojom crkvom i zajednicom. Konačno, trgovci su razvili jedno sekularno i prosvijetljeno viđenje odnosa između crkve, društva i države. Oni su kler, posebno ruralni, počeli smatrati neobrazovanim i seljačkim, koji je teško mogao zajednici ponuditi istinski prosvijetljenu duhovnu uputu. Tako se čini da su trgovci, i u manjoj mjeri zanatlije, obrazovno, filozofski i društveno pripadali jednom svijetu koji je imao malo zajedničkog sa ruralnim vođama, klerom pa čak i osmanskom vlašću. Pa ipak, društveni pritisak, tradicija i nedostatak alternativa prisilili su ih da održavaju formalne veze sa milletom. Međutim, kada



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

se ukazala prilika, trgovci, zanatlije i intelektualci udružili su svoje snage u traženju reforme milleta.

Uspion nove inteligencije, koju su obično činili sinovi trgovaca i vođa zajednice, uveo je evoluciju milleta u novu fazu.¹³ Neki intelektualni krugovi, obrazovani u Evropi i posebno u Rusiji, zamišljali su historiju i budućnost svoje etničke grupe, njene crkve, jezika i kulture u sekularno-nacionalnom referentnom okviru. Oni su zamišljali svoje etničko-vjerske zajednice, podijeljene u male jedinice unutar milleta, kao jednu jedinstvenu naciju, a njene različite kulturne manifestacije su označili kao dio jedne jedinstvene nacionalne kulture. Imaginarna država pojavila se kao ujedinjujući okvir. Njihov sekularizam, najviše pod uticajem Francuske, u prvi je mah uznemirio kler, dok je njihov koncept sekularnog nacionalizma bio odbačen od strane laičkih vođa pa i od trgovaca. Međutim, mnogi intelektualci su bili profesionalci čije usluge su postale nezamjenjive u društvu, što je bio faktor koji je povećavao njihov uticaj. Drugi su postali učitelji i pročelnici obrazovnih institucija u svojim zajednicama, te su mnoge učenike indoktrinirali svojim idejama. Njihov nacionalizam, koji se sastojao od jake doze panslavizma i pravoslavlja, a koji se pozivao na etnički identitet i ponos, nailazio je na sve veći odaziv među elitom, ali je teško dopirao do većine ruralnog stanovništva. Ipak, nemilosrdni napadi inteligencije na kler, na stanje vjere,

¹³ Mnoštvo ovih jezgrovitih informacija je dobro poznato. Prostor mi ne dopušta da se upustim u detalje ove značajne teme. Moram, međutim, zabilježiti svoju zahvalnost doktorima Thomasu Meiningeru i Milenku Karanoviću čije su doktorske disertacije ponudile originalne informacije o obrazovnoj historiji Bugarske i Srbije. Obje disertacije su odbranjene na Univerzitetu Wisconsin, Madison.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

na neznanje koje je prevladavalo među pripadnicima milleta i, konačno, njihovo traganje i uzdizanje etničke kulture udruženo sa upotrebom štampe odigrali su značajnu ulogu u artikuliranju zahtjeva za reformu milleta.

Društvene, obrazovne i kulturne promjene unutar pravoslavnog milleta dovele su do etničkog buđenja koje je za cilj imalo ne političku nezavisnost i državnost, već izgradnju unutarnje solidarnosti naroda koji je govorio isti jezik i imao istu etničku kulturu. Ali prijelaz sa religije na jezik kao ujedinjujuću vezu jedne zajednice bio je suprotan samoj suštini milleta. To je značilo da je lojalnost etničkoj i jezičkoj solidarnosti u jednom trenutku dolazila u sukob sa odanošću milletu i da je mogla potkopati njegovo postojanje. Defanzivni odgovor na ovu prijetnju bila je generalizacija upotrebe dominantnog jezika u pravoslavnom milletu koji je istovremeno bio jezik Crkve. Postojeće okolnosti favorizirale su grčki i prisiljavale su patrijaršiju da igra političku ulogu koja je unijela podjele unutar milleta.

Jedan broj trgovaca u Istanbulu koji su govorili grčki, zahvaljujući svojoj leaderskoj poziciji u pravoslavnom milletu i vezama sa osmanskim vlastima, bili su prvi koji su se pokušali povezati sa patrijaršijom kako bi oživjeli nestali Bizant. Nakon uspostave vladavine Feneriots (Phanariots) u Moldaviji i Vlaškoj 1711.-1716., feneriotsko-patrijaršijska koalicija pokušala je helenizirati negrke direktno kršeći koncept milleta. Već 1822., tokom Grčkog ustanka, sastanak na Troezenu je proglasio da «svi stanovnici Osmanske imperije koji vjeruju u Krista



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

potpadaju pod naziv Heleni». ¹⁴ Feneriot Pitzipios je to još bolje izrazio kazavši da se «kršćansko stanovništvo istoka, kao što svi znaju, sastoji od Grka i velikog dijela onih koji slijede grčku liturgiju, te se stoga nazivaju Grcima» ¹⁵ S obzirom da su dogma i pravila Pravoslavne crkve bili isti diljem Balkana, helenizacija je prije svega implicirala da će grčki zamijeniti lokalne jezike različitih milleta. Posljedično tome, episkopi koji su govorili grčki bili su imenovani u bugarskim, vlaškim i srpskim dijecezama, dok su vjerske škole počele u nastavu uvoditi grčki jezik. Neki bugarski i srpski trgovci su već bili prihvatili grčki kao svoj jezik komunikacije i smatrali su ga mjerom rafiniranosti i statusa. Kao rezultat toga, neke gradske elite i vođe zajednice među negrcima bili su helenizirani, dok su ruralne zajednice ostale relativno imune na asimilaciju u oblastima gusto naseljenim zajednicama koje su govorile grčki.

Nametanje grčkog značilo je da je patrijaršija implicitno odlučila da će jezik postati prepoznatljiva oznaka cijelog pravoslavnog milleta. Iako su grčki jezik i liturgija, do 18. st., bili ograničeni uglavnom na stanovništvo koje je govorilo grčkim, on je također korišten među nekim bugarskim i vlaškim zajednicama. To je bilo moguće sve dok je grčki smatran jezikom crkve prije nego prepoznatljivom karakteristikom Grka kao superiorne etničke grupe.

Nametanje grčkog u crkvenim službama i imenovanje grčkih sveštenika u bugarskim i srpskim dijecezama učinilo je da se slavenski jezici i ćirilica ponovo pojave kao prepoznatljive

¹⁴ Luke, Ibid., 81. Vidi djela Stevena Runcimana na ovu temu.

¹⁵ Isto.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

kulturne osobine Slavena. Crkva Ćirila i Metodija, osnovana u 9. st. pored Rimske i Grčke crkve, koristila je ćirilicu (modificiranu verziju grčkog alfabeta) kako bi se suprotstavila ekskluzivizmu grčkog, latinskog i hebrejskog i da bi se slavenska plemena prevela na kršćanstvo. Bugari su postali dio kršćanskoga svijeta nakon pokrštenja kralja Borisa da bi kasnije ustanovili svoju vlastitu crkvu pod Assanidima (1186-1398). Nakon pada tri bugarske države pod osmansku vlast na kraju 14. st., arhiepiskop ohridski zadržao je titulu bugarskog arhiepiskopa do 1767. i koristio je bugarsku liturgiju u crkvenim službama. Srpska crkva je bila obnovljena u vrijeme vladavine Sulejmana Zakonodavca (1520-1566). Obje crkve su ukinute 1767. na inicijativu grčke patrijaršije. Prema tome, tokom većeg dijela osmanske epohe slavenski jezici su koegzistirali sa grčkim kao jezici pravoslavnog milleta na Balkanu ne izazivajući pri tome etničke sukobe. Povremeno su grčki sveštenici predvodili Bugarsku i Srpsku crkvu, ali ni to nije stvaralo podjele sve dok jezički i etnički integritet različitih bugarskih, vlaških ili srpskih zajednica nije bio direktno doveden u pitanje. Drugim riječima, duhovna supremacija Istanbulske patrijaršije i jedinstvo pravoslavnog milleta bili su zaštićeni sve dok je Crkva održavala primat vjere nad jezičkim i etničkim pojedinostima. Pokušaj helenizacije je pokidao ovo jedinstvo čineći jezik prepoznatljivim znakom jedne etničke grupe čime je implicitno jeziku i etnicitetu data veća politička važnost nego vjeri.

Reakcija na helenizaciju je počela u ruralnim i gradskim zajednicama u obliku protesta protiv plaćanja koje su



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

zahtijevali niži i srednjerangirani sveštenici za usluge koje su pružali vjernicima. Dio novca koji je tako uziman odlazio je višim ešalonima klera koji su ga koristili kao simoniju za plaćanje osmanskim službenicima (zarad kupovine crkvenih službi), dok su najveći dio novca zadržavali sveštenici. Opozicija helenizaciji se dodatno pojačala nakon što su trgovci, zanatlije i intelektualci u gradovima zauzeli lidarske pozicije u svojim etničkim zajednicama i nakon što su škole i novine probudile interes za lokalni jezik i etničke korijene.

Najdramatičniji primjer ove reakcije, predvođene trgovačkom zajednicom u Istanbulu, bilo je osnivanje Bugarske crkve od strane biskupa Bosvalija 1851. Istanbul je zapravo postao glavni centar bugarske etničke renesanse. Kasnije, koristeći mogućnosti koje je nudio *Hatt-i Humayun* iz 1856., bugarski trgovci su odigrali ključnu ulogu u utemeljenju arhiepiskopije 1860. god. koja je bila zvanično priznata sultanovim ukazom 1870. godine. Dakle, pitanje jezika je proizvelo glavnu pukotinu u samoj potki pravoslavnog kršćanskog milleta.¹⁶

Moguće je tvrditi da je stavljanje naglaska na jezik i etnicitet otvorilo put sekularizaciji i nacionalizmu među balkanskim kršćanima. Štaviše, moguće je također tvrditi da je pitanje

¹⁶ Bugarska crkva predstavlja čist slučaj gdje je šizma u Pravoslavnoj crkvi bila izazvana sukobom oko jezika. Druge crkve su postale samostalne kao posljedica uspostave političke vlasti identificirane sa jednom nacionalnom grupom. Ruska crkva je postala nezavisna 1589., Poljska 1594., a nakon jedinstva sa Rimom, Crnogorska crkva je postala *de facto* nezavisna 1766., Hrvatska 1690., crkve u Mađarskoj i Dalmaciji u 17. st., Grčka crkva 1850, a Srpska, Rumunska i Kiparska 1878. godine. Međutim, Srpska i Rumunska crkva su se bile oslobodile grčke dominacije već 1815, odnosno 1821. godine. Vidi George Young, *Corps de droit ottoman* (Oxford, 1905), tom 2, str. 12, fusnote 1-10.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

jezika pružilo koristan sigurnosni ventil za iskazivanje nezadovoljstva i aspiracija od strane različitih društvenih grupa, uključujući zahtjeve za autonomijom i nezavisnošću. I mada ima nešto istine u svim ovim mišljenjima, ovo ne treba miješati sa nacionalizmom. On se razvio kao politička ideologija i raširio se među balkanskim narodima uglavnom nakon 1878. g., a promoviran je od strane novoosnovanih neovisnih država radi uspostavljanja unutarnje kohezije i asimiliranja manjinskih etničkih grupa kao što su Vlasi. Veoma je važno naglasiti da su pravoslavni kršćani bili podijeljeni na nekoliko glavnih etničkih grupa koje su opet imale svoje potpodjele. Tako su Vlasi ili Aromunesi, koji su govorili latinski, Bugari koji su govorili slavenski i Grci bili podijeljeni na nekoliko grupa čiji su se dijalekti, običaji i društvena organizacija međusobno značajno razlikovali do te mjere da su izgledali kao različite nacionalnosti. Zadatak nacionalnih vlada oformljenih nakon nezavisnosti u ovim zemljama bio je da izaberu jedan dijalekt i nametnu ga u čitavoj državi kao jedinstveni nacionalni jezik. Slučajno, Turska je uradila isto koristeći turski koji se govorio u Istanbulu kao standard. Prema tome, pogrešno je nekritički prihvatati nacionalističke teze balkanskih autora i nacionalizam – kao nešto različito od brojnih pokreta za autonomiju – smatrati ozbiljnim izazovom za osmansku vlast. Ustvari, uprkos frenetičnim nastojanjima ruskih agenata i nacionalističkih lidera, Balkan nije bio svjedokom masovnih, pučkih, nacionalističkih ustanaka. (Pokreti u Makedoniji nakon 1878. g. ovdje nisu izučavani). Mora se naglasiti, međutim, da je društveno-kulturna



KRŠĆANI I JEVIJEI U OSMANSKOJ CAREVINI

transformacija Osmanske države potkopala millet strukture i da je stvorila uvjete koji su omogućili pojavu širih etničkih i jezičkih jedinica. Postojanje velikih etničkih grupa koje su zadobile određen stepen etničke svijesti učinilo ih je lakšim metama nacionalističke indoktrinacije, iako je ta indoktrinacija, kako je spomenuto, došla nakon što je bila formirana serija neovisnih država na Balkanu Berlinskim sporazumom iz 1878. godine.

Reforma milleta i nacionalnost

«U vrijeme sultana», zapisao je prikazivač Sir Harry Lukeve knjige *The Making of Modern Turkey*, «Turska je manje ličila na zemlju, a više na blok stanova koje je nastanjivao jedan broj porodica koje su se sretale samo na stepenicama».¹⁷ Sredinom 19. st. zidovi stanova su se urušili ostavljajući millete u velikoj prostoriji izložene međusobnim znatiželjnim pogledima. Srpski i Grčki ustanak su osmanskim vlastima izvan svake sumnje pokazali da su društvene nedaće imale daleko najveći uticaj na određivanje ponašanja podanika i da kler ne može zadržati nezadovoljne, bez obzira kako jaka bila njihova vjera. Zaista, Srpski i Grčki ustanci iz 1804. i 1821. god. započeli su suštinski kao posljedica društvenog nezadovoljstva, ali su ubrzo zaimali političke i nacionalne dimenzije, posebno u Moreji gdje su različiti uticaji izoštrili političku svijest lokalnih Grka.

¹⁷ Luke, *Ibid.*, 8.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

Osmanska vlast je na izazov društvene promjene odgovorila iniciranjem serije reformi koje su za cilj imale snaženje autoriteta centralne vlade. Ona je također pokušala razviti zajednički sekularni osjećaj političkog pripadanja. Prvo su, nakon tanzimatskih reformi iz 1839. god., usvojile koncept osmanizma, tj. ideju po kojoj suosmanskim podanicima smatrani svi pojedinci koji su živjeli na osmanskim teritorijama bez obzira na njihovu vjeru i jezik.¹⁸ Da bi postigla daljnju integraciju, vlada je priznala nemuslimane reformskim dekretom iz 1856. g., općinskim i pokrajinskim (vilajetskim) zakonima i pravom da budu predstavljeni u novoosnovanim upravnim vijećima. Međutim, predstavnici u ovim vijećima bili su izabrani kao pojedinci prije negoli kao zvanični glasnogovornici svojih milleta.¹⁹ Prema tome, sa 1850. g. pripadnike milleta se već počelo tretirati kao osmanske «građane», iako formalni zakon o državljanstvu nije usvojen do 1869. Ovaj zakon, koji se često navodi kao akt koji je stvorio novi i moderni status za osmanske podanike, bio je obična tehnikalija koja je legalizirala i dodatno objasnila već postojeći koncept.

¹⁸ Karpát, *An Inquiry*, 75 i dalje. Osmanski podanici koji su putovali van zemlje su već 1844. dobijali pasoše koji su, zapravo, bili jednaki dokumentu koji se koristio za unutrašnje putovanje poznat kao *murur tezkeresi*. Ovaj posljednji dokument bio je preteča *nufus tezkeresi* i *nufus cuzdani* koji su danas osnovni dokumenti za dokazivanje turskog državljanstva. Osmanski popisi stanovništva koji su vršeni u 19. st. imali su za cilj, pored brojanja stanovništva, izdavanje *tezkere* svakom osmanskom podaniku. Registracija ili *kayıd* u *Nufus Sicilli* smatrana je i kao brojanje stanovništva i kao dokaz državljanstva na temelju kojeg su bile određivane obaveze podanika kada su u pitanju porezi i vojna obaveza.

¹⁹ Vidi Kemal H. Karpát, «The Ottoman Population Records and the Census of 1881/82-1893», *IJMES* 9 (1978), 237-274.



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

Zakon o državljanstvu iz 1869. (čl. 1) počinje deklaracijom «svaka osoba rođena od osmanskog oca i osmanske majke, ili samo od osmanskog oca je osmanski podanik».²⁰ Da bismo razumjeli specijalni karakter ovog osmanskog državljanstva koje je popunilo pravni i ustavni vakum nužno je vratiti se njegovim korijenima u *Hatt-i Humayunu* iz 1839. Taj edikt osmanske podanike oslovljava sa «*tabaayi sultanati seniye*» ili «podanici Uzvišenog Veličanstva». Termini «*tabaa*» ili «*tebaa*» ili «*tabiyet*» doslovno znače «podanik» ili «podaništvo». U današnjem turskom oni znače građanin i građanstvo. Međutim, 1840-ih ovi termini označavali su pokušaj pomirenja osmanskog koncepta nacionalnosti koji je proizilazio iz iskustva milleta sa evropskom idejom građanstva. Termin «*tabaayi saltanati seniye*» izrečen samo jednom 1839. bio je ponovljen u različitim oblicima tri puta u ediktu iz 1856. nakon što je koncept građanstva postao šire prihvaćen u očima vlasti.²¹

U prošlosti su svi ljudi, zemlja i dobra u Osmanskoj državi smatrani sultanovom imovinom. Sultan je svoju vlast upražnjavao delegirajući je svojim predstavnicima, uključujući patrijarhe, sprječavajući direktno trenje između pojedinca i vlasti. Edikt iz 1839. g., s druge strane, teoretski je uspostavio novu i direktnu vezu između pojedinca i države utemeljenu na pravima i obavezama koje su proisticale iz statusa pojedinca kao građanina Osmanske države. Osmansko državljan-

²⁰ Vidi tekst u Young, *Corps de droit ottoman*, tom 2, str. 22 i dalje.

²¹ Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire* (Princeton, 1963), 56, fusnota 14. Vidi i Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal, 1964), 96-98, 150-154.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

stvo, koje je teoretski trebalo prelaziti vjerske i etničke crte razdvajanja, potkopalo je autonomiju milleta i samoupravljanje u kulturnim i vjerskim pitanjima, što nije samo izoliralo različite etničke, jezičke i vjerske zajednice od vlasti, već ih je štitilo od međusobnog uplitanja i represije. Jednom kada su korporativni status milleta i segregacija različitih grupa okončani, relativna pozicija vjerskih i etničkih grupa u Osmanskoj imperiji jednih prema drugima počela se određivati na osnovu njihove brojčane snage. Tako su one bile pretvorene u manjine i većine. Bilo je jasno da će prije ili kasnije stavovi većine prevagnuti i da će njene kulturne karakteristike i aspiracije postati osobine samih vlasti.

Posljedično tome, muslimanski karakter osmanske vlade počeo je primati novi politički značaj. Muslimani su se identificirali sa vlastima kao muslimani i tražili su specijalni status i poziciju u društvu, što je proces koji je jednostavno poslužio za podizanje novih optužbi na račun vlasti za diskriminaciju i loš odnos prema nemuslimanima. Milleti su, zapravo, uskraćeni za svoju tradicionalnu autonomiju i funkcije, iz različitih razloga postali izvor nezadovoljstva i pritužbi za osmansku vlast, za evropske sile i za mnoge članove nemuslimanskih zajednica. Osmanska vlast ih je smatrala preprekom svojoj politici osmanizacije. Nemuslimanske gradske laičke zajednice žalile su se da su milleti omogućili kleru i vođama zajednice da ovjekovječe svoj autoritet. Intelektualci su ih optuživali za odlaganje pojave nacionalne svijesti i sekularne etničke kulture među njihovim sunarodnicima. Tako su se, paradoksalno,



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

progresivniji dijelovi nemuslimanskih grupa našli u savezu sa osmanskim vlastima protiv starog millet sistema.

Hatt-i Humayun iz 1856. god. sadržavao je odredbu da će milletima biti dozvoljeno da se reformiraju.²² Međutim, oni to nisu bili u stanju učiniti, pa je osmanska vlada, potaknuta od evropskih sila, konačno sama inicirala reforme. Jermenski millet koji su cijepali frakcionaštvo i strah od prelaska na katolicizam i protestantizam (Jermenski protestantski millet je bio formiran 1850.), konačno je bio reformiran tokom 1860-ih.²³ Grčki millet, koji je opravdano strahovao da će reforma dodatno oslabiti njegove pretenzije da predstavlja sve pravoslavne kršćane, konačno je izradio svoj reformirani ustav 1860. i 1862. Jevrejski millet je izradio novi ustav 1865. god., iako stvarna reforma nije provedena jer je bila kozmetička.

Ključna osobina milletskih reformi bila je dozvola laicima, uglavnom trgovcima i zanatlijama, da učestvuju u izboru svojih patrijarha te u administraciji reformiranog milleta. Roderic Davison, koji je posvetio značajan prostor izučavanju milleta, smatra da su ove reforme uvele osnovne oblike predstavničke vlasti među manjinama, da su pojačale nacionalnu svijest i da su poslužile kao modeli za osmanski ustav iz 1876. godine.²⁴ Zapravo, reforma milleta je bila posljednji korak u ukidanju starog millet sistema. Reforme su zaista rezultirale internom reorgani-

²² Davison, *Reform in the Ottoman Empire*, 114-135. Vidi i Karpat, *An Inquiry*, 88 i dalje, te Steen de Jahay, *De la situation legale de sujets ottomans, non-musulmans* (Brisel, 1906).

²³ Za stav Porte prema konverziji Jermena na katolicizam vidi Ahmet Refik, *Hicri Onuncucu Asirda Istanbul Hayati, 1200-1255* (Istanbul, 1932).

²⁴ Davison, *Reform in the Ottoman Empire*, 135.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

zacijom milleta, ali su istovremeno *implicitno priznale da je vlada bila izvor njihovih prava i sloboda* (kurziv dodan). Sultan je svojim dekretom iz 1856. g. milletima formalno garantirao sva prava i privilegije koje su im dali njegovi prethodnici. Međutim, sultan je također tražio da milleti *«uz moje visoko dopuštenje i nadzor moje visoke Porte»* (kurziv dodan) preispitaju svoja sadašnja prava i privilegije...» Ovlasti koje su date patrijarsima i kršćanskim biskupima od strane sultana Mehmeda II i njegovih prethodnika, *«trebaju biti harmonizirana sa novom pozicijom koju su moje darežljive i dobre namjere garantirale ovim zajednicama»*²⁵ (kurziv dodan). Dekret dalje izdaje smjernice u vezi sa izborima klera i njihovim naknadama u obliku plata, izgradnje i popravke vjerskih objekata, a potom proglašava jednakost među svim rasama i vjerama.

U ranijim vremenima prava i slobode su bile inherentne u samom milletu i nisu mogle biti ograničene ili promijenjene po volji. Sada su ova prava i slobode, iako proširene i garantirane, bile povjerene vladi. Reforma je također millete sve više stavljala pod vladinu kontrolu i propise. Ahmed Dževdet-paša je 1880. god. pokušao sekularizirati milletske vjerske sudove uvodeći jedinstvenu proceduru. Štaviše, ne obazirući se na prigovore sveštenika, vlada je priznala pravo pojedinaca članova milleta da se žale državnim sudovima čak i u slučajevima koji su uključivali naslijeđe i testamente koji su bili pod jurisdikcijom starih milletskih vjerskih sudova. Uz to, vlada je proširila svoju kontrolu nad milletskim školama provjeravajući njihove udžbenike i nastavne programe u skladu sa Zakonom o obrazovanju

²⁵ Young, *Corp de droit ottoman*, tom. 2, 4-5.



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

iz 1869. g., uprkos ogorčenim pritužbama i ostavkama iz protesta od strane nekih patrijarha. Bilo je veoma jasno da su milletske reforme ograničile jurisdikciju klera na obavljanje vjerskih obaveza, i posljedično tome vlada se osjećala slobodnom da svoju vlast proširi na nevjerske aktivnosti zajednice. Kao rezultat toga, reforme su transformirale millet u jednostavne konfesionalne grupe koje su se bavile striktno vjerskim poslovima. Zaista, krajem stoljeća bilo je devet milleta koji su predstavljali praktično sve nemuslimanske vjerske denominacije. U prošlosti sudugo vremena postojala samo tri nemuslimanska milleta.

Proširivanje vladinih ovlasti nije proisteklo iz vladine izrazite želje da ograniči slobode svojih kršćanskih podanika, već iz jedne logične i neizbježne nespojivosti između koncepta centraliziranog, unitarnog oblika vlasti i ideje korporativne autonomije koju su reformirani milleti željeli zadržati, uprkos činjenici da su njihovi članovi sada prije svega bili osmanski građani čija je prava i obaveze određivala vlada. Nemuslimani su se našli razapeti između potrebe da poštuju osmanski zakon, kako bi se mogli okoristiti prednostima koje je on donosio, i želje da zadrže privilegije koje su im bile garantirane u starom millet sistemu. Zapravo, oni se nisu omišljali da se žale kako su njihova prava i slobode bile narušene od strane osmanske vlade pozivajući se na privilegije koje su im bile garantirane u starom millet sistemu, te su uz pomoć evropskih sila često uspijevali da izbjegnu zakonske odredbe i svoje građanske obaveze. Muslimani se, s druge strane, nisu imali kome obratiti za zaštitu i krivili su kršćane i evropske sile za



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

svoje probleme. Negodovanje koje je tako nastalo vremenom se pretvorilo u vjerske sukobe između muslimana i nemuslimana koji su svoj vrhunac dostigli u vrijeme vladavine Abdulhamida II kada je vlada ustuknula pred voljom većine i usvojila reformsku politiku koja je odražavala kulturne i vjerske aspiracije muslimana i njihovu verziju modernosti. Međutim, kulturno naslijeđe starih milleta preživjelo je i među muslimanima i među nemuslimanima čak i nakon što su se reorganizirali u nacionalne države, makar po izgledu. Oni su naciju posmatrali kao da je ona jedna vjerska zajednica istovremeno proglašavajući jezik određujućom nacionalnom karakteristikom. Posljedično tome, nacionalnost se, uprkos suprotnih tvrdnji, počela određivati prvo vjerskom pripadnošću, a tek onda jezikom. «Turčin» je mogao biti svako ko je u osmansko doba pripadao muslimanskom milletu. Bosanski muslimani (Muslim Bosnians), Pomaci, Albanci ili Grci mogu emigrirati i nastaniti se u Turskoj a da ne znaju nijednu riječ turskog. «Grk» je označavao svakog pravoslavnog kršćanina uključujući i Karamanliju koji je govorio turski i sebe smatrao Grkom. Bugarska vlada, uprkos svome ateizmu, vršila je diskriminaciju nad svojim građanima muslimanima, uključujući Pomake koji su govorili bugarski, sve zbog njihove vjere. Primjere je moguće navoditi *ad infinitum* kako bi se dokazalo da je milletsko naslijeđe preživjelo vrijeme i reforme i da je bilo ugrađeno u kulturu i ponašanje bivših osmanskih nacionalnosti.

Parni koncepti «nacije» i «države» koji su prirodno integrirani jedan u drugi u zapadnoj Evropi nisu imali šanse da uspi-



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

ju u Osmanskoj državi niti u državama nasljednicama. Nacija je smatrana vjerskom zajednicom i posljedično tome većina država nasljednica kako je ovdje naznačeno ostala je vjerna ovom principu u svome razumijevanju nacije. Teritorijalna država je s druge strane definirana u sekularnim terminima kao nacionalni politički entitet koji je – dovoljno paradoksalno – domovina drugih nacija koje se često osjećaju podređenim i ugnjetenim od strane većinske nacije. U suštini dva koncepta su toliko suprotstavljena da je njihovo pomirenje nemoguće, osim putem potpune sekularizacije nacije, ili prožimanjem države duhom nacije. Jedino je Izrael čini se pokušao da ostvari određenu harmoniju između nacije i države, ali njegova sposobnost da je neograničeno održava je upitna.

Ukratko, centralizacija, ujedinjena administracija i reforme uključujući koncept građanstva, stvorili su nove odnose između podanika pojedinaca, vlade i milleta. Novi odnosi su podrazumijevali da lojalnost i privrženost podanika pripada vladi, koja im, zauzvrat, osigurava prava, slobode i usluge pokušavajući da, koliko je moguće, ispuni kulturna, politička i ideološka očekivanja podanika. Očito, novi odnosi su prizivali novi organizacioni okvir koji je, idealno, u obzir trebalo da uzme korporativnu tradiciju organizacije u okviru koje su osmanski narodi živjeli stoljećima, tj. millet sistema.

Alternativni model reorganizacije bio je nacionalna država koja se razvila u zapadnoj Evropi. Ovaj model je bio nametnut svim osmanskim narodima od strane njihovih lidera bez obzira na njihovo historijsko iskustvo i političku kulturu. Svaka veća



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

etnička grupa – srpska, grčka, bugarska i kasnije turska – koja je govorila sličan jezik arbitrarno je okupljena na određenoj teritoriji i prisiljena da prihvati jedan nacionalni identitet odabran od strane samoizabranih «nacionalnih» lidera. Ako bi neka od ovih grupa nekako izbjegla da bude asimilirana od strane većine, ona nije propuštala da potvrdi svoju kolektivnu osobnost kada bi to situacija dozvolila. Izabrao sam jedan vrlo poznat kontroverzni slučaj da ilustriram ovu tvrdnju. Tokom sedamdesetih godina 19. stoljeća značajan broj onih koji su živjeli u Makedoniji govorili su dijalekt blizak bugarskom. Posljedično tome, da je Makedonija bila dodijeljena Bugarskoj kako je bilo određeno Sanstefanskim ugovorom iz 1878. god., ta bi zemlja postala bugarskom. Srbi su ih bezuspješno pokušali asimilirati. Konačno nakon Drugog svjetskog rata Jugoslavija je priznala Makedonce kao zasebnu nacionalnost. Isto važi za Albance i za bosanske muslimane čiji identiteti su bili zanemareni od strane jugoslovenskog režima prije Drugog svjetskog rata. Moguće je navesti i druge primjere da bi se pokazalo kako je osmanski millet pomogao u očuvanju etničkog i jezičkog identiteta različitih grupa i kako su neke od nacionalnih država stvorenih nakon 1878. god. zanemarile te razlike, dok su druge države bile prisiljene priznati ih u okviru modernog principa federalizma. Zaista, kada bi turbulentna historija Srbije i njena kasnija metamorfoza u unitarnu, a zatim federalnu, Jugoslaviju bili dublje izučeni, u njima bi bilo moguće prepoznati kako uticaj millet sistema tako i moguće rješenje koje je osmanska vlada možda mogla upotrijebiti da riješi svoj nacionalni problem u 19. stoljeću.



KRŠĆANI I JEVIJEJI U OSMANSKOJ CAREVINI

Dodatak I

Osmanski vilajeti, sandžaci i kadiluci
prema Salnami za 1900. g. (1318. po H, R. 1316.)²⁶

Vilajeti i posebni sandžaci (<i>liva</i>)		Br. kadiluka	Br. nahija	Br. sela
Hidžaz	Vilajet	5	3	13
Jemen	-	27	54	6.339
Basra	-	10	29	210
Bagdad	-	17	34	47
Mosul	-	15	22	3.331
Halep	-	21	54	3.476
Sirija	-	18	13	1.072
Bejrut	-	16	43	3.057
Tripoli (Libija)	-	17	22	-
Bursa (Hudavendigar)	-	26	49	3.450
Konja	-	25	32	1.939
Ankara	-	21	19	2.765
Ajdin	-	35	50	2.787
Adana	-	15	21	1.632
Kastamonu	-	18	27	4.045
Sivas	-	21	227	3.042
Dijarbekir	-	14	57	3.177
Bitlis	-	13	30	2.107
Erzurum	-	20	79	2.617
Mamuretulaziz (Elazig)	-	14	70	1.890
Van	-	13	9	1.594

Nastavlja se na str. 185

²⁶ Spisak ne sadrži broj administrativnih jedinica u vilajetima pod stranom okupacijom ili onima koji su se proglasili autonomnim iako su, pravno, oni još uvijek smatrani osmanskim teritorijama: Egipat (okupiran od strane V. Britanije 1882.), Bosna i Hercegovina (okupirana od Austro-Ugarske 1878.), Tunis (okupiran od Francuske 1881.), Bugarska (autonomna 1878.), Istočna Rumelija (autonomna ali anektirana od Bugarske 1885.) i ostrvo Sisam (Samos). Krit je ubrojan, ali bez njegovih upravnih jedinica.



Funkcioniranje jednog pluralnog društva

Dodatak I - nastavak

Vilajeti i posebni sandžaci (<i>liwa</i>)		Br. kadiluka	Br. nahija	Br. sela
Trabzon	-	18	24	2.738
Egejski arhipelag (Džezayiribahrisefit)	-	15	18	297
Krit	-	-	-	-
Edirne	-	33	117	1.995
Solun	-	23	16	1.860
Kosovo	-	23	16	3.211
Yanya / Janina (Grčka)	-	15	10	1.597
Skadar	-	8	10	476
Bitola (Manastir)	-	22	24	2.003
Jerusalem (Kudus)	spec. sandžak	3	2	328
Bengazi, Libija (Bingazi)	-	4	9	-
Zor	-	4	4	149
Izmit	-	4	4	149
Dardaneli (Kale-i Sultaniye)	-	5	8	498
Čataldža	-	2	1	95
Planina Libanon (Džebel-i Lubnan)	-	8	40	931
Ukupno		568	1.253	65.706

