

Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών

Τόμ. 15 (2008)



Έλληνες εθνικιστές και Τούρκοι αλεβήδες

Μιχάλης Κοκολάκης

doi: [10.12681/deltiokms.268](https://doi.org/10.12681/deltiokms.268)

Copyright © 2015, Μιχάλης Κοκολάκης



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Βιβλιογραφική αναφορά:

Κοκολάκης Μ. (2008). Έλληνες εθνικιστές και Τούρκοι αλεβήδες. *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών*, 15, 373–435. <https://doi.org/10.12681/deltiokms.268>

ΜΙΧΑΛΗΣ ΚΟΚΟΛΑΚΗΣ

ΕΛΛΗΝΕΣ ΕΘΝΙΚΙΣΤΕΣ ΚΑΙ ΤΟΥΡΚΟΙ ΑΛΕΒΗΔΕΣ

Α'

Τὰ τελευταία χρόνια γράφτηκαν πολλά γιὰ τὸν ἑλληνικὸ ἔθνικισμὸ καὶ τὴ στερεότυπη εἰκόνα τοῦ «ἄξεστου» καὶ «ἀπάνθρωπου» Τούρκου, τὴν ὁποία δὲν ἔπαψε, ἀλήθεια, ποτὲ νὰ διαδίδει¹. Ἡ ἔμμονη ὥστόσο σ' αὐτὸ τὸ στοιχεῖο ἔφτασε νὰ συσκοτίζει μιὰ πραγματικότητα πολὺ πιὸ σύνθετη, στὴν ὁποία οἱ ἔθνικιστικὲς προκαταλήψεις συνυπάρχουν καὶ μὲ ἀπρόσμενα θετικὰ στερεότυπα, ποὺ ἴσως νὰ μὴ χρωματίζουν ἰδιαίτερα τὸν «ἐπίσημο» λόγο τοῦ Νεοέλληνα, ἀλλὰ ἔχουν τοὺς δικούς τους χώρους ἔκφρασης καὶ παρουσιάζουν μιὰ ἀξιοσημείωτη ἀνθεκτικότητα στὸν χρόνο. Ἡ μορφὴ τοῦ Βεζίρη στὸ παραδοσιακὸ ρεπερτόριο τοῦ Καραγκιόζη – ἔντιμου, σπλαχνικοῦ, χουβαρντὰ καὶ σεβάσιμου – εἶναι μιὰ καλὴ ἐπιτομὴ αὐτῶν τῶν γνωρισμάτων, ποὺ ἀντιτίθεται μάλιστα στὴ χοντροκοπιὰ τοῦ Ἄλβανοῦ Βεληγέκα καὶ τὴν ἄθλια ψυχροσύνη τοῦ Ἑβραίου Σολομώντα. Στὴ συλλογικὴ συνείδηση τῶν Μικρασιατῶν προσφύγων, ἴσως περισσότερο στὴν τρίτη τους γενιά, τὰ ἔθνικιστικὰ συμπλέγματα ἀντισταθμίζονται ἀπὸ μιὰ νοσταλγία τῆς «χαμένης πατρίδας» ποὺ μπορεῖ νὰ ὀδηγήσει ἀκόμα καὶ στὴν ἐξιτανία τῶν σημερινῶν τῆς κατοίκων. Ἐπίσης, Τούρκοι καὶ Ἕλληνες συχνὰ ἀνακάλυψαν μὲ ἐκπληκτικὴ εὐκολία πὼς εἶναι «ἀδέρφια» ἢ «γείτονες», μόλις βρέθηκαν νὰ συμβιώνουν σὲ περιβάλλον λιγάκι πιὸ «ξένο», ὅπως συνέβη στοὺς μετανάστες τῆς Γερμανίας, ἀλλὰ ἀκόμη καὶ στὴ Θράκη μετὰ τοὺς ἐποικισμοὺς τῶν Ρωσοπροσφύγων.

1. Βλ. ἰδίως τὰ ἀντίστοιχα κεφάλαια στὶς μελέτες: Ἡ. Μήλλας, *Εἰκόνες Ἑλλήνων καὶ Τούρκων*, ἐκδ. Ἀλεξάνδρεια, 2001, σσ. 289-389 καὶ Ἄ. Ἡρακλείδης, *Ἡ Ἑλλάδα καὶ ὁ «ἐξ ἀνατολῶν κίνδυνος»*, ἐκδ. Πόλις, 2001, σσ. 44-80.

Με άλλα λόγια, η γνήσια εικόνα του μέσου Έλληνα για τον «προαιώνιο έχθρο» δεν είναι τόσο η μελανή καρικατούρα των σχολικών έπετειών, όσο ένα είδωλο γεμάτο αντιφάσεις, μία αντίληψη βαθύτατα *σχιζοφρενική*, σάν κι αυτή που διαποτίζει έναν συγγραφέα που καμώνεται ότι γνωρίζει «όλες τις λεπτομέρειες της δημόσιας και κοινωνικής ζωής στην Τουρκία»:

Τα μελανά σημεία που έχουν περιγραφεί από Έλληνες και άλλους Ευρωπαίους παρατηρητές, όπως θρασυδειλία, αγριότητα, βουλμία, αίμοδιψία, πολύ μεγάλη καχυποψία, άναξιοπρέπεια, ψευτιά και όμότητα, δείχνουν άκριβώς αυτή την έκρηκτική κατάσταση που είναι συνισταμένη πολλών παραμέτρων. Άλλά πλάι σ' αυτήν την εικόνα υπάρχει και η μεγάλη φιλοτιμία, η μεγάλη αίσθηση της φιλοξενίας, ή συμπόνια, ή φιλευσπλαχνία, ή αίσθηση της άγνότητας και της ήθικης πλευράς, βασικά στοιχεία που συμμετέχουν και αυτά στην πολυποίκιλη αυτή σύνθεση².

Ποιές διεξόδους έχει ο έγκεφαλος του Έλληνα από την τραγική αυτή σύγχιση; Θά θυμίσω δύο-τρεις δοκιμασμένες συνταγές. Μπορεί νά αναγάγει τά ύποτιθέμενα προτερήματα σέ ούσιαστικά έλαττώματα, έξηγώντας ότι ή «τιμότητα» του Τούρκου είναι τό σύμπτωμα μόνιμης κουταμάρας, ή «ήθικότητα» άρτηριοσκήλωση ή νταηλίκι, ή «φιλοτιμία» πειθήνια έξάρτηση από τους σατανικούς του άφέντες. Μπορεί άπλούστατα νά ισχυριστεί πώς όρισμένοι Τούρκοι είναι καλοί και όρισμένοι κακοί – σέ πολύ συντηρητικά περιβάλλοντα, στους παλιούς Φαναριώτες άς πούμε, αλλά μέ ιδιαίτερο τρόπο και σ' όρισμένους στρατιωτικούς, οί «καλοί» μπορεί νά είναι οί ήγήτορες, συνηθέστερα όμως (πάντοτε όταν υπάρχει και ύπόβαθρο άριστερης ιδεολογίας) έξιδανικεύεται ό «άπλός λαός». Δεν είναι καθόλου δύσκολο νά έντοπίσει κάποιος τέτοιου είδους άφελεις δυαδικότητες άκόμη και στη σκέψη των πολλών είδικευμένων διεθνολόγων που διαθέτει σήμερα ή χώρα μας³.

Οί μηχανισμοί αυτοί άνοιγουν διάπλατα την πόρτα σέ μιá ειδικότερη έξήγηση, που μοιάζει τώρα έξαιρετικά έλκυστική: Ό λαός και ή ήγεσία της Τουρκίας σκέφτονται άλλωτικά, γιατί *άνήκουν σέ άλλο έθνος*. Έτσι, όρι-

2. Ν. Χειλαδάκης, *Η μυστική Τουρκία*, έκδ. Άρχέτυπο, 2002, σ. 244.

3. Φαίνεται, ώστόσο, πώς οί νεοφιλελεύθερες ιδεολογίες άνοιξαν κι εδώ τον δρόμο σέ μιá τρίτη και ακόμα πιο συζητήσιμη τάση – την έξιδανίκευση των Τούρκων έπιχειρηματιών!

σμένοι πίστεψαν ότι στον πληθυσμό της Μικρασίας δέν διακρίνονταν μονάχα δύο κοινωνικά επίπεδα, αλλά δύο ιδιαίτερες τουρκικές ράτσες: 'Απ' τη μία ο «άκακος» και «πειθήνιος» Σελτζούκος, από την άλλη ο «φαύλος» και «δεσποτικός» 'Οθωμανός⁴. Κατά βάθος, όμως, ίσως ένας απ' τους δύο τους να μὴν ἦταν πιά και τόσο Τουρκος· ίσως, μάλιστα, να ἦταν κατά κάποιον τρόπο *Ἕλληνας*.

Δέν είναι καθόλου δεδομένο ποιός είναι ο συνδυασμός που τελικά θα προκριθεῖ. Μιά από τις πιο ιδιόρρυθμες απόψεις, που ωστόσο εκφράστηκε από κορυφαίους παράγοντες της διανόησης και της πολιτείας, οι οποίοι μάλιστα επιφορτίστηκαν να χαράξουν πολιτική απέναντι στην Τουρκία, είναι και τούτη: Οἱ Τουρκοὶ ἰθύνοντες φέρονται σκάρτα, ἐπειδὴ ἀκριβῶς δέν εἶναι *Τουρκοὶ*. Βλέπουμε ἔτσι τὸν Π. Κοντογιάννη, γραμματέα στὰ 1918 τῆς Ἐπιτροπείας Ἐθνικῶν Δημοσιευμάτων τοῦ Συλλόγου πρὸς Διάδοσιν Ὠφελίμων Βιβλίων, να δηλώνει στὸ ἐναρκτήριο δημοσίευμά της ὅτι οἱ Νεοτουρκοὶ δέν ἐξέφραζαν τοὺς «ἐργατικούς και ἀθώους» Τούρκους, ἀλλὰ ἦταν «συμμορία Τουρκοκρητῶν, Ἑβραιοτούρκων και Τουρκαλβανῶν»⁵. Πολὺν πλεον πρόσφατα, ὁ πρῶην ὑπουργὸς τῶν Ἐξωτερικῶν Θ. Πάγκαλος ἐπικατέστηκε μὴν ἀνάλογη θεωρία γιὰ να ἐξηγήσει τὴν ἀναξιοπιστία τῶν σημερινῶν τουρκικῶν κυβερνήσεων⁶. Ἀλλὰ ἡ περίπτωση αὐτή, ιδιαίτερα ἐνδιαφέρουσα γιὰ τις ὑπόγειες διαδρομὲς τῆς νεοελληνικῆς ιδεολογίας, δέν μπορεῖ να ἐξεταστῆ διεξοδικότερα σ' αὐτὸ τὸ ἄρθρο.

Συνοψίζοντας, ἡ διχασμένη εἰκόνα που διαμόρφωσε γιὰ τὴν Τουρκία ἡ ἑλληνικὴ συνείδηση δημιουργεῖ τὴν ἀνάγκη να ἐντοπιστοῦν στὰ ἐδάφη της «ἀλλοεθνεῖς» πληθυσμοί, ἱκανοὶ να φορτωθοῦν τις θετικές (και τότε-πότε τις ἀρνητικές) ιδιότητες τῆς «πολυποικίλης σύνθεσης». Ὁ πειρασμός είναι ἀκόμα πλεον ἔντονος, ὅταν συζητᾶμε γιὰ γνωρίσματα (φιλοτιμία, φιλοξενία, «ἀγρότητα») που στὴ φαντασία τοῦ ἑλληνικοῦ ἐθνικισμοῦ είναι κατεξοχὴν ἑλληνικά προσόντα. Ἦδη ἐμφανίζεται, λοιπόν, ἕνας παράγοντας – ὄχι, βέβαια, ὁ μοναδικός, οὔτε πάντα ὁ πλεον σπουδαῖος – που διευκολύνει τὴν

4. Ἐνδεικτικά: Δ. Ν. Μπότσαρης, *Ἡ Μικρὰ Ἀσία και ὁ Ἕλληνισμός*, Ἀθήνα 1919, σ. 71.

5. *Ἡ ἑλληνικὸτης τῶν νομῶν Προῦσης και Σμύρνης*, Ἀθήνα 1919, σ. 17.

6. Συνέντευξη στὴν *Ἐλευθεροτυπία*, 17/12/2000· σταχολογῶ: «Οἱ ἀποφάσεις γιὰ τὴν ἐξωτερικὴ πολιτικὴ στὴν Τουρκία λαμβάνονται ἀπὸ μιὰ ὁμάδα ἀνθρώπων που είναι ταξινῶς [...] και φυλετικῶς διαφορετικοί: Δέν είναι Τουρκοὶ [...]. Ὁ κ. Τζέμ, γιὰ παράδειγμα, κατάγεται ἀπὸ τὴ Θεσσαλονίκη» (ὑπαινίσσεται, βεβαίως, τὴν «ἐβραϊκὴ» καταγωγή που καταλόγιζε στὸν Τζέμ ἡ τουρκικὴ ἀκροδεξιά).

τάση ὀρισμένων ἔθνικιστῶν νά οἰκειοποιηθοῦν γιά λογαριασμό τους ὑπαρκτές ὑποδιαρέσεις τῆς τουρκικῆς κοινωνίας. Μιά ἀπό τίς ὀμάδες αὐτές, πού ἡ φύση καί ἡ στάση τῆς φάνηκε νά προσφέρεται γιά διακριτικὴ ἀξιοποίηση σὲ δύο ξεχωριστὲς ἱστορικὲς περιόδους, εἶναι ἡ θρησκευτικὴ κοινότητα τῶν Ἀλεβήδων.

Β'

«Ἀλεβῆς» ἢ «Ἀλεβίτης» εἶναι, κυριολεκτικά, ὁποῖος σχετίζεται μὲ τὸν χαλίφη Ἀλῆ, τὸν γαμπρὸ τοῦ Μωάμεθ – εἴτε ὡς ἀπόγονος, εἴτε ὡς ἰδιαιτερός ὀπαδός του. Μὲ τὴν πρώτη ἔννοια Ἀλεβῆς, ἢ, πιὸ ἐξελληνισμένα, «Ἀλίδης», εἶναι κάθε Μουσουλμάνος πού θεωρεῖται φυσικὸς ἀπόγονος τοῦ Χασάν ἢ τοῦ Χουσεῖν, παιδιῶν τοῦ Ἀλῆ καί ἐγγονῶν τοῦ Μωάμεθ. Ἡ ἰδιότητα αὐτὴ χαρακτηρίζει σήμερα χιλιάδες Μουσουλμάνους σὲ ὀλόκληρο τὸν κόσμο ἀνεξάρτητα ἀπὸ θρησκευτικὴ καί πολιτικὴ ἀπόχρωση, μεταξὺ τους καί τίς δύο βασιλικὲς δυναστείες τοῦ Μαρόκου καί τῆς Ἰορδανίας. Ἀπὸ ἄλλη, ὠστόσο, σκολιά, Ἀλεβῆδες εἶναι ἢ «σίαι Ἀλῆ», τὸ «κόμμα τοῦ Ἀλῆ», δηλαδή οἱ Σιίτες. Κύριο γνώρισμα τῶν Σιιτῶν εἶναι ὅτι ἀναγνωρίζουν στὸν Ἀλῆ καί σὲ συγκεκριμένους ἀπογόνους του (ἰμάμηδες) κληρονομικὲς δικαιοδοσίες στὴν ἐρμηνεία τῶν ἀρχῶν τῆς θρησκείας καί τὴν ἡγεσία τῶν πιστῶν, κάτι πού τοὺς φέρνει σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ σουννιτικὸ κατεστημένο τῶν περισσότερων μουσουλμανικῶν χωρῶν. Ὁ Σιιτισμός, ὠστόσο, ἔχει πάψει πρὸ πολλοῦ νά εἶναι ἐνιαῖο δόγμα ἢ φατρία μὲ συγκεκριμένη ἡγεσία ἢ δομὴ εἶναι περισσότερο μιὰ «τάση» πού διαπότισε πολλὰ ἰδιαιτέρως κινήματα ἢ δόγματα στὴν ἱστορία τοῦ Ἰσλάμ. Ἡ γνωστότερη ἐκδοχὴ του, ὁ ἱρανικὸς Σιιτισμός τῶν «δώδεκα ἰμάμηδων», εἶναι στὴν πράξη μιὰ «ἐθνικοποιημένη» θρησκεία, ἢ ὁποία πῆρε τὴ σημερινὴ τῆς ἐκφραση στὰ χρόνια τῆς δυναστείας τῶν Σαφαβιδῶν (1502-1722). Ἐν καὶ ὁ ἱρανικὸς Σιιτισμός διαθέτει ἀρκετὲς λατρευτικὲς καί ὀργανωτικὲς ἰδιαιτερότητες, ἢ κοινωνικὴ καί θεολογικὴ διδασκαλία του δὲν ἀποκλίνει ριζικὰ ἀπὸ τὸν Σουννιτισμὸ τῶν ὑπόλοιπων Μουσουλμάνων, καί μπορεῖ νά ἀντιταχθεῖ σὲ περιθωριακότερες σιιτικὲς αἰρέσεις, ὅπου ἡ λατρεία τοῦ Ἀλῆ φτάνει μέχρι τὴ θεοποίηση⁷.

7. Ἡ διεθνὴς βιβλιογραφία γιά τίς διάφορες σιιτικὲς αἰρέσεις δὲν γίνεται νά συνοψιστεῖ ἐδῶ. Ὁ Ἕλληνας ἀναγνώστης θά βρεῖ περισσότερες λεπτομέρειες στὰ ἀντίστοιχα κεφάλαια τῶν Γ. Σακκά, *Οἱ Ἀραβες στὴ νεότερη καί σύγχρονη ἱστορία*, ἐκδ. Πατάκη, 2002, σσ. 219-229, καί Λ. καί Ἀ. Σαμπρῦ, *Οἱ μειονότητες στὴ Μέση Ἀνατολή*, ἐκδ. Θετλή, χ.χ., σσ. 53-88.

Ὁ περιορισμὸς τοῦ ὄρου «Ἀλεβήδες» σὲ συγκεκριμένα ὑποσύνολα τοῦ σιτικῶν νεφελώματος, καὶ ἀκόμη περισσότερο ἡ ἀποψη πὼς εἶναι κάτι «ξένο» πρὸς τοὺς καθ'αυτὸ Σίτες, εἶναι μιὰ συνήθεια μὲ ἡλικία δύο τὸ πολὺ αἰῶνων, πού ξεκίνησε ἀπὸ τοπικὲς πολιτικὲς σκοπιμότητες γιὰ νὰ περᾶσει κατόπιν στὸ ἐννοιολογικὸ ὄπλοστάσιο τοῦ εὐρωπαϊκοῦ ἀνατολισμοῦ. Γενικά, ὁ ὄρος «Ἀλεβής» διατηρεῖ γιὰ πολλοὺς Μουσουλμάνους θετικότερους συνειρμούς ἀπὸ τὸν ὄρο «Σίτης», κι ἀρκετὲς σιτικὲς ὀμάδες ἐπιδίωξαν νὰ τὸν οἰκειοποιηθοῦν. Γιὰ τὸν Ἰρανό Σαριατί, ὁ αὐθεντικὸς Σιτισμὸς θὰ ἦταν πάντα «ἀλεβίτικος», σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν ἐπίσημο ἢ «σαφαβίτικο» Σιτισμὸ⁸. Στῆ Συρία, «Ἀλεβήδες» χρίστηκαν οἱ Ἄνσαρίτες τῆς Λαττάκιας, πού ἀποσπάστηκαν ἀπὸ τὸν «δωδεκαδικό» Σιτισμὸ τὸν 9ο αἰῶνα καὶ ἐλέγχουν ὡς σήμερα τὴν ἡγεσία τῆς χώρας μέσω τῆς οἰκογένειας Ἄσαντ⁹. Στὴν Τουρκία, τὸν ἴδιο ὄρο οἰκειοποιήθηκαν ἄλλες ὀμάδες μὲ σιτικὲς ἀποκλίσεις, οἱ ὁποῖες ἤθελαν συνειδητὰ νὰ ἀποστασιοποιηθοῦν ἀπὸ τὸν Σιτισμὸ τοῦ Ἰράν. Τοὺς Ἀλεβήδες αὐτοὺς γιὰ αἰῶνες τοὺς ἤξεραν οἱ συμπατριῶτες τους μὲ τὰ ὀνόματα «Ραφιζήδες» (αἰρετικοί) ἢ «Κιζιλμπάσηδες» (κοκκινोकέφαλοι), λέξεις πού μὲ τὸν καιρὸ κατάντησαν ἐξίσου ὕβριστικὲς. Ἄν αὐτὸ δικαιολογεῖ στίς μέρες μας τὴν προσφυγὴ στὸν ὄρο «Ἀλεβισμός» (Alevilik) γιὰ νὰ περιγραφεῖ ἡ σιτικὴ ἐκδοχὴ τοῦ τουρκικοῦ Μουσουλμανισμοῦ, εἶναι ἀνάγκη ἐδῶ νὰ τονιστεῖ πόσο ρευστὸ καὶ σχετικὸ εἶναι τὸ σημασιώμενο τοῦ ὄρου, καὶ πόσο παρακινδυνευμένο νὰ χρησιμοποιηθεῖ ἀναδρομικὰ γιὰ νὰ ταξινομηθοῦν παλιότερες ἐκδηλώσεις τῆς τουρκικῆς «έτεροδοξίας». Τὸ πρόβλημα ἐπιτείνεται ἀπὸ τὴ διαπίστωση ὅτι κι ὁ ὄρος «Ἀλεβήδες» ὄχι μόνο τείνει στὴν Τουρκία νὰ προσλάβει τίς ἀρνητικὲς φορτίσεις πού χαρακτηρίζαν τὸν προκάτοχο ὄρο «Κιζιλμπάσηδες», ἀλλὰ μετρεδεύεται καὶ μὲ ἄλλου εἶδους κατηγορίες, ὅπως ἡ μαχόμενη ἀριστερὰ καὶ ὁ κουρδικὸς ἐθνικισμὸς¹⁰.

8. Σαμπρῦ, *Οἱ μειονότητες ...*, σ. 62.

9. Ἡ διάκριση ἀνάμεσα σὲ «Ἀλεβήδες» (=Κιζιλμπάσηδες) καὶ «Ἀλαούτες» (=Ἄνσαρίτες), ἡ ὁποία δυστυχῶς εἰσχώρησε καὶ στὴν ἐλληνικὴ βιβλιογραφία, εἶναι ἀπλὴ παρενέργεια «φράγκικου» σχολαστικισμοῦ – ὁ πρωτότυπος ἀραβικὸς ὄρος εἶναι ὁ ἴδιος καὶ στίς δύο περιπτώσεις.

10. Γιὰ τοὺς Τούρκους Ἀλεβήδες ἡ τουρκικὴ καὶ ἡ ξένη βιβλιογραφία σημείωσαν τεράστια ἔξαρση τὰ τελευταῖα χρόνια. Σημειῶνω μονάχα δύο πρόσφατες συλλογὲς μελετῶν: T. Olsson κ.ά., *Alevi Identity* (τουρκικὴ μετάφραση: *Alevi Kimliği*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999) καὶ I. Bahadır, *Osmanlı ve Cumhuriyet Döneminde Alevi Tarihi ve Kültürü*, Bielefeld Alevi Kültür Merkezi Yayınları, 2002. Στὰ ἐλληνικὰ ὑπάρχουν δύο βιβλία πού θὰ ἦταν χρήσιμα ἂν ἦταν πρὸ καλογραμμένα: Λ. Μυσταζίδου, *Οἱ Ἀλεβήδες στὴ σύγχρονη Τουρκία*, ἐκδ. Γόρδου, 1997 καὶ Ἰ. Ἀλατζᾶς, *Ἡ*

Γ'

Ἡ προέλευση τοῦ ὄρου «Κιζιλμπάσηδες» εἶναι γνωστή. Συναντιέται στὶς ἱστορικὲς πηγές πού ἀφηγοῦνται τὰ γεγονότα τῶν ὀθωμανο-σαφαβιδικῶν πολέμων τοῦ 16ου αἰῶνα καὶ χαρακτηρίζει τότε «ὄσους δοξάζουν τὸ σόι τοῦ Σάχη», μὲ ἄλλα λόγια τὶς τουρκόφωνες φυλές τοῦ Ἀζερμπαϊτζάν καὶ τῆς σημερινῆς ἀνατολικῆς Τουρκίας πού πλαισίωσαν τοὺς Σαφαβίδες, ὅταν ἐγκατέστησαν τὴ θεοκρατικὴ ἐξουσία τους στὸ Ἀρνταμπίλ (1499) καὶ τὸ Ταμπρίζ (1502), καὶ ἐξακολούθησαν νὰ εἶναι πονοκέφαλος γιὰ τοὺς Ὀθωμανοὺς, ὅταν οἱ περιοχὲς αὐτὲς ἐνσωματώθηκαν στὴν αὐτοκρατορία τῶν σουλτάνων ἀπὸ τὸν Σελίμ Α' (1514). Στρατιωτικὰ οἱ Κιζιλμπάσηδες στήριζαν τοὺς Σαφαβίδες μὲ δυνάμεις ἔφιππων θωρακοφόρων, πού ἀντλοῦσαν τὴν ὀνομασία τους ἀπὸ τὰ κόκκινα σκουφιά τους· ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς θρησκείας ἦταν ἀκράϊοι Σίτες, καὶ γι' αὐτὸ ἐνστερνίζονταν τὰ μεσσιανικὰ κηρύγματα τῶν ἡγεμόνων τοῦ Ἀρνταμπίλ καὶ εἰδικὰ τοῦ σάχη Ἰσμαήλ (1480-1524), πού ἰσχυριζόταν πὼς ἦταν ἐνσάρκωση τῶν ἰμάμηδων καὶ φερέφωνο τοῦ Θεοῦ. Ἡ ἐποποιία τοῦ Ἰσμαήλ καὶ τὰ θρησκευτικὰ τραγούδια, πού ὁ ἴδιος ἔγραψε στὰ τουρκικά τοῦ Ἀζερμπαϊτζάν, ἀνήκουν μέχρι σήμερα στὶς βασικὲς ἀναφορὲς τῆς ἀλεβιτικῆς λογοτεχνίας. Μπορεῖ, δηλαδή, νὰ ὑποστηρίξει κανεὶς πὼς ὁ Κιζιλμπασισμὸς συνεχίζει σὲ μορφὴ ἐκλαϊκευμένη τὴν αἰθεντικὴ παράδοση τοῦ σαφαβιδικοῦ μεσσιανισμοῦ, ὅπως ἦταν στὴν πρῶτη φάση του, προτοῦ ἐπερσοιστεῖ καὶ περάσει στὸν ἔλεγχο τῶν «μολλάδων»¹¹.

Ἄπ' τὴν ἄποψη αὐτὴ οἱ Κιζιλμπάσηδες εἶναι ὁμόλογοι μ' ἓνα μεγάλο πλῆθος κινήματων πού ξεπήδησαν σὲ ὅλες τὶς περιόδους τῆς ἰσλαμικῆς

¹¹ Ἀλεβιτικὴ-Μπεκτασικὴ ταυτότητα στὴ σύγχρονη Τουρκία, ἐκδ. Βάνιας, 1999· πολὺ πῶ ἐυστοχο τὸ ἀρθρῶκι τοῦ Ἄ. Γκιωκάλλι, «Οἱ Ἀλεβίτες», στὸ Κ. Γεώργιας - Γ. Καραμπειλιάς, *Τουρκία: Ἰσλάμ καὶ κρίση τοῦ Κεμαλισμοῦ*, Ἐναλλακτικὲς Ἐκδόσεις, 1997, σσ. 121-134, καὶ ἡ παρουσίαση τοῦ Ντ. Σάντλαντ, *Ἰσλάμ καὶ κοινωνία στὴν Τουρκία*, ἐκδ. Κριτική, 2003, σσ. 229-285. Τὸ παλιὸ συμπλήρωμα τοῦ Β. Μιχμίρογλου (*Οἱ Δεσβίσσαι*, ἀνατύπωση: ἐκδ. Ἐκάτη, 1986, σσ. 218-234) δίνει μιά ἰδέα τῶν κυριότερων λατρευτικῶν ἐθίμων τοῦ Ἀλεβισμοῦ.

11. Γιὰ τὸν πρῶμο Σαφαβισμὸ βλ. ἐνδεικτικὰ τὸ κείμενο τοῦ R. M. Savory, λήμμα «Safawides», *Encyclopédie de l'Islam*²: F. Sümer, *Safevî devletinin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türklerinin rolü*, Ἄγκυρα²1992· M. Mazzoui, *The Origins of the Safavids*, Βισμπάντεν 1972· J. Aubin, «L'avènement des Safavides reconsidéré», *Moyen Orient et Océan Indien, XV^e-XIX^e s.*, Παρίσι 1988, τ. 5, σσ. 1-130. Μία πρόσφατη μονογραφία μὲ ἀρχαιολογικὸ ὕλικό γιὰ τὸν ὀθωμανικὸ Κιζιλμπασισμὸ εἶναι τοῦ S. Savaş, *XVI. asırda Anadolu'da Alevilik*, Ἄγκυρα 2002.

θηροσκείας, άντλώντας μόνο έν μέρος τήν έμπνευσή τους από τόν παλιότερο άραβικό Σιιτισμό, συσπειρώνοντας τούς δусаρεστημένους γύρω από χαρισματικές ήησεις που συνδυάζαν τόν ιεραποστολισμό με τις πολιτικές φιλοδοξίες, και άνακατεύοντας τήν τυπική ισλαμική ευσέβεια με άλλα στοιχεία, διάχτα στο συνειδησιακό ύπόστρωμα τών μεσανατολικών πληθυσμών – άπόκρυφες λατρείες, άποκλίσεις θεοσοφικές ή πανθεϊστικές, δαιμονοποίηση τών έγκοσμίων, προσφυγή σε μετεμψυχώσεις και θείες ένανθρωπίσεις – που άργότερα ταυτοποιήθηκαν από τούς μελετητές τους ως «λείψανα» Μανχαϊσμού, Χριστιανισμού, Ειδωλολατρισμού, Νεοπλατωνισμού κ.λπ. Η γνωστότερη εκδήλωση αυτής τής τάσης είναι ίσως τó ρεύμα τών Ίσμηλιτών, που γέννησε τή δυναστεία τών Φατιμιδών στην Αίγυπτο τού Μεσαίωνα και τις ομάδες τών «Άσασίνων» στη Συρία και τó Ίράν. Υπάρχουν άρκετά μεσσιανικά κινήματα που πνίγηκαν στο αίμα ή άφομοιώθηκαν από άλλα κατοπινά, όρισμένα όμως άφησαν τά ίχνη τους ως σήμερα με τή μορφή πολιτικο-θηροκεντικών άδελφοτήτων που συμβιώνουν με τόν «καθιερωμένο» Σουννιτισμό (όπως ó σουδανικός Μαχτιτισμός), ή «αίρέσεων» που απέσπασαν τήν άνοχή του (ó Ζαΐδισμός στην Ύεμένη) ή κινούνται στο περιθώριο τού καθαντό Μουσουλμανισμού (όπως οί Δροϋζοί στο Λίβανο και οί Άχμεδίτες στο Πακιστάν), ή έχουν μετεξελιχθεί σε άνεξάρτητη θηροσκεία (όπως ó Μπαχαΐσμός). Τά τονίζω αυτά γιατί τó ύποτιθέμενο χάσμα άνάμεσα στον τουρκικό Κιζιλμπασισμό και τόν «γνήσιο», τάχα, Ίσλαμισμό τών «Αράβων» ή τών «Βεδουίνων» στάθηκε ή πρώτη έννοιολογική προϋπόθεση για τήν κατοπινή του οικειοποίηση από έθνικιστικές ιδεολογίες στη διάρκεια τού 20ού αιώνα.

Η σχέση τών Κιζιλμπάσηδων με τόν Ιρανικό Σιιτισμό θά στοιχειώνει για πάντα τις τουρκικές άντιλήψεις σχετικά με τήν «αίρεση», άκόμα και όταν οί Σαφαβίδες θά έχουν εκλείψει, τά σύνορα τών δύο κρατών θά έχουν σταθεροποιηθεί και ó άρχέγονος Κιζιλμπασισμός θά καταδιώκεται άκόμα και στο ίδιο τó Ίράν. Στο στόμα τού λαού ή λέξη «Κιζιλμπάσηδες» δήλωνε άδιάκριτα τούς Πέρσες και τούς Άλεβήδες, που τούς θεωρούσαν μετανάστες από τήν Περσία ή έστω από τó Άζερχπαϊτζάν, που συναποκόμισαν και τήν «έκειθε επικρατούσαν αίρεση»¹². Σ' ένα κείμενο τού 1783 ó Δημ. Κα-

12. Μ. Τσακύρογλου, *Περί Γιουρούκων*, Σμύρνη 1891, σ. 29 (Άζερχπαϊτζάν)· J. Perrot, *Souvenirs d'un voyage en Asie Mineure*, Παρίσι 1864, σ. 327 (Περσία)· J. G. Taylor, «Journal of a tour in Armenia, Kurdistan and Upper Mesopotamia...», *Journal of the Royal Geographical Society* 38 (1868), σ. 317 (Χορασάν)· V. Cuienet, *La Turquie d'Asie*, Παρίσι 1891, τ. 1, σ. 253 («Perse ou ses confins»)· κ.λπ.

ταρτζής αποτυπώνει την καχυποψία του ὀθωμανικοῦ κατεστημένου γιὰ τὸν δολεροῦ «Ραφιζή», ποῦ ἔχει «ιδέαις τῆς Περσίας» καὶ «φρονεῖ τὰ τῆς θρησκείας τῆς», καὶ ἐπομένως «μὴτ' οἱ Τοῦρκοι τὸν ἀγαποῦν, ποῦ τὸν βλέπουν ἀλλότριό τους, μὴτ' οἱ Πέρσαι ποῦ τὸν ἔχουν Τοῦρκο δὲν τὸν πιστεύουνται, ἀλλὰ κι οἱ δύο τους τὸν μισοῦν»¹³.

Δ'

Τὰ πράγματα, ὁμως, δὲν ἦταν καὶ τόσο ἀπλά. Πρῶτα-πρῶτα ξέρουμε ὅτι στὶς δοξασίες καὶ τελετὲς τῶν Κιζιλμπάσηδων ἐνσωματώθηκαν στοιχεῖα ἀπὸ ἄλλα, προγενέστερα ἰσλαμικὰ ρεύματα, ἀπὸ τὸν ἱρανικὸ Χουρουφισμό ὡς τὸ βαλκανικὸ κίνημα τῶν Μπεντρεντινλήδων. Μὲ τὴν ἐμμονή τους στὸν «Μπατινισμό», δηλαδὴ τὴν ἀλληγορικὴ ἀνάγνωση τῶν κεμένων τῆς θρησκείας, ποῦ τοὺς ἔκανε ν' ἀδιαφοροῦν γιὰ τὶς καθιερωμένες προσευχές, τὴ νηστεία τοῦ Ραμαζανιοῦ καὶ τὶς θρησκευτικὲς ἀπαγορεύσεις, οἱ Κιζιλμπάσηδες ἀπομακρύνονταν ἀπ' τὸν «ἐπίσημο» Σιιτισμὸ καὶ πλησίαζαν περισσότερο τὸ πνεῦμα τῶν Ἰσραηλιτῶν, τῶν Ἀνσαριτῶν καὶ ἄλλων περιθωριακότερων ὁμάδων, ὅπως οἱ Ἐχλ-ι-Χάκ τοῦ ἱρανικοῦ Κουρδιστάν¹⁴. Κυρίαρχο γνῶρισμα τοῦ τουρκικοῦ Ἀλεβιτισμοῦ εἶναι ἀκόμα ὁ συσχετισμὸς του μὲ τὴν αἰνιγματικὴ φυσιογνωμία τοῦ Χατζῆ Μπεκτάς, ποῦ καταγόταν ἀπὸ τὸ Χορασάν ἀλλὰ ἔδρασε στὴν κεντρικὴ Μικρασία τὸν 13ο αἰῶνα, καὶ ἡ ἐξάρτηση τῶν «αἰρετικῶν» Κιζιλμπάσηδων ἀπὸ τὸ δερβίσικο τάγμα τῶν Μπεκτασήδων, ποῦ εἶχε τὴν ἔδρα του στὸν τάφο τοῦ Χατζῆ Μπεκτάς καὶ διέθετε στενοὺς δεσμοὺς μὲ τοὺς παλιότερους Ὀθωμανοὺς σουλτάνους¹⁵. Οἱ

13. «Συμβουλὴ στοὺς νέους πῶς νὰ ὠφελοῦνται καὶ νὰ μὴ βλάπτονται ἀπτὰ βιβλία...», *Δοξίμια*, ἐπιμ. Κ. Θ. Δημαρᾶ, ἐκδ. Ἐρμῆς, 1974, σ. 47.

14. Γι' αὐτοὺς βλ. W. Ivanow, *The Truth Worshippers of Kurdistan*, Λάντνεν 1953· J. Düring, «Avrupa ve İran'daki Ehl-i Hak araştırmalarının eleştirel bir değerlendirmesi», *Alevî Kimliği*, σσ. 127-159.

15. Ἡ κλασικὴ μελέτη εἶναι τοῦ J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, Λονδίνο 1937. Γιὰ τὴ σχέση τῶν σουλτάνων μὲ τὸν τεκέ τοῦ Χατζῆ Μπεκτάς, βλ. S. Faroqhi, «The Tekke of Haci Bektaş: Social and economic activities», *International Journal of Middle East Studies* 7 (1976), σσ. 183-208. Μὲ τὴ διαβόητη σύνδεση Μπεκτασήδων καὶ Γενιτσαρῶν ἀσχολεῖται τῶρα εἰδικὰ ὁ Ε. Ζερκίνης, *Γενιτσαροὶ καὶ Μπεκτασιασμός*, ἐκδ. Βάνιας, 2002, ἰδίως σσ. 78-86 καὶ 290-309· τὸ βιβλίο του χρειάζεται ὡστόσο προσοχή, γιατί ξεπέφτει σποραδικὰ σὲ αὐθαίρετες γενικεύσεις καὶ ἐννοιολογικοὺς ἀναχρονισμοὺς (βλ. π.χ. τὶς ἀπανωτὲς παρερμηνείες τῶν ὄρων «σεγίντ», «τουρμπέ» καὶ «μεβλανά» στὶς σσ. 80-81).

Μπεκτασήδες της ὀθωμανικῆς περιόδου εἶχαν παρόμοιες τελετές με τοὺς Κιζιλμπάσηδες καὶ σέβονταν ἐξίσου τὸν Ἄλῃ καὶ τοὺς ἱμάμηδες τοῦ ἱρανικοῦ Σιιτισμοῦ. Ἄλλωστε, συγγενικὲς ἀντιλήψεις χαρακτήριζαν κι ἄλλες «ἐτεροδόξες» ὀθωμανικὲς ἀδελφότητες, ὅπως οἱ Χαλβετήδες καὶ οἱ Μπαϊ-ραμήδες.

Τὸ στοιχεῖο τοῦτο ὑποβάλλει τὴν ἰδέα ὅτι οἱ ἀπώτερες πηγὲς τοῦ τουρκικοῦ Σιιτισμοῦ θὰ πρέπει ν' ἀναζητηθοῦν στὸ περιβάλλον τοῦ Χατζῆ Μπεκτάς, καὶ ἴσως νὰ συνδέονται ὀργανικότερα με τοὺς ἐποικισμοὺς τῶν πρώτων Τουρκομάνων, ποὺ ἐντάθηκαν τὸν καιρὸ τῶν μογγολικῶν εἰσβολῶν. Στὴν περίπτωσή αὐτὴ ὁ Σαφαβισμὸς θὰ ἦταν μόνο μία «παραφνάδα» τοῦ ἀρχέγονου Ἰσλάμ τῆς Μικρασίας, ἓνα περιστασιακὸ «ἐπίχρισμα» μᾶς εὐρύτερης «ἐτεροδοξίας» με σιιτικὲς ἀποχρώσεις, ἢ ὅποια χαρακτήριζε ὀλόκληρη τὴ «λαϊκὴ θρησκεία» πρὶν τὸν «ἐκσουννιτισμὸ» καὶ «ἐξαραβισμὸ» τοῦ κράτους τῶν Ὀθωμανῶν ἀπὸ τοὺς σουλτάνους τοῦ 16οῦ αἰῶνα. Ἡ θεωρία αὐτή, ποὺ ἐπέτρεπε μαζί με τ' ἄλλα καὶ τὴν ἰδιοποίηση τῶν Κιζιλμπάσηδων ἀπὸ τὸν τουρκικὸ ἐθνικισμὸ, δὲν ἔχει ὀλότελα ἐκλείψει, μὰ ὡς τώρα δὲν διαθέτουμε ἱκανοποιητικὰ τεκμήρια γιὰ τὴν παρουσία σιιτικῶν πληθυσμῶν στὴν προοθωμανικὴ Μικρασία, ὅπου ὁ Ἰμπν-Μπαττούτα, γιὰ παράδειγμα, δὲν κατάφερε νὰ βρεῖ καθόλου «αἰρετικούς». Εἶναι πιθανότερο πὼς ὁ Σιιτισμὸς τῶν Κιζιλμπάσηδων διαπότισε ἐκ τῶν ὑστέρων καὶ σταδιακὰ τὸ τάγμα τῶν Μπεκτασήδων, ποὺ δραστηριοποιήθηκε στοὺς κόλπους τοὺς με τὴν ἐνθάρρυνση τοῦ κράτους γιὰ νὰ τοὺς ἀπομονώσει ἀπὸ τὴν προπαγάνδα τῶν Σαφαβιδῶν¹⁶. Θὰ μπορούσαμε, μ' ἄλλα λόγια, τροποποιώντας λίγο τὴ μεταφορὰ τῆς «παραφνάδας», νὰ παραβάλλουμε τὸν Μπεκτασισμὸ με καλλιεργημένο βλαστάρι ποὺ μοιλιάστηκε σκόπιμα στὸν κορμὸ τοῦ ὀθωμανικοῦ Κιζιλμπασισμοῦ, ὅπου θέριψε ρομφώντας τοὺς χιμῶς του δίχως νὰ προσβάλει τίς «αἰρετικὲς» του ρίζες. Γιὰ νὰ διατηρήσει, ὁμως, τὴν καρποφορία τῆς, ἢ συμβίωση τῶν δύο στοιχείων χρειάζεσταν ποὺ καὶ ποὺ νὰ κλαδευτεῖ – καὶ τὸ βλέπουμε στὶς διώξεις ποὺ δοκίμασαν οἱ Μπεκτασήδες μετὰ τὴν ἐνθρόνι-

16. Γιὰ ὀρισμένες ὀψεις αὐτῆς τῆς συζήτησης, βλ. ἐνδεικτικὰ τὸν πρόλογο τοῦ G. Leiser, στὸ M. F. Köprülü, *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion*, Σὼλτ Λέικ Σίτυ 1993· C. Cahen, «Le problème du Chiisme dans l'Asie Mineure...», *Le Chiisme Imamite*, Παρίσι 1970, σσ. 115-129· I. Melikoff, *Hadji Bektash: Un mythe et ses avatars*, Λάντεν 1998, σσ. 47-50, 145 κέ.· C. Kafadar, *Between two Worlds*, Μπέρκλεϋ-Λὸς Ἄντζελες 1995, σ. 73 κέ. Βασικὸ, νομίζω, πρόβλημα εἶναι καὶ ἡ γενικευμένη σύγχυση ποὺ ἀφορᾷ τὸν ὄρο «λαϊκὴ θρησκεία»: Ἄν ἡ «ἐτεροδοξία» εἶχε γίνει κτήμα τοῦ στρατοῦ ἢ τῶν σουλτάνων, ἀπὸ ποῦ προκύπτει ἡ λαϊκότητά της;

ση του Σελίμ Α', η πολύ αργότερα με τη σφαγή των γενιτσάρων από τον Μαχμούτ Β' (1826).

Κατά βάθος είναι συζητήσιμη η προσφορά των διπολικών σχημάτων «αἵρεση-ὀρθοδοξία» ἢ «Σιιτισμός-Σουννιτισμός», καθὼς καὶ τῶν ἁκαδημαϊκῶν θεολογιῶν πού τὰ ὑπαγορεύουν, στὴν πληρέστερη κατανόηση τῶν διαφορῶν παραλλαγῶν τοῦ προοθωμανικοῦ ἢ καὶ τοῦ ὀθωμανικοῦ Ἰσλάμ. Ὁ ἐπίσημος Μπεκτασισμός ἐλάχιστα νοιαζόταν γιὰ τὰ δόγματα τῶν προσηλύτων του¹⁷ καὶ τὸ ἰσλαμικὸ «ἱερατεῖο» πάσχιζε, κατὰ κανόνα, νὰ συντηρεῖ τὴν ἐπίφαση τῆς ἐνότητας τῶν πιστῶν. Ἀπὸ τὴ μεριά του ἕνας Ἀλεβίτης χωρικός πού προσευχόταν πότε-πότε στὸ τζαμί ἢ δήλωνε Σουννίτης, ἔστω κι ἂν τὸ ἔκανε γιὰ νὰ γλιτώσει τὸν κατατρεγμό, δὲν ἦταν πάντα ὑποχρεωτικὸ νὰ προσποιεῖται· οἱ μελετητὲς τῆς λαϊκῆς λατρείας ἔχουν ἀποδείξει τὴν ὁργανικότητα παρόμοιων φαινομένων. Ἄλλωστε, πολλὰ θρησκευτικὰ μοτίβα πού συνδέονται μετὰ τὴν ἀπόβλητη σιιτικὴ «ἑτεροδοξία», ὅπως ἡ ἐπίκληση τοῦ «μαρτυρίου» τοῦ ἱμάμη Χουσεΐν στὴ μάχη τῆς Κερμπελά, διείδυσαν κι αὐτὰ μετὰ τὸν καιρὸ στὴν πολιτιστικὴ παράδοση Ὁθωμανῶν λογίων πού δὲν διανοήθηκαν ποτέ τους ὅτι παραβιάζουν τοὺς κανόνες τῆς σουννιτικῆς ὀρθοδοξίας¹⁸.

Ἐπομένως, ἡ διαφορὰ Μπεκτασιδῶν καὶ Κιζιλμπάσηδῶν ἦταν λιγότερο θέμα λατρευτικῶν παραδόσεων, περισσότερο κοινωνικῆς ὀργάνωσης καὶ στάθμης. Μετὰ τὸ 1500 οἱ Μπεκτασιδῆδες τῶν τεκέδων διέθεταν αἰρετὴ ἡγεσία καὶ τηροῦσαν τὴν ἀγαμία, κι ἐπομένως εἶχαν μιὰ ἐξωστρεφῆ ὀργάνωση πού ἀξιοποιοῦσε τὴν κατήχηση, τὸν προσηλυτισμό, τὴ γεωγραφικὴ κινητικότητα, ἐνῶ οἱ Κιζιλμπάσηδες χωρικοὶ ἢ νομάδες σχηματίζαν ἐνδογαμικὲς πατριεὲς πού διέπονταν ἀπὸ «ντεντέδες» ἢ «σεῖχηδες» καὶ ἀναγνώριζαν τὴν κληρονομικὴ ἐπιστασία τῶν ἀμέσων «ἀπογόνων» τοῦ Χατζὴ Μπεκτάς, πού ἐκπροσωποῦνται σήμερα ἀπὸ τὴν οἰκογένεια Οὐλουσοῖ. Οἱ ὁμάδες αὐτὲς ἀπαρτίζονται ὡς σήμερα τὸν κύριο ὄγκο τῶν Ἀλεβήδων τῆς Τουρκίας κι ἔχουν βαφτιστεῖ ἐπίσης «Μπεκτασιδῆδες τῆς ὑπαίθρου»¹⁹. Μὰ ὁ χαρακτηρισμὸς αὐ-

17. Εἶναι ὁμως λάθος νὰ περνιέται ἡ γνώριμη ἀνεξίθρησκεια τῶν Μπεκτασιδῶν γιὰ εὐρύτερο γνῶρισμα τῶν «ταγμάτων», τῶν «ἑτεροδόξων», τοῦ «λαϊκοῦ Ἰσλάμ» κ.λπ.

18. Βλ. π.χ. τὸ τουρκογαννιώτικο στιχοῦρημα τοῦ 18ου αἰῶνα: Φ. Κοτζαγεώργης, *Τὸ Ἰσλάμ στὰ Βαλκάνια*, Ἀθήνα 1997, σ. 113 κέ.

19. Ὑπάρχουν, ὡστόσο, κοινότητες Κιζιλμπάσηδῶν ὅπου ἡ ἐπιρροή τοῦ Μπεκτασισμοῦ μοιάζει νὰ ἦταν πολὺ ἀσθενέστερη, ὅπως οἱ Κοῦρδοι τοῦ Ντερσίμι καὶ οἱ λεγόμενοι «Μπαμπαῆδες» στὴ Βουλγαρία καὶ τὴν ἀνατολικὴ Θράκη: βλ. I. Melikoff, «La communauté kizilbaş du Deli Orman en Bulgarie», *Sur les traces du soufisme turc*, Κωνσταντινούπολη 1992, σσ. 105-113.

τός, όσο χρήσιμος και αν υποτεθεί πώς είναι στην περιγραφή του όθωμανικού Άλεβισμού, γίνεται παραπλανητικός όταν εφαρμοστεί στη σημερινή τουρκική κοινωνία (για να μη μιλήσουμε για την αλβανική ή τη βουλγαρική) και η σύγχυση στην όρολογία καταλήγει να διαιωνίζεται, με τις λέξεις «Μπεκτασήδες» και «Άλεβήδες» ή «Κιζιλμπάσηδες» να θεωρούνται κατά περίπτωση έννοιες ταυτόσημες, υπάλληλες ή ασύμβατες.

Σε τελευταία ανάλυση, οι Μπεκτασήδες «μπαμπάδες» και οι Κιζιλμπάσηδες «ντεντέδες» δέν εκπροσωπούσαν τόσο δύο πληθυσμούς, όσο δύο *δί-κτυα εξουσίας* που αντιπάλευαν για τον έλεγχο του αλεβίτικου «χώρου». Το άπτο αντίτιμο του έλέγχου αυτού ήταν, φυσικά, η περιοδική χρηματική συνεισφορά, την οποία οι Κιζιλμπάσηδες χωρικοί παρείχαν άρχικά στους Σαφαβίδες και άργότερα στους ντόπιους λειτουργούς τους, εξασφαλίζοντας την άναπαραγωγή όλόκληρου του «συστήματος». Όπως έγραψε σαρκαστικά ο γνωστός μελετητής της «έτεροδοξίας» Α. Γιολπιναρλί:

Έρχεται κάθε χειμώνα ο ντεντές να κρίνει, λέει, τόν Άλεβή· τρώει, πίνει, συγχωρεί τις άμαρτίες της χρονιάς, φεύγει την άνοιξη φορτωμένοςπραμάτεια [...] Φτάνει ο θέρος, βγήκαν οι ντεντέδες για συγκομιδή· «φέρτε του γονιου σας δόσιμο», τόν φοβερίζουν, δώστον ο,τι έχει και δέν έχει ο Άλεβής. Άνοιξαν οι τεκέδες, νάσου κι ο δερβίσης από τó Χατζή Μπεκτάς, όρίστε και τó δόσιμο άπ' τόν Άλεβή για τó καζάνι που βράζει στο μοναστήρι. Νάτος και ο άνθρωπος του τελεμπί, όρίστε και τó δόσιμο του εύγενικου άφέντη, πάλι την πληρώνει ο Άλεβής· τó νου σας στόν Άλεβή, μη μάς ξυπνήσει, με ψέματα, με θάματα, με ό,τι να 'να νανουρίστε τον²⁰.

Τό δίκτυο τών «μπαμπάδων» που στελέχωναν τούς τεκέδες τών Μπεκτασήδων επέκτάθηκε ιδιαίτερα στην Άλβανία, όπου συνδέθηκε με τόν προσπλυτισμό τών Τόσκηδων του νότου. Στα χρόνια τών βαλκανικών πολέμων οι δερβίσηδες του κεντρικού τεκέ τών Μπεκτασήδων στο Χατζή Μπεκτάς ήταν οι περισσότεροι Άλβανοί²¹ και ο μηχανισμός του τάγματος έπαιξε ρόλο στην εξέλιξη του αλβανικού έθνικου κινήματος. Όταν τó καθεστώς του Κεμάλ έκλεισε τούς τεκέδες και άπαγόρευσε τή λειτουργία του τάγματος, ή ήγεία του κατέφυγε στην Άλβανία. Έτσι, οι κληρονομικοί ντεντέδες στην

20. A. Gölpinarlı, *Türkiye'de mezhepler ve tarikatler*, Κωνσταντινούπολη³ 1997, σ. 272 (α' έκδοση 1969).

21. F. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, Λονδίνο 1929, τ. Α', σ. 161.

Τουρκία κατάφεραν άτυπα να κατοχυρώσουν τόν ρόλο τους ως εκπροσώπων του «τουρκικού κλάδου» του Μπεκτασισμού. Ή άπαγόρευση τών θρησκευτικών έκδηλώσεων στην Άλβανία (1967) και ή διαρροή χιλιάδων Μουσουλμάνων από την Έλλάδα και τη Βουλγαρία διευκόλυναν την άποδιάθροωση του Άλεβισμού στά Βαλκάνια, άν και ή κυριότερη έστία τών Μπεκτασήδων στην όθωμανική Θράκη, ό τεκές του Κιζιλ-Ντελι κοντά στο Διδυμότειχο, είναι μέχρι σήμερα προσκύνημα για τούς όρσειβίους Άλεβήδες τής περιοχής²².

Ε'

Ό όθωμανικός Άλεβισμός δέν ήταν μία άφηρημένη μεταφυσική «ταυτότητα», αλλά ένα αυτόνομο κοινωνικο-οικονομικό πλέγμα, που κλονίστηκε συθέμελα με την κατάγηση του γενιτσαρισμού, με τή δήμευση τών τεκέδων, με τόν έξαστισμό και τή μαζικοποίηση τής κοινωνίας, με τόν διαμελισμό τής αυτοκρατορίας σε σύγχρονα κοσμικά κράτη. Για να επιβιώσει ό Άλεβισμός σ' αυτές τις περιστάσεις, για να βγει από τó κοινωνικό περιθώριο και να πετύχει τήν «άναβίωση» που μοιάζει να τόν χαρακτηρίζει στην τουρκική κοινωνία τήν τελευταία δεκαπενταετία, δέν άρχουσε να έξασφαλιστούν τά «δικαιώματα» κι ή «άνεξιθρησκεία» τών μελών του· χρειαζόταν, ίσως, να ξαναφτιαχτεί κι ή ίδια του ή μυθολογία.

Στή σημερινή Τουρκία οι Άλεβήδες κάθε είδους λογαριάζονται συχνά στα 20 έκατομμύρια, δηλαδή τó 30% του συνολικού πληθυσμού. Ή έκτιμηση αυτή έχει κιόλας μία διάσταση «φανταστική», όχι μόνο γιατί μοιάζει ύπεραισιόδοξη, αλλά γιατί είναι δύσκολο να βρει κανείς άντικειμενικά κριτήρια ή διαδικασίες οι όποιες θά επέτρεπαν τήν άκριβή «άπογραφή» τους²³.

22. Οι Άλεβήδες τής Ροδόπης προτιμούν, καθώς φαίνεται, τόν χαρακτηρισμό «Μπεκτασήδες» όπως και στην Τουρκία, ό όρος «Κιζιλμπάσηδες» θεωρείται ύβριστικός. Είναι παρανόηση να γράφεται ότι στη Θράκη συναντάμε «άκριτους Μπεκτασήδες και όρισμένους Κιζιλμπάσηδες» (Δ. Βραχιόλογλου, *Οί Μπεκτασήδες Μουσουλμάνοι τής Δυτικής Θράκης: Γιορτές και λαϊκά θρησκευτικά έθιμα*, έκδ. Anglo-hellenic, 2000, σ. 14). Για μιάν άνθρωπολογική προσέγγιση του θρακιώτικου Άλεβισμού, βλ. F. Tsigiridou, *Les Pomak dans la Thrace grecque*, Παρίσι 2000, σσ. 98-106.

23. Ή γνωστή μελέτη του P. A. Andrews, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Βιομπάντεν 1989, μοιάζει άκριτα να υίοθετεί ένα ποσοστό «30 με 40%», παρό τή δηλωμένη άδυναμία του συγγραφέα να τó τεμηρώσει (σ. 48): πιο κάτω, όμως, σημειώνει και χαμηλότερες έκδοχές (10-20%, σ. 57). Ή δεύτερη αυτή άποψη συγκλίνει με τις παλιές έκτιμήσεις του Μ. Γκρενάφ («Une secte religieuse d'Asie Mineure: Les Kyzyl-Bachs», *Journal Asiatique* 1904, σσ. 521-522).

Πάντως, μπορούμε να έντοπίσουμε περιοχές με έντονη παρουσία αλεβίτικων πληθυσμών – μεταξύ Σεβάστειας και Άγκυρας (Ήμάσεια, Γιοζγκάτ, Τσόρουμ, Τοκάτ), στη ζώνη του Εύφρατη (Μαλάτια, Ντεσιμί, Έρζιντζάν, Μαράς· πολλοί απ' αυτούς είναι Κοϋρδοί), σποραδικά στον Πόντο και την Κιλικία (όπου είναι μάλλον Άνσαρίτες), στην Κωνσταντινούπολη και τις άλλες μεγαλουπόλεις. Άν και υπήρχαν από παλιά έστιες Κιζιλιμπάσηδων στην ένδοχώρα της Σμύρνης (ιδίως Ταχτατζήδες και Τσεπνήδες), δέν είναι αλήθεια πώς οί περισσότεροι Άλεβήδες κατοικούν στα δυτικά παράλια της Τουρκίας, όπως φαντάζονται μερικοί στην Έλλάδα.

Τί είδους κοινότητα αποτελούν οί άνθρωποι αυτοί; Άν τολμήσουμε, όπως έκαναν μερικοί, να τους βαφτίσουμε «έθνότητα» ή «έθνική ομάδα»²⁴, σκοντάφουμε στην έτερογένεια και την πολυγλωσσία τους, αλλά και στην τουρκική συνείδηση και γλώσσα πού διακρίνει την πλειονότητά τους. Οί ίδιοι συνήθως διατείνονται ότι είναι ιδιαίτερο «δόγμα» (mezhep) του τουρκικού Μουσουλμανισμού: «Προφήτης μας είναι ο Μωάμεθ, ιμάμης μας ο Τζαφέρ-ι-Σαντίκ και δόγμα μας ο Άλεβισμός», δήλωνε τό 1992 ένας ντεντές της Σεβάστειας²⁵. Μία τέτοια όμολογία έξιώνει ουσιαστικά την πίστη των Άλεβήδων με τον «δωδεκαδικό» Σιτισμό, μά ή άποξένωσή τους από τη σιτιτική δογματική και ιερονομική παράδοση οδηγούν άρκετους και στις δύο πλευρές σε αντίθετα συμπεράσματα. Έτσι ύποστηρίζεται, π.χ., ότι «Άλεβισμός δέν είναι δόγμα καθαντό, αλλά μάλλον ή πιό έντονη έκδήλωση του ρεύματος του Σουφισμού πού διαποτίζει τό τουρκικό Ίσλάμ»²⁶. Είναι, ώστόσο, δύσκολο να μιλάμε εδώ για «τάγμα» δερβίσηδων (tarikát), γιατί αυτό δέν συμβιβάζεται με την κλειστή του διάρθρωση²⁷. Τέλος, ό Ισλαμικός του χαρακτήρας άμφισβητείται έπίσης, κι ίσως όχι τόσο από δογματικούς Σουννίτες πού θά έτειναν να θεωρούν τις παρεκβάσεις του ως ένδειξη «άπιστίας», όσο από τους Άλεβήδες στοχαστές πού διατείνονται ότι πρόκειται για μά «κοσμική πίστη», για έναν «έξωισλαμικό τρόπο ζωής», και καλούν

24. Ό κατοπλασμένος νεολογισμός «έθνοτική ομάδα» δέν προσφέρει τίποτα στη λύση του ζητήματος.

25. T. Kelsey, *Dervish: The Invention of Modern Turkey*, Λονδίνο 1997, σ. 236. Ό Τζαφέρ-ι-Σαντίκ, έκτος ιμάμης του δωδεκαδικού Σιτισμού, θεωρείται ό θεμελιωτής του ιερονομικού του συστήματος.

26. Andrews, *Ethnic Groups ...*, σ. 38.

27. Προσθέτω πώς ό έλληνικός όρος «τάγμα», έτσι πού συνδυάζει τη ρωμαιοκαθολική άπόχρωση του πρωτότυπου γαλλικού ordre με τους συνειρμούς της στρατιωτικής θητείας, διαστρεβλώνει όλότελα την ουσία του άραβοτουρκικού tarikát.

τούς πιστούς του σέ έναν «Άλβισμό χωρίς Άλη», απαλλαγμένον άπ' τού «σύνδρομο τής Κερμπελά»²⁸.

Άπό άποψη πολιτική είναι κοινή διαπίστωση ότι οί Άλεβήδες σχετίζονται μέ τήν κεμαλική και φιλελεύθερη άριστερά²⁹, ή όποία έλέγγει τά πολιτιστικά σωματεία τους και τίς διάφορες έκδηλώσεις τους, όπως τού έτήσιο φεστιβάλ στή μνήμη τού Χατζή Μπεκτάς. Στούς κύκλους αύτούς, ή «πνευματική παρακαταθήκη» τού «Άλβισμού-Μπεκτασισμού» εκθειάζεται γιατί μύησε τήν Τουρκία «στίς άξίες τού άνθρώπου», στόν πλουραλισμό και τήν εκκοσμίκευση, στή λαϊκότροπη φιλολογία, στήν ισότητα άνδρών και γυναικών. Μετά τού πραξικόπημα τού 1997, ή πολιτική άξιοποίηση τού Άλβισμού άπό τού κεμαλικό κράτος εντάθηκε τόσο, όστε έχει ύποστηριχτεί ή άποψη πώς άπειλούσε πιά τόν κοσμικό τού χαρακτήρα³⁰. Ό ίδιος ό Έτζεβίτ δέν έξάγγειλε πανηγυρικά τήν ίδρυση πανεπιστημίου στήν πόλη Χατζή Μπεκτάς, όπου συσχέτισε τού φωτεινό παράδειγμα τής άλεβίτικης «κοιλούρας» μέ τήν ιστορική «προτοπορία» τής Τουρκίας στόν εκσυγχρονισμό τού Ίσλάμ;³¹ Για τούς πύο έπαναστάτες, όμως, ό φιλήσυχος Μπεκτάς δίνει τή θέση του στόν μάρτυρα τής Σεβάστειας, τόν Πίρ Σουλτάν Άμπντάλ, πού οί άντισουλτανικοί του στίχοι χρομάτισαν τόν άριστερό ριζοσπαστισμό τής περιόδου 1960-1980, δίνοντας στόν Κιζιλμπασισμό τού ένα άρωμα «θεολογίας τής άπελευθέρωσης». Κοινοί έχθροι τών δύο άντιλήψεων, οί συντηρητικές παρατάξεις και οί θρησκουόμενοι κύκλοι τών Σουννιτών, πού βασιζόνται στόν «τουρκοϊσλαμικό» πατριωτισμό, έννοούν τήν άναβίωση τής παραδοσιακής θρησκευτικής παιδείας, και ύποστήριξαν τίς δυνάμεις πού άποτελούν τή σημερινή κυβέρνηση τής Τουρκίας.

ΣΤ'

Ή συζήτηση πού άφορά τή «φύση» και τά «πρότυπα» τού Άλβισμού συχνά επικεντρώθηκε στα προϊσλαμικά του κατάλοιπα. Μερικοί ταξιδιώτες τού 19ου αιώνα, ιδιαίτερα όσοι συνδέονταν μέ τίς χριστιανικές ιεραποστολές

28. Οί φράσεις σταχυολογήθηκαν άπό τά έξώφυλλα τών βιβλίων τού N. Birdoğan, *Anadolu'nun gizli kültürü: Alevilik*, Κωνσταντινούπολη 1995, και F. Bulut, *Ali'siz Alevilik*, Κωνσταντινούπολη 2001. Περισσότερες λεπτομέρειες για τίς θέσεις αυτές δίνει ό F. Bilici, «Alevi-Bektaşî ilahiyatinin günümüz Türkiye'sinde işlevi», *Alevi Kimliği*, σσ. 67-78.

29. Και ιδιαίτερα τού CHP τού Ντενιζ Μπαϊτάλ.

30. A. Y. Ocak, «“Türk Müslümanlığı” tartışmaları, resmi ideoloji, Alevilik, sosyolojik ve tarihsel gerçek», στόν τόμ. *Türkler, Türkiye ve İslam*, Κωνσταντινούπολη 1999, σ. 150.

31. Άνταπόκριση τής *Χουρριέτ*, 17/8/2002.

πού έψαχναν νά υιοθετήσουν τά κρυφά ή φανερά ύπολείμματα τών άρχαίων έκκλησιών τής Άσίας, φαντάστηκαν πώς οί μυστικές συνάξεις τών Κιζιλμπάσσηδων, πού στή σκέψη τών έχθρών τους ήταν τόποι ομαδικών όργίων, μπορεί κατά βάθος νά έκρυβαν επιβιώσεις κρυπτοχριστιανικών τελετών. Οί πληροφορίες Κιζιλμπάσσηδων πού άποζητούσαν τήν εϋνοια τών Εϋρωπαίων, ή άκραιοί Σουννιτών πού πάσχιζαν νά τους διαβάλουν στους όμοθηήσκους τους, ένίσχυναν τίς έντυπώσεις πού έτεινε νά ύπαγορεύσει στους Εϋρωπαίους ή ίδια τους ή πνευματική συγκρότηση. Όπως γράφει εϋστοχα ό Χάσλουκ:

Όποιαδήποτε απόκλιση παρατηροϋν σέ σχέση μέ τήν όρθόδοξη συνυνιτική πρακτική τους γεννά τήν ιδέα ότι ό υπόψη πληθυσμός έπηρεάστηκε από τόν Χριστιανισμό, δηλαδή συνιστά ένα πρόην χριστιανικό πληθυσμό πού προσήλυτίστηκε κουτσά-στραβά στό Ίσλάμ. Αϋτή ή θεωρία, έγκυςτική γιά τους άρχαιολόγους, γίνεται ιδιαίτερα επικίνδυνη όταν τίγει ζητήματα άνθρωπολογικά, μιά και στους ύποτιθέμενους προσήλυτους εϋλογα άποδίδεται προτουρκική καταγωγή, και έλλείπει αντίθετων τεκμηρίων (τά όποία δέν είναι ποτέ προσιτά), χαρακτηρισίζοντας τήν γενεή στήν πληθυσμική³².

Τό κείμενο τοϋ Χάσλουκ γιά τους Κιζιλμπάσσηδες (πού έκδόθηκε μέ τήν έπεξεργασία τής γυναίκας του Μάργκαρετ) συνοψίζει τίς γνώσεις τής εϋρωπαϊκής έπιστήμης στα χρόνια τοϋ Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου. Σύμφωνα μέ τήν τελική έτυμηγορία του, «τό προεξάρχον στοιχείο στή θρησκεία τών Κιζιλμπάσσηδων είναι ό σιτικός Μωαμεθανισμός, τό δευτερεϋον ό Χριστιανισμός, από κοινού μ΄ ένα ύπόστρωμα παγανιστικών άνιμιστικών στοιχείων». Τά χριστιανικά στοιχεία ήταν, όμως, γιά τόν Χάσλουκ σχεδόν όλα άρμενικά, ένω τό «άνιμιστικό» ύπόβαθρο, σέ ήπιότερη έστω μορφή, ήταν κάτι έξίσου γνώριμο από τή λαϊκή λατρεία τών Τούρκων Σουννιτών ή τών όρθόδοξων Χριστιανών. Πάντως, πίστευε ότι τά θρησκευολογικά και φυσιολογικά γνωρίσματα όλων τών κιζιλμπάσσηδων ομάδων όδηγοϋσαν τελικά σέ μιά κοινή «κουτίδα», δηλαδή στήν όρεινή «μεθόριο» (bridge land) μεταξύ Ίράν, Συρίας και Μικρασίας, έπομένως στό Κουρδιστάν και τήν Άρμενία³³. Στο σημείο αυτό ό Χάσλουκ έπηρεάστηκε άμεσα από τίς μελέτες τοϋ αϋστριακού άνθρωπολόγου Φέλιξ φόν Λούσαν.

32. F. Hasluck, «Heterodox tribes of Asia Minor», *Journal of the Royal Anthropological Institute* 51 (1921), σσ. 310-311 (= *Christianity and Islam*, σσ. 124-125).

33. Στο ίδιο, σσ. 337-342 (= *Christianity and Islam*, σσ. 151-158).

Οί απόψεις του Λούσαν μᾶς ενδιαφέρουν ιδιαίτερα, γιατί αντιπροσωπεύουν, ίσως, τὴ διεξοδικότερη προσπάθεια τοῦ εὐρωπαϊκοῦ ἀνατολισμοῦ νὰ προσδώσει στοὺς Ἀλεβήδες φυλετικὸ ὑπόβαθρο. Ἐν καὶ παραδέχτηκε τὴν ὀλικὴ του ἄγνοια σὲ ζητήματα θρησκευολογίας, ὁ Λούσαν κατέληξε στὴν ὑπόθεση ὅτι ὅλοι οἱ «Αἰρετικοί» (Sectierer) τῆς Μέσης Ἀνατολῆς, στοὺς ὁποίους κατέταξε τοὺς Ταχταζήδες, Ἀνασάριτες, Μπεκασήδες, «Κιζιλμπάσηδες» (τοὺς ὁποίους ταύτιζε ὡστόσο μὲ τοὺς Κούρδους Ἀλεβήδες τοῦ Εὐφράτη), καὶ ἀργότερα τοὺς Δρούζους, Μαρωνίτες καὶ Γεζιδίτες, δὲν ἦταν τόσο «ἐκφυλισμένα κατάλοιπα τοῦ σιτικοῦ Ἰσλάμ», ἀλλὰ «λείψανα μίας ἀρχέγονης εἰδωλολατρικῆς κουλτούρας». Πίστευε μάλιστα ὅτι τὸ καθεστῶς τῆς ἐνδογαμίας ποὺ συνδεόταν μὲ τὴ θρησκευτικὴ τους ἰδιοτυπία μποροῦσε νὰ προφυλάξει αὐτὲς τὶς ομάδες ἀπὸ ἐπιμιξίες μὲ ξένους γιὰ χιλιετίες ὀλάκερες. Σύμφωνα μὲ τὶς κρανιομετρικὲς του μελέτες, ὅλοι οἱ «Αἰρετικοί» ἐντάσσονταν σ' ἓναν ἐνιαῖο τύπο μὲ «πανύψηλα κεφάλια» καὶ «ψηλὴ, στενὴ, ἀετίσια μύτη». Ὁ ἴδιος τύπος, πίστευε, ἀλλὰ μὲ περισσότερες προσμίξεις, ἦταν διαδεδομένος στοὺς Πέρσες καὶ τοὺς Ἀρμένιους, κι ἔμοιαζε ἀξιοθαύμαστα μὲ τὶς ἀνθρώπινες φιοῦρες τῶν χεττιτικῶν ἀναγλύφων τῆς Μικρασίας. Ἐπομένως ἀντιπροσώπευε σὲ μορφή καθαρὴ τὸν ἀρχέγονο πληθυσμὸ τῆς Μέσης Ἀνατολῆς, πρὶν ἀπὸ τὴ «νόθευση» ποὺ τοῦ ἐπέφεραν οἱ «ἄριες» καὶ «σημιτικὲς» ἐπιδρομὲς τῆς ὕστερης προϊστορίας. Ἀντίθετα μὲ τοὺς Ἕλληνες προπαγανδιστὲς ποὺ ἀξιοποίησαν ὕστερα τὴ δουλειά του, ὁ Λούσαν θεωροῦσε τοὺς ὑπόλοιπους Τούρκους, Ἑβραίους καὶ Ἕλληνες φυλετικὰ ἀνάμικτους καὶ περίπου ἀπαράλλαχτους, καὶ μοναδικὸς ἐκπρόσωπος τῶν γνήσιων «Ἀριων» στὴν Ἀνατολὴ ἦταν κατὰ τὴ γνώμη του οἱ (Σουννίτες) Κοῦρδοι³⁴.

Στὶς ἀπόψεις ἑνὸς ἄλλου γερμανόφωνου ἐρευνητῆ, τοῦ Ρίχαρντ Λέοναρντ, ἡ ἀνθρωπολογικὴ σκοπιὰ ἐντάσσεται σαφέστερα στὴν κοσμοθεωρία ἑνὸς «ἄριου» ρατσισμοῦ. Ὁ Λέοναρντ δὲν ἀσχολήθηκε μὲ κρανιομετρήσεις καὶ ἠ ἐπαφὴ του μὲ τοὺς Κιζιλμπάσηδες ἦταν μᾶλλον ἐπιπόλαια – λίγες δια-

34. F. von Luschan, «Anthropologische Studien» (A: Die Tachtadschy und andere Überreste der alten Bevölkerung), ἐπίμετρο σὺν E. Petersen - F. von Luschan, *Reisen in Lykien, Milyas und Kibyratis*, Βιέννη 1889, σσ. 198-225· ὁ ἴδιος, «The early Inhabitants of Western Asia» (Huxley Memorial Lecture for 1911), *Journal of the Royal Anthropological Institute* 41 (1911), σσ. 221-244. Νὰ τονίσουμε ἐδῶ ὅτι ὁ Λούσαν δὲν προσπάθησε νὰ περιορίσει τοὺς «Ἀρμενοειδεῖς» ἢ «Χεττιτικούς» τοῦ λαοῦς σὲ μιὰ ιδιαίτερη «κοιτίδα» (Ἀρμενία, Λυκία, Συρία...)· θεωροῦσε ἀπλῶς ὅτι ἦταν οἱ «παλιότεροι» κάτοικοι μᾶς εὐρύτερης ζώνης ποὺ ἀπλώνονταν ἀπὸ τὸν Βόσπορο ὡς τὶς ἐρήμους τοῦ Βελουχιστάν καὶ τῆς Ἀραβίας.

νυκτερεύσεις στα χωριά του Άϊντός-Ντάγ, βόρεια της Άγκυρας, και τα σχόλια ενός Καθολικού Άρμένι εμπόρα που γνώρισε στην Άγκυρα. Όπως και άλλοι, έβγαλε το συμπέρασμα πώς «ένιωθαν Χριστιανοί». Μά η θέση του αυτή συνδυάζεται με μιá «φυλετική» προσέγγιση που μοιάζει (αν κι εδώ δεν τεκμηριώνεται η άμεση επιρροή) με προμήνυμα των ανάλογων θέσεων Έλλήνων εθνικιστών. Άνάλογων, αλλά όχι ταυτόμενων· γιατί στους Κιζιλμπάσηδες της Γαλατίας ο Λέοναρντ δεν διέκρινε «έλληνισμό» αλλά «γερμανισμό»: «Ξεχωρίζουν και σωματικά» από τους Τούρκους, και μάλιστα «με την πρώτη ματιά»: Έχουν «τύπο ευρωπαϊκό» και φυσιολογικά στοιχεία που τα έβρισκε κανείς «στη νότια Γερμανία και ιδιαίτερα στον Ρήνο»: ως κι οί γενειάδες τους θύμιζαν βόρεια Γαλλία ή δυτική Γερμανία. Διέθεταν ακόμη «ζωηρή ιδιοσυγκρασία» και «γνήσιο αυτοσυναίσθημα», σέ αντίθεση φυσικά με τους Τούρκους. Τέλος, ή νοημοσύνη των ρακένδυτων παιδιών τους ήτανε διαμετρικά αντίθετη «με την ήλιθιότητα που έχουν τα Τουρκόπουλα». Όλα αυτά έξηγοϋνταν ιστορικά:

Οί ψυχικές και οί σωματικές ιδιότητες των Κιζιλμπάσηδων έρμηνεύονται άβίαστα, αν δεχτούμε πώς αποτελούν τα άμυγέστερα κατάλοιπα του πληθυσμού των Γαλατών, που χάρη στον ένεργητικό χαρακτήρα του και την όρεινη διαμονή του, προσηλώθηκε στις αντίληψεις και τους τύπους του Χριστιανισμού, βρίσκοντας έτσι τη δύναμη ν' αντίστέκεται πάντα στον έκμωσαμεθανισμό του.

Άντίθετα με τον Λούσαν, ο Λέοναρντ δεν ίσχυρίστηκε πώς οί παρατηρήσεις του ίσχυαν για το σύνολο των έτεροδόξων της Μικρασίας: οί «Γαλάτες» Κιζιλμπάσηδες ήταν μονάχα ένα τοπικό φαινόμενο του «προτουρκικού» και «χριστιανικού» χαρακτήρα των αλεβίτικων πληθυσμών. Ούτε ήταν, άλλωστε, ο μόνος ξένος που φαντάστηκε ότι εντόπιζε βορειοευρωπαϊκά γνωρίσματα στον πληθυσμό της Γαλατίας. Μολονότι ή ουσιαστική του συμβολή στην έθνογραφία του Άλεβισμού είναι μηδαμινή, το χαρακτηριστικότερο ίσως στοιχείο στο σύντομο πόνημα του Γερμανού γεωγράφου είναι ή ρητή διασύνδεση ανάμεσα στην έθνολογική έρευνα και τις προοπτικές του ευρωπαϊκού και γερμανικού έπεκτατισμού. Στην πρώτη του μορφή, το κείμενο έκλεινε πράγματι με το σχόλιο πώς ο πετυχημένος «έγκληματισμός» των Γαλατών στο μικρασιατικό ύψίπεδο ήταν ευνοϊκό προμήνυμα για τίς μελλοντικές έγκαταστάσεις άλλων Ευρωπαίων³⁵.

35. R. Leonhard, «Die Kyzylbasch in Galatien», *Paphlagonia: Reisen und For-*

Ζ'

Δέν θά πρέπει, φυσικά, νά υπερτιμᾶμε τήν επίδραση πού ἄσκησαν παρόμοιες θεωρίες στόν κόσμο τῆς εὐρωπαϊκῆς ἐπιστήμης. Σέ μία του διάλεξη τῶ 1916, ὁ περιώνυμος ἐρευνητής τῆς Μικρασίας Οὐίλλιαμ Ράμσεϋ βάλθηκε ν' ἀνασκευάσει τίς ἰδέες κάποιων «αὐθεντιῶν τῆς ἀνθρωπολογίας». Ἦταν ἀδύνατο, πίστευε, νά φτιαχτεῖ ὁ «φυλετικός χάρτης» τῆς Μικρασίας, ἢ νά στηριχτοῦν ἱστορικῆς θεωρίες στή γεωγραφική διασπορά τῶν σιτικῶν πληθυσμῶν, πού κατά τή γνώμη του δέν διέφεραν καί τόσο ἀπ' τοὺς Σουννίτες. Ὁ Ράμσεϋ ἀπέφυγε τίς πολιτικῆς διακηρύξεις, ἀλλά τὰ μηνύματά του ἦταν εὐγλωττα γιά ὄσους εἶχαν πρόσφατα βιώσει τὴ βρεταννικὴ κατασχὴνη στό μέτωπο τῆς Καλλιπόλης. Ὑπογράμμισε τὴ ρευστότητα τῶν φυλετικῶν διαίρεσεων, τὴν ἐνωτικὴν ἐπιρροὴ τοῦ σύγχρονου ἐθνικισμοῦ καί τὴν ἀνεπιμοίωση τῶν μικρασιατικῶν μαζῶν ἀπ' τὸ ἐπίσημο Ἰσλάμ, ἢ ὅποια ἐδειχνε «τὴ φυσικὴ συνάφεια (natural affinity) τῶν Μικρασιατῶν μὲ τὸν σημιτικὸ τύπο θρησκείας». Τὸ ἐπιβεβαίωσαν ἱστορικὰ καί οἱ ποικίλες «προτεσταντικῆς» αἰρέσεις τῆς βυζαντινῆς Μικρασίας, ὅπως οἱ Παυλικιανοί· γιὰ καί τὸ ἴδιο τὸ Ἰσλάμ ἦταν ἀπλούστατα (ὅπως θερμὰ ὑποστήριξε ὁ Ἄγγλος σοφὸς) ἓνα εἶδος ἀνατολίτικου Προτεσταντισμοῦ³⁶.

Ἄν ὁ μικρασιατικὸς Σουννιτισμὸς ἦταν τὸ ἐπιφανόμενον βυζαντινῶν αἰρέσεων, μήπως ἦταν ὁ Ἄλεβισμὸς ἢ «γνήσια» τουρκικὴ θρησκεία; Τὸ διακήρυξε μὲ τόλμη ὁ μεγάλος ἀνατολιστὴς Φράντς Μπάμπιγκερ στό ἐναρκτήριο μάθημά του στό πανεπιστήμιον τοῦ Βερολίνου (1921)³⁷. Ὁ Μπάμπιγκερ τόνισε μὲ τὸ δίκιο του τίς ἱρρανικῆς συνιστώσες στή σελτζουρικὴ κοινωνία τῆς Μικρασίας³⁸, ἀλλὰ τὸ ἐπόμενο πόρισμά του ἦταν πιὸ συζητήσιμο.

schungen im nördlichen Klein-Asien, Βερολίνο 1915, σσ. 359-367. Τὰ ταξίδια τοῦ Λέοναρντ ἔγιναν στὰ χρόνια 1899-1903 καί τὸ κείμενον αὐτὸ πρωτοδιαβάστηκε τὸ 1904 στό συνέδριον τῶν Γερμανῶν φυσιοδιφῶν στό Μπρεσλάου.

36. W. M. Ramsay, *The Intermixture of Races in Asia Minor*, Λονδίνο 1916, ἰδίως σ. 27 κέ.

37. F. Babinger, «Der Islam in Kleinasien: Neue Wege zur Islamforschung», *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 1 (1922), σσ. 126-152· ἀναδημοσιεύθηκε στόν τόμον *Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante*, Α', Μόναχο 1962, σσ. 52-75.

38. Μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο θ' ἀντικρούσει καί τὸν Λέοναρντ, ἀποδίδοντας τὸν «ἰνδο-γερμανικὸν τύπον» τῶν Κιζιλμπάσιδων σὲ «περσικὸν, δηλαδὴ σελτζουρικὸν αἷμα» (στὸ ἴδιο, σ. 66).

Ίσχυρίστηκε πώς οί Τούρκοι κατακτητές και τών δύο χωρῶν ἦταν ἀπ' τήν ἀρχή Ἑλεβήδες. Ὅπως κι ὁ Μπεκτασισμός ἢ ὁ Μεβλεβισμός, ὁ Σαφαρισμός ἐναρμόνων προϋπάρχουσες σιιτικές ἀντιλήψεις (Glaubensvorstellungen) τῶν τουρκομανικῶν πληθυσμῶν, πού διαιωνίζαν σέ μορφή ἐξισλαμισμένη μιὰ σύζευξη περσικῶν παραδόσεων καί χριστιανικῶν ἐπιδράσεων. Ὁ Μπάμπιγκερ, ὁμως, δέν σκεφτόταν τόσο τόν βυζαντινὸ ἢ τὸν ἄρμενικὸ Χριστιανισμό, ὅσο τὸν αἰρετικὸ Νεστοριανισμό πού εἰσχώρησε στὸ Ἰρὰν τὴν ἐποχὴ τῶν Σασσανιδῶν καὶ ἀπλώθηκε μέχρι τίς στέπτες τοῦ Τουρκεστάν. Τὸ ἴδιο ὑπόστροφμα θὰ μπορούσε νὰ ἐξηγήσει τὴν παρουσία μοτίβων τοῦ Μανιχαϊσμοῦ καὶ τοῦ Βουδδισμοῦ (ὅπως ἦταν ἡ πίστη στὴ μετεμψύχωση). Ἡ μελέτη τῶν λαϊκῶν δοξασιῶν τῆς Τουρκίας θὰ στήριζε, ἴσως, τέτοιες ἀπόψεις, ἀλλὰ ἡ συνεχιζόμενη ἀλληλεξόντωση τῶν μικρασιατικῶν λαῶν δυσκόλευε πολὺ τὰ σχέδια τῶν μελετητῶν τους!

Οἱ θέσεις τοῦ Μπάμπιγκερ καὶ ἴσως τοῦ Ράμισεῦ χρησίμευσαν ὡς ἐρέθισμα στὸν Τούρκο ἱστορικὸ καὶ πολιτικὸ Φουάτ Κιοπρουλοῦ, πού προώθησε ἀποφασιστικά τὴν ἐνταξὴ τῶν Κιζιλμπάσηδων στίς τουρκολογικῆς σπουδῆς, βοηθώντας ἔτσι καὶ τὴ σταδιακὴ τους οἰκειοποίησι ἀπὸ τὸν τουρκικὸ ἔθνικισμό. Στὸ ἐπιστημονικὸ του μανιφέστο γιὰ τὸ μικρασιατικὸ Ἰσλάμ, πού δημοσιεύθηκε στὴν ἀγγλοκρατούμενη τότε Κωνσταντινούπολη, ὁ Κιοπρουλοῦ στιγματίσει ὡς «ἐντελῶς ἀνούσιες καὶ ξεπερασμένες» τίς παρατηρήσεις τῶν Λούσαν καὶ Λέοναρντ, καὶ συσχέτισε ἀνοιχτὰ τοὺς Κιζιλμπάσηδες μὲ τίς «φυλετικῆς παραδόσεις» (kanmî ananeler) τῶν Τούρκων τῆς Κεντρικῆς Ἀσίας. Ἐν καὶ γνώριζε καλὰ τίς περσο-αραβικῆς καταβολῆς τοῦ μεσαιωνικοῦ «Σιιτισμοῦ-Μπατινισμοῦ», πίστευε ὅτι τὸ προἰσλαμικὸ θρησκευτικὸ ὑπόστροφμα τῶν τουρκομανικῶν φυλῶν τίς καθιστοῦσε δεκτικότερες σὲ τέτοιες τάσεις. Πίσω ἀπ' τὸν ἰσχυρισμὸ αὐτὸν κρυβόταν, βέβαια, ἡ δογματικὴ πεποίθησι ὅτι στὸν μουσουλμανικὸ πληθυσμὸ τῆς μικρασιατικῆς ἐνδοχώρας κυριαρχοῦσαν ἀπόγονοι Τουρκομάνων Ὅγοιζών. Ἡ ἐξήγησι, λοιπόν, τῶν λατρευτικῶν τους ἰδιωτικῶν ἐπρεπε νὰ στηρίζεται στίς «ἀρχέγονες δοξασίες» αὐτῶν τῶν νομάδων, καὶ ὄχι σὲ «ξενόφερτες» κι «ἐπιφανειακῆς» ἐπιδράσεις, ὅπως ἔκαναν οἱ Εὐρωπαῖοι λόγιοι³⁹.

39. Köprülüade Mehmed Fuad, «Anadolu'da İslamiyet: Türk istilasından sonra Anadolu tarih-i dinisine bir nazar ve bu tarihin menbaları», *Darülfunun Edebiyat Fakültesi Mecmuası* 2 (1338/1922), σσ. 281-311, 385-420, 457-486. Πιοβ. ὁ ἴδιος, *Islam in Anatolia*, καὶ «Bemerkungen zur Religionsgeschichte Kleinasiens», *Mitteilungen zur Osmanischen Geschichte* 1 (1921-22), σσ. 203-222 (ἰδίως σ. 215).

Τὰ ἄρθρα τοῦ Κιοπρουλοῦ ὑπογράμμιζαν πάντοτε τὸν συγκρητικὸ χαρακτήρα τῆς λαϊκῆς ἑτεροδοξίας καὶ ἡ κατοπινὴ του μελέτη γιὰ τὴν ἐπίδραση τοῦ «τουρκομογγολικοῦ σαμανισμοῦ» στὰ τάγματα τῶν δερβίσηδων⁴⁰ δὲν εἶναι, βέβαια, προπαγανδιστικὸ δημοσίευμα. Ὅρισμένα, ὁμως, μέλη τῆς κεμαλικῆς διανόησης ἔβγαζαν ἤδη τὰ συμπεράσματά τους. «Ἀναμφίβολα εἶναι λάθος νὰ συνδέουμε τοὺς Τούρκους Ἀλεβῆδες τῆς Ἀνατολῆς μὲ τὸν Ἀλλῆ καὶ τοὺς Ἰμάμηδες», ἔγραφε τὸ 1926 ὁ Μπαχά Σαΐτ. «Ἡ ζωὴ καὶ οἱ τελετὲς τους εἶναι ἕθιμα Ὅγούζων [...]». Ὁ τεκὲς τῶν Μπεκτασιδῶν βλέπουμε πὼς δὲν εἶναι παρὰ τὸ ἱερό τοῦ σαμάνου [...]. Ὁ Μπεκτασισμὸς καὶ ὁ Κιζιλμπασισμὸς εἶναι θεοσμὸς ποὺ θεμελιώθηκε ἀποκλειστικά στὸ φρόνημα τοῦ ἔθνους»⁴¹.

Ἡ ἀλληλεπίδραση μεταξὺ ἐρευνητικῶν θεωριῶν καὶ πολιτικῶν πεποιθήσεων καθορεφτίζεται μέχρι σήμερα στὴ δουλειὰ κορυφαίων μελετητῶν τοῦ τουρκοκοῦ ἰσλαμισμοῦ, ὅπως εἶναι ἡ Ἰρὲν Μελικὸφ. Στὰ πρῶτα τῆς ἄρθρα ἡ Μελικὸφ ὑπέκλυψε, κατὰ τὴν ὁμολογία τῆς, στὴ «γραμματικὴ» ἀντίληψη τοῦ χρόνου ποὺ διέπει τὶς θέσεις τῆς τουρκοκοῦ ἔθνικῆς ἱστοριογραφίας. Σύμφωνα μ' αὐτὴν, ὁ Κιζιλμπασισμὸς «δὲν εἶναι σιτικὸς Ἰσλαμισμὸς, ἀλλὰ τουρκομανικὴ θρησκευτικὴ ἀντίληψη ποὺ ἐκσουφίστηκε καὶ ἐκουτίστηκε ἀπὸ τὴν προπαγάνδα τῶν Σαφαβιδῶν»⁴². Τὰ χριστιανικὰ στοιχεῖα εἶναι ἐπιλόλαιες «λεπτομέρειες» καὶ ἀνιχνεύονται προπάντων στὰ Βαλκάνια· ἡ ἑτεροδοξία τῶν Κούρδων Κιζιλμπασιδῶν τοῦ Εὐφράτη γίνεται ἔνδειξη τῆς τουρκοκοῦ τους καταγωγῆς⁴³. Ἀργότερα ἡ Μελικὸφ προσχώρησε σὲ θέσεις πιὸ διαλεκτικῆς καὶ τόνισε περισσότερο τὴν ἰρανικὴ καὶ τὴν κουρδικὴ συνιστώσα: Ἡ ἀνατολικὴ Μικρασία ἦταν γιὰ αἰῶνες «χωνευτήρι» πεποιθήσεων καὶ ἔθνοτήτων, ὁ Ἀλεβισμὸς «συγκρητικὴ καὶ γνωστικὴ διδασκαλία». Στὸ σχῆμα αὐτὸ

40. *Influence du chamanisme Turco-Mongol sur les ordres mystiques musulmans*, Κωνσταντινουπόλη 1929.

41. «Türkiye'de Alevi zümreleri», *Türk Yurdu*, τ. 21· ἐπανεξέδοση: N. Birdoğan, *İttihat-Terakki'nin Alevilik-Bektaşılık araştırması*, Κωνσταντινουπόλη 1994, σ. 24. Ὁ Μπαχά Σαΐτ ἦταν παλιὸς Νεότουρκος καὶ ξέρομε ὅτι ἀσχολήθηκε ἐρευνητικά μὲ τοὺς Ἀλεβῆδες στὰ χρόνια 1914-5, ἀλλὰ εἶναι ἄγνωστο ἂν εἶχε ἀπὸ τότε αὐτὲς τὶς ἀπόψεις.

42. «Le problème kizilbaş», *Turcica* 6 (1975), σ. 52 (= *Sur les traces du soufisme turc*, σ. 31).

43. «L'islam hétérodoxe en Anatolie», *Turcica* 14 (1982), σ. 145 (= *Sur les traces du soufisme turc*, σσ. 63-64). Ἀναφέρεται στοὺς Κότσκιρι, τὴν ἴδια ἀκριβῶς φυλὴ ποὺ βρέθηκε καὶ στὸ ἐπίκεντρο τῶν θεωριῶν γιὰ τὴν «ἐλληνικότητα» τῶν Κιζιλμπασιδῶν.

βρίσκει τή θέση του και ό συσχετισμός τών Ἀλεβήδων μέ τούς Παυλικιανούς τοῦ Μεσαίωνα, σκέψη πού ὅπως θά δοῦμε ἐμφανίστηκε κιόλας, μέ διαφορετική βέβαια φόρτιση, στήν παλιότερη φιλολογία τοῦ ἑλληνικοῦ μεγαλοϊδεατισμοῦ⁴⁴. Πρόκειται, πάντως, γιά μιὰ εἰκασία πού δέν μοιάζει νά ἐντάσσεται σέ μιὰ ὀργανικότερη συγκριτική καί ἐξελικτική θεώρηση.

Η'

Ἡ ἑλληνική διανόηση ἀνακαλύπτει ξαφνικά τούς Ἀλεβήδες ἀπό μιὰ σειρά μικρῶν δημοσιευμάτων μέ παρόμοιους τίτλους καί περιεχόμενα πού ἐκδίδονται ὅλα στά χρόνια τοῦ μικρασιατικοῦ ζητήματος (1918-1922) μέ ρητό σκοπό ν' ἀμφισβητήσουν τήν ἀριθμητική κυριαρχία τών Τούρκων στή Μικρασία. Κάτι τέτοιο οὔτε πού περνοῦσε μέχρι τότε ἀπ' τό μυαλό τών Χριστιανῶν Μικρασιατῶν. Τοῦρκοι, Μουσουλμάνοι, Ὄθωμανοί – σπάνια διακρίνονταν μεταξύ τους οἱ ὄροι – ἀποτελοῦσαν «ὁμοίομορφο ἔθνος», πρέσβευαν «μία θρησκεία» καί ἦταν τό 70% τοῦ συνολικοῦ πληθυσμοῦ. Σίγουρα ἔτρεχε κάμποσο αἷμα Ἑλλήνων στίς φλέβες τους, μέ αὐτό δέν σήμαινε πολλά σέ πολιτικό καί κοινωνικό ἐπίπεδο. Ὁ πρόξενος τῆς Ἑλλάδας στή Σμύρνη Σ. Ἀντωνόπουλος, πού γύρισε τή χειρόνησο γιά νά χαρτογραφήσει τίς «ἐθνικές δυνάμεις», ἐντυπωσιάστηκε ἀπό τήν ἀμεμπτή στάση τών «ιδιωτῶν Μουσουλμάνων» ἀπέναντι στοὺς Ρωμοῦς, δέν τήν ἀπέδωσε ὅμως σέ κάποια «συγγένεια» τών δύο λαῶν, ἀλλά στό συναίσθημα ἀσφάλειας πού χάριζε στούς πρώτους ἢ εὐδιάκριτη ἀδυναμία τοῦ ἑλληνικοῦ στοιχείου⁴⁵. Ἄν καί ἀσχολήθηκε ιδιαίτερα μέ τήν ὑπόθεση τών «δίθρησκων» ἢ «κρυπτοχριστιανῶν» τοῦ Πόντου, δέν ἀναφέρει καμιὰ ἐπαφή μ' ἑτερόδοξους Μουσουλμάνους, ἂν ἐξαίρεθῆ ὁ τσελεμπής τών Μεβλεβήδων δερβίσηδων στό Ἰκόνιο, στυλοβάτης παραδοσιακός τοῦ ὀθωμανικοῦ κατεστημένου.

Συναντᾶμε βέβαια πού καί πού ἐξωτικότερες εἰδήσεις. Ὁ Π. Τριανταφυλλίδης ἄκουσε φήμες γιά κιζιλιμπάσικες τελετές στά μέρη τῆς Κερασούντας, ὅπου μία «ὀλιγάριθμος φυλή [...] τὸν Μωαμεθανισμόν ὑποκρινόμενη» ἐπιδίδεται τακτικά σέ «ὄργια τινά». Τοῦ ἔρχονται στό νοῦ οἱ Ἀμαζόνες τῆς μυθολογίας, ὄχι ὅμως ὁ Σιτισμός ἢ ὁ Χριστιανισμός⁴⁶. Λίγο ἀργότερα, ὁ Σ. Ἰωαννίδης θά συσχετίσει τό ὄνομα Κιζιλιμπάσῆδες μέ τούς «αἰσχροὺς καί ὄλους ἐκρῦθμους» Τσεπνήδες, πού κατὰ τή γνώμη του δέν ἐμοιάζαν μέ

44. *Hadji Bektash, un mythe et ses avatars*, 1998, σσ. xix-xxiii, 163-164, 188-194.

45. Σ. Ἀντωνόπουλος, *Μικρά Ἀσία*, Ἀθήνα 1907, σ. 24.

46. *Ἡ ἐν Πόντῳ ἑλληνική φυλή ἦτοι τὰ Ποντικά*, Ἀθήνα 1866, σ. 135.

κανένα άλλο «ἔθνος»⁴⁷. Σαράντα χρόνια ὕστερα οἱ Κιζιλμπάσηδες τοῦ Πόντου φαντάζον ἀκόμη ἀνεξιχνίαστοι καὶ πρωτόγονοι – «ἀρχαῖοτυποὶ λαοί» χωρὶς ξεκάθαρη ταυτότητα, ξεκομμένοι ἀπὸ τὸν ὑπόλοιπο κόσμο⁴⁸.

Ἡ πραγματεία τοῦ Μιχ. Τσακύρογλου γιὰ τοὺς Γιουρούκους (1891) εἶναι ἀπὸ τὶς λίγες ἀξιόλογες ἐκδηλώσεις ἐλληνικοῦ ἐνδιαφέροντος γιὰ τὰ «ἐθνογραφικά» τῶν Μουσουλμάνων καὶ ἀξίζει νὰ μνημονευθεῖ γιὰ τὶς ἔντονες ἀποκλίσεις ποὺ παρουσιάζει σὲ σχέση μὲ τὶς κατοπινὲς ἐθνικιστικὲς προσεγγίσεις. «Ὁ Ὀσμανλῆς», κατὰ τὸν συγγραφέα, «οὕτω κατώρθωσε ν' ἀφομοίωση ἐν ταῖς πυκναῖς αὐτοῦ τάξεσι τὸν ἀγέρωχον καὶ ἀνυπότακτον Γιουρούκον, ὅστις ὑψηλοφρονῶν διὰ τὴν καταγωγὴν αὐτοῦ [...] διαφυλάττει ἴδιον τύπον καὶ ἴδιον ἐθνικὸν χαρακτήρα»⁴⁹. Γιὰ τὸν Τσακύρογλου, ὁμοίως, ὁ χαρακτήρας αὐτὸς δὲν εἶναι μικρασιατικὸς ἢ «ἐλληνικὸς», ἀλλὰ *τουρκομασικὸς καὶ κεντρασιατικὸς*. Διευκρινίζει ὅτι τμῆμα τῶν Γιουρούκων εἶναι Κιζιλμπάσηδες, «ὡς ἐθνικότης ὑπὸ τινων θεωρούμενοι, ἀλλὰ μὴ ὁρθῶς», καὶ περιγράφει τὴ γεωγραφικὴ τους ἐξάπλωση στὸ βιλαέτι τῆς Σμύρνης. Ἀναφέρει τὴ λατρεία τοῦ Ἄλῃ καὶ τὴν πληροφορία ὅτι ἤρθαν ἀπὸ τὸ Ἄζερμπαϊτζάν, προσθέτοντας ὅτι ἐπιβιώνον στυγρὰς κόλπους τους προϊστορικὰς ἀντιλήψεις, ἀλλὰ «οὐδόλως πρωτότυποι» γιὰ τὴν ἱστορία τοῦ μουσουλμανικοῦ κόσμου· εὐστοχα παραπέμπει στοὺς αἰρετικούς Χουραμίτες τῆς ἄββασιδικῆς Περσίας. Ὅσο γιὰ τὴν ἀντοχὴ τῶν θεολογικῶν τους δοξασιῶν, ὁ Τσακύρογλου εἶναι μᾶλλον ἀπαισιόδοξος, διαπιστώνοντας ὅτι «προσερχονται κατὰ καιροὺς καὶ μάλιστα ἐσχάτως κατὰ μυριάδας εἰς τοὺς κόλπους τοῦ ἀληθοῦς Ἰσλάμ»⁵⁰.

Ἡ ἀπροθυμία τῶν Μικρασιατῶν λογίων τοῦ 19ου αἰῶνα νὰ διακρίνουν φανερώματα «ἐλληνοπρέπειας» ἢ «κρυπτοχριστιανισμοῦ» στοὺς Κιζιλμπάσηδες τῆς χερσονήσου εἶναι ἀρκετὰ διδακτικὴ. Δὲν ὀφείλεται, πάντως, στὴν ἔλλειψη γνώσεων ἢ ἐννοιολογικῶν εργαλείων· τὰ κυριότερα ξένα βιβλία ἀπ' ὅπου θ' ἀντλήθουν τὸ 1918 τὰ ἀπαιτούμενα στοιχεῖα ἦταν ἤδη διαθέσιμα τὸ 1890. Καὶ ἀκόμη νορτίτερα, σὲ κάποια κείμενα τοῦ 1878, ἐντοπίζουμε τὰ πρῶτα ἄσπαρα ἐπιχειρήματα (καὶ ἰδίως τὴν περιφρημὴ «τριαδικότητα» τῶν δοξασιῶν τους) ποὺ πιστοποιοῦν τὴν «ἐλληνικότητα» τῶν Μπεκτασήδων τῆς

47. *Ἱστορία καὶ στατιστικὴ Τραπεζοῦντος*, Κωνσταντινούπολη 1870, σ. 215. Σήμερα οἱ Τσεπνήδες τοῦ Πόντου θεωροῦνται Σουννίτες (σὲ ἀντίθεση μὲ τοὺς Τσεπνήδες τῆς περιοχῆς τοῦ Αἰγαίου).

48. Χ. Συμβουλίδης, «Διάσωσης ἰχνῶν ἀρχαιοτάτου ἐλληνικοῦ βίου καὶ ἐξωτερικοῦ παραστήματος ἐν Πόντῳ», *Ξενοφάνης* 6 (1909), σ. 127.

49. *Περὶ Γιουρούκων*, σ. 8.

50. *Στὸ ἴδιο*, σσ. 28-35.

Ἰαλβανίας⁵¹. Ἄλλες, ὁμως, ἦταν οἱ πολιτικὲς στοχεύσεις τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνομισμοῦ στὴν Ἰαλβανία, ἄλλες στὴν Ἰανατολή· ἐδῶ δὲν ὑπῆρχαν, ἀκόμα, ἐδάφη γιὰ διανομή. Ἐτσι, τουλάχιστον, πίστευαν ὡς τὸν Α' Παγκόσμιο Πόλεμο.

Θ'

Στὴν οἰκιοποίηση τοῦ ἑτερόδοξου Ἰσλάμ ἀπὸ τὸν ἑλληνικό μεγαλοἰδεατισμό πρωτοστάτησε ὁ Κωνσταντινουπολίτης δημοσιογράφος Γεώργιος Σκαλιέρης. Τίς πρώτες του νύξεις τίς βρίσκουμε σὲ μία σειρά ἀνώνυμων ἄρθρων μὲ τίτλο «Ὁ ἄγνωστος Ἰελληνισμός», ποῦ ἐμφανίστηκαν τὸν χειμῶνα τοῦ 1917-1918 στὴ βενιζελική ἐφημερίδα *Ἐλεύθερος Τύπος* τοῦ ἸΑ. Καβαφάκη. Ἰαφορμὴ τὸν πρώτων ἄρθρων του δὲν ἦταν ἡ Μικρὰ Ἰασία, ἀλλὰ ἡ βρετανική προέλαση στὴν Παλαιστίνη καὶ τὴ Συρία καὶ ἡ δῆλωση Μπάλφουρ γιὰ τὴν ἰδρυση ἐβραϊκῆς «ἐθνικῆς ἐστίας». Ὁ Σκαλιέρης τόνισε πὼς οἱ Ἰεβραῖοι ἦταν «ξένοι» στὴν περιοχή, ἀντίθετα μὲ τοὺς «Ἰελληνες Φιλισταίους» καὶ τὰ διάσπαρτα λείψανα τὸν «ἀρχαίων Ἰελλήνων αἰρετικῶν», στοὺς ὁποίους κατέτασε τοὺς Ἰανσαρίτες, τοὺς Ἰσμηλίτες καὶ τοὺς Δρούζους, ἀλλὰ ἀκόμα καὶ τοὺς Βεδουίνους⁵². Ἰασχολήθηκε ἐπίσης μὲ τὸν Πόντο καὶ τὴν Ἰπερκαυκασία, ποῦ κι αὐτὰ ἦταν ζητήματα στρατιωτικῆς ἐπικαιρότητας, κι ἀποτελοῦσαν κατὰ τὴ γνώμη του τὴ γενέτειρα τὸν «γνησιωτέρων Ἰελλήνων»⁵³. Στὴν κυρίως Μικρασία, τέλος, διέκρινε συγκεκριμένα μίαν «Ἰαρία Φρυγοελληνική Μικρασιανὴ ὁμοφυλία», ὅπου ἀνῆκαν κάπου 500.000 «Μουσουλμάνοι Ἰελληνες»⁵⁴. Σ' ὅλα τοῦτα δὲν ὑπάρχει ἀκόμα νύξη γιὰ τοὺς Κιζιλιμπάσηδες· δείγματα «Ἰαρίων» ἢ «Ἰελληνογενῶν» ἦταν οἱ Ἰσερκέζοι, οἱ

51. Βλ. τὸ ἄρθρο τοῦ Δ. Χασιώτη «Αἱ ἐν Ἰπειρῷ ξενικαὶ ραδιουργία» (ἀναδημοσίευση: *Διατριβὴ καὶ ὑπομνήματα περὶ Ἰπειροῦ*, Ἀθήνα 1887, σσ. 58-59) καὶ τὴν προξενική ἐκθεση ποῦ παραθέτει ὁ Β. Κόντης, «Ἰπειρος [1833-1881]», *Ἰστορία τοῦ Ἰελληνικοῦ Ἰθνοῦ*, τ. ΙΓ', Ἰκδοτική Ἀθηνῶν, σ. 388.

52. «Ἰ Παλαιστίνη», 9/12/1917· «Ἰ Συρία», 14/12/1917· «Οἱ Ἰελληνογενεῖς», 18/12/1917· «Οἱ Ἰελληνικοὶ Ὀρίζοντες», 19/12/1917. Ὁ Σκαλιέρης χρησιμοποιεῖ τὸ ψευδώνυμο «Ἰληθῆς Ἰελλην».

53. «Ἰ Κολχίχη», 27/12/1917· «Ὁ Καύκασος», 5/1/1918· «Ὁ Πόντος», 8/1/1918· «Οἱ Ἰελληνογενεῖς», 15/1/1918. Πρβ. «Ἰ πολιτικὴ τοῦ Καυκάσου», σὸ φύλλο τῆς 2/5/1918.

54. «Οἱ Ἰελληνογενεῖς», ὁ.π.· «Ἰ Μικρὰ Ἰασία καὶ ὁ πληθυσμὸς αὐτῆς», 10/2/1918. Ὁ ὁρος «Ἰαρία Μικρασιανὴ ὁμοφυλία» ἀπηχεῖ ἀσφαλῶς τὴν πραγματεία τοῦ Π. Καρολίδη, *Σημειώσεις τινὲς περὶ τῆς Μικρασιανῆς Ἰαρίας ὁμοφυλίας* (1886), ὅπου ὁμως ἔχει περιεχόμενο μονάχα ἀρχαιγνωστικό καὶ γλωσσολογικό.

Λαοί, οί Ζειμπέκηδες, διάφοροι Κρυπτοχριστιανοί και «οί περι τὸ Ἰκό-νιον Δερβίσαι». Καί ἀντίθετα μὲ τὰ κατοπινά του κείμενα, ὁ Σκαλιέρης ἀκόμη ἐντόπιζε στὰ ἐδάφη τῆς Μικρασίας συμπαγῆ πληθυσμὸ 4,5 ἑκατομμυρίων Τούρκων.

Μὲ ὄλη τους τὴ ροπή στὴν παραδοξολογία, τὸν βερμπαλισμὸ καὶ τὴν ἀντιφατικότητα, οἱ ἀπόψεις τοῦ Σκαλιέρη ἐνθουσίασαν τὸν Καβαφάκη καὶ τοὺς κύκλους τῶν μικρασιατικῶν σωματείων, μὲ τοὺς ὁποίους σχετιζόταν κι ὁ ἴδιος⁵⁵. Χάρη στὶς προτροπές τους, ὁ Σκαλιέρης καταπατίσθηκε μὲ τὴ σύνταξη τῆς «ὑπερχίλιοσελίδου μελέτης» ἀπὸ τὴν ὁποία ἀντλήσε τὸ ὕλικὸ γιὰ τὰ δύο κατοπινὰ του βιβλία: *Ἡ Αὐτοκρατορία τῆς Τραπεζοῦντος* (1921), *Λαοὶ καὶ Φυλαὶ τῆς Μικρᾶς Ἀσίας* (1922). Ὅπως ὁμως ὑποστήριξε ἀργότερα, τὰ γράφτά του δέχθηκαν στὸ μεταξὺ «ἀγρωτῶτάτην λογοκλοπίαν ὑπὸ τινῶν», οἱ ὁποῖοι ἀσχολήθηκαν μὲ «Μικρασιατικὰ προβλήματα»⁵⁶. Ἀπόψεις παρόμοιες μὲ τοῦ Σκαλιέρη ἐντοπίζονται, πράγματι, σὲ διάφορα ἐντυπα τὸ φθινόπωρο τοῦ 1918, ὅταν ἡ λήξη τοῦ πολέμου σήμανε τὴν ἀρχὴ τῶν ἐπίσημων ἐλληνικῶν διεκδικήσεων στὰ ἐδάφη τῆς Μικρασίας. Σὲ ἄρθρο, π.χ., γιὰ τοὺς Ἕλληνες τῆς Μικρασίας, ποὺ ἐμφανίσθηκε στὸ προπαγανδιστικὸ περιοδικὸ *Études Franco-Grecques* μὲ τὸ ὄνομα τοῦ Γάλλου δημοσιογράφου καὶ διεθνολόγου Ἐρνέστου Λεμονόν, διακρίνουμε τὴν ὀλοφάνερη ἀπτήχηση προτάσεων τοῦ Σκαλιέρη:

Σὲ αὐτοὺς τοὺς Ἕλληνες οἱ [τουρκικῆς] στατιστικῆς ἀντιπαραθέτουν ἕναν πληθυσμὸ 6,5 ἑκατομμυρίων Μουσουλμάνων, ποὺ θὰ πρέπει ὡστόσο νὰ ἐλαττωθεῖ κατὰ ἕνα ἑκατομμύριο περίπου, γιατί πέρα ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες ποὺ κάκιστα συναριθμοῦνται σὲ αὐτόν, περιλαμβάνει καὶ ὄλο τὸν πληθυσμὸ τῶν Τσερκέζων καὶ τὰ ἄλλα στοιχεῖα τῆς ἀρίας φρυγοελληνικῆς φυλῆς (race), ποὺ δὲν εἶναι «Τούρκοι» στὸ παραμικρὸ καὶ ὄχι μόνον δὲν ἀνέχονται τὴν ὀθωμανικῆ ἐπιβολή, μὰ ἀντίθετα

55. Βλ. τὸ σχόλιο τοῦ *Ἐλεύθερου Τύπου* στὶς 7/1/1918: *Αἱ γοητευτικαὶ αὐτὰ σελίδες [...] διὰ πολλοὺς ὑπῆρξαν πραγματικῆ ἀποκάλυψις [...]. Ἦτο δυνατόν ἢ ἐλληνικῆ σκέψις καὶ ἢ ἐλληνικῆ ὄνειροπόλησις νὰ ἀρκεσθοῖσιν εἰς τὸν ἀσφρικτικὸν ὄριζοντα τῆς πλατείας τοῦ Συντάγματος, ἀφοῦ εἶνε πτηνὸν μὲ τόσοσιν ἰσχυρὰς πτέρυγας; Ἄν ἐννοεῖ ὅτι ἦταν σελίδες πολιτικῆς φαντασίας καὶ ὄχι περὶ πραγματογνωσία, ἢ ἀλληγορία εἶναι εὔστοχη.*

56. *Ἡ Αὐτοκρατορία τῆς Τραπεζοῦντος*, σ. β'. Ρητὰ παραπέμπει στὴν «ἀνέκδοτη» ἀκόμη «Μελέτη περὶ Πόντου» ὁ Δ. Οἰκονομίδης, *Ὁ Πόντος καὶ τὰ δίκαια τοῦ ἐν αὐτῷ Ἑλληνισμοῦ*, Ἄθινα 1920, σ. 111.

ἐκδήλωσαν σέ ὄλους τοὺς καιροὺς τὴν εὐνοιά τους στὴν ὑπόθεση τοῦ Ἑλληνισμοῦ⁵⁷.

Τὸ κείμενο τοῦ «Λεμονόν» ἔχει κάποια σημασία, γιατί φαίνεται νά ὑποδηλώνει τὴν πρόθεση στελεχῶν τοῦ επίσημου Βενιζελισμοῦ νά ἐντάξουν τὴν ὀπτική τοῦ Σκαλιέρη στὴν ἐξωτερική τους πολιτική. Ἡ στάση αὐτὴ δὲν εἶχε συνέχεια. Κατὰ βάθος, οἱ «Φρυγοἕλληνες» καὶ οἱ «ἔλληνογενεῖς Μουσουλμάνοι» δὲν συνιστοῦσαν ἐξαγωγίμες ἔννοιες· ἦταν «ἐκτὸς γραμμῆς», ἀντιστρατεύονταν δηλαδή τὰ επίσημα βενιζελικά ὑπομνήματα στὶς συμμαχικὲς δυνάμεις, τὰ ὅποια τηροῦσαν πιστὰ τίς καθιερωμένες ταξινομήσεις: Χριστιανοὶ ἴσον Ἕλληνες, Μωαμεθανοὶ ἴσον Τοῦρκοι. Ἡ ἑλληνικὴ κυβέρνηση δὲν εἶχε καμιά προοπτικὴ νά διεκδικήσει τὴν προσάρτηση ὀλόκληρης τῆς Μικρασίας, ὅπως διατυμπάνιζαν ὁ Καβαφάκης καὶ οἱ συνεργάτες του, οὔτε τὴ διαμόρφωση «δισυποστάτου ἢ τρισυποστάτου πολιτειακῆς τροπῆς» στὰ πρότυπα τῆς Αὐстроουγγαρίας, ὅπως ὑπανίχθηκε γιὰ λίγο ὁ Σκαλιέρης⁵⁸. Οἱ μουσουλμανικὲς μειονότητες ἐνδιέφεραν ὅμως τὸν χώρο τῶν μικρασιατικῶν σοματείων, ὅπου ἦταν ἰσχυρότερες αὐτὲς οἱ τάσεις.

Τὸν Ὀκτώβριο τοῦ 1918 ὁργανώθηκε στὴν Ἀθήνα, μὲ πρωτοβουλία τοῦ Πολιτικῷ Συλλόγου Μικρασιατῶν «Ἡ Ἐνωσις», τὸ λεγόμενο Παμμικρασιατικὸ Συνέδριο, στὸ ὅποιο ἀκούστηκαν διάφορες ἀκραῖες ἀπόψεις. Ὁ πρόεδρος τῆς «Ἐνώσεως» Ἀ. Ἀρεάλης εἶπε ὅτι οἱ «κυρίως Τοῦρκοι» τῆς Μικρασίας ἦταν μόλις 1,8 ἑκατομμύρια καὶ ἄρα λιγότεροι ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες· στὸ βλαέτι τῆς Σμύρνης οἱ μισοὶ σχεδὸν Τοῦρκοι ἦταν «ἔλληνογενεῖς ἀνήκοντες εἰς τὴν Φρυγοπελασικὴν ὁμοφυλίαν», καὶ σ' αὐτοὺς κατέτασε «ὡς γνωστὸν» καὶ ὄλους τοὺς Γιουρούκους⁵⁹. Μίλησε ἀκόμη ὁ παράγοντας τοῦ Μικρασιατικῷ Συλλόγου «Ἀνατολή» καὶ γενικὸς γραμματέας τῆς Κοινῆς Ἐπιτροπείας τῶν Ἀλυτρώτων Ἑλλήνων Κωνσταντῖνος Λαμέρας, ποῦ ἐπίσης

57. «Les Grecs d'Asie Mineure», *Études Franco-Grecques* 1 (1918), σ. 340. Τὸ ἀπόσπασμα αὐτὸ τὸ ἀναδημοσίευσε καὶ ὁ διευθυντὴς τοῦ περιοδικοῦ Λ. Μακκάς (ποῦ ἐπίσης συνεγραζόταν στὸν Ἑλευθερο Τύπο) στὸ βιβλίο του *L'Hellénisme de l'Asie Mineure*, Παρίσι 1919, σ. 76. Γιὰ τὸ περιοδικὸ τοῦ Μακκά καὶ τὴ στενὸτατη σχέση του μὲ τὴν πρεσβεία μας στὸ Παρίσι, βλ. D. Kitsikis, *Propagande et pressions en politique internationale: La Grèce et ses revendications à la Conférence de Paix*, Παρίσι 1963, σ. 232 κέ.

58. «Ἡ Μικρὰ Ἀσία καὶ ὁ πληθυσμὸς αὐτῆς».

59. *Ἑλευθερο Τύπος*, 23/10/1918 καὶ ἐπιστολὴ τοῦ Ἀρεάλη στὶς 19/11/1918. Ὅλοφάνερα τὰ στοιχεῖα αὐτὰ συγγενεῖουν μὲ τίς ἐκτιμήσεις τοῦ Σκαλιέρη (*Λαοὶ καὶ Φυλαί*, σ. 433).

δημοσίευσε τὸ φυλλάδιο *Τὸ Μικρασιατικὸν Πρόβλημα* καὶ ἔδωσε στὴν Ἀθήνα διαλέξεις μὲ ἀνάλογο περιεχόμενο⁶⁰. Στὸ φυλλάδιο τοῦ Λαμέρα πρωτοβλέπομε τὸν συσχετισμὸ τῶν Κιζιλμπάσηδων μὲ τοὺς ὀμηρικοὺς Ἑρυθίνοὺς καὶ ἄλλα στοιχεῖα ποὺ ξαναβρίσκονται ὕστερα στὰ συγγράμματα τοῦ Σκαλιέρη. Ἡ «φυλετικὴ συνείδηση» καὶ οἱ «χριστιανικὲς παραδόσεις» τῶν Λαζῶν, τῶν «Ἑρυθίνων», τῶν Γιουρούκων, τῶν Δερβίσηδων καὶ ἄλλων «ἐθνοτήτων» ἀναφέρονται ἐπίσης στὴν πληθυσμιακὴ στατιστικὴ τῆς Κοινῆς Ἐπιτροπείας, τὴν ὁποία δημοσίευσε μὲ σύντομα σχόλια ὁ Δ. Ν. Μπότσαρης⁶¹.

Ἄν καὶ ὁ Λαμέρας εἶναι πιθανότατα ὁ κύριος στόχος ὄσων ἔγραψε ὁ Σκαλιέρης γιὰ «λογοκλοπία», δὲν εἶναι ἴδιος ὁ τρόπος ποὺ οἱ δύο τοὺς ἀγγίζουν τὸ θέμα τῶν Μωαμεθανῶν ἑτεροδόξων: Ὁ Λαμέρας τοὺς ἀποδίδει ἕναν συμβατικότερο «ἐλληνικὸ» καὶ «ὀρθόδοξο» χαρακτήρα, ὁ Σκαλιέρης θαυμάζει τὶς «ἄριες» καταβολές καὶ τὶς «ἀνάμικτες» δοξασίες τους· ὁ Λαμέρας μισεῖ τὸ Ἰσλάμ, ὁ Σκαλιέρης μισεῖ τὸ Τουράν. Οἱ δύο ἐκδοχῆς ὑποδεικνύουν τὰ ἀκράτια περιθώρια μιᾶς προσέγγισης, ποὺ ὡστόσο ἐδράζεται στὸ ἴδιο πλέγμα ἰδεῶν, μεθόδων καὶ πηγῶν, καὶ νομίζω ὅτι μπορεῖ κανεὶς νὰ τὶς συνεξετάσει ὡς ἐνιαία «θεωρία». Οἱ ἰδιαιτερότητες τῶν Κιζιλμπάσηδων δὲν εἶναι ἀσφαλῶς ἡ μόνη διάσταση τῆς θεωρίας, ἀλλὰ παίζουν ρόλο κεντρικό-τερο ἂπ' ὅ,τι θὰ ἔδειχνε, ἴσως, μιὰ πρώτη ἀνάγνωση.

Ἡ θεωρία Λαμέρα - Σκαλιέρη ἐνέπνευσε κι ἄλλους λόγιους ποὺ ἀνέλαβαν τὴ σύνταξη προπαγανδιστικῶν δημοσιευμάτων. Ἄπ' αὐτοὺς θὰ πρέπει ν' ἀναφέρουμε τὸν Κωνσταντῖνο Ἄμαντο, ποὺ τῆς χάρισε τὸ κύρος του ὡς βυζαντινολόγος καὶ ἀργότερα καθηγητὴς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. Ἄν καὶ ἀπέφυγε τὶς ἀκρότητες τῶν δύο κύριων ἐκφραστῶν τῆς, ὅπως ἡ ἀνίχνευση Κιζιλμπάσηδων στὸν Ὅμηρο καὶ τὸ Βυζάντιο, ὁ Ἄμαντος τῆς ἔδωσε μιὰ θεωρητικὴ νομιμοποίηση μὲ τὶς ἀπόψεις του γιὰ τὸν φυλετικὸ χαρακτήρα τῶν Τούρκων καὶ τὴν προφητεία ὅτι ἀναμένονται «ἐκπλήξεις» στὸ ζήτημα τῶν Κριπτοχριστιανῶν⁶². Οἱ πηγές καὶ τὰ στοιχεῖα τοῦ Λαμέρα καὶ τοῦ Ἄμαντου

60. *Περὶ Μικρᾶς Ἀσίας καὶ τῶν ἐν αὐτῇ Κριπτοχριστιανῶν*, 1921· *Περὶ τοῦ χαρακτήρος τῶν ἐν Τουρκίᾳ διωγμῶν*, 1921· *Πόσοι καὶ ποιοὶ οἱ κάτοικοι τῆς Μικρᾶς Ἀσίας μετὰ τὴν ἀνταλλαγὴν*, Ἀθήνα 1929.

61. *Ἡ Μικρὰ Ἀσία καὶ ὁ Ἑλληνισμός*, σσ. 82-83. Στὸ ἀντίτυπο ποὺ συμβουλευθήκα βρῆκα μόνο τὰ σχόλια· ἀλλὰ ἡ στατιστικὴ ὀλόκληρη ὑπάρχει καὶ στὴ γαλλικὴ μετάφραση τοῦ βιβλίου, τὴν ὁποία ὑπογράφει – πάλι – ὁ Λ. Μακιάς, *Les Hellènes et l'Asie Mineure*, Παρίσι 1919, σ. 80.

62. Οἱ θέσεις τοῦ Ἄμαντου περὶ Ταχτατζήδων, Κιζιλμπάσηδων καὶ Γιουρούκων βρίσκονται στὸ ἔργο του *Ὁ Ἑλληνισμὸς τῆς Μικρᾶς Ἀσίας κατὰ τὸν Μεσαίωνα*,

ἀνακυκλώνονται ύστερα ἀπὸ τὴν πτώση τοῦ Βενιζέλου σ' ἓνα συμπίλημα τοῦ Ἰθανάσιου Σουλιώτη, πὸν ἀποτυπώνει τὰ πορίσματα τῆς θεωρίας μὲ τὴ μορφὴ ἔθνολογικοῦ χάριτη⁶³, ἐνῶ ὁ Δημ. Οἰκονομίδης ἐξασφάλισε τὴν ἐνταξὴ τους στὴν ἱστοριογραφία τοῦ Πόντου⁶⁴. Στὰ 1921, πιά, ἀκόμα καὶ ὁ Κοντογιάννης, πὸν θεωροῦσε τοὺς Κιζιλιμπάσηδες «ὀλιγάριθμο» λείψανο μὲ «μογγολικὸ τύπο», μιλοῦσε διεξοδικὰ γιὰ τὰ ἦθη τους καὶ δήλωνε πὼς ἔχουν γιὰ τοὺς Ἕλληνες «ἀγάπην καὶ τιμὴν», μιὰ φρασεολογία πὸν πηγάζει ἀπευθείας ἀπὸ τὰ ἔντυπα τοῦ Λαμέρα⁶⁵.

I'

Ἡ θεωρία Λαμέρα - Σκαλιέρη γεννήθηκε σὲ συγκεκριμένες ἱστορικές περιστάσεις καὶ ἀνταποκρίνεται σ' ἓνα ἰδιαιτερο μίγμα ἀπὸ πολιτικά καὶ ἰδεολογικὰ ἐρεθίσματα, πὸν σχεδὸν προκαθορίζουν καὶ τὸ περιεχόμενό της. Εἶναι ἀνάγκη, λοιπόν, νὰ τὰ συνοψίσουμε.

(1) Ἡ κατάρρευση τῶν κεντρικῶν δυνάμεων καὶ τῆς τσαρικήσ Ρωσίας εἶχε φέρει στὸ προσκήνιο τὶς ἐθνικές διεκδικήσεις τῶν «ὑπόδουλων» πληθυσμῶν τῆς δυτικῆς Ἀσίας καὶ τῆς ἀνατολικῆς Εὐρώπης (Ἄραβες, Κοῦρδοι, Ἀρμένιοι, Τσέχοι, Οὐκρανοί, Πολωνοί), πὸν ζητοῦσαν τὴν ἀνεξαρτησία τους μὲ βάση τὴν ἀρχὴ τῆς αὐτοδιάθεσης τῶν λαῶν, ὅπως, ὑποτίθεται, τὴν εὐαγγελιζόταν ὁ Ἀμερικανὸς πρόεδρος Οὐίλσον. Ἰδιαιτέρη ἐντύπωση ἔκανε ἡ ξαφνικὴ νεκρανάσταση τῶν Ἀράβων καὶ ἡ πλήρης ἀποσύνθεση τῆς Αὐστρουγγαρίας, μιὰ καὶ ἡ Τουρκία χαρακτηριζόταν «ἡ Αὐστρία τῆς Ἀνατολῆς». Φάνταζε ἴσως εὐλόγη, λοιπόν, ἡ ἀποψη πὼς ἡ «ἀφύπνισις τῆς ἐθνικῆς συνειδήσεως» πὸν ἐξαγγέλθηκε στὸ Χετζᾶζ καὶ τὴ Δαμασκὸ μοποροῦσε νὰ ἐπεκταθεῖ σὲ διάφορες τουρκόφωνες ὁμάδες τῆς Μικρᾶς Ἀσίας. Στὸν συνεπακόλουθο ἀναβρασμὸ ἡ Ἑλλάδα θὰ ἔπρεπε νὰ προσεταιριστῆι πληθυσμοὺς πὸν ἦταν «βασίμως διεκδικήσιμοι» καὶ ἔτοιμοι νὰ «δεχθῶσι χριστια-

⁶² Ἀθήνα 1919, σ. 116 κέ. (ὄπου παραπέμπει ἐπανειλημμένα στὸ φυλλάδιο τοῦ Λαμέρα).

⁶³ *Οἱ κάτοικοι τῆς Μικρᾶς Ἀσίας*, Ἀθήνα 1921.

⁶⁴ *Ὁ Πόντος καὶ τὰ δίκαια τοῦ ἐν αὐτῷ Ἑλληνισμοῦ*, σ. 106 κέ. Ὑπάρχει καὶ ἀγγλικὴ ἔκδοση (Κωνσταντινούπολη 1920). Πρβ. «Ὁ Πόντος ἀπὸ ἐθνογραφικῆς ἀπόψεως», *Πολιτικὴ ἐπιθεώρησις*, περ. Γ' (1920-21), σ. 395 κέ.

⁶⁵ *Γεωγραφία τῆς Μικρᾶς Ἀσίας*, Ἀθήνα 1921, σσ. 57-58. Ὁ Κοντογιάννης μιλάει γιὰ «μογγολικὸν τύπον» τῶν Κιζιλιμπάσηδων ἐπειδὴ τοὺς ταυτίζει μὲ τοὺς νομαδικούς Ταχτατζῆδες, πὸν ὠστόσο εἶναι μιὰ μόνο (ἢ πιὸ ἰδιορρηθμ) ἀπὸ τὶς κιζιλιμπάσιες ὁμάδες.

νικήν διοίκησιν εὐχαρίστως καὶ εὐπειθέστατα»⁶⁶. Ἴσως, μάλιστα, ἡ σύμπτυξη αὐτῶν τῶν πληθυσμῶν νὰ ἐξασφάλιζε στοὺς Ἕλληνας ὀφέλη πιὸ βιώσιμα ἀπ’ ὅτι μιὰ «ἀραιὰ παράλιος φυλετικὴ γραμμὴ» ποὺ διασποῦσε τὶς οικονομικὲς λειτουργίες τῆς Μικρασιατικῆς χερσονήσου⁶⁷.

(2) Οἱ διωγμοὶ τῶν Ἑλλήνων τῆς Μικρασίας στὴ διάρκεια τοῦ καθεστῶτος τῶν Νεοτούρκων ὑποδαύρισαν μιὰ φάση ἐξάλλου ἀντιτουρκισμοῦ, ὃ ὁποῖος βρῆκε διέξοδο στὶς ἐθνικιστικὲς ἐξάρσεις τῆς Μικρασιατικῆς ἐκστρατείας. Ἡ εἰκόνα τοῦ «φιλήσυχου» Τούρκου μὲ τὸν «ἐλληνικώτατο τύπο», ποὺ συναντᾶμε ἀκόμα στὸν Ἀντωνόπουλο καὶ τὸν Κοντογιάννη, ἔδειχνε ἀνεπίκαιρη· ὁ ἐλληνοτουρκικὸς ἀλληλοσπαραγμὸς ἦταν ἀνάγκη νὰ δικαιωθεῖ, κατὰ τὴ διατύπωση τοῦ Ἄμαντου, ὡς «ἀντίθεσις πολιτισμῶν»⁶⁸, ὅπου ἡ ἐλληνικὴ ψυχὴ ἐκπλήρωνε καὶ πάλι τὸν ἱστορικὸ ρόλο στὴ διαμάχη τῆς μὲ τὸν οἰκεῖο συνδυασμὸ ἰσλαμικῆς μισαλλοδοξίας καὶ ἀθεράπευτου πρωτογονισμοῦ τῶν «Ἀσιανῶν νομάδων».

(3) Ὁ ἐλληνικὸς μεγαλοῦδεατισμὸς υἰοθέτησε συνειδητὰ ἀκραῖες μορφὲς ρατσιστικῶν θεωριῶν, ποὺ εἶχαν καλλιεργηθεῖ τὴν προπολεμικὴ περίοδο στὴ δυτικὴ Εὐρώπη. Οἱ ἀπόψεις αὐτὲς ξεπερνοῦν τὴν ἀπλή περιέργεια γιὰ τὴ «φυλετικὴ καταγωγὴ» καὶ τὸν «ἀνθρωπολογικὸ τύπο» τῶν διαφόρων κατοίκων τῆς Μικρασίας, ποὺ συναντᾶμε σὲ ἄλλους «εἰδήμονες» τῆς περιόδου. Ἡ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὴ μικρασιατικὴ «Ἀρία ὁμοφυλία» καὶ τοὺς παρείσαικτους «φιννικοὺς» ἢ «μογγολικοὺς» πληθυσμοὺς ἀνάγεται σὲ ζωντανὴ πολιτικὴ καὶ ἐθνικὴ πραγματικότητα, καὶ ἡ παρατεταμένη κυριαρχία μίας «νόθου πατριᾶς» ταταρικῶν στοιχείων μὲ φυλετικὴ καὶ διανοητικὴ «μειοξία» ἀποδόθηκε στὴ φυλετικὴ συμμαχία τους μὲ «Σημίτες» Ἑβραίους καὶ Ἀραβες⁶⁹. Τὰ χρόνια ἐκεῖνα ποὺ κάποιος Ἀδόλφος μελετοῦσε στὸ Μόναχο ἔργα τοῦ Γκομπινώ καὶ τοῦ Τσάμπερλαιν, ὁ Σκαλιέρης πλούτιζε τὶς θέσεις του μὲ ἐκτενῆ τοὺς ἀποσπάσματα καὶ ἐντόπιζε «ἡμιανθρώπους» στὰ περικύματα τῆς Προύσας⁷⁰. Μὲ τὸ κύρος τῆς ἱατρικῆς του ιδιότητος, ὁ Λαμιέρας

66. Λαμιέρας, *Τὸ Μικρασιατικὸν Πρόβλημα*, 1918, σ. 7· Σκαλιέρης, *Αὐτοκρατορία*, σ. α' (οἱ «βασιμῶς διεκδικήσιμοι» στὴ σ. 71)· ὁ ἴδιος, *Λαοὶ καὶ Φυλαί*, σσ. 181, 323 κέ., 336 κέ.· Ἄμαντος, *Ὁ Ἑλληνισμὸς*, σ. 119 («εὐπειθέστατα»).

67. Γιὰ τὸ καίριο αὐτὸ μειονέκτημα τῶν βενιζελικῶν διεκδικήσεων, πρβ. τὸ ἄρθρο τοῦ Καβαφάκη, «Αἱ ἐνδοχῶραι καὶ αἱ ἐξωχῶραι», *Ἐλεύθερος Τύπος*, 6/3/1918.

68. Ἄμαντος, *Ὁ Ἑλληνισμὸς*, σ. 125.

69. Βλ. προπάλιν *Λαοὶ καὶ Φυλαί*, σσ. 21-24, 150-153, 335-339 κ.λπ.

70. Στὸ ἴδιο, σ. 97 (ἡ φράση ἀποδίδεται στὸν Σπύρο Μελᾶ· δὲν ἔχω ταυτίσει τὸ παράθεμα).

δήλωνε πώς ὁ ἐγκέφαλος τῶν Τούρκων «δὲν ἔχει φυσιολογικὴν σύστασιν, ἀλλ' ἐμφανίζει κενά», καὶ διακήρυξε τὸ δικαίωμα τῶν «κρειπτόνων» καὶ «πεπολιτισμένων» λαῶν τῆς Εὐρώπης (ὅπως ἦταν οἱ Ἕλληνες) νὰ ἀσκοῦν κυριαρχία στοὺς «βάρβάρους» ἄλλων ἡπείρων⁷¹. Ὅσο γιὰ τὸν Ἄμαντο, ἀνέλαβε νὰ ἀποδείξει ὅτι ὁ «ἀσιατικὸς ἀταβισμὸς» ἀκύρωνε τὶς θετικὲς συνέπειες τῆς διασταύρωσης τῶν Τούρκων μὲ τοὺς «Ἕλληνες» τῆς Μικρασίας: «Ὅπως οἱ Νέγροι ἀναμιχθέντες μετὰ τῶν Βερβέρων τῆς βορείου Ἀφρικῆς ἔβλαψαν αὐτοὺς ἀνθρωπολογικῶς, οὕτω καὶ οἱ Τοῦρκοι ἐμόλυναν καὶ ἐδηλητήρισαν τὴν Μικρὰν Ἀσίαν»⁷². Μ' ἄλλα λόγια, γιὰ νὰ εἶναι κάποιος «πεπολιτισμένος» δὲν ἀρκοῦσε νὰ ἔχει μερικὲς ἑλληνικὲς καταβολές· ἔπρεπε νὰ φανεῖ καθαρόαιμος ἔκγονος τῆς Ἀριάς φυλῆς.

(4) Πιὸ ἀξιοπεριερίρη εἶναι, ἴσως, ἡ ἀνάμιξη τοῦ τουρκόφοβου ρατσισμοῦ μὲ τὸ φαινομενικὸ του ἀντίθετο, τὰ ἰδεολογικὰ κατάλοιπα τοῦ «ἑλληνοτουρκισμοῦ» καὶ τῆς «πανανατολικῆς ἰδέας», πού συνδέονται μὲ τὸν λεγόμενον «κίγκλο τῶν Δραγουμικῶν» καὶ βρίσκονται στὶς προσεγγίσεις τοῦ Σκαλιέρη καὶ τοῦ Σουλῶτη. Ὅπως κι ὁ Σουλῶτης, ὁ Σκαλιέρης διατέλεσε μέλος (ἀν καὶ ὄψιμο) στὴν Ὄργανωση Κωνσταντινουπόλεως καὶ συνεργάστηκε μὲ τὴν *Πολιτικὴ Ἐπιθεώρηση*, ἐνῶ εἶναι γνωστὲς οἱ σχέσεις τοῦ πατέρα του μὲ τὸ βραχίβιο Ἴνδαλιμα τῶν Ὄθωμανῶν φιλελευθέρων, τὸν ἔκπτωτο σουλτάνο Μουράτ Ε'⁷³. Τὰ κύρια σημεῖα τοῦ γεωπολιτικοῦ του δράματος συνοψίζονται σ' ἕνα φυλλάδιο τοῦ 1921, πού ἐξυμνεῖ τὸν Δραγουμή ὡς «ἔνθεο τῆς Ἰδέας ἀπόστολο» καὶ παραπέμπει στὸν Σουλῶτη προκειμένου νὰ τονίσει τὴ «στενοτάτη συνοχὴ» τῆς βαλκανικῆς μὲ τὴ μικρασιατικὴ χερσόνησο⁷⁴. Προέβλεπε ἐκεῖ μιὰν «Ἀνατολικὴ Ὀμοσπονδία» στὴν ὁποία θὰ μετεῖχαν ὡς ἰδιαίτερα κράτη ἡ Ἑλλάδα, ἡ Ρουμανία, ἡ Ἀρμενία, ἡ «Καρδουχία», οἱ λαοὶ τοῦ Καναάσου (ὄχι ὁμως οἱ Ἀζέροι!) καὶ μιὰ ἐξασθενημένη καὶ «λμβανοποιημένη» Τουρκία, ὅπου κάθε μιὰ «ἔθνοτητα» θὰ ἦταν αὐτοδιοικούμενη καὶ θὰ μετεῖχε

71. *Πρόβλημα*, σ. 46 καὶ 57· *Περὶ Χριστοχριστιανῶν*, σ. 10.

72. *Ὁ Ἕλληνισμὸς*, σ. 115 (παραπέμπει στὸν Γερμανὸ γεωγράφο Ἐβάλντ Μπάνσε).

73. Βλ. ἰδίως: Κ. Σβολόπουλος, «L'initiation de Mourad V à la Franc-maçonnerie par Cl. Scaliéri. Aux origines du mouvement libéral en Turquie», *Balkan Studies* 21 (1980), σσ. 441-457.

74. *Πολιτικαὶ Σελίδες. Τὰ δίκαια τῶν ἐθνότητων ἐν Τουρκίᾳ (1453-1921)*, Ἀθήνα 1921. Ὁ Σκαλιέρης ἤθελε τὴν ἐποχὴ αὐτὴ νὰ προβληθεῖ ὡς γνήσιος Κωνσταντινικὸς (βλ. τὴ στομφοδὴ ἀφιέρωσή του στὴν *Αὐτοκρατορία τῆς Τραπεζούντας*). Μία πρόδρομη καὶ κάπως «φιλοτουρκικότερη» ἐκδοχὴ τῶν θέσεων τοῦ Σκαλιέρη ὑπάρχει στὸ βραχίβιο ἐντυπὸ τοῦ *Νέα Ἀνατολή* 1 (1917), σσ. 32-44 (ἰδίως σ. 42).

στην κεντρική έξουσία με καθορισμένη αναλογία εκπροσώπων. Ὁ Σκαλιέρης μοιάζει νὰ ἀδιαφοροῦσε γιὰ τὸ ζήτημα τῆς Σμύρνης καὶ ἀντίθετα μὲ τὸν Λαμέρα, ποὺ ἤθελε τὸν ξεριζωμὸ ὄλων τῶν Τούρκων ἀπὸ τὴ Μικρασία, ἔβρισκε «ἀνήθικες» καὶ «ἐπαισχυντες» τὶς ἀνταλλαγὲς πληθυσμῶν. Αὐτὸ ποὺ γύρευε ἦταν, ὡστόσο, ὁξύμωρο – στὴν οὐσία, μὰ ἑλληνοτουρκικὴ ὁμοσπονδία ἀπὸ τὴν ὁποία θ' ἄπουσιάζαν οἱ Τούρκοι⁷⁵. Ὁ κατάλογος τῶν μελῶν τῆς ξεσκεπάζει τὸ ἀληθινὸ θεμέλιο τῆς «ιδέας», ποὺ ἦταν ἡ ρωσοφοβία καὶ ὁ ἀντισλαβισμὸς· καὶ σὲ τοῦτο, βέβαια, δέν πρωτοτυπεῖ καθόλου σὲ σχέση μὲ τοὺς Δραγουμιχοῦς.

ΙΑ'

Ἐνα γενικότερο στοιχεῖο ποὺ διακρίνεται σ' αὐτὲς τὶς προσεγγίσεις, καὶ θὰ πρέπει ἴσως σύντομα νὰ σχολιαστεῖ, εἶναι ἡ συμπλεγματικὴ ἐξάρτηση τῆς ἑλληνικῆς λογιόσύνης ἀπὸ τὸν εὐρωπαϊκὸ ἀνατολισμὸ. Ἀνήμποροι, μὲ μικρὲς ἐξαιρέσεις, νὰ ἐπικαλεστοῦν μιὰν αὐτοδύναμη ἔρευνητικὴ παράδοση, οἱ κήρυκες τοῦ μεγαλοῦιδεατισμοῦ στήριξαν τὶς ἀπόψεις τους γιὰ τὴν ἐθνολογία τῆς Μικρασίας σὲ διάφορα παραθέματα ἀπὸ «ἔγκυρα» δυτικὰ ἔγχειρίδια, συνήθως ἀρκετὰ ξεπερασμένα, ὅπως ἡ *Πρόσω Ἀσία* τοῦ Ρεκλὺ (1884) καὶ ἡ *Ἀσιατικὴ Τουρκία* τοῦ Κινέ (1891). Ὅποιοδήποτε στοιχεῖο, πάντως, φάνταζε γνησιότερο, ἀν τὸ πασάλειβαν μὲ ἄρωμα γαλλικό: Ἡ ἀπανθρωπιά τῶν Μουσουλμάνων ἔπρεπε νὰ πιστοποιηθεῖ μὲ στίχους ἀπ' τὸ Κοράνι *σὲ γαλλικὴ μετάφραση*, καὶ οἱ σκέψεις τοῦ Σάθα γιὰ τὴν ἑλληνικότητα τῶν Παυλιανῶν προσγράφονται στὸν Γάλλο βυζαντινολόγο ποὺ τὶς εἰρωνεύτηκε⁷⁶! Ἡ ἐπίκληση αὐτῆς τῆς ξένης αὐθεντίας συγκαλύπτει ὁμως καίριες διαστρεβλώσεις τῆς πρωτότυπης πληροφορίας, ποὺ τροφοδοτοῦν μιὰ πρωτότυπη ἔθνικιστικὴ ἐρμηνεία τῆς. Καὶ ἡ μέθοδος αὐτῆ καταλήγει συχνὰ σὲ πραγματικὴ παραχάραξη τῶν γραπτῶν μαρτυριῶν.

Γιὰ νὰ λείψουν οἱ ἀμφιβολίες δίνω ὀρισμένα παραδείγματα. Ἡ περικοπὴ γιὰ τοὺς Ζεῦμπέκηδες, τὴν ὁποία παραθέτει στὰ γαλλικά ὁ Σκαλιέρης

75. Ἡ ἴδια ἀντίφαση χαρακτήριζε τοὺς ἐπίσημους ἐκφραστὲς τοῦ Δραγουμισμοῦ αὐτὴ τὴν περίοδο. Ἐτσι, ὁ Φίλιππος Δραγοῦμης ἰσχυριζόταν ὅτι ἡ Μικρασιατικὴ Ἐκστρατεία δὲν εἶχε στόχο τὴν ἐπέκταση τῆς Ἑλλάδας, ἀλλὰ «τὴν ἀπόδοσιν τῆς Μικρῆς Ἀσίας εἰς τοὺς Μικρασιάτας», καὶ συνάμα «τὴν ἐπιβολὴν διεθνῶς τοῦ δικαίωματος τοῦ Ἑλληνισμοῦ [...] νὰ κανονίσῃ κυριαρχικῶς τὰς τύχας τῆς χώρας ταύτης» (*Πολιτικὴ Ἐπιθεώρησις*, 3/4/1921).

76. Λαμέρας, *Πρόβλημα*, σσ. 16, 43, 52, 59 κ.λπ.: Σκαλιέρης, *Λαοὶ καὶ Φυλαί*, σσ. 147 καὶ 195.

από το λεύκωμα με τις φορεσιές της Τουρκίας των Χαμντή και Λωναί, έχει πλουτιστεί με παρεμβλητες προτάσεις που ανάγουν τη «λευκή επιδεριμίδα τους» στην «ελληνική φυλή της αρχαιότητας»⁷⁷. Τα στοιχεία του Λέφιους για τον πληθυσμό πέντε αρμενικών βιλαετιών το 1915 έχουν υποβληθεί σε διακριτική επεξεργασία, ή όποια μετέτρεψε τους 500.500 Τούρκους σε 30.500 (!) και τους 14.000 Έλληνες σε 31.214. Ο αναγνώστης νομίζει, ωστόσο, ότι αυτά είπε ο Λέφιους⁷⁸. Παρά την αντίθετη διαβεβαίωση του Σκαλιέρη, οι αφηγήσεις των εξεγέρσεων που άντλει από το «Χουραφαττάν Χακικατέ» του Σεμσεντίν Γκιουνάλτάι δεν αφορούσαν στην πραγματικότητα «Τουρκοφανεϊς» και «Κρυπτοχριστιανούς» των ημερών του, αλλά μεσαιωνικά κινήματα των Ίσμηλιτών και των πιστών του Ζωροάστηρ στο Ίράν και τον Περσικό κόλπο, τους οποίους μετακίνησε αυθαίρετα σε διάφορες γωνιές της Μικρασίας⁷⁹. Ο Κινέ δεν έγραψε ποτέ τη φράση «οί Μουσουλμάνοι Λαζοί εισίν αναμφισβητήτως ελληνικής καταγωγής», ούτε ανέφερε πώς «ή γλώσσα και ή θρησκεία των Κούρδων είναι τελείως διάφορος της γλώσσας και της θρησκείας των Τούρκων»· μά οι Έλληνες αντιγράφεις του βεβαιώνουν όμοφωνα το αντίθετο⁸⁰. Και συχνότατα θά δούμε ότι τρέπονται αφήφιστα σε «Έλληνες» οι «Χριστιανοί» και σε «Τούρκους» οι «Μουσουλμάνοι» ή οι «Σουννίτες», κάτι που μπορεί να φάνταζε πιο φυσικό, αν δεν καταργούσε τη ρητή παραδοχή όλων των εκφραστών της θεωρίας: «δεν είναι Τούρκοι πάντες οί Μουσουλμάνοι, ως δεν είναι Έλληνες πάντες οί Χριστιανοί».

Άπ' τή μεταχείριση αυτή δεν γλίτωσαν ούτε οι Έλληνες ειδήμονες. Όταν περιγράφει τους Αφάσρους της Καππαδοκίας, ο Σκαλιέρης μοιάζει ν' αντιγράφει κατά λέξη τις παλιές πληροφορίες του Π. Καρολίδη⁸¹. Μά στα κρίσιμα σημεία ή λογοκομσία παρεμβάινει καιρία: Οί Αφάσροι πιά δεν είναι άπλως

77. *Λαοί και Φυλαί*, σ. 106· πρβ. Hamdy - Launay, *Costumes populaires de la Turquie*, Παρίσι 1873, σ. 140. Το θαυμάσιο αυτό βιβλίο έγινε στόχος άρκετών άκόμη παραποιήσεων.

78. *Λαοί και Φυλαί*, σ. 430· πρβ. J. Lepsius, *Les massacres d'Arménie*, Παρίσι 1918, σσ. 43, 78, 86, 89 και 128.

79. Οί πληροφορίες του Σεμσεντίν και ό τρόπος που τις επεξεργάστηκε ό Σκαλιέρης θά έξεταστοδν αναλυτικότερα στο ειδικό Έπίμετρο του άρθρου.

80. Λαμέρως, *Πρόβλημα*, σ. 28· *Περί Κρυπτοχριστιανών*, σ. 20· Σουλιάωτης, *Κάτοικοι*, σ. 39· Σκαλιέρης, *Αυτοκρατορία*, σ. 26· Cuinet, *Turquie d'Asie*, τ. 1, σσ. 11 και 252.

81. *Τά Κόμανα και τά έρείπια αυτών*, Αθήνα 1882, σ. 42 κέ· *Λαοί και Φυλαί*, σσ. 197-198. Πάντως και άλλοι έχουν παρανοήσει τις θέσεις του Καρολίδη για την καταγωγή των Αφάσρων, με πρώτο τον Ε. Reclus (*Nouvelle Géographie Universelle*, τ. 9: *L'Asie antérieure*, Παρίσι 1884, σ. 549).

«Σουννίται εὐσεβείς», ἀλλὰ «εὐσεβείς κατὰ τὸ φαινόμενον»! Τὰ «ἐλληνοπρεπῆ» τους ἦθη τοὺς ξεχωρίζουν καὶ πάλι «ἀπὸ τῶν τουρκομανικῶν φυλῶν», λείπουν ὥστόσο οἱ ἐξηγήσεις τοῦ Καρολίδη, ποὺ ἀπέδιδε τὴ διαφορὰ στὸ περιβάλλον καὶ ὑπέροριτε τὴν καταγωγὴ τῶν Ἀφσάρων ἀπὸ τοὺς ἀρχαίους Ἰσαύρους. Καὶ ὅταν ὁ Καρολίδης σημειώνει τὴν ἐχθρότητα τῶν Ἀφσάρων γιὰ τοὺς «φιλέργους» Λαζοὺς ποὺ ἐποίκιζαν τότε τὰ μέρη τους, ὁ Σκαλιέρης (ὁ ὁποῖος εἶχε, εἶπαμε, ἐλληνοποιήσει τοὺς Λαζοὺς) θὰ ἀλλάξει σιωπηλὰ τοὺς τελευταίους σὲ «Τούρκους καὶ Ὀθωμανοὺς», ἐντάσσοντας δεξιотехνικά τοὺς Ἀφσάρους σὲ μιὰ πανστρατιά «ὀμαιμόνων» Ἀρίων ἐνάντια στοὺς «Ταταρομογγόλους»!

IB'

Τί ἰσχυρίστηκε λοιπὸν ἡ θεωρία σχετικὰ μὲ τὴν «ταυτότητα» τῶν Κιζιλμπάσηδων καὶ πῶς ἔφτασε στὰ συμπεράσματά της; Μποροῦμε ν' ἀπομονώσουμε τίς ἀκόλουθες «θέσεις»:

(1) *Οἱ Κιζιλμπάσηδες δὲν εἶναι αἴρεση ἢ θρησκευμα ἀλλὰ «φυλὴ» τῆς Μικρασίας, ποὺ διαθέτει τὴν ἰδιαιτέρη πατρίδα της καὶ ζωντανὴ «φυλετικὴ» συνείδηση.*

Ὁ ὅρος «φυλετικὴ συνείδηση» (conscience raciale στὴ μετάφραση τοῦ Μακκᾶ) ἀντιστοιχεῖ στὴ μετριοπαθέστερη διατύπωση τῆς θεωρίας, καὶ τὸν συναντᾶμε στὴ στατιστικὴ τοῦ Μπότσαρη καὶ στὰ γραφτὰ τοῦ Οἰκονομίδη. Ὁ Λαμέρας εἶναι πιὸ ἀπόλυτος: ἀνήκουν στοὺς «ἐν τῷ κρυπτῷ Ἑλληνας», ποὺ διαθέτουν μιὰ μικρότερη ἢ μεγαλύτερη «ἐπίγνωση ἐλληνικότητας». Πάντως, ἀποτελοῦν ξεχωριστὸ «ἐθνολογικὸ στοιχεῖο» (Σουλιώτης), καὶ δὲν εἶναι Τούρκοι «οὔτε ἐθνολογικῶς οὔτε θρησκευτικῶς» (Ἄμαντος), ἀλλὰ τὸ πολὺ-πολὺ «τουρκοφανεῖς ἢ μουσουλμανοφανεῖς» (Σκαλιέρης)⁸².

(2) *Εἶναι «γηγενεῖς» καὶ ἔχουν καταγωγὴ ἐλληνικὴ, «ἐλληνοφρυγικὴ» καὶ πάντως «ἄρια».*

Οἱ πατέρες τῆς θεωρίας δὲν δοκίμασαν καθόλου ν' ἀναιρέσουν τὴν κοινὴ πεποιθὴση γιὰ τὴν ἰρανικὴ καταγωγὴ τῶν Κιζιλμπάσηδων, ποὺ διαπότιζε, ὅπως εἶδαμε, ἀκόμη καὶ τὴν πενιχρὴ ἐλληνικὴ φιλολογία γιὰ τὸ θέμα: διάλε-

82. Μπότσαρης, *Μικρὰ Ἀσία*, σ. 82· Οἰκονομίδη, *Πόντος*, σ. 101 καὶ 147, πρβ. σ. 130· Λαμέρας, *Πρόβλημα*, σ. 20 (ἀντιφάσκει ὁμως στὴ σ. 39)· Σουλιώτης, *Κάτοικοι*, σ. 43· Ἄμαντος, *Ὁ Ἑλληνισμός*, σ. 119· Σκαλιέρης, *Λαοὶ καὶ Φυλαί*, σ. 393 (πρβ. σσ. 49, 142, 194 κ.λπ., καὶ *Αὐτοκρατορία*, σ. 27 κέ.).

ξαν άπλώς νά τή διαγράψουν άπ' τή μνήμη τους: «δέν εΐναι μετανάστai, διότι οϋτε ή χώρα έξ ής μετηνάστευσαν εΐναι γνωστή, οϋτε ό χρόνος τής μεταναστεύσεως αϋτών»⁸³. Πιό διαλλακτικοί, ό Μπότσαρης κι ό ΎΑμαντος φροντίζουν νά θολώσουν τά νερά: Εΐναι «επηλύδες» αλλά έχουν «χριστιανικές παραδόσεις»: Ίσως εΐναι μίγμα «έλληνοπερσικόν ή έλληνοκουρδικόν» (έπομένως, πάλι, γνήσιοι ΎΑριοι). Μιάς και όλοι ήταν σύμφωνοι πώς οι «γηγενείς» ή «προτουρκικοί» πληθυσμοί τής βυζαντινής Μικρασίας έπρεπε νά χαρακτηρίζονται ΎΑριοι και ΎΕλληνες, οι «φρυγοπελασγικές» άνησιχίες τοϋ Σκαλιέρη δέν αλλάζουν τήν οϋσία: οι Φρυγες του εΐναι μιá έννοια σχεδόν μεταφυσική, μιá προαιώνια ένσάρκωση τών Έλλήνων. Ό όρος, ώστόσο, γεννοϋσε στους άρχαιοφίλους χρήσιμους συνειρμούς: Θύμιζε όργανιστικές λατρείες πού μποροϋσαν νά συσχετιστοϋν μέ τά «μυστήρια» τών ΎΑλεβήδων⁸⁴, και έφόσον κάποιες μαρτυρίες ήθελαν τούς Φρυγες συγγενείς τών Άρμενίων, κάθε σύμπτωμα άρμενικής επιρροής μποροϋσε άπλούστατα νά θεωρηθεΐ «φρυγικό»⁸⁵.

(3) Άριθμοϋν περίπου 300 μέ 400 χιλιάδες άτομα πού κατοικοϋν κυρίως στοό βιλαέτι τής Σεβάστειας και κατά δεύτερο λόγο τής Άγκυρας.

Ή θέση αϋτή άπηχει, φυσικά, τήν πυκνή έγκατάσταση Κιζιλμπάσηδων κοντά στη Σεβάστεια, τήν όποία τόνιζε και ό Κινέ (άπ' όπου προέρχονται κι οι στατιστικές έκτιμήσεις)⁸⁶. Άντίθετα, υποβαθμίζεται μάλλον ή παρουσία τους στην ύπόλοιπη Μικρασία. Μά οι άλλες έτεροόδοξες όμάδες πού συνήθως θεωροϋνται Κιζιλμπάσηδες (οί Νατζήδες τοϋ Πόντου, οι Τσεπνήςδες

83. Λαμέρας, *Περί Κρυπτοχριστιανών*, σ. 27.

84. Φυσικά στοό έξής δέν μποροϋσαν νά γίνουν δεκτές κατά γράμμα οι φήμες για κιζιλμπάσηκα «όργανα» – έλληνισμός και άκολασία ήταν πράγματα άσυμβίβαστα (Λαμέρας, *Πρόβλημα*, σ. 36). Ό μόνος Έλληνας μελετητής πού φαίνεται νά πήρε αϋτή τή διάσταση στα σοβαρά εΐναι, χαρακτηριστικότερα, ό Ήλιος Πετρούπουλος («Οί κιζιλ-μπάσηδες», *Κυριακάτικη Έλευθεροτυπία*, 22/4/2001).

85. Βλ. κυρίως: Σκαλιέρης, *Λαοί και Φυλάι*, σ. 202 κέ. Για νά γίνουν κατανοητά αϋτά χρειάζεται νά ξεαρθεί ιδιαίτερα ή άνταρμενική συνιστώσα τοϋ έλληνικού έπεκτατισμοϋ, κατά τόν όποιο οι Άρμενιοι (όσο Χριστιανοί ή ΎΑριοι και νά ήταν) είχαν στη Μικρασία, ως «πρόσφυγες», άκόμη λιγότερα «ϊστορικά και έθνολογικά δικαιώματα» άπ' όσο οι Τούρκοι. Δυστυχώς αϋτοί οι «πρόσφυγες» άποτελοϋσαν ως τό 1914 τήν πλειονότητα τών Χριστιανών σέ όλες σχεδόν τες περιφέρειες τών Κιζιλμπάσηδων (και ιδιαίτερα στη Σεβάστεια), κάτι πού υποδαύλιζε τά κλασικά έλληνικά άμυντικά συμπλέγματα (στοό Ίδιο, σσ. 11, 204, 337).

86. Cuinet, *Turquie d'Asie*, σσ. 253, 617 κέ.: έπιπλέον πρβ. τ. 2, σ. 322 για τό βιλαέτι τοϋ Έλαζίζ.

του Μπαλκισιό, οί Ταχτατζήδες του Ταύρου) αξιοποιήθηκαν καλύτερα, όπως θα δούμε, σ' άλλες στήλες των ελληνικών στατιστικών. Η μοναδική εξαίρεση είναι η στατιστική του Μπότσαρη, όπου παρατηρούμε συνωστισμό «Ερυθίνων» στα βιλαέτια της Προύσας και της Κασταμονής, στα όποια οί άλλοι διακρίνουν αντίστοιχα «Γιουρούκους» και «Σάννους». Άλλά ένας πληθυσμός τόσο διάσπαρτος κατέληγε ν' αντιβαίνει στις απαιτήσεις μιάς θεωρίας που τον χαρακτήριζε ιδιαίτερο φυλετικό «συγκρότημα» με προαίω-νιες ρίζες στα έδαφη όπου ζούσε. Έτσι ό Σκαλιέρης, ό οποίος επιπλέον είχε άκουστά για τους Κιζιλιμπάσδες του Ίράν και του Κουρδιστάν και του ήταν άδύνατο νά κρατήσει τις γνώσεις του για τον έαυτό του, δέχεται ως άξιωμα ότι ήταν κι αυτοί μετανάστες άπ' τη Σεβάστεια, «άπόγονοι άδιαλλάκτων και άκαταβλήτων όρειών της Ποντικής Καππαδοκίας»⁸⁷. Το προ-κρούστειο αυτό μοντέλο θα στηρίξει και τις υπόλοιπες εκφάνσεις της θεω-ρίας, που απέδειξαν την «άρχαιοελληνική» προέλευση των Κιζιλιμπάσδων.

ΚΑΤΑΝΟΜΗ «ΕΡΥΘΙΝΩΝ» ΣΤΑ ΜΙΚΡΑΣΙΑΤΙΚΑ ΒΙΛΑΕΤΙΑ			
Βιλαέτι	Μπότσαρης (1919)	Σουλιάτης (1921)	Σκαλιέρης (1922)
Σμύρνης	2.000	—	—
Προύσας	450.000	—	—
Ίκονίου	35.000	—	50.000
Άγκυρας	38.000	100.000	55.000
Σεβάστεια	212.000	300.000	279.834
Τραπεζούντας	13.000	—	—
Κασταμονής	111.000	—	—
ΣΥΝΟΛΟ	861.000	400.000	384.834

(4) Τα κυριότερα κέντρα τους βρίσκονταν στις πλαγιές του βουνού Κι-ζίλ-Ντάγ, δηλαδή στις περιφέρειες Ντιβριγι και Σεμπίν-Καρά-Χισάο.

Η ζώνη αυτή βρίσκεται άνατολικά της Σεβάστειας κι άνήκει, χοντρικά, στην κυρδική φυλή των Κότσακι, που ώστόσο δεν ήταν οί μόνοι Άλεβή-δες στο βιλαέτι. Άν οί Έλληνες έστιάστηκαν σ' αυτούς, τό όφείλουν άρχι-κά στην επίδραση της Γεωγραφίας του Ρεκλύ, που είχε για κύρια πηγή του

87. Λαοί και Φυλάι, σ. 160.

στό θέμα τῶν Κιζιλμπάσηδων ἕνα παλιότερο ἄρθρο τοῦ Ἐγγλοῦ προξένου στό Κουρδιστάν Τζ. Τέηλορ⁸⁸. Μιά καί ὁ Τέηλορ δέν πῆγε στήν καθαντὸ Μικρασία, τὸ ἔργο τοῦ Ρεκλὺ πραγματεῖται ἀποκλειστικά σχεδὸν τοὺς Κιζιλμπάσηδες τοῦ Κουρδιστάν. Ἡ μοναδική ἐστία Κιζιλμπάσηδων ποὺ ἀνήκει συγχρόνως στό Κουρδιστάν (ὅπως τὸ ἔβλεπαν γεωγραφικά καὶ ἐθνολογικά ὁ Ρεκλὺ καὶ ὁ Τέηλορ) καὶ στή Μικρασία (ὅπως τὴν ὄριζαν οἱ Ἕλληνες συγγραφεῖς μὲ βάση τὰ σύνορα τοῦ βιλαετιοῦ τῆς Σεβάστειας) εἶναι, ἀκριβῶς, οἱ Κότσκιρι τοῦ Κιζιλ-Ντάγ. Ἡ σύμπτωση ὁμως αὐτὴ γένησε στοὺς ἐρευνητές μας τρεῖς συνειρμούς. Οἱ «ἀπροσπέλαστες κορυφές» τοῦ Κιζιλ-Ντάγ μποροῦσαν νὰ ἐκληφθοῦν ὡς ἕνα εἶδος μικρασιατικῶν Ἰαγρῶφων, ποὺ προστάτεψε τοὺς σκλαβωμένους Κιζιλμπάσηδες καὶ τοὺς ἔκανε νὰ κρατήσουν τὴ συνοχὴ καὶ τίς παραδόσεις τους, γεμάτοι «σφοδρὸν καὶ ἀμείωτον μῖσος κατὰ τῶν Τούρκων»⁸⁹. Ἡ κοκκινωπὴ ὄνοματοθεσία τῆς περιοχῆς παρέπεμπε τὸν Λαμέρα στοὺς «ὑψηλοὺς Ἐρυθίνους»⁹⁰, ἐνῶ τὸ γειτονικὸ Ντιβριγι ταυτιζόταν μὲ τὴ βυζαντινὴ Τεφρική, τὴν πρωτεύουσα τῶν Παυλικιανῶν τοῦ 9ου αἰώνα, καὶ αὐτὸ θὰ ἐνθουσίαζε τὸν αἰρεσιομανῆ Σκαλιέρη. Μὰ οἱ Κότσκιρι συνήθως ἀναφέρονταν ὡς Κοῦρδοι καὶ αὐτὸ ἦταν πρόβλημα· ἂν ἀνῆκαν σ' ἕνα ἔθνος ὑπαρκτό, πῶς θὰ ἐνσάρκωναν ἕνα ἀνύπαρκτο; Ὅλοι, λοιπόν (ἂν ἀφήσουμε καταμέρος τὴν ἀόριστὴ νύξη τοῦ Ἰαμαντου), ἀποφεύγουν ζηλότυπα κάθε συσχετισμὸ «Ἐρυθίνων» καὶ Κούρδων.

(5) *Εἶναι γνωστοὶ στὴν ἀρχαία καὶ τὴ βυζαντινὴ ἐποχὴ μὲ τὴν ὀνομασίαν «Ἐρυθῖνοι» ἢ «Ἐρυθροῖνοι», ποὺ ἀργότερα μεταφράστηκε στὰ Τουρκικὰ «Κιζιλ-Μπάς».*

Ἡ παραπληροφόρηση ἀγγίζει, ἐδῶ, τὰ ὄρια τῆς παραχάραξης. Ὁ Σκαλιέρης γνώριζε τὴν παραδεδομένη ἐτυμολογία τοῦ ὄρου «Κιζιλ-Μπάς» ἀπὸ τὸ «ἐρυθρὸν κάλυμμα» τῶν ὀπαδῶν τοῦ Ἰσμαῖλ καὶ κάπου ὁμολογεῖ πῶς «συνετέλεσεν ἴσως» στὴ διάπλαση τοῦ ὄρου⁹¹· καὶ ὁ Λαμέρας ἤξερε ἀσφαλῶς πῶς οἱ «ὑψηλοὶ Ἐρυθῖνοι», ποὺ ἀόριστα μνημονεύονται στό Β τῆς Ἰλιάδας,

88. Reclus, *Nouvelle Géographie*, σ. 350· Taylor, «Journal».

89. Λαμέρας, *Πρόβλημα*, σ. 39.

90. Κιζιλ-Ντάγ = Κοκκινοβούνι, Κιζιλ-Ιρμάκ = Κοκκινοπόταμος (ἢ τουρκικὴ ὀνομασία τοῦ Ἰαλυ, ποὺ πηγάζει ἀπὸ τὸ Κιζιλ-Ντάγ), Κιζιλ-Μπάς = Κοκκινόκεφαλος.

91. *Αὐτοκρατορία*, σ. 27 (παραπέμπει στὸν Ἰ. Κομνηνὸ-Ἰψηλάντη). Τὰ ὑπόλοιπα «κόκκινα» τοπωνύμια ποὺ ἐντόπισε ὁ Σκαλιέρης μὲ τὴν ἰδιαίχουσα παρετυμολογικὴ του μέθοδο (Ἰαλὸν-Τζερά, *Λαοὶ καὶ Φυλαί*, σ. 49· Κιζιλ-Κιλισέ, σ. 295) ἐντείνουν, ἀπλῶς, τὴ σύγχυση στὴν ἐπιχειρηματολογία του.

ήταν τοπωνύμιο τῆς Παφλαγονίας καί δύσκολα θά μετατοπίζονταν στίς πηγές τοῦ Εὐφράτη. Προκειμένου ὅμως νά ἐφοδιαστοῦν οἱ Κιζιλμπάσηδες μέ πιστοποιητικό αὐθεντικῆς ἀρχαιοελληνικῆς καταγωγῆς, κάθε ἐμπόδιο μποροῦσε νά παραμεριστεῖ. Γιὰ νά γίνει ὁ συσχετισμός πειστικότερος, ὁ ἀναγνώστης διαβεβαιώνεται ὅτι τὸ τοπωνύμιο ἔμεινε ζωντανό «μέχρι τῶν Βυζαντινῶν» μέ τὴ μορφή «Ἐρυθρίνοι». Ἀποσιωπάται ὅτι τὰ μόνα «βυζαντινά» συγγράμματα πού ἀναφέρουν τοὺς Ἐρυθρίνους εἶναι τὸ ἀρχαιοδιφικό λεξικό τοῦ Στέφανου τοῦ Βυζάντιου καί τὰ σχόλια στὸν Ὅμηρο τοῦ Εὐστάθιου Θεσσαλονίκης, καί ἡ μόνη μαρτυρία ὅτι τὸ τοπωνύμιο ἐπέζησε μέ τὴ μορφή «Ἐρυθρίνοι» ἀνήκει στὸν Στράβωνα, συγγραφέα τῆς ἐποχῆς τοῦ Αὐγούστου, πού τὸ ταυτίζει μέ δύο «σκοπέλους» στὴν παραλία τῆς Ἄμαστρας, 500 χιλιόμετρα ἀπὸ τὸ Κιζιλ-Ντάγ τῆς Σεβάστειας!⁹²

(6) *Στὸν Μεσαίωνα υἱοθέτησαν τὸν Παυλικιανισμό κι ὁ συνακόλουθος διωγμός τους ἀπ' τὸ Βυζάντιο τοὺς ἔκανε νά συνεργαστοῦν μέ τοὺς Ἄραβες καί μετὰ μέ τοὺς Τούρκους.*

Οἱ εἰκονομάχοι καί πουριτανοὶ Παυλικιανοὶ εἰσχώρησαν στὴν ἑλληνικὴ ἐθνικιστικὴ ἱστοριογραφία χάρις σὲ μία ὑποτιθέμενη σύνδεση μέ τὸ ἔπος τοῦ Διγενῆ Ἀκρίτα, πού ἐξέδωσε τὸ 1875 ὁ Κ. Σάθας ἀπὸ τὸ χειρόγραφο τῆς Τραπεζούντας. Ὁ Σάθας εἶχε ἰσχυριστεῖ, μέ ἐπιχειρήματα, βέβαια, πολὺ συζητήσιμα, πὼς ἡ αἴρεση γύρευε «νά διαρρήξει τίς ρωμαϊκὲς παραδόσεις πού συντηροῦσε ζηλότυπα τὸ Βυζάντιο καί νά ἀναγεννήσει διὰ τοῦ Ἑλληνισμοῦ τὴν αὐτοκρατορία»⁹³. Μά ὁ Σκαλιέρης προχώρησε πέρα ἀπ' τὸν Σάθα. Ξεκινώντας ἀπὸ τὸ γνωστὸ χωρίο τοῦ Πέτρου Σικελιώτη, ὅπου γράφεται γιὰ τοὺς Παυλικιανούς ὅτι «καλοῦσιν ἑαυτοὺς μὲν Χριστιανούς, ἡμᾶς δὲ Ρωμαίους», καταλήγει στὴν ἀνυπόστατη διαβεβαίωση πὼς αὐτονομάζονταν Ἑλληνας καί αὐτὸ κατὰ τὴ γνώμη του παρέπεμπε στὴν «ἐκκλησιαστικὴ σημασία τῆς λέξεως», ὑποδηλώνοντας ὅτι «κέντρον καί ἐπίκεντρον τῶν δογμάτων αὐτῶν ἦσαν αἱ Ἀθῆναι». Ἔτσι οἱ Κιζιλμπάσηδες συσχετίζονται τόσο μέ τὸν ἑλληνικὸ πολυθεϊσμό, ὅσο καί μέ τὸν εὐρωπαϊκὸ προτεσταντισμό, χάρις στὸ νῆμα πού ἐνώνει τὸν μικρασιατικὸ μανιχαϊσμό μέ τοὺς Βογόμλους καί τοὺς Καθαρούς⁹⁴. Περὶττὸ νά ποῦμε ὅτι ὁ Σκαλιέρης πουθενὰ δὲν μίλησε γιὰ

92. Pauly - Wissowa, *Real-Encyclopädie*, τ. 6, Στουτγάρδη 1909, λ. «Erythinoi»· Strabon, *Geographie*, ἔκδ. F. Lasserre, τ. 9, Παρίσι 1981, σ. 71 καί τὸ σχόλιο στίς σσ. 208-209.

93. Σάθας - Legrand, *Les exploits de Digénis Akritas*, Παρίσι 1875, σ. LXXVIII.

94. Σκαλιέρης, *Λαοὶ καὶ Φυλαί*, σσ. 147, 194, 319, 329, 361-369, 418.

τὴν ἀρμενικὴ καταγωγὴ τοῦ Παυλικιανισμοῦ, οὔτε πρόβαλε καμιὰ χειροπιαστὴ ὁμοιότητά του μὲ τοὺς Κιζιλμπάσσηδες· ἀπλῶς φανταζόταν αὐθαίρετα πὼς οἱ «αἰρετικοὶ» Μουσουλμάνοι ἔπρεπε νὰ ἀντιστοιχοῦν σὲ αἰρετικούς Χριστιανούς, οἱ «ὀρθόδοξοι» σὲ ὀρθόδοξους⁹⁵. Ἕνα ἄλλο μειονέκτημα τῆς θεωρίας, πού ἰσχύει καὶ γιὰ τὶς σημερινές τῆς ἐκφάνσεις, εἶναι ὅτι στὴ ζώνη Τεφρική-Μελιτηνῆς δὲν φαίνεται νὰ ζοῦσαν πιά Παυλικιανοὶ στὰ χρόνια τῶν Σελτζούκων, παρὰ Ἀρμένιοι καὶ Σύροι Μονοφυσίτες⁹⁶.

(7) *Συνιστοῦσαν μέχρι πρόσφατα «αὐτόνομον καὶ προνομιούχον διοικητὸν συγκρότημα» καὶ ἔμεναν ἀστράτευτοι ὅπως οἱ Χριστιανοί.*

Ἡ πρώτη ἀπ' αὐτές τὶς πληροφορίες εἶναι ἀπλὴ διαστρέβλωση ὅσων ἔγραψε ὁ Κινὲ γιὰ τὸ «ἀνεξάρτητο κρατίδιο» τῶν «Κούρδων ντερεμπέδων» τοῦ Ντιβριγιὶ στὸν 18ο αἰώνα, πού ὡστόσο δύσκολα θὰ τὸ χαρακτηρίζαμε «προνομιακὴ» ἢ «φυλετικὴ» ὄντοτητα⁹⁷. Ἡ δευτέρη δὲν εἶναι μόνον ἀνυπόστατη, μὰ συγκροτεῖται ἀνοιχτὰ μὲ τὶς πηγές πού διέθεταν οἱ ἐμπνευστές τῆς θεωρίας: Ὁ Κινὲ τονίζει ὅτι στρατεύονταν (1890) καὶ μ' αὐτὴ τὴν εὐκαιρία τοὺς γινόταν καὶ περιτομή· οἱ ἐξάψαλμοι τοῦ Μεχμέτ Ἀρίφ γιὰ τοὺς αἰρετικούς «ἀπάτριδες» πηγάζουν ἀκριβῶς ἀπ' τὶς λιποταξίες τῶν κληρωτῶν τους στὸν πόλεμο τοῦ 1878, ὅταν «συγκροτοῦσαν, γιὰ νὰ μὴν πῶ τὸ μισό, πάντως τὸ ἕνα τέταρτο τῶν ταγμάτων» στὸ μέτωπο τῆς Ἀρμενίας· καὶ ὁ Τήνλορ παρατηρεῖ (1866) ὅτι πολλοὶ Κιζιλμπάσσηδες εἶχαν γίνει ἀκόμη καὶ στρατηγοί⁹⁸. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ ἡ «αἰρετικὴ» ιδιότητα τῶν Κούρδων τοῦ Ντερσιμ καὶ τῆς Σεβάστειας δὲν εἶναι ἄσχετη μὲ μιὰ παράδοση ἀντικαθεστωτικῶν κινήματων, πού ἀνέκαθεν συνδέονταν μὲ κρούσματα φυγοστρατείας καὶ λιποταξίας· καὶ μετὰ τὸ 1896 συνεργάστηκαν, σποραδικά, μὲ ἀρμενικὲς ὁργανώσεις. Τὰ στοιχεῖα αὐτὰ συνδυάστηκαν καὶ πάλι στὴν ἐξέγερση τῶν Κότσκιρι ἐνάντια στοὺς Κεμαλικούς τὴν ἀνοιξη τοῦ 1921, καὶ ὁ ἀπόηχος αὐτοῦ τοῦ γεγονότος ἴσως βάρυνε στὶς κρίσεις τοῦ Σκαλιέρη γιὰ τὸν ἀντι-

95. Στὸ ἴδιο, σσ. 321-322. Εἶναι οὐσιαστικὰ ἡ ἀντιστροφή τοῦ σχήματος τοῦ Ράμσεϋ (παραπάνω, Ζ').

96. Σ. Βρυώνης, *Ἡ παρακμὴ τοῦ μεσαιωνικοῦ ἑλληνισμοῦ*, Ἀθήνα 1996, σσ. 48-49, 54-55. Φυσικὰ γιὰ τὸν Σκαλιέρη οἱ Ἀρμένιοι δὲν μεταμορφώνονται ποτέ σὲ «Ερυθίνους», μὰ ἀπλῶς «ἐξισλαμίζονται» (*Λαοὶ καὶ φυλαί*, σ. 202).

97. Cuinet, *Turquie d'Asie*, τ. 1, σ. 686.

98. Στὸ ἴδιο, σ. 619· M. Arif, *Başımiza gelenler*, Κωνσταντινούπολη ²1328/1910, σ. 393· Taylor, «Journal», σ. 320· ἀλλὰ ὁ Λαμέρας τοὺς θέλει ἀστράτευτους μέχρι τὸ 1885 (*Περὶ Κροπτοχριστιανῶν*, σ. 27), ὁ Σκαλιέρης ὡς τὸ 1890 (*Λαοὶ καὶ φυλαί*, σ. 194) ἢ τὸ 1892 (σ. 142)!

τουρκισμό τῶν «Ἐρυθίνων». Δυστυχῶς οἱ μαρτυρίες δείχνουν πῶς ἡ ἀνιστόρητη ἠγεσία τους δὲν σκόπευε νὰ διατρανώσει τὴ «φρυγοελληνική» καταγωγή της ἢ νὰ γυρίσει στὴν «πάτριον θρησκείαν», ἀλλὰ ἐπηρεαζόταν ἄμεσα ἀπὸ τὸν κουρδικὸ ἔθνικισμό καὶ πάλευε γιὰ τὴ σύσταση τοῦ αὐτόνομου Κουρδιστάν πού ὑποσχόταν ἢ συνθήκη τῶν Σεβρῶν⁹⁹.

(8) *Παρά τὸν ἐπιπόλαιο ἐξισλαμισμό τους, διασώζουν τελετές καὶ ἦθη Χριστιανῶν.*

Οἱ Κιζιλμπάσδες ἀπόφευγαν τὰ τζαμιά, περιτέμονταν σπάνια, κατανάλωναν ρακὴ καὶ ἴσως χοιρινό, γιόρταζαν τὸ Χιντρελλέξ ἀνήμερα τοῦ Ἁγίου Γεωργίου, ἄφηναν τὶς γυναῖκες νὰ ξεπορτίζουν ἀκάλυπτες· ἄρα ὁ ἰσλαμισμὸς τους ἦταν «ἐπιπόλαιος» καὶ «προσοποιητός». Ἐλεγαν πῶς πίστευαν σὲ δώδεκα ἱμάμηδες καὶ μία ἱερὴ τριάδα, κι ἔπιναν ρακὴ ἀκόμα καὶ στὶς τελετές τους, ὅπου οἱ ντεντέδες τοὺς ὑπέβαλλαν σὲ κάτι σὰν ἐξομολόγηση. Καὶ ὅταν μωῦνταν στὴν ομάδα, εἶχαν συνήθειο νὰ λούζονται μὲ ἁγιασμένο νερό. Καθόλου παράξενο ἂν, γιὰ μερικὸς Εὐρωπαίους τοῦ 19ου αἰῶνα, κάτι τέτοια ἔμοιαζαν ἀπόηχοι βαφτίσματος καὶ θείας λειτουργίας. Ὅσοι, ὁμως, γνώρισαν ἀπὸ κοντὰ τὶς τελετές τῶν Κιζιλμπάσδων, πείστηκαν πῶς δὲν περιεῖχαν ἑνουνεῖδητους χριστιανικοὺς συμβολισμοὺς. Ὁ ἑλληνικὸς μεγαλοῦδεατισμὸς προσπάθησε ἀπεγνωσμένα νὰ ὑποστηρίξει τὸ ἀντίθετο, παραπέμποντας ἐπιλεκτικὰ στὴ βιβλιογραφία πού γνώριζε καὶ δίνοντας στὶς φημιολογίες τὸ κῆρος ἐπιστημονικῶν διαπιστώσεων. Περιορίζομαι σ' ἓνα χωρίο τοῦ Κινὲ γιὰ τοὺς Κιζιλμπάσδες τῆς Ἁγκυρας, πού ὁ Λαμέρας τὸ μετάφρασε ἔτσι: «Πιστεύεται ὅτι ἔχουσιν ὀλόκληρον ἐν τῷ κρυπτῷ ἱεραρχίαν θρησκευτικὴν· οὐδεμία ἀμφιβολία ὅτι εἶναι Χριστιανοὶ προσποιούμενοι ὅτι εἶναι Τοῦρκοι». Ἀλλὰ τὸ πρωτότυπο τὰ ἔλεγε λίγο ἀλλιῶτικα: «*On prétend qu'ils ont des évêques et toute une hiérarchie occulte, ce qui porterait à croire qu'ils descendent d'anciens chrétiens, organisés plus tard en société secrète, faisant extérieurement profession de l'islamisme*»¹⁰⁰. Ἄν καὶ δείγματα θρησκευτικοῦ συγκρητισμοῦ δὲν ἔλειπαν στὴ Μικρασία, θὰ

99. Περισσότερα γιὰ τὴν ἐξέγερση αὐτὴ στοὺς Μ. Balcioglu, *İki isyan - Bir paşâ*, Ἁγκυρα 2000, σσ. 128-176, 297 κέ.: S. Akgül, *Dersim isyanları ve Seyit Rıza*, Ἁγκυρα 2001, σ. 22 κέ. Πρβ. H.-L. Kieser, *Les Kurdes Alévis face au nationalisme turc kémaliste: L'alévité du Dersim et son rôle dans le premier soulèvement kurde contre Mustafa Kemal (Koçkiri 1919-1921)*, MERA Occasional Paper ἄρ. 18, Ἄμστερδαμ 1993.

100. Cuinet, *Turquie d'Asie*, σ. 254· Λαμέρας, *Πρόβλημα*, σ. 35 καὶ *Περὶ Κουρποχριστιανῶν*, σ. 26. Ἡ διατύπωση τοῦ Λαμέρα ἐπηρεάσασε καὶ τοὺς μιμητές του,

πρέπει, νομίζω, να δυσπιστούμε για τις διαβεβαιώσεις ότι Έλληνες «έμποροι, διδάσκαλοι, ιατροί» ανακάλυψαν ξαφνικά Κιζιλμπάσσηδες, Τσεπνήδες ή Ταχτατζήδες οι οποίοι γιόρταζαν το Πάσχα, βάφτιζαν παιδιά και κρύβανε στα σπίτια τους εικόνες κι εκκλησιαστικά βιβλία¹⁰¹. Επιπλέον, τέτοιες μαρτυρίες δυσκολεύουν τον συσχετισμό των Κιζιλμπάσσηδων με τους Παυλικιανούς, που άνοιχτά έχθρευονταν τους τύπους της ορθόδοξης λατρείας. Ο Σκαλιέρης κατάλαβε, μάλλον, το πρόβλημα και στο δεύτερο πόνημά του, όπου είδε το φως ή θέση αυτή, υποβάθμισε αντίστοιχα τον κρυπτοχριστιανισμό των Έρυνθίων. Γεννήθηκε έτσι μια σύγχυση που χαρακτηρίζει τις ύστερότερες αναδιατυπώσεις της «έρυνθινής» θεωρίας.

(9) Όσα έθιμά τους δέν δικαιολογούνται από τη χριστιανική παράδοση, είναι ίχνη «ἀρχαίων μυστηρίων» που εμφαίνου την «ἀρχαιοτάτη έλληνική καταγωγή» τους.

Η αναγωγή του ετεροδόξου Ισλάμ σε προϊσλαμικές άφετηρίες, και ιδιαίτερα στο «μυστικιστικό» υπόβαθρο του «άριου» ινδοπερσικού πολιτισμού, ήταν μια δοκιμασμένη συνταγή των Ευρωπαίων ανατολιστών του 19ου αιώνα¹⁰². Επομένως, άνετα μπορούσαν και των Κιζιλμπάσσηδων οι δοξασίες να σχετίζονται με διάφορες εκφάνσεις του: «άρμενικές παγανισμός» (Τέηλορ), «μιαδαϊκά δάνεια» (Γκρενάο), «ινδουίσιτιχ λατρεία» (Τέηλορ), «βουδδιστική διδασκαλία» (Τσακύρογλου), «μυθραϊκές παραδόσεις» (Πήαρς)¹⁰³. Άπ' αυτά στους Έλληνες έθνικιστές θά περάσει μονάχα το σχήμα των «παγανιστικών» επιβιώσεων, αλλά τώρα εντάσσεται σ' ένα τελείως αλλιώτικο κλίμα, όπου ο «παγανισμός» συνδέεται συνειρμικά με τον «έλληνισμό», το ιστορικό παρελθόν με την έθνική ταυτότητα, και ή πνευματική συγγένεια με τη φυλετική προέλευση. Προσπαθήσαμε πιο πάνω ν' αναλύσουμε τις συνιστώσες του ιδεολογικού αυτού κλίματος. Άξιζει έδω να προσθέσουμε ότι τὰ ίδια περίπου γνωρίσματα που ο έλληνικός έθνικισμός χαρακτήρισε «άρια», «έλληνίζοντα», «φρυγικά» κι όπωσδήποτε «μη τουρκικά» (ό ρόλος

όπως τον Οικονομίδη (Πόντος, σ. 130): «ταύτα πάντα οὐδεμίαν καταλείπουσιν ἀμφιβολίαν, ότι οἱ Κιζιλημπάσσηδες εἶναι Χριστιανοὶ προσποιοῦμενοι τοὺς Μωαμεθανούς».

101. Λαμέρας, *Πρόβλημα*, σσ. 31-32 και *Περί Κρυπτοχριστιανῶν*, σ. 21 (όπου πιά μιλάει, όμως, μόνο για τους Γιουρούκους της δυτικής Μικρασίας).

102. Για τη στάση αυτή βλ. ένδεικτικά C. Ernst, *Σουφισμός*, έκδ. Άρχέτυπο, 2001, σ. 30 κέ.

103. Βλ. σημ. 12 και 23 παραπάνω· E. Pears, *Turkey and its People*, Λονδίνο 1912, σ. 263 κέ.

τῶν «ντεντέδων», οἱ «ἐκστατικοί» χοροί, ἡ λεγόμενη «δεντρολατρεία», ἡ τήρηση «μυθριαρχικῶν συνηθειῶν») ἀξιοποιήθηκαν παράλληλα ἀπὸ τὸν τουρκικό ἐθνικισμό ὡς λείψανα κεντροασιατικοῦ «σαμανισμοῦ» καὶ ἀναμφίβολα πειστήρια τουρανικῆς καταγωγῆς¹⁰⁴.

(10) *Σήμερα ἐχθρεύονται τοὺς Τούρκους κι ἀγαπᾶνε ἀταβιστικῶς» τοὺς Ἕλληνες, στοὺς ὁποίους προσβλέπουν γιὰ τὴν ἀνατροπὴ τοῦ «τυράννου».*

Οἱ δυτικοὶ περιηγητὲς ἤξεραν ὅτι Σουννίτες κι Ἀλεβήδες εἶχαν μίᾶ ἀμοιβαία ἀντιπάθεια ποὺ δὲν χαρρακῆριζε τίς σχέσεις τους μὲ τοὺς Χριστιανούς: Οἱ αἰρετικοὶ ἦταν «χειρότεροι ἀπὸ τοὺς ἀπιστους». Ἀπὸ κεῖ ὡστόσο μέχρι τὸν ἰσχυρισμὸ πὼς εἰδικὰ οἱ Κιζιλμπάσηδες αἰσθάνονταν «ἀγάπη» γιὰ τοὺς Ἕλληνες ὑπάρχει ἀπόσταση, ποὺ συνήθως καλύπτεται μὲ τὴν παραποίηση τῶν πηγῶν. Ὁ Κινέ, γιὰ παραδείγμα, ἔγραφε: «Les Kizil-bachs ont pour les Sunnites un éloignement qui est d'ailleurs réciproque [...] Lorsque des chrétiens viennent dans leurs villages, ils sont toujours bien reçus». Ὁ Λαμέρας διαβάζει ὡστόσο: «Μισοῦσι τοὺς Τούρκους, ἀγαπᾶσι τοὺναντίον τοὺς Ἕλληνας, οὗς καὶ φιλοξενοῦσι μετὰ χαρᾶς»¹⁰⁵. Σχολιάζοντας τὴ θρησκεία τους, ὁ Περρό παρατήρησε: «Un grand trait les rapproche des chrétiens et les distingue profondément de toutes les religions qui les entourent [...]. Ils ne reconnaissent aucune espèce d'impureté légale». Ὑπαινίσσεται, ἀσφαλῶς, τὰ χοιρινὰ καὶ τίς οἰνοποιεῖς. Ἀλλὰ ὁ Λαμέρας μεταφράζει: «Εἶναι βέβαιον ὅτι ὑπάρχει τι τὸ προσεγγίζον αὐτοὺς πρὸς τοὺς Ἕλληνας καὶ ἀποχωρίζον αὐτοὺς ριζικῶς ἀπὸ τῶν Τούρκων» καὶ παραλείπει ἐσκεμμένα τὴ συνέχεια, ἐξηγώντας πὼς «αὐτὸ τὸ τι οὐδὲν ἄλλο εἶναι ἢ ἡ ἐθνικότης αὐτῶν»¹⁰⁶. Φυσικὰ ὁ ἀναγνώστης δὲν μαθαίνει τὴν οὐσία τῶν ἀπόψεων τοῦ Γάλλου ἀρχαιολόγου, ποὺ ἀπέροριπε ἀδίστακτα τίς φήμες γιὰ κρυπτοχριστιανισμὸ τῶν Κιζιλμπάσηδων. Ὅσο γιὰ τὴν ἐξίσωση Χριστιανῶν καὶ Ἑλλήνων, βέβαια δὲν εἶναι καθόλου ἀθῶα – ὑποβαθμίζεται πάλι, ἀθόρυφα, ἡ ἀρμενικὴ παρουσία.

104. Τὸ ἐκλαϊκευτικὸ ἔργο τοῦ Μπιρτονγᾶν (*Alevilik*, σ. 381 κέ.) βρῆθει ἀπὸ τέτοιους συσχετισμοὺς.

105. Cuinet, *Turquie d'Asie*, σ. 619· Λαμέρας, *Περὶ Κρυπτοχριστιανῶν*, σ. 26· πρβ. *Πρόβλημα*, σ. 35.

106. Perrot, *Souvenirs*, σ. 429· Λαμέρας, *Περὶ Κρυπτοχριστιανῶν*, σ. 26· πρβ. *Πρόβλημα*, σ. 38 (ὅπου μεταφράζει κάπως πιστότερα) καὶ *Μετὰ τὴν ἀνταλλαγὴν*, σ. 64, ὅπου καλεῖ τοὺς ἐκπαιδευμένους, πλέον, ἀχροατῆς του νὰ βροῦν οἱ ἴδιοι τι σημαίνει τὸ «τι» τοῦ Περρό!

(11) Παρόμοια γνωρίσματα άπαντούν και σ' άλλους «ιθαγενείς» και «τουρκοφανείς» πληθυσμούς – Ταχτατζήδες, Γιουρούκους, Δερβίσηδες, «Σάννους» και «Μεσοχαλδηνοί».

Άπ' αυτούς οί Ταχτατζήδες άντιπροσωπεύουν ούσιαστικά μιά νομαδική συντεχνία Κιζιλμπάσηδων ξυλοκόπων, πού έχουν τή φήμη καθαρόαιμου Τουρκομάνου. Μπορούσαν κι αυτοί, φυσικά, νά χριστούν «Έρυνθίνοι», μά οί περισσότεροι προτίμησαν νά τούς εντάξουν στους Γιουρούκους, άξιοποιώντας ύστερα τίς μαρτυρίες πού τούς άφορούσαν γιά νά δείξουν μέ τίς γνώριμες μεθόδους τήν «έλληνικότητα» όλων των Γιουρούκων τής Μικρασίας¹⁰⁷. Στους Δερβίσηδες εντάχθηκαν οί Μπεκτασήδες και στους Σάννους¹⁰⁸ οί Ναλτζήδες· οί Τσεπνήδες μοιράστηκαν μεταξύ Γιουρούκων και Σάννων, ενώ οί Μεσοχαλδηνοί έπινοήθηκαν γιά νά στεγάσουν όρισμένους «δίθησκους» του Πόντου. Τά θολά αυτά άνθρωποσύνολα έγιναν έτσι αυτόνομα «φυλά», πού δέν ήταν Τούρκοι «κατά καταγωγήν ή συνείδησιν», αλλά είχαν «ήθη, έθιμα, αισθήματα έλληνικά». Οί Δερβίσηδες έφάρμοζαν «τήν διδασκαλίαν του Χριστου» και ήταν, άρα, έχθροι των Τούρκων· οί Γιουρούκοι ήταν «Χριστιανοί κρυπτόμενοι», και οί Σάννοι γιορτάζαν «Ελευσίνα μυστήρια». Η μεγαλύτερη άπ' αυτές τίς «έθνοτήτες» ήταν κατά τούς Έλληνες οί Γιουρούκοι και όλοι επέμεναν νά τούς θεωρούν «διεκδικήσιμους», άμφιψώντας τίς ειρωνείες των Τούρκων έθνικιστών¹⁰⁹. «Επέμεινα διά μακρών περι των Γιουρούκων», δήλωνε ό Λαμέρας στο κοινό του «Παρασσού», «διά τον άπλούστατον λόγον ότι οί έν ταίς στατιστικαίς των δύο βλαετιών Σμύρνης και Προύσης αναγραφόμενοι Τούρκοι είναι κατά τά 3/4 Γιουρούκοι, εικόλως δ' έννοείτε όποιαν πανωλεθρία ύφίσταται ή στατιστική αυτών, εάν άπό ταύτης αφαιρέσητε τον αριθμόν των Γιουρούκων»¹¹⁰.

107. Οί έπιλογές αυτές είναι συνειδητές. Όταν ό Σκαλιέρης παρέθεσε άπόσπασμα του Κινέ γιά νά δείξει πώς οί Τσεπνήδες είναι Γιουρούκοι (ό Οικονομίδης είχε αυτόνομησει τούς Τσεπνήδες του Πόντου), λογόκρινε ό ίδιος τή φράση του πρωτοτύπου πού έξιωνε Ταχτατζήδες και Κιζιλμπάσηδες (*Λαοί και Φυλάί*, σ. 201). Παραδόξως ό Σκαλιέρης, ενώ έψεξε τίς «άνειπιστάσεις» του Οικονομίδη, προτίμησε τούς Τσεπνήδες του Πόντου νά τούς βαπτίσει Σάννους (στο ίδιο, σ. 182).

108. «Σάννοι» ή «Τζάνοι» είναι ή έξελληνισμένη έκδοχή τής ιστορικής όνομασίας των Λαζών, πού κατόπιν ταυτίστηκε μέ τήν «έκτουρκοσθεΐσα φυλή» του Τζανί (Σαμψούντας)· Τριανταφυλλίδης, *Ποντικά*, σ. 143.

109. Βλ. π.χ. τό φυλλάδιο *Σμυττε* (1919) τής Τουρκικής Έστίας τής Λωζάνης, όπου καταγγέλλει (σ. 35) τά «σοφίσματα» και τά «μιαργαριάγια» πού «σέρβιραν στο Παρίσι οί Έλληνες», έννοώντας (μάλλον) τή γαλλική μετάφραση του φυλλαδίου του Μπόταρη.

.110. Λαμέρας, *Περί Κρυπτοχριστιανών*, σ. 24. Οί αυθαιρεσίες πού γράφτηκαν

(12) *Ἐάν αφαιρέσουμε τώρα καὶ τοὺς ὑπόλοιπους «Ἄριους» τῆς Μικρασίας (Ἑλλήνες, Κοῦρδοι, Ἀρμένιοι, Τσερκέζοι, Λαζοὺς κ.λπ.), οἱ «κυριοὶ Τοῦρκοι» γίνονται μειονότητα.*

Τὰ ἀριθμητικά «μαγισρέματα» δὲν ἐνδιαφέρουν ἐδῶ. Βλέπουμε, ἄλλωστε, σοβαρὲς ἀποκλίσεις στοὺς διάφορους συγγραφεῖς, πὺν διογκῶνουν κατὰ βούληση τὸν πληθυσμὸ τῶν καθαρῶ Ἑλλήνων καὶ συναγωνίζονται στὴν ἐπινόηση «μὴ τουρκικῶν» λαῶν. Τὸ ποσοστὸ τῶν «Τούρκων» κυμαίνεται ἔτσι ἀπὸ 18% (Σκαλιέρης) μέχρι 41% (Σουλιώτης). Ἄκόμα καὶ ἂν ἀρνηθεῖ κανένας τὴν «ἐλληνικότητα» τῶν ὑπολοίπων, ἡ ἐντύπωση τοῦ ἐθνολογικοῦ «μωσαϊκοῦ» στηρίζει τὴν πεποίθηση πὺς ἡ Τουρκία δὲν νομιμοποιεῖται νὰ ὑπάρχει ὡς κράτος καὶ ἀργὰ ἢ γρήγορα θὰ καταρρεῦσει· εἶναι μόνο μιὰ «ἐφήμερος καὶ ἐπεισκατος πολιτικὴ μονάς», ἀντίθετη μὲ τὶς γηγενεῖς «ἐθνικὲς μονάδες»¹¹¹.

II'

Ἡ θεωρία Λαμιέρα - Σκαλιέρη βασίστηκε στὸν ἰσχυρισμὸ πὺς ἡ ἔννοια τῆς ἐθνικότητας στὴν Τουρκία θὰ πρέπει νὰ ἀποσυνδεθεῖ ἀπὸ τὸ θρησκευτικὸ τῆς ὑπόβαθρο καὶ νὰ βασιστεῖ στὴν «καταγωγή» καὶ «συνείδηση» τῶν τοπικῶν πληθυσμῶν. Ἡ ἀντίληψη αὐτὴ δὲν εἶχε βέβαια κάτι τὸ πρωτότυπο· ἡ εὐρωπαϊκὴ τῆς προέλευση ἦταν ἐξίσου ἀπτὴ μὲ τὰ γερμανικὰ διπλώματα τοῦ Ἄμαντου καὶ τὶς γαλλικὲς μεταφράσεις τοῦ Κοραίνου. Μία πρώτη ἀπόπειρα νὰ τηρηθοῦν οἱ ἐννοιολογικὲς προδιαγραφὲς τοῦ εὐρωπαϊκοῦ ἐθνικισμοῦ ἦταν καὶ ἡ διαίρεση τῶν πληθυσμῶν τῆς Τουρκίας σὲ ἀδρεῖς γλωσσο-γεωγραφικὲς ἐνόητες (Ἀραβες, Τοῦρκοι, Κοῦρδοι, Τσερκέζοι). Ἐάν καὶ οἱ κατηγορίες τοῦτες ἴσως νὰ φαντάζον προφανεῖς, πρέπει ν' ἀποφύγουμε τὴν πλάνη ὅτι ἀπηγοῦσαν «λογικότερα» ἢ «φυσικότερα» κριτήρια ἀπ' ὅ,τι ἡ διάκριση σὲ «μιλλέτια» πιστῶν καὶ ἀπιστῶν. Κατ' ἀρχὴν οἱ ταξινομήσεις αὐτὲς δὲν ὑποκατέστησαν τὶς θρησκευτικὲς διαιρέσεις, ἀφοῦ ἐφαρμοζόνταν μόνο στὸν μουσουλμανικὸ πληθυσμὸ· πόσοι διανοοῦνταν νὰ βαπτίσουν «Τούρκους» τοὺς ὀρθόδοξους τοῦ Τοκάτ ἢ «Ἀραβες» τοὺς Ἑβραίους τοῦ Μαριντίν; Ἄλλὰ καὶ οἱ Μουσουλμάνοι Τοῦρκοι, Κοῦρδοι ἢ Τσερκέζοι διέθεταν γιὰ τὸν σχολαστικὸ μελετητὴ μιὰ ἔντονη θρησκευτικὴ, κοινωνικὴ, καὶ γλωσσικὴ ἀκόμη ἐτερογένεια¹¹²· καὶ σπανίως ἔβρισκε κανεῖς οὐσιαστικὴ ὁμοφωνία γιὰ τὸ περιε-

γιὰ τὸν πληθυσμὸ καὶ γιὰ τὶς ιδιότητες τῶν Γιουρούκων εἶναι ἀτέλειωτες καὶ θὰ χρειάζονταν ἰδιαίτερο ἄρθρο.

111. Σκαλιέρης, *Αὐτοκρατορία*, σ. 43. Πρβ. *Λαοὶ καὶ Φυλαί*, σ. 251.

112. Οἱ λεγόμενοι Τσερκέζοι ἦταν γλωσσικά οἱ πιὸ ἀνάμικτοι ἀπ' ὄλους.

χόμενο των «ἐθνικῶν» ὀνομασιῶν τους¹¹³. Μιά συνεπὴς «ἐθνολογικὴ» ταξι- νόμηση θὰ ἔπρεπε ἢ νὰ διαθέτει ἀπεριόριστες στῆλες, ἢ νὰ ἐστιαστεῖ σ' ἓνα μονόπλευρο κριτήριον. Οἱ αὐτοσχεδιασμοὶ τοῦ Λαμέρας καὶ τοῦ Σκαλιέρη ἦταν, λοιπόν, καὶ αὐτοὶ ἓνα σύμπτωμα μιᾶς προβληματικῆς ἐννοιολόγησης ποὺ δίνει λαβὴν σὲ περιπλοκὲς ὡς τὶς μέρες μας.

Ἡ ἰδιαιτερότητα τῶν Κιζιλμπάσηδων δὲν ἦταν βέβαια ἑλληνικὴ ἀνακάλυψη· τὸ διακριτικὸ στοιχεῖο τῆς ἑλληνικῆς προσέγγισης ἦταν, ἀντίθετα, ἡ *συγκάλυψη* αὐτῆς τῆς ἰδιαιτερότητας. Ἀψηφώντας τοὺς γνωστοὺς παράγοντες ποὺ θὰ μπορούσαν νὰ ἐξηγήσουν κάποια ἀπὸ τὰ φερόσιμα τῶν Μικρασιατῶν Ἀλεβήδων (ὅπως ὁ ἰσλαμικὸς μυστικισμὸς, ὁ ἱρανικὸς Σιτισμὸς, ὁ τουρκομανικὸς νομαδισμὸς, ὁ ἄρμενικὸς Μονοφυσιτισμὸς ἢ ὁ κουρδικὸς ἐθνικισμὸς), ὁ Λαμέρας καὶ ὁ Σκαλιέρης ἔβαλαν στὴ θέση τους μονάχα τὴν «αὐτόχθονα» καταγωγή καὶ τὰ «ἑλληνικά» αἰσθήματα. Τὰ «στοιχεῖα», ὡστόσο, ποὺ τεκμηριῶναν αὐτὸ τὸν συσχετισμὸ ἦταν, ὅπως εἶδαμε, κατὰ κανόνα χαλκευμένα. Ἄν ἡ ἐντάξη τῶν Κιζιλμπάσηδων στοὺς Τούρκους ἦταν μιὰ «χονδροειδῆς ἐθνολογικὴ πλαστογραφία»¹¹⁴, ὁ ἑλληνισμὸς ἦταν ὄριμος πιὰ ν' ἀντιτάξει τὶς δικές του λεπτοφρεῖς πλαστογραφίες.

Παρὰ τὸ ὑποκριτικὸ του ἐνδιαφέρον γιὰ τὸ «ἐθνολογικὸ μωσαϊκὸ» τοῦ ἀντιπάλου, ὁ ἑλληνικὸς ἐθνικισμὸς διεπτόταν ἀναπότρεπτα ἀπὸ τὴν ἴδια μα- νιχαῖστικὴ καὶ ἀφομοιωτικὴ λογικὴ μὲ τὸν τουρκικὸ. Ὁ Λαμέρας ἐμφράζει σαφέστερα ἀπ' ὅλους τὴν τάση αὐτή, τὴν ὁποία θὰ κωδικοποιήσει μὲ τὸν πιὸ εὐγλωττο τρόπο *ὑστερα* ἀπὸ τὴ φαινομενικὴ χρεωκοπία τοῦ μικρασιατικοῦ μεγαλοῦδατισμοῦ. «Σήμερον», θὰ τονίσει ἀπτόητος στὸ τελευταῖο του ἐντυ- πο γιὰ τὸ θέμα (1929), «πᾶν στοιχείον ἐν Μικρᾷ Ἀσίᾳ τὸ ὅποῖον ἤθελεν ἀπο- δειχθῆ ὅτι δὲν εἶναι τουρκικόν, θὰ εἶναι κατ' ἀνάγκην ἑλληνικόν, ἢ ἄλλως, πᾶν στοιχείον ὅπερ ἤθελεν ἀποδειχθῆ ὅτι δὲν εἶναι μωαμεθανικόν, θὰ εἶναι κατ' ἀνάγκην χριστιανικόν. *Tertium non datur*»¹¹⁵.

Πῶς ἐκτιμῶσε κανεὶς τὴν «ἑλληνικότητα» ἐνὸς τουρκόφρονου Μουσουλ- μάνου; Δὲν ὑπῆρχαν σοβαρὲς ἀνθρωπολογικὲς ἐνδείξεις οἱ ὁποῖες νὰ ἐναρ-

113. Πιὰ νὰ μείνουμε στὸ θέμα μας, ὁ ὄρος «Τούρκος» (πέρα ἀπὸ τὶς ἄλλες ψευδο- ἐθνικὲς του χρήσεις) δὴλωνε ὑποτιμητικὰ καὶ περιοριστικὰ ἄλλοτε τοὺς Σουννίτες καὶ ἄλλοτε τοὺς Ἀλεβήδες (Melikoff, *Traces*, σ. 108· Μήλλας, *Εἰκόνας*, σ. 24). Ἀνά- λογες περιπέτειες γνώρισε καὶ τὸ «Κοῦρδος». Γιὰ τὴ σύγχυση ἀνάμεσα σὲ Τούρκους, Τουρκομάνους, Κιζιλμπάσηδες, Γιουρούκους ἢ ἀκόμη καὶ Ταγγάνους, βλ. ἐπίσης A. Gökalp, *Têtes rouges et bouches noires*, Παρίσι 1980, σ. 32 κέ.

114. Σουλιώτης, *Κάτοικοι*, σ. 36.

115. *Μετὰ τὴν ἀνταλλαγὴν*, σ. 30.

μονίζονται με τὸ ρατσιστικὸ ὑπόβαθρο τῆς θεωρίας· ἀλλὰ κι ἂν ἀκόμα ἦταν δυνατό νὰ μετρηθοῦν οἱ «γνήσιοι» Ἕλληνες στὸν πληθυσμὸ τῆς Μικρασίας, ὅλοι τὸ ἤξεραν ὅτι πολλοὶ ἀπ' αὐτοὺς ἦταν ὀλότελα διαβρωμένοι ἀπὸ τὸ Ἰσλάμ καὶ τὸν Ὄθωμανισμό. Μποροῦσαν, ὡστόσο, νὰ ἐντοπιστοῦν πληθυσμοὶ με «συνείδηση» καὶ με «ἦθη» ποὺ νὰ ἔμοιαζαν ἀντανάκλαση τῆς ἑλληνικῆς τους καταγωγῆς. Καὶ αὐτὸ ποὺ περιγράφεται ὡς «συνειδησιακὴ» ἰδιαιτερότητα θὰ εἶναι, ἀρκετὰ συχνά, ὁ ἀπόηχος τῆς *θηροσκευτικῆς* διαφορᾶς Σουννιτῶν-Ἀλεβήδων. Ἔτσι, ἡ προτεινόμενη ἀναταξινόμηση τῶν ἐθνοτήτων τῆς Μικρασίας βασίζεται πάλι, ἀνομολόγητα ὁμως, στὴ χαρτογράφηση τῶν θηροσκευτικῶν παρεκκλίσεων, τῶν ὁποίων ἐξεγκώνεται ἡ ἔκταση καὶ σημασία τὴν ἴδια στιγμή ποὺ νοθεύεται ὁ αὐθεντικὸς χαρακτήρας τους.

Σὲ αὐτὸ τὸ στάδιο ὁ ἑλληνικὸς ἐθνικισμὸς δὲν νοιάστηκε καθόλου νὰ προβάλλει με πληρότητα ἢ ἔστω με συνέπεια τὰ γνωρίσματα τοῦ μικρασιατικοῦ Ἀλεβισμού. Οἱ Κιζιλιμπάσηδες τῆς Τουρκίας ἀναλύονται σὲ ξεχωριστὲς «ἐθνοότητες» (Ἐρυσθῖνοι, Σάννοι, Ταχτατζῆδες κ.λπ.) καὶ τὸ «ἀνάμικτον θηροσκευμα» ποὺ πρεσβεύουν συγγέεται συστηματικὰ με γνώριμα φαινόμενα κρυπτοχριστιανισμοῦ καὶ χριστιανοῖσλαμικοῦ συγκρητισμοῦ. Οἱ ἰδιαιτέρως ἐπιδόσεις καὶ δοξασίες τους δὲν ἐρευνῶνται σὲ βάθος, παρὰ μόνο ἀνθολογοῦνται φύρδην-μίγδην ὡς τεκμήρια ἑλληνικότητας. Ὁ ἰδιορρυθμὸς Σιτισμὸς τῶν Κιζιλιμπάσηδων ἀποσιωπᾶται, ὑποβαθμίζεται ἢ, τελικά, ἀναιρεῖται με τὸν ψεύτικο ἰσχυρισμὸ ὅτι ἀποτελεῖ μιὰ «ἐτικέτα» ποὺ τοὺς ἀποδίδεται γιὰ λόγους σκοπιμότητας στὶς ὀθωμανικὲς στατιστικὲς¹¹⁶.

Ἀπὸ τὴν ἄλλη, τὸ «ὀρθόδοξο» Ἰσλάμ περιγράφεται πάντοτε με κριτήρια πολὺ περιοριστικὰ, ποὺ θὰ ἱκανοποιοῦσαν τὸν φλογερότερο κήρυκα τοῦ σασουδικοῦ Οὐαχαμπιτισμοῦ. Καθοριστικὸ στοιχεῖο ἐνὸς «γνήσιου» Μουσουλμάνου εἶναι ἡ ἀπόλυτη προσήλωση στὰ κελεύσματα τοῦ ἱεροῦ νόμου – τῆ νηστεία, τὴν περιτομὴ, τὸν φερετζέ, τὴν ἀποχὴ ἀπὸ τὸ κρασί, τὴν ἐχθρά γιὰ τοὺς γκαυσούρηδες, ἀκόμα καὶ τὴν πολυγαμία. Οἱ ὑπόλοιποι εἶναι μονάχα «κατ' ὄνομα Μουσουλμάνοι». Μὰ ἡ λογικὴ αὐτὴ ταυτόχρονα ὑπονομεύει τὸν ἰσχυρισμὸ ποὺ ἔμοιαζε νὰ βρῖσκειται στὴν ἀφετηρία τῆς θεωρίας, ὅτι πρέπει δηλαδὴ νὰ ξεχωρίζουμε τὸν Τοῦρκο ἀπὸ τὸν Μουσουλμάνο. Κι αὐτὸ γιὰτὶ ὅλοι οἱ «Μουσουλμάνοι μὴ Τοῦρκοι» ποὺ μποροῦσαν νὰ ἐντοπιστοῦν

116. Σκαλιέρης, *Λαοὶ καὶ Φυλαί*, σ. 194. Ἡ θέση ἀπηχεῖ τὸν ἰσχυρισμὸ (ποὺ τὸν δέχεται ἀκόμα κι ὁ Χάσλοκ, *Christianity and Islam*, σ. 141) πὼς οἱ στατιστικὲς τοῦ Κινέ «ἀντιγράφουν» τίς ὀθωμανικὲς. Ὡστόσο οἱ Ὄθωμανοὶ ποτὲ δὲν διανοήθηκαν (τουλάχιστον τὸν 19ο αἰῶνα) νὰ μετρήσουν χωριστὰ τοὺς Σίτες καὶ ἡ διάκριση αὐτὴ (ποὺ γίνεται πρόχειρα καὶ σποραδικὰ) εἶναι συνεπῶς προσθήκη τοῦ Κινέ.

στή Μικρασία, από τους Λαζούς μέχρι τους Κούρδους, γίνονται τελικά ύποπτοι «μουσουλμανοφάνειας» ή και «κρυπτοχριστιανισμού»¹¹⁷.

Τό ίδιο περιοριστική φαντάζει άρχικά και ή αντιμετώπιση του «Τούρκου». Πρέπει να έχει καταγωγή «κεντροασιατική», γνωρίσματα «μογγολικά» και άνιατη κλίση στη βαρβαρότητα· ή, έξίσου περιοριστικά, να αυτοπροσδιορίζεται ως Τούρκος, κάτι που ως τότε μάλλον ίσχυε μόνο για τους συνειδητούς έθνικιστές ή όπαδούς των Νεοτούρκων. Μιά και τά γνωρίσματα αυτά δέν ήταν και πολύ ευδιάκριτα σε καμία κοινότητα Μικρασιατών Μουσουλμάνων, εύλογα μπορούσε ν' άρνηθεί κανείς τόν τουρκικό τους χαρακτήρα. Με αυτό τόν τρόπο ό έλληνικός έθνικισμός εκμεταλλεύεται, βέβαια, τις αντιφάσεις και τις άνωριμότητες του νεόκοπου τουρκικού έθνικισμού. Θά συνεχίσει, ώστόσο, να κάνει λόγο για «τουρκικά στοιχεία», δίχως να οδηγηθεί σε μιá καθολικότερη άμφισβήτηση της φυλετικής βάσης του τουρκικού έθνους· κάτι τέτοιο ήταν άσύμβατο, όπως είδαμε, με τις πνευματικές συνιστώσες της έθνικιστικής προπαγάνδας¹¹⁸. Τά «φυλετικά» κριτήρια, όμως, ήταν στην πράξη πολύ χάλαρά. Ένώ τό άρχέτυπο της άσιατικής βαρβαρότητας ήταν στην κυρίαρχη αντίληψη του άστικού έλληνισμού ό τουρκομανικός νομαδισμός, ή καινούργια θεωρία είχε τρέψει τά στερνά του άπομεινάκια σ' άνοιχτόκαρδους Γιουρούκους¹¹⁹ και τουρκοφανεϊς Έλληνοφρέγες. Ό φυλετικός έχθρος φωλιάζει τώρα στη ρευστή και συγκεχυμένη κατηγορία των «πλήρως άφομοιωθέντων Όθωμανών» που έδρευουν κυρίως στις «πόλεις και κωμοπόλεις». Έκει έντοπίστηκε κάθε πηγή άμαρτιών της όθωμανικής ιστορίας, κάθε άπαίσια έξη» που εισήγαγε στη Μικρασία ό «Πανισλαμισμός των Τουρκομογγόλων»¹²⁰.

Η πρόταση του Λαμέρα για την τελική «έθνοκάθαρση» των Τούρκων Μικρασιατών φανερώνει πεντακάθαρα τό λογικό άδιέξοδο της έθνικιστικής έπιχειρηματολογίας. Η «άπελευθέρωση των λαών», θεωρεί ό Λαμέρας, θά

117. Βλ. ίδίως Σουλιώτης, *Κάτοικοι*, σ. 35.

118. Άκόμα και ή ιδεολογική διαμάχη Όθωμανιστών-Τουρκιστών στην Κωνσταντινούπολη έλαμβάνεται έτσι ως διένεξη δύο «πληθυσμών»: βλ. πώς χειρίζεται ό Σκαλιέρης τόν αντιτουρατισμό του «τελευταίου Όθωμανιστή» Άλη Κεμάλ (*Λαοί και Φυλάι*, σ. 327 και 400) – χτυπητό παράδειγμα ένός περιοδικού «διαλόγου κούφών» ανάμεσα στον φιλελεύθερο Όθωμανισμό και τόν έθνικίζοντα «Έλληνοτουρκοισμό».

119. Η καλύτερα «Όρέοικους», άν υίοθετήσουμε μιá ελάχιστη μεταγενέστερη παρετυμολογία.

120. Φυσικά δέν άποφεύγεται ή σύγχυση ανάμεσα στις δύο αντίληψεις. Για τόν Άμαντο π.χ. οι νομάδες είναι «άγριώτεροι»· μά οί Γιουρούκοι «συμπαθέστεροι» από τους Τούρκους! (*Ό Έλληνισμός*, σσ. 119-120).

σήμαινε και τὸ διωξίμο τῆς «ξένης» μειονότητες πού καταπατοῦσε τὰ ἐδάφη τους· και πολὺ σωστά σημειώνει ὅτι τὴν ἴδια μοῖρα ἔπρεπε κανεῖς νὰ περιμένει γιὰ τοὺς Γερμανοὺς τῆς Ἀλσατίας ἢ τοὺς Οὐγγρους τῆς Τρανσυλβανίας. Ποιά ἦταν ὁμως ἡ «μητέρα-πατρίδα» ὅπου θὰ ταίριαζε νὰ ἐκτοπιστεῖ ὁ Τοῦρκος «τύραννος»; Ἡ ἀπάντηση βρισκόταν, κατὰ τὸν Λαμέρα, στὸ Ἰράκ, τὸ προπύργιο δηλαδὴ τῶν Σιιτῶν «αἰρετικῶν», ὅπου ὁ παμπόνηρος γιατρός, βγάζοντας ἀπὸ τὸ μανίκα του τὴν πατροπαράδοτη ταῦτιση Τοῦρκων και Μουσουλμάνων μὲ τὴν εὐρύτερη ἔννοια τοῦ ὄρου, ξεσκεπάζει ἐπιτέλους μιὰ συμπαγὴ τουρκικὴ πλειονότητα!¹²¹

ΙΑ'

Οἱ ἀπόψεις πού περιγράψαμε δὲν ἀνήκουν σὲ ἄτομα περιθωριακά. Ἄν κι οἱ ἐκφραστὲς τους δὲν ἦταν καθόλου «εἰδικοί», και συχνὰ δὲν ἦταν οὔτε Μικρασιάτες, ἐπηρέαζαν μὲ τὸ κύρος τους τὴν ἑλληνικὴ λογιόσυνη. Ὅπως οἱ μέντορες τοῦ κεμαλικοῦ καθεστώτος πού πρόβαλαν λίγο ἀργότερα τὶς γνωστὲς θεωρίες γιὰ τὴν τουρκικὴ καταγωγὴ τῶν Χετταίων και τῶν Ἰωνῶν (οἱ ὁποῖες ἄλλωστε κινοῦνται σὲ παρόμοιο κλίμα μὲ τὴν ἑλληνικὴ θεωρία πού συζητᾶμε, ὅσο και ἂν ἀφοροῦσαν ἕναν ἀρχαιότερο ἱστορικὸ ὀρίζοντα), πάσχισαν κι αὐτοὶ σὲ μιὰ ἀνώμαλη περίοδο νὰ λύσουν ἰδεολογικὰ ἀδιέξοδα πού φάνταζαν σύμφυτα μὲ τὰ ἕψιστα πεπρωμένα τοῦ ἔθνους. Δὲν κυριάρχησαν ποτὲ οἱ γνῶμες τους ἀπόλυτα, ἀλλὰ δὲν προκάλεσαν, ἀπ' ὅσο ξέρω, και κανένα σοβαρὸ ἀντίλογο. Ἡ οἰκτρὴ κατάληξη τοῦ μικρασιατικοῦ ὄνειρου ἔβγαλε τὸ ζήτημα ἀπὸ τὴν ἄμεση ἐπικαιρότητα, οἱ φαντασιώσεις, ὡστόσο, δὲν ἔσβησαν. Και παρόλο πού ἡ ἐπίσημη ἀκαδημαϊκὴ φιλολογία δείχνει ἀπλούστατα νὰ τὴν ἀγνοεῖ, ἡ θεωρία Λαμέρα - Σκαλιέρη ἐπιζεῖ μέχρι σήμερα κι ἐπηρεάζει τὴν πληροφόρηση πού δέχεται τὸ ἑλληνικὸ κοινὸ γιὰ τὴ φύση και τὰ γνωρίσματα τοῦ τουρκικοῦ Ἀλεβισμοῦ.

Κατ' ἀρχὴν ἀρκεῖ κανεῖς ν' ἀνοίξει μιὰ «καλὴ» ἑλληνικὴ ἐγκυκλοπαίδεια στὴ λέξη «Κιζιλμπάσηδες». Βέβαια, τὸ ἄρθρο τοῦ Ν. Μοσχόπουλου γιὰ τὸ «μουσουλμανοφανὲς ἔθνος» τῶν Κιζιλμπάσηδων στὴν ἐγκυκλοπαίδεια τοῦ «Πυρσοῦ» (1929) δὲν υἱοθετεῖ ἀτόφως τὶς ἀπόψεις τοῦ Σκαλιέρη· μὰ δὲν δίνει και καμία ἐναλλακτικὴ πληροφορία. Ξαναβρίσκουμε τὶς παραπομπές

121. *Πρόβλημα*, σ. 57 (προσθέτει ὅτι στὸ δύμοιο Ἰράκ θὰ στέλνονταν και Μουσουλμάνοι τῆς Ἰνδίας, πού οἱ Ἄγγλοι, προφανῶς, θὰ γύρευαν νὰ τοὺς ξεφορτωθοῦν). Ἀλλὰ κι ὁ Σκαλιέρης ἔψαχνε γιὰ μιὰν ἐστία «γνήσιων Τοῦρκων» στὸ Τοῦρ-Ἀμπντίν τῆς κουρδικῆς Μεσοποταμίας (*Λαοὶ και Φυλαί*, σ. 16).

στον Κινέ και τή θέση ότι δέν ἔχουν τίποτε τὸ κοινό μὲ τοὺς Μουσουλμά-
 νους, ἂν κι οἱ πλαστές βεβαιότητες ἔχουν ἐκλείψει: «Δύναται νά πιστευθῆ»
 ὅτι οἱ Κιζιλμπάσηδες εἶναι Κριπτοχριστιανοί, μὰ κανέννας «ξένος ἐθνολό-
 γος» δέν τὸ βεβαιώνει· «τινές ἐκ τῶν ἡμετέρων» ὑποστηρίζουν ὅτι ἦταν «γη-
 γενεῖς Ἑλλήνες» πού ὀνομάζονταν «Ἐρυθῖνοι», μὰ ὁ Μοσχόπουλος ἀποφεύ-
 γει ὁποιοδήποτε σχόλιο. Τὸ ἐγκυκλοπαιδικὸ λεξικὸ Ἑλευθερουδάκη (1930),
 ὅπου βρισκουμε ἔντονη τὴν ἐπιρροή τοῦ Σκαλιέρη σὲ πολλὰ μικρασιατικὰ
 λήμματα, χαρακτηρίζει τοὺς Κιζιλμπάσηδες «λαὸν μὴ τουρκικῆς καταγωγῆς»
 κι ἐπαναλαμβάνει τὴν ὑπόθεση περὶ «γηγενῶν Ἑλλήνων», καθὼς και τὸν
 συσχετισμὸ μὲ τοὺς Παυλικιανούς και τὴν «προνομιούχον ἐπαρχίαν» τῆς Τε-
 φρικῆς, ὅπου δέν ἐφαρμοζόταν τάχα ἡ στρατολογία· ἡ θρησκεία τους,
 πάντως, θεωρεῖται μίγμα «πρωτογόνου ψυχολατρείας» μὲ πρωτοχριστιανικά
 στοιχεῖα και «μοσαμεθανικὰς τινὰς σχιμακίνας τελετάς», πού ἀποδίδονται
 ζυγὸ τῶν Σελτζούκων. Οἱ νεότερες ἑλληνικὲς ἐγκυκλοπαιδεῖες ἀπλούστατα
 διάλεξαν ἓνα ἀπ' τὰ δύο αὐτὰ λήμματα κι ἀντέγραψαν τὸ περιεχόμενὸ του
 δίχως τὴν παραμικρὴ προσθήκη¹²².

Ἄλλὰ οἱ ἀπόηχοι τῆς ἐθνικιστικῆς φιλολογίας φαίνεται ὅτι φώλιασαν μὲ
 τὸν καιρὸ και στὶς ἴδιες τίς μῆμες τῶν Ἑλλήνων προσφύγων γιὰ τοὺς Κι-
 ζιλμπάσηδες τῆς γενετέρας τους. Στὶς λιγοστὲς μαρτυρίες πού συγκέντρω-
 σε γιὰ τὸ θέμα τὸ Κέντρο Μικρασιατικῶν Σπουδῶν, τριάντα και σαράντα
 χρόνια ὕστερα, βρισκουμε ἔτσι μοτίβα και φράσεις πού μοιάζουν συχνὰ νά
 εἶναι βγαλμένα ἀπὸ διάλεξη τοῦ Λαμέρα. Πὼς νά ἐξηγήσουμε ἀλλιῶς τὴν
 ἐξεζητημένη εἶδηση γιὰ τὸ χωριὸ Γαῖμάς τῆς περιφέρειας Σουγγουρλού,
 ὅπου οἱ Κιζιλμπάσηδες πίνουν κρασί «μὲ θρησκευτικὴ εὐλάβεια, σάν θεῖα
 κοινωνία – βάζουν και τὸ μαντήλι κάτω ἀπ' τὸ ποτήρι και πίνουν ἔτσι γιὰ
 να μὴ χυθεῖ κάτω»¹²³; Ἄπὸ τὴν Καπλαδοκία πάλι ἐρχεται ἡ γνώριμη ὑπεν-
 θύμιση πὼς «ἀγαπούσανε πολὺ τοὺς Χριστιανούς και μισούσανε τοὺς
 Τούρκους· ἂν τύχαινε περσαστικὸς κανέννας Χριστιανὸς ἀπ' τὸ χωριὸ τους
 ἔπερε νά σκοτωθοῦν νά τὸν περιποιηθοῦν». Στὸ Τοκάτ «οἱ γυναῖκες τους,

122. *Νέα Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια Χάρη Πάτση*, τ. 20 (1980), σ. 37·
Υδρία, τ. 32 (1984), σ. 406· *Πάπυρος-Λαρούς-Μπριτάννικα*, τ. 33 (1988), σ. 266. Ἡ
 μοναδικὴ ἐξαίρεση σὲ τούτῃ τὴν «ὁμοφωνία» εἶναι τὸ μεταφρασμένο λῆμμα «Κιζιλ-
 μπάσιοι» [sic] στὴ *Μεγάλη Σοβιετικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια* (τ. 17, σ. 11).

123. Ἀρχεῖο ΚΜΣ, φ. ΠΟ 1146 (Γ. Χάιτας, 22/8/1962). Πρβ. Cuinet, *Turquie
 d'Asie*, τ. 1, σ. 254: «Ces rites consistent surtout en prières faites par les dédés sur du
 pain et du vin, consommés ensuite par les assistants avec grand respect et avec grand
 soin de n'en rien laisser perdre». Καὶ ὁ Λαμέρας και ὁ Μοσχόπουλος παραφράζουν
 τὸ ἀπόσπασμα μὲ τρόπο πού εὐνοεῖ τὴν παραπάνω ἐξηγησία.

ἐνὸ ἔκρυβαν τὸ πρόσωπο ἀπ' τοὺς Τούρκους, τὸ ἄφηναν ἀνοιχτὸ μπροστὰ στοὺς Ἕλληνες καὶ τοὺς Ἀρμενίους». Τὸ ἴδιο καὶ στὰ χωριά τοῦ Τσόρουμ, ὅπου ὁ πληροφοροφτητὴς ὁμολογεῖ ἀμήχανα: «Δὲν ξέρω τί διαφορά ἀκριβῶς ἔχουνε ἀπὸ τοὺς Τούρκους. Μία φορὰ διαφέρουνε [...] εἶναι “πὶο κοντὰ” μας»¹²⁴. Ἄλλοι, βέβαια, ὑποθέτουν ἀνοιχτὰ πὼς πρόκειται γιὰ «γυρισμένους» ἢ γιὰ «κρυφοχριστιανούς», ὅπως ὁ παπα-Ἰσαὰκ Ἀβραμίδης ἀπ' τὸ Ἄγιονάς τῆς Καισάρειας, ὁ ὁποῖος «εἶχε ἀκουστά» ὅτι στὰ μέρη τοῦ Ἰονίου ἔψελναν ὀλονυχτὶς¹²⁵.

Ἡ θεωρία Λαμέρα - Σκαλιέρη διαποτίζει ἐπίσης, ἀνάκατη μὲ ἄλλες ἐπιδράσεις, ἀρκετὰ προϊόντα τῆς λοῦμπεν τουρκολογίας ποὺ συναντᾶμε στὰ ράφια τῶν ἐλληνικῶν βιβλιοπωλείων. Ἡ ἀνατύπωση τοῦ *Λαοὶ καὶ Φυλαὶ* τοῦ Σκαλιέρη (1990) καὶ τοῦ *Περὶ Κρυπτοχριστιανῶν* τοῦ Λαμέρα (1992)¹²⁶ διευκόλυνε σημαντικὰ τὴν ὀψιμη ἀνακάλυψη τῶν θέσεών τους. Διαβάζουμε λοιπὸν πὼς Ἀλεβήδες ἔγιναν «οἱ λαοὶ τῆς Μικρᾶς Ἀσίας ποὺ διαφοροποιοῦνταν ἔθνοφυλετικὰ ἀπὸ τὸν Τούρκο κυρίαρχο», πὼς εἶναι οἱ «Ἐρυθρίνοι τῶν Βυζαντινῶν» ἢ «οἱ παλιοὶ Παυλικιανοί», πὼς «μεταλαμβάνουν μὲ εὐλάβεια οἶνου καὶ ἄρτου», πὼς ἔχουν στοὺς «ναοὺς» τοὺς εἰκονίσματα τῆς Παναγίας, πὼς κρατᾶνε ζωντανὰ «τὰ ἱερά καὶ ὄσια τοῦ Ἑλληνισμοῦ». Καὶ κοντὰ σ' αὐτὰ τὰ τετριμμένα μία «ἀνακάλυψη» ποὺ δὲν ἀξιώθηκε κανένας νὰ τὴν κάνει τὸν καιρὸ ποὺ χρειαζόταν: Οἱ Ἀλεβήδες ἔχουν καὶ δική τους γλῶσσα, ἄσχετη μὲ τὴν τουρκική, ποὺ διαθέτει πολλὰ «δωρικὰ στοιχεῖα» καὶ ἐρευνᾶται μὲ ζήλο σὲ εἰδικὰ ἴνστιτούτα τῆς Εὐρώπης καὶ τῆς Ἀμερικής!¹²⁷

124. Ἀρχεῖο ΚΜΣ, φφ. ΚΠ 55 (Ι. Ἀβραμίδης, 29/3/1952)· ΠΟ 1147 (Γ. Δημητριάδης, 6/11/1956)· ΠΟ 1159 (Ε. Τσαντόγλου, 25/9/1968)· ἴδιες φαντάζουν καὶ ἐδῶ οἱ πηγές (βλ. σημ. 105-106). Φυσικὰ ὑπάρχουν ποὺ καὶ ποῦ καὶ ἄλλες μαρτυρίες – σημειῶνω π.χ. τὴ μνεῖα σαιτικῶν ἐθίμων ἀπὸ τὸ ἐλληνοκουρδικὸ χωριὸ Πάσσονος κοντὰ στὸ Κιζιλ-Ντάγ (Ι. Πετρίδης, ΠΟ 1079) καὶ τὸν ιδιότροπο χαρακτηρισμὸ «Ἀλβανότουρκοι» (προφανῶς λόγω Μπεκτασισμοῦ) γιὰ τοὺς Ἀλεβήδες τῆς περιοχῆς Τοκάτ (Π. Σαμφωνίδης, ΠΟ 1055).

125. Στὸ ἴδιο (ΚΠ 55) ὑποψιάζομαι ὅτι συγγέει Κιζιλμπάσηδες καὶ Μεβλεβήδες. Στὸ πρωτότυπο ἢ Μ. Μερλιέ σχολίασε: «Δὲν εἶναι Κρυπτοχριστιανοὶ μὲ τὴν ἔννοια ποὺ δίνουμε στοὺς “γυριστοὺς”. Ἀλλὰ ποῦ τώρα νὰ μπετ κανεῖς καὶ σ' αὐτὸ τὸ θέμα...». Χρωστῶ τὴν παραπομπὴ στὸ ἄρθρο τῆς Κ. Μπούρα, «Οἱ Μπεκτασιῆ Δερβισηδες: Μερικὲς πτυχές συνύπαρξης μεταξὺ Ἑλλήνων καὶ Τούρκων στὴ Μικρὰ Ἀσία, 1826-1922», *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικῶν Σπουδῶν* 3 (1982), σ. 190.

126. Ἀπὸ τίς ἐκδόσεις «Ρῆσος» καὶ «Ελευθερὴ Σκέψις» ἀντίστοιχα.

127. Ἀ. Ἐφραϊμίδης, *Οἱ λησμονημένοι Ἕλληνες στὴ Μικρὰ Ἀσία καὶ τὸν Πόντο*, Θεσσαλονίκη 1978, σ. 55· Π. Ροδάκης, *Ὁ Γόρδιος δεσμὸς τῶν ἐθνοτήτων: Ἡ*

ΙΕ'

Ἡ ἀναξωπύρωση τοῦ ἑλληνικοῦ ἐνδιαφέροντος γιὰ τὸν Ἀλεβισμό τῆς Τουρκίας κατὰ τὴ δεκαετία τοῦ 1990 εἶναι εὐλογία καὶ ἀκολουθεῖ τὶς διεθνεῖς τάσεις. Ἡ ἀνακίνηση μειονοτικῶν ζητημάτων σὲ ὁλόκληρα τὰ Βαλκάνια, ἡ ἐμπλοκὴ τῶν Ἀλεβήδων στὴ διαμάχη γιὰ τὸν ρόλο τοῦ Ἰσλάμ στὴν Τουρκία, ἡ σφαγὴ τῆς Σεβάστειας (1993) καὶ οἱ ταραχὲς τοῦ Γαζι-Ὁσμάν-Πασα (1995) τόνωσαν κι ἐδῶ τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τοὺς «ἄλλους» Μουσουλμάνους, ξαναφέροντας στὴν ἐπικαιρότητα τὶς παλιὲς ἀναλύσεις γιὰ τὴ «φριλετικὴ πανσπερμία» τῆς Μικρασίας. Στὸ ἀκαδημαϊκὸ ὁμως ἐπίπεδο ἡ συζήτηση δὲν μπορεῖ πιά νὰ γίνεῖ μὲ τοὺς ὅρους τοῦ 1918. Ἡ ρατσιστικὴ ἀνάλυση δὲν εἶναι σήμερα τῆς μόδας· ἡ ἐλπίδα νὰ «φανερώσουν» οἱ Κιζιλμπάσηδες τὴ χριστιανικὴ τους ταυτότητα δὲν ἐκπληρώθηκε πουθενά· ἡ διεθνὴς βιβλιογραφία μπορεῖ νὰ προσφέρει πολὺ πιὸ ὑπεύθυνες μαρτυρίες γιὰ τὰ ἔθιμα καὶ τὶς ἀντιλήψεις τους. Οἱ ἀσιατικὲς πηγὲς τοῦ τουρκικοῦ Ἀλεβισμού καὶ ἡ σχέση του μὲ τὸν Μπεκτασισμό τῶν γενιτσάρων καὶ τὴν πρῶμη ὀθωμανικὴ «ἑτεροδοξία» ἀναφαίνονται προπάντων στὴν τουρκόγλωσση φιλολογία ποὺ μετέφεραν καὶ ἐκλαΐευσαν δύο Ἕλληνες ἱστοριογράφοι μὲ ἀρκετὲς ἐπιφανειακὲς διαφορὲς, ὁ Δ. Κιτσικὴς καὶ ὁ Ε. Ζεγκίνης. Δὲν εἶναι, ὡστόσο, δύσκολο νὰ διαπιστώσουμε ὅτι κι ἐδῶ παρερβαίνει στὴν ἐριμηνεία τῶν δεδομένων ἓνας διάχυτος ἑλληνοκεντρισμὸς μὲ ρητὲς πολιτικὲς προθέσεις, ὁ ὁποῖος μοιάζει νὰ στηρίζεται λιγότερο στὸν ἔμπρακτο ρόλο τῆς «αἵρεσης» στὴ σύγχρονη τουρκικὴ κοινωνία καὶ περισσότερο στὶς ἐπιρροὲς καὶ τὶς ἀντιλήψεις τοῦ ρομαντικοῦ ἱστορισμοῦ.

Τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ Κιτσικὴ γιὰ τοὺς Ἀλεβήδες εἶναι εὐεξήγητο: ἔχει σχέση μὲ τὸν ἀντιβενιζελισμό του καὶ τὸ γνήσιο ἐνδιαφέρον του γιὰ τὴν «πανανατολική» ἰδέα. Γνωρίζει τὴν ἐθνικιστικὴ φιλολογία τῆς περιόδου 1918-1922 καὶ τὴ θεωρεῖ χρωκοπημένη· προτιμᾷ νὰ ἐπικαλεῖται ἄμεσα τὴ σύγχρονη παραγωγή τῶν Τούρκων Ἀλεβήδων. Ὅπως παλιότερα στὴ σκέψη τοῦ Μπάμπιγκερ, οἱ Ἀλεβήδες τοῦ Κιτσικὴ εἶναι μιὰ εὐρύτατη κατηγορία, ποὺ ἀπλώνεται ἀπ' τὴν ὑποτιθέμενη «ἄκρα ἑτεροδοξία» τῶν πρῶτων

Μικρὰ Ἀσία μέσα στὸ χῶρο καὶ στὸ χρόνο, ἐκδ. Ρήσος, 1990, σ. 74· Ἄ. Ἀνθεμίδης, *Τουρκία: Ἡ χώρα τῶν θρησκευτικῶν καὶ ἐθνικῶν μειονοτήτων*, ἐκδ. Κυριακίδη, 1995, σ. 64 κέ.· πρβ. Ἀλατζᾶς, *Ταυτότητα*, σ. 250, Βραχιλόγλου, *Μπεκτασήδες*, σ. 14 καὶ Χειλαδάκης, *Μυστικὴ Τουρκία*, σ. 114. Γιὰ τοὺς ἐντοπισμοὺς «Εὐρῶτων» στὴ Θράκη, πρβ. παρακάτω, σμμ. 132.

Ἵθωμανῶν σουλτάνων ὡς τοὺς Χριστιανοὺς θαμῶνες τῶν δερβίσιων τεκέδων στὴν Πόλη τοῦ 19ου αἰώνα. Διαφέρουν, λοιπόν, ἀρχετὰ ἀπὸ τοὺς Ἑρυνθίνους τοῦ Σκαλιέρη: Ἰακολουθοῦν μιὰ «πρωτότυπη σύνθεση», καὶ μάλιστα «καθαρὰ τουρκική», μεταξὺ Σαμανισμοῦ, Σιιτισμοῦ καὶ ὀρθόδοξου Χριστιανισμοῦ· τονίζω ἐδῶ τὸ «ὀρθόδοξου» ποὺ διαφοροποιεῖ αἰσθητὰ τὸν Κιτσίκη ἀπὸ τὶς τουρκικὲς ἐκδοχὰς ἀνάλογων θεωρήσεων. Ὁ Κιτσίκης δέχεται, ὡστόσο, ὅτι οἱ «σαμανικὲς καταβολές» τοῦ Ἰαλεβισμοῦ ἔχουν μόνον «ἐθνολογικὸ ἐνδιαφέρον» καὶ δὲν ἀσχολεῖται μὲ τὸν σιιτικὸ χαρακτήρα του, μὰ τονίζει τὴν «κοινὴ θεολογία» τοῦ Ἰαλεβισμοῦ καὶ τῆς Ὀρθοδοξίας σὲ σημεῖο ποὺ οἱ δύο ἔννοιες γίνονται ἀξεδιάλυτες: «Ὅταν ὁ ἑλληνορθόδοξος γινόταν μπεκτασὴς μέσω τοῦ ντεβριζιμέ, δὲν εἶχε τὴν αἴσθησι πὼς ἄλλαξε θρησκεία· καὶ αὐτὸ σημαίνει ὅτι «δὲν ὑπῆρξε ἐξισλαμισμὸς τῶν Βαλκανίων, ἀλλὰ μᾶλλον ἐξαλεβισμὸς». Ἔτσι, ἡ «ἀναγέννησι» τοῦ Ἰαλεβισμοῦ συνδυάζεται μὲ τὸ «ἐνδιαφέρον τοῦ τουρκικοῦ λαοῦ γιὰ τὶς ἑλληνικὲς του ρίζες», κάτι ποὺ χαρίζει στὴν Ἑλλάδα «εἴκοσι ἑκατομμύρια δυνάμει συμμάχους μέσα στὴν Τουρκία»· μὰ ἐμπόδιο στέκεται – ποὺς ἄλλος; – ὁ ἐπίσημος «ἀραβικὸς» Σουννιτισμὸς καὶ τὸ πολιτικὸ του ὑποπροϊόν, ἡ «ἰδεολογία τοῦ Ἰσλαμισμοῦ». Ἄν ἀλλάξουμε τὴ λέξι «τουρκικὸς» μὲ τὴ λέξι «μικρasiatikὸς», ξαναβρισκομε μιὰ σύγχρονη ἐκδοχὴ τῶν θέσεων τοῦ Σκαλιέρη. Καί, ὡστόσο, αὐτὸ τὸ σύνθεμα Δραγουμισμοῦ καὶ Νεορθοδοξίας βαφτιστήκε μὲ ἐκπληκτικὴ προχειρότητα «ἀνθελληνικὸ» καὶ «τουρκοφίλο» ἀπὸ τοὺς πεζοὺς πατριῶτες τῶν ἡμερῶν μας¹²⁸.

Τὸ ὄραμα μιᾶς «συμμαχίας» μεταξὺ Ἰαλεβισμοῦ καὶ Ἑλληνισμοῦ αἰφωρεῖται ἐπίσης στὶς πρόσφατες ἔρευνες γιὰ τοὺς «μουσουλμανοφανεῖς» τῆς Θράκης, ὅπου πρωτοστάτησε ὁ Ε. Ζεγκίνης. Ἡ γόνιμη συμβολὴ τῶν ἐργασιῶν τοῦ Ζεγκίνη στὴν ἀφύπνισι τῆς θρακιτικῆς ἐθνογραφίας συμβαδίζει μὲ μιὰ βεβιασμένη, πιστεύω, ἀπόπειρα νὰ ἐνσωματωθοῦν σὲ μιὰ γεωπολιτικὴ (οὐσιαστικὰ) ἀντίληψη γιὰ τὸ «βαλκανικὸ Ἰσλάμ». Τὰ ἰδιαίτερα στοιχεῖα ἐνὸς τέτοιου Ἰσλάμ, τὰ ὁποῖα τὸ διακρίνουν ἔστω καὶ «ὑπὸ λανθάνουσα μορφή» ἀπὸ τὸ «τουρκικὸ Ἰσλάμ», εἶναι προπαντὸς ἡ «ἐθνικὴ καταγωγή», ὁ «ἰσλαμικὸς μυστικισμὸς» καὶ τὰ «χριστιανικὰ γνωρίσματα» οἱ «γενεσιουργοὶ παράγοντες» αὐτοῦ τοῦ μίγματος ἀνάγονται «πρωτίστως» στὴν ἑτεροδοξία

128. Δ. Κιτσίκης, *Ἱστορία τῆς Ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας*, ἐκδ. Ἑστία, 1996, σσ. 93-97, 103-107, 169 κέ.: «Ἰαλεβισμὸς καὶ Κρυπτοχριστιανισμὸς στὴν Ὀθωμανικὴ αὐτοκρατορία καὶ τὴν Τουρκικὴ δημοκρατία», *Παράδοσι* 2 (1993), σσ. 3-9 καὶ 142-151. Δὲν πρόλαβα νὰ συμβουλευτῶ τὸ τελευταῖο βιβλίον του *Ἡ σημασία τοῦ Μπεκτασισμοῦ - Ἰαλεβισμοῦ γιὰ τὸν Ἑλληνισμὸ*, ἐκδ. Ἐκάτη, 2006.

των Μπεκτασήδων¹²⁹. Δυστυχώς για τὸ «βαλκανικό Ἰσλάμ», ἡ σουννιτικὴ Τουρκία προσπαθεῖ «ὀλοένα καὶ περισσότερο» μὲ «συντονισμένες ἐνέργειες» νὰ διαβρώσει τὴ «χωριστὴ του ὄντοτητα», μὰ ἀπειλεῖται μὲ τὴ σειρά της ἀπὸ μιὰ ἐνδεχόμενη «θρησκευτικο-ιδεολογικὴ ὑποστήριξη καὶ συνεργασία τῶν πληθυσμῶν αὐτῶν» μὲ τοὺς δικούς της Ἀλεβήδες¹³⁰. Δυστυχώς γιὰ τοὺς λίγους ἀθθεντικούς Ἀλεβήδες ἢ Μπεκτασήδες ποὺ ἐπιβιώνουν στὴ Θράκη, τὸ πολεμικὸ αὐτὸ σενάριο δικαιολογεῖ τὴν ἔνταξη τῆς «μπεκτασολογίας» μαζὶ μὲ τὴν «πομακολογία» στὶς «ἐθνικὲς» προτεραιότητες τῆς ἐλληνικῆς δι-οίκησης, κάτι ποὺ φοβᾶται ὅτι σύντομα θὰ ἀποβεῖ μοιραῖο γιὰ τὴν ὁποιαδήποτε γνησιότητα κατόρθωσαν ὡς τώρα νὰ κρατήσουν. Ἀπ' τὴν ἄλλη ὁμως εἶναι ἀξιοθαύμαστο σὲ ποιοῦ βαθμὸ οἱ ὑποτιθέμενες ἰδιοτυπίες τοῦ «βαλκανικοῦ Ἰσλάμ» ταυτίζονται τελικὰ μὲ τὶς ἰδιοτυπίες τοῦ «μικρασιατικοῦ Ἰσλάμ», οἱ ὁποῖες ἀπασχόλησαν τὸν Σκαλιέρη καὶ τὸν Κιτσιόη. Τὸ πιὸ χτυπητὸ παράδειγμα εἶναι ἡ ἀναπόδεικτη εἰκασία ὅτι τὸ τοπικὸ ὑπόστρωμα τοῦ θρακικοῦ Ἀλεβισμοῦ τὸ συγκρότησαν «ἀπομεινάκια χριστιανικῶν αἱρέσεων» μὲ ἀνάλογες «μυστικιστικὲς τάσεις» καὶ «ἐπιδράσεις τοῦ Ζωροαστρι-ομοῦ», ἄρα Παυλικιανοὶ ἢ Βογόμελοι¹³¹. Δὲν εἶναι τυχαῖο πὼς ἡ τοπικὴ

129. Ζεργάνης, *Γενίτσαροι* (βλ. σημ. 15), σσ. 13-16, 387 κέ. Τὸ πρωιμότερο ἔργο του (*Ὁ Μπεκτασισμὸς στὴ Δυτικὴ Θράκη*, ΙΜΧΑ, 1988) δὲν περιέχει τέτοιες γενικεύσεις, μὰ ἐνθάρουν μιὰ σύγχυση ἀνάμεσα στοὺς τουρκόφωνους Μπεκτασήδες καὶ στοὺς Πομάκους, ἢ ὅποια μοιάζει ἀπὸ τότε νὰ διαδόθηκε σὲ ὀρισμένους Ἑλλη-νες τῆς Θράκης· βλ. σχετικὰ τὶς ἐπισημάνσεις τῆς Σ. Τρουμπέτα, *Κατασκευάζοντας ταυτότητες: τὸ παράδειγμα τῶν Πομάκων καὶ τῶν Τσιγγάνων*, ἐκδ. Κριτική, 2001, σσ. 90-93.

130. Στὴν πραγματικότητα ὁ «ἐπίσημος» Ἀλεβισμὸς τῆς Τουρκίας ἔχει πρὸ πολ-λοῦ ἀποκαταστήσει τὶς ἐπαφές του μὲ τὸν ἀλβανικὸ Μπεκτασισμὸ καὶ τοὺς Σίιτες τοῦ Ἀζερμπαϊτζάν, καὶ ἡ κυβέρνηση τῆς Ἀγκυρας δὲν ἔχει ἀσφαλῶς κανένα λόγο γιὰ νὰ τὶς ἀποθαρρύνει.

131. *Μπεκτασισμὸς*, σσ. 121, 170 κέ· *Γενίτσαροι*, σ. 280. Ἡ ὀριστικὴ ἀνάρρηση αὐτῆς τῆς θέσης ξεπερνάει τὶς προθέσεις καὶ τὶς γνώσεις τοῦ ὑποφαινόμενου. Θὰ παρατηροῦσα ὁμως πὼς τὰ κύρια ἐπιχειρήματα τοῦ συγγραφέα (ὅτι αὐτὲς οἱ αἱρέσεις ἀνέπτυξαν «μεγάλῃ δραστηριότητα» στὰ ὄρη τῆς Ροδότης, ὅτι σὲ αὐτὸ τὸν «χώρο» ἔγιναν οἱ πρῶτοι ἐξισλαμισμοί, ὅτι ὁ ὄρος «ἀχρίαν» ἀναφέρεται σὲ χριστιανικὴ αἴρεση) δὲν προκύπτουν ἀπὸ τὶς πηγές του καὶ ἀκόμη καὶ ν' ἀλήθειαν θὰ ἀφοροῦσαν τοὺς Πομάκους γενικότερα (ποῦ φημίζονται γιὰ τὸν Σουννιτισμὸ τους) καὶ ὄχι τοὺς Ἀλεβήδες· μόλις ἀποσυσχετίσουμε τὶς δύο ἔννοιες τὸ σχῆμα καταρρέει. Ἡ ἰδέα ἴσως νὰ φαντάζει εἰλόγη: Ἐὰν οἱ Χριστιανοὶ ἀποστατοῦσαν ἴσως δὲν ἦταν «γνήσιοι» δικοὶ μας, ἀλλὰ αἱρετικοὶ καὶ ἀπόβλητοι (καὶ αὐτὴ ἡ θεωρία, τελικὰ, βολεύει καὶ τὸν τουρκικὸ ἐθνικισμὸ)· καὶ ἂν οἱ Μουσουλμάνοι ἦταν Μπεκτασήδες ἴσως

βιβλιογραφία, που ήδη συσχετίζει τους Θράκες «Έρυθροκέφαλους» με τη «μικρασιατική φυλή των Έρυθρίνων», έρμηνευσε με ανάλογο τρόπο και τὰ πορίσματα του Ζεγκίνη¹³².

Τὸ κοινὸ στοιχείο καὶ τῶν δύο προσεγγίσεων εἶναι ὅτι ταυτίζουν πάνω-κάτω τὸν Ἀλεβισμό με τὸν μυστικισμό, πράγμα πὸν καθιστᾷ δυσδιάκριτο σὲ σύγκριση με ἄλλα ρεύματα ἰσλαμικῆς θεοσοφίας· κι ὅτι βλέπουν στὸν «μυστικισμό» αὐτὸ ἓνα ἐπιφανόμενο μουσουλμανοχριστιανικοῦ συγκρητισμοῦ, στὸν ὁποῖο δεσπόζουν οἱ παλιές πεποιθήσεις τῶν ἐξισλαμισμένων Ἑλλήνων τῆς Ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας. Δίχως νὰ εἶναι οὔτε πρωτότυπη οὔτε τελείως ἀσπρήχτη, ἡ ἐρμηνευτικὴ αὐτὴ τάση ὑποβαθμίζει τὸν πανισλαμικὸ χαρακτήρα τοῦ Σουφισμοῦ καὶ ἀντιμάχεται τὶς «κλασικότερες» ἐκφάνσεις τοῦ ἑλληνικοῦ ἐθνικισμοῦ, πὸν θεωροῦσαν τὴ «δαισιδαμονία» γνωρίζομα τουρκικὸ¹³³. Κι ἀπ' τὶς δύο αὐτὲς ἀπόψεις δὲν εἶναι, νομίζω, ἄτοπο νὰ ἐντοπίσουμε τὶς πρώτες ἀταρχές τῆς στὸ μοιραῖο φθινόπωρο τοῦ 1918.

νὰ ἴταν πρῶην Χριστιανοὶ πὸν βρῆκαν τὸ κλίμα «οἰκεῖο» (ὅπως οἱ Τουρκομάνοι «σαμιανοῦτες» γιὰ τὸν Κιοπρουλοῦ). Μὰ ἐξίσου εὐλογία φαντάζει καὶ ἡ σκέψη πὸς οἱ «ἐξωμότες» θὰ ἔτειναν νὰ προσηλωθοῦν στὴν ἐπίσημη ἐκδοχὴ τοῦ Ἰσλάμ καὶ ὄχι σὲ κάποια του αἵρεση (διαθέτομε ἀφθονα ὀθωμανικὰ παραδείγματα)· καὶ εἶναι γνωστὸ πὸς οἱ αἰθεντικοὶ Παυλικιανοὶ τῆς Βουλγαρίας ἔγιναν Καθολικοὶ παρ' ὅλη τὴ διαμετρικὴ ἀντίθεση τῶν δύο δογμάτων, ἐνῶ ὁ Μπεκτασισμός δὲν ριζώσε ποτέ στοὺς ἐξισλαμιζομένους χωρικοὺς τῆς βογομιλικῆς Βοσνίας (βλ. πρῶχιμα E. Cornell, «Bosna Bektaşihği üzerine», *Alevi Kimliği*, σσ. 12-19). Γιὰ τέτοιες πολὺπλοκες ἱστορικὲς διεργασίες, ἡ ἀπλὴ «εὐλογόφανεια» ἐνὸς μοντέλου δὲν μπορεῖ νὰ θεωρεῖται αὐταπόδεικτη, ὅταν μάλιστα, ὅπως ἐδῶ, ἀτυοισάζουν ὀλοτέλα οἱ γραπτές ἐνδείξεις.

132. Π. Καρακατσάνης, «Τὸ μουσουλμανικὸ μοναστήρι τῆς Ρούσας», *Θρακικὴ Ἐπετηρίδα* 9 (1994), σ. 424· πρβ. Γ. Ντρενογιάννης, «Οἱ τελευταῖοι Ὀρφικοὶ τῆς Ἑλλάδας: Κιζιλμπάσηδες», *Τὰ Νέα*, 19/2/2000. Γιὰ παλιότερες συσχετίσεις τῶν Ἀλεβήδων τῆς Θράκης με τὸν μικρασιατικὸ Παυλικιανισμό, πρβ. Κ. Κουρτίδης, «Ἰστορικὰ σημεῖωματα: Ἡ Θράκη καὶ οἱ κάτοικοι αὐτῆς», *Θρακικά* 23 (1955), σσ. 89-90 (ὅπου, πάντως, ἀνενοῖαστα χαρακτηρίζονται ἀκόμη «τουρκικὴ φυλή») καὶ Π. Φωτέας, «Οἱ Κιζιλμπάσηδες καὶ τὰ δρώμενά τους στὰ ὄρεινά τῆς Ροδόπης», *Εὐθύνη* 68 (1977), σσ. 421-422 (ὅπου ἀντιδιαστέλλονται πλήρως ἀπ' τοὺς Πομάκους). Γιὰ τὴ χρῆση τῆς πλαστῆς ὀνομασίας «Έρυθρίνοι ἢ Έρυθροκέφαλοι» ἀπὸ τὶς ἑλληνικὲς ἀρχές (ἤδη ἀπὸ τὴ δεκαετία τοῦ 1960), βλ. πρῶχιμα «Οἱ ἀπογραφές-φάντασμα», Ὁ Ἰὸς τῆς Κυριακῆς, *Ἐλευθεροτυπία*, 17/4/2005.

133. Βλ. π.χ., τὴ δεινὴ ἀντίφαση ἀνάμεσα στὶς θέσεις τοῦ Ζεγκίνη καὶ τὸ σχόλιο τοῦ Π. Χιδιρογλου ὅτι ἡ «μυστικιστικὴ ζωὴ» καὶ οἱ «ἅγιοι τοῦ Ἰσλάμ» χαρακτηρίζουν «τὰ μέρη ὅπου ἔζησαν Τοῦρκοι» (*Οἱ Ἑλληνες Πομάκοι καὶ ἡ σχέση τους με τὴν Τουρκία*, ἐκδ. Ἡρόδοτος, 1989, σ. 33).

ΙΣΤ'

Ίσως θά ἔπρεπε τελειώνοντας νά διευκρινίσουμε τή θέση αὐτοῦ τοῦ ἄρθρου. Τό ζήτημα δέν εἶναι ἂν ὑπάρχουν στὸν Ἀλεβισμό «χριστιανικά» ἢ «ἐλληνικά» στοιχεία. Ἀσφαλῶς ὑπάρχουν καὶ αὐτά, ὅπως ἐπιζοῦν καὶ στὸν Χριστιανισμό τὰ ἰουδαϊκὰ ἢ ἀρχαιοελληνικά ἢ ζωροαστροικά ἢ ἄλλα πολυποικίλα μεσανατολικά κληρονομήματα· οἱ θρησκείες δέν εἶναι προϊόντα παθθενογένεσης. Ἀλλὰ ἡ φυσιογνωμία μιᾶς θρησκευτικῆς κοινότητας δέν εἶναι ἀπλὴ συνάρτηση τῆς θέσης τῆς σὲ μιὰ σχηματικὴ γενεαλογία δογματικῶν πεποιθήσεων. Ὅπως γράφει ὁ Ἄλτάν Γκιοκάλπ στὴν ἀποκαλυπτικὴ μελέτη του γιὰ τοὺς Τσεπνήδες τοῦ Αἰγαίου:

Ὅταν ἐξετάζουμε συγκρητικὰ θρησκείματα, ὅπως ἡ πίστη τῶν Κιζιλμπάσηδων, ἡ ἀναλογικὴ προσέγγιση καὶ οἱ ταξινομικὲς συγκρίσεις ὀδηγοῦν κατὰ κανόνα σὲ ναυάγιο: ἡ ἐξήγηση μετατρέπεται σὲ δογματικὴ ἐρμηνεία καὶ ἡ αἴρεση στερεῖται τελικὰ τὴν αἰρετικὴ τῆς ὑπόστασης [...]
Ἄν μὴ τὸ ἄλλο, θὰ δηλώναμε πὼς δύσκολα μπορεῖ ν' ἀποδοθεῖ μιὰ θεολογικὴ ταυτότητα στὸ θρησκευτικὸ σύστημα τῶν Κιζιλμπάσηδων. Ὅπως στὴν περίπτωση τοῦ βουντοῦ τῆς Αἰτῆς, ἡ πρωτοτυπία του ἐγκκεῖται στὸν συγκρητισμὸ του, δηλαδή «στὴν ἐμπρακτὴ ἐνοποίηση ποικίλων ἐπιδράσεων, πὸν εἶναι κάτι πολὺ περισσότερο ἀπὸ μιὰν ἀδέξια συγκόλληση ἑτερογενῶν στοιχείων». Ἄρα, τὸ ζήτημα δέν εἶναι τόσο τὰ διαπολιτισμικὰ δάνεια, μὰ ἡ σύζευξη καὶ ἡ προσαρμογὴ τῶν συμβολικῶν συστημάτων μὲ στόχο τὸν καταρτισμὸ ἑνὸς ἰδιαίτερου κοινωνικοῦ κώδικα¹³⁴.

Ποιά εἶναι ἐντέλει τὰ κριτήρια πὸν ὀρίζουν τὴν «ἐλληνικότητα» ἢ τὴ «χριστιανικότητα» κάποιος «αἴρεσης» τοῦ Ἰσλάμ; Παρὰ τὴν ἀναμφισβήτητὴ ἀραβικὴ του προέλευση, ἡ στενὴ ἐξάρτηση τοῦ ἴδιου τοῦ Σουννιτισμοῦ ἀπὸ τὴν ἔβραιοχριστιανικὴ παράδοση δέν εἶναι στὸ κάτω-κάτω καὶ κανένα μυστικό, μὰ ὁμολογεῖται ἀπερίφραστα στὰ ἱερά του κείμενα. Ἀσφαλῶς ἡ Συρία τοῦ 7ου αἰῶνα, ὅπου μπῆκαν τὰ θεμέλια τῶν κυρίαρχων μορφῶν τοῦ ἰσλαμικοῦ πολιτισμοῦ, δέν ἦταν λιγότερο ἐλληνικὴ, χριστιανικὴ ἢ ὀρθόδοξη ἀπὸ τὴν «Ποντικὴ Καππαδοκία» τοῦ 11ου αἰῶνα, καὶ στὴν ἀπίθανη ἀκόμη περίπτωση πὸν θά ἀποδειχτεῖ ὅτι ἐκεῖ καὶ τότε ἀποκρυσταλλώθηκε τὸ φαι-

134. *Têtes rouges et bouches noires*, σσ. 173-174.

νόμοιο που βαφτίστηκε ύστερα Κιζιλιμπασισμός. Η παραγνώριση αυτών των άπλων δεδομένων δεν εξηγείται παρά μόνο στα πλαίσια εκείνων των θεωρήσεων που δέχονται ως ιστορική σταθερά την ύπαρξη αγραφύρωτου χάσματος ανάμεσα σε «άριες» και «σημιακές» θρησκείες. Μά η άποψη αυτή δεν μπορεί καθόλου να συζητηθεί ανεξάρτητα από το ρατσιστικό της υπόβαθρο, που αποτελεί, όπως είδαμε, και ουσιαστική συνιστώσα της θεωρίας Λαμέρα - Σκαλιέρη.

Δέν είναι βέβαια περίεργο αν, σε συγκεκριμένες ιστορικές περιστάσεις, η πολιτική και η ιδεολογία καταφέρνουν ν' απομονώσουν και νά προβάλουν ομοιότητες και συγγένειες για νά νομιμοποιήσουν εύκαιριακές συμμαχίες· οί Καθολικοί ιεραπόστολοι τής Αναγέννησης δέν δυσκολεύτηκαν νά βρούν αναλογίες μέ χριστιανικά μυστήρια ακόμη και στις τελετουργίες τών Ινδιάνων του Μεξικού. Όταν, όμως, λείπουν οί συνθήκες που θά καθιστούσαν γόνιμη μιá τέτοια σύμπραξη, ή συγγένεια τών εθνίων δέν σημαίνει για κανέναν τίποτε. Ο σύγχρονος Μπαχαισμός είναι κι ό ίδιος γέννημα του περσικού Σιτισμού, μά δέν έχει σχέση ούτε μέ τούς Άλεβήδες, ούτε μέ τή χομεϊνική ιδεολογία· οί Δροϋζοί στο Λίβανο σφάζονταν για γενιές μέ τούς Χριστιανούς Μαρωνίτες· οί Σιχ τής Ινδίας είναι εξαίρετο δείγμα συγκρητικής δοξασίας μέ ισλαμικές επιδράσεις, μά δέν έγιναν ποτέ τούς «όργανα» του πακιστανικού εθνισμού.

Η σύγχυση ανάμεσα σε πολιτικές, εθνολογικές και θρησκευτικές προσεγγίσεις μπορεί, έπομένως, νά οδηγήσει σε επικίνδυνες πλάνες. Δέν είναι μονάχα ότι ξεχνάμε πώς ό τουρκικός εθνικισμός διαφεντεύει κυριαρχικά τήν πατρότητα τών εθνίων τών Άλεβήδων. Είναι και ή συνακόλουθη ψευδαίσθηση ότι ύφίσταται μιá νομοτελική αντίστοιχία ανάμεσα στον βαθμό «έπεκτατισμού» μιás κυβέρνησης και τες θεολογικές προτιμήσεις τών οπαδών της. Οί άνησιγίες του έλληνικού εθνικισμού προσαρμόζονται, τότε, στις διεθνείς αναλύσεις για τή «σύγχρουση τών πολιτισμών», και σε ό,τι τόσο έκδηλα ύπηρετούν οί τελευταίες¹³⁵.

135. Εύχαριστώ και εδώ τήν κ. Έ. Ζαχαριάδου και τήν κ. Ε. Μπαλά για τες πρόθυμες υποδείξεις τους στο πρωτόγραφο κείμενο. Φυσικά ή εύθύνη για όποιοδήποτε σφάλμα, παράλειψη ή μονομέρεια είναι δική μου.

ΕΠΙΜΕΤΡΟ

Ο ΣΕΜΣΕΝΤΙΝ ΓΚΙΟΥΝΑΛΤΑΪ ΚΑΙ ΟΙ ΑΠΟΨΕΙΣ ΤΟΥ
ΓΙΑ ΤΟΥΣ ΑΛΕΒΗΔΕΣ

Ένα από τα όπλα που αξιοποίησε ο ελληνικός εθνικισμός, για να δείξει πώς οι Άλεβήδες ήταν «Χριστιανοί» και «λείψανα Έλλήνων», ήταν και οι «όμολογίες» Όθωμανών λογίων. Σχετικό είναι το κείμενο του Σκαλιέρη «Μουσουλμανοφανεϊς και Τουρκοφανεϊς», που περιέχεται τόσο στην *Αυτόκρατορία της Τραπεζούντος* (σσ. 33-40), όσο και στο *Λαοί και Φυλαί της Μικράς Ασίας* (σσ. 391-400). Άπηγήσεις του ίδιου κειμένου συναντάμε και σ' άλλα σημεία των δύο βιβλίων, στο δημοσίευμα του Σουλιώτη, *Οί κάτοικοι της Μικράς Ασίας* (1921), και σε ποικίλους αντιγραφείς του Σκαλιέρη μέχρι τις μέρες μας.

Ο Σκαλιέρης παραπέμπει φαινομενικά σε δύο ξεχωριστά βιβλία : «Άπό του ψεύδους εις την αλήθειαν (Χηραφατάν Χακηκατάν)» του «Χότζα Σεμσεδδίν» (Κωνσταντινούπολη 1332/1916) και «Τά κατά της κεφαλής ημών έπερχόμενα (Μπασημηζά Γκελενλέρ)» του «Άρíf Βέη» (Κάιρο 1321/1903 και Κωνσταντινούπολη 1328/1910)¹. Η αντιπαράβολή, ωστόσο, με τα τουρκικά πρωτότυπα φανερώνει τα εξής : (α) Ο Σκαλιέρης αποκλείεται να γνώριζε ακόμη και έξ ὄψεως το βιβλίο του Άρíf, αφού αγνοεί όλότελα το θέμα του (πρόκειται για απομνημονεύματα του ρωσοτουρκικού πολέμου του 1877-1878), (β) οι περισσότερες από τις απόψεις που αποδίδονται στον Άρíf πηγάζουν από ένα διαφορετικό βιβλίο του, το ήθικοπλαστικό άνθολόγιο *Μπίν Μπίρ Χαντίς-ι-Σερίφ* (Κάιρο 1325/1907), (γ) ή άμεση πηγή αυτών των αναφορών στο κείμενο του Σκαλιέρη είναι αποκλειστικά το έργο του «Χότζα Σεμσεδδίν», (δ) οι θέσεις του τελευταίου άλλουώθηκαν συστηματικά από τον Έλληνα διασκευαστή του.

Ο «Χότζας» αυτός δέν είναι άλλος από τον πολυγραφότατο ιστορικό, πολιτικό και θεολόγο Μεχμέτ Σεμσεντίν Γκιουνάλταϊ (1883-1961), που ήταν

1. Πρόκειται για έκδόσεις μεταθανάτιες. Ο Μεχμέτ Άρíf, γραμματέας και σύμβουλος του Άχμέτ Μουχτάρ πασά (1832-1918), γεννήθηκε στο Έρζερούμ τό 1845 και πέθανε στην Πόλη τό 1898.

εκείνα τὰ χρόνια καθηγητῆς Τουρκικῆς καὶ Ἰσλαμικῆς Ἱστορίας στὸ πανεπιστήμιο τῆς Κωνσταντινούπολης καὶ βουλευτῆς τοῦ κόμματος «Ἐνωση καὶ Πρόοδος» στὸ ὀθωμανικὸ κοινοβούλιο. Ἀργότερα ὁ Γκιουνάλτά προσχώρησε στὸ κόμμα τοῦ Κεμάλ, ὅπου ἐνσάρκωνε κατὰ κάποιο τρόπο τὴν «ἰσλαμικὴ συνείδηση» τοῦ Κεμάλισμοῦ. Ὑπῆρξε πρόεδρος τοῦ Τουρκικοῦ Ἱστορικοῦ Ἰδρύματος (1941-1961) καὶ γιὰ ἓνα διάστημα πρωθυπουργὸς τῆς Τουρκίας (1949-1950)².

Τὸ ναενικό του πόνημα *Χουραφαττάν Χακικατέ* εἶναι κυρίως μιὰ ἀνασκόπηση τῶν ἰσλαμικῶν «κακοδοξιῶν» καὶ αἰρέσεων, πού ἐπικεντρώνεται ἰδιαίτερα στοὺς «Μπατινίτες», δηλαδὴ τοὺς μεσαιωνικοὺς Ἰσμηλίτες καὶ ὅλα τὰ ρεύματα πού θεωρήθηκαν παραφυάδες τους. Στους τελευταίους ὁ Σεμσεντίν συγκαταλέγει ἔμμεσα καὶ τοὺς «Ραφιζήδες» τῆς Μικρασίας, τοὺς ὁποίους ἀντιμετωπίζει πράγματι (ὅπως ἐπισημαίνει ὁ Σκαλιέρης) ὡς μόνο «κατ' ὄνομα Μουσουλιάνους» καὶ ὡς «ἐσωτερικὸ ἐχθρὸ» τοῦ κράτους, περιγράφοντας μὲ ἐμπάθεια τὴ στάση τους ἀπέναντι στὸν Σουννιτισμὸ καὶ προτείνοντας τὴ θεραπεία τοῦ κακοῦ μέσω τῆς μαζικῆς ἐκπαίδευσης (ὄχι, ὅμως, μὲ «διωγμοὺς»).

Οἱ ὁμοιότητες τοῦ Σεμσεντίν μὲ τὸν Σκαλιέρη σταματοῦν ἐδῶ. Ὁ Σεμσεντίν ἀπορρίπτει ρητὰ τὴν ἰδέα πὼς ὑπάρχει «φυλετικὴ» διαφορὰ μεταξὺ «Ραφιζήδων» καὶ Σουννιτῶν καὶ ἀποφεύγει νὰ συσχετίσει τοὺς πρώτους μὲ «κρυπτοχριστιανικά» πληθυσμιακὰ κατάλοιπα. Δὲν τὸν ἀνησυχεῖ ἡ τυχὸν ἐπιβίωση «ἐλληνικῶν» φρονημάτων ἀπὸ τὰ χρόνια τοῦ Βυζαντίου, ἀλλὰ τὸ ἐνδεχόμενο νὰ διεισδύσουν εὐρύτερα οἱ χριστιανικὲς πεποιθήσεις στὸν χριστιανικὸ πληθυσμὸ τῆς ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας, χάρις στὴν πνευματικὴ ὑπεροχὴ τῶν Χριστιανῶν, τὴ δράση τῶν ξένων μισοναριῶν καὶ τὴν ἀκατανίκητη δύναμη τοῦ εὐρωπαϊκοῦ κεφαλαίου. Μὲ αὐτὸ τὸ πνεῦμα πρέπει νὰ ἐρμηνευτεῖ καὶ ἡ προβολὴ τῶν ὑπαινιγμῶν τοῦ Ἀρίφ γιὰ τὶς θρησκευτικὲς «ἐπαφές» τῶν Μπεκτασήδων μὲ τὴν Ὀρθοδοξία (καὶ μὲ τὴ Μασονία), πού δείχνουν κατὰ τὴ γνώμη του τὸν «ἐκφυλισμὸ» τοῦ τάγματος (παρακάτω, ἀπόσπασμα 3).

Ὁ Σκαλιέρης ἀξιοποιεῖ κυρίως τὸ δέκατο τρίτο κεφάλαιο τοῦ βιβλίου τοῦ Σεμσεντίν, πού ἀναφέρεται εἰδικὰ στὸν «Ραφιζισμό, Σουφιισμό καὶ

2. Γιὰ τὴ ζωὴ καὶ τὴ σκέψη τοῦ Γκιουνάλτά ἔχουν συγγράψει ἀνεξέδοτες διατριβές οἱ Μεχμέτ Σεβζί Ἀιντίν (Καισάρεια 1986) καὶ Μπαϊράμ Ἀλή Τσετίνκαγια (Ἰγκυρα 1994). Βλ. τὸ κείμενο τοῦ δευτέρου μὲ τίτλο «Tek parti döneminin "İslamcı" başbakanı: M. Şemseddin Günaltay» στὴν ἰστοσελίδα cumhuriyet.edu.tr/akademik/fak_ilahiyat/der2/1bcetinkeya.htm.

Μπεκτασιζμό» της Μικρασίας. Τò κείμενο έχει κυρίως δοκιμαϊκό χαρακτήρα και δέν παραθέτει πρωτότυπο «έθνογραφικό» ύλικό. Οί γνώσεις του Σεμσεντίν γιά τά έθιμα τών «αίρετικών» προέρχονται προπαντός από τά ολιγοσέλιδα σχόλια τών δύο βιβλίων του Μεχμέτ Άρλίφ, πού κυρίως άφορούν τούς Κοιυρδούς Άλεβήδες του Ντερσίμ και του Έρζιντζάν. Σε αυτά θά παρεμβάλεη ό Σκαλιέρης και ύλικό από άλλα κεφάλαια του *Χουραφατάν Χακικατέ*, πού άφορούν τούς Ίσραηλίτες και διάφορες δοξασίες της μεσαιωνικής έποχής. Όλοι τουτοιο μετατρέπονται σε «Χριστιανούς τουρκοφανεϊς» και τοποθετούνται αυθαίρετα στη Μικρασία του 19ου αιώνα (οί Γκουλάτ-ι-Σιά στη Γαλατία και οί Καρματήδες του Μπαχρέιν «κατά τās όρεινάς παρυφάς του Άνκιακού Ταύρου», όπου είχαν ξεσηκωθεί τόν καιρό της Έλληνικής Έπανάστασης!).

Στήν ούσία, ώστόσο, οί θέσεις του Σεμσεντίν διαωνίζουν άπλώς τις παλιές αντιλήψεις γιά τόν «ξενόφερτο» και «ίρανικό» χαρακτήρα του μικρασιατικού Κιζιλμπτασιζμού. Άπ' τήν άποψη αυτή δέν αντιτίθεται μονάχα στην ελληνική προσέγγιση, αλλά και σε όσα ένστερνίστηκε άργότερα ό σύγχρονος και όμοτεχνος του Σεμσεντίν, ο Φουάτ Κιοπρουλού. Μολονότι ό Σεμσεντίν υίοθετεί τó έθνικιστικό λεξιλόγιο της έποχής του, ό φυλετικός έθνικισμός και ό ρομαντικός τουρσανισμός (και στην ήπια μορφή πού του έδιναν τότε ό Ζιγιά Γκιοκάλπ ή ό Γιουσούφ Άκτουά) φαντάζουν άκόμη ξένοι στην ιδιοσυγρασία του. Τό θεωρητικό του ύπόβαθρο είναι κυρίως τó ρεύμα της ισλαμικής «ανάμόρφωσης» (ισλάχ), πού ζητούσε τήν εκκαθάριση της θρησκείας από τις παρέμβλητες «δεισιδαμονίες», τή διάδοση της θρησκευτικής παιδείας, τή συμφιλίωση τών Σουννιτών με τούς Σίιτες και τήν ανάπτυξη ένός σύγχρονου και δυναμικού Ίσλάμ, πού θά ήταν έμπόδιο στην «άπειλή» τών ευρωπαϊκών δυνάμεων και τών ιδεών τους. Συνεπής σε αυτές τις άρχές, ό Σεμσεντίν κατακεραυνώνει τήν «άμάθεια» τών «Ραφιζήδων», χωρίς νά τά βάζει με τούς «Σίιτες» έν γένει, μιά και στίς πολιτικές του αντιλήψεις τó Ίράν και ή Τουρκία συνιστούσαν φρυσικούς συμμάχους.

Γιά νά γίνουν πιό κατανοητά όλα αυτά, μεταφράζω έδω μερικά άποσπάσματα από τήν πρωτότυπη έκδοση του *Χουραφατάν Χακικατέ* (Κωνσταντινούπολη, Tevsi-i tibat, 1332 Έγίρας). Συμβουλευτήκα επίσης τήν πρόσφατη μεταγλώττιση του Άχμέτ Γκιοκμπέλ (*Hurâfeler ve İslâm gerçeği*, Marifet yayınlari, Κωνσταντινούπολη 1997) και τó πρωτότυπο του Μπίν Μπιρ Χαντίς-ι-Σερίφ του Μεχμέτ Άρλίφ (Κάιρο, Ceride matbaasi, 1325 Έγίρας). Εύχαριστώ και έδω τó προσωπικό του Τουρκικού Ίστορικού Ίδρύματος στην Άγκυρα γιά τήν πρόθυμη συνδρομή του.

1. Ἡ συνομοσία τῶν Μπατινιτῶν (σσ. 124-125)

Ἵσραηλῆτις προπαγανδιστῆς Ἀμπντάλλα μπίν Μεϊμούν ἔδρασε στό Ἰράν πρὸς τὰ μέσα τοῦ 9ου αἰῶνα, καὶ μερικοὶ τοῦ ἀπέδωσαν ὕστερα τὴν πατρῴτητα τῆς αἰρετικῆς δυναστείας τῶν Φατιμιδῶν τῆς Αἰγύπτου. Τὸ βιβλίον «Σέρχ-ι-Μεβακίφ», πού ἐπικαλεῖται ἐδῶ ὁ Σεμσεντίν ὡς πηγὴ του, ἀνήκει στὸν ὀνομαστό Σουννίτη θεολόγο Τζουρτζανί (1340-1413). Ὁ Σκαλιέρης ὁμοίως (Λαοὶ καὶ Φυλαί, σ. 393) θὰ ξεπλύνει ἐντελῶς τὸ κείμενο ἀπὸ τὶς ἰρανικὲς ἀναφορὲς του, θὰ μεταμφιεῖ τοὺς Πέρσες Ἰσραηλίτες σὲ Κριπτοχριστιανοὺς τῆς Τουρκίας καὶ θὰ μεταθέσει τὰ συμβάντα κατὰ μία χιλιετία, βεβαιώνοντας πῶς ἀποδίδει «ἐπὶ λέξει» τὸ πρωτότυπο!

Οἱ ἰδρυτὲς αὐτῆς τῆς φατριάς ἦταν μονάχα κατ' ὄνομα Μουσουλμάνοι. Οἱ πρωταρχικὲς τοὺς δοξασίεις εἶχαν βασιτεῖε στὶς παραδόσεις τοῦ Μασδαϊσμοῦ (Mecusilik). Οἱ πληροφορίες πού δίνει γιὰ τὸν σχηματισμὸ τῆς φατριάς τῶν Μπατινιτῶν ὁ ἐξαίρετος συγγραφεὺς τοῦ «Σέρχ-ι-Μεβακίφ» φανερόνουν μὲ σαφήνεια τὴν ὀρθότητα τῆς θέσης μας. Λέγεται λοιπὸν στὸ «Σέρχ-ι-Μεβακίφ»: «Οἱ ἀρχηγοὶ τῶν Γουμπαριτῶν, μίᾳ φατριάς τῶν Μασδαϊστῶν πού κατοικοῦσαν στὶς ἀνατολικὲς ἐπαρχίεις (diyar-i-şarkıye), κάλεσαν σύσκεψη μὲ ἡγέτη κάποιον Ἀμπντάλλα μπίν Μεϊμούν μπίν ἐλ-Καντάχ καὶ ἀποφάσισαν τὰ ἑξῆς: Οἱ Μουσουλμάνοι κατέκτησαν καὶ ὑπέταξαν τὴ χώρα μας καὶ ἀφάνισαν τὴν κυβέρνησή μας. Δὲν εἶναι πιὰ ἐφικτὸ νὰ νικήσουμε τοὺς Ἰσλάμηδες μὲ τὰ ὄπλα. Εἶναι ὁμοίως ἐφικτὸ μὲ πλάνες καὶ ψευτιὲς νὰ σπεύρουμε στὶς τάξεις τοὺς τὴ σύγχυση καὶ τὴ διχόνοια. Καὶ ὁ σωστότερος τρόπος γιὰ νὰ τὸ κάνουμε εἶναι ν' ἀλλοιώσουμε τὴν ἰσλαμικὴ θρησκεία μὲ ξένες παρερμηνείες, καὶ ξεγελώντας μὲ διάφορα μέσα τοὺς ἀδελφεοὺς Μουσουλμάνους, νὰ τοὺς μνησσουμε στὶς ἀρχὲς τοῦ Μασδαϊσμοῦ ἐν ὀνόματι τοῦ Ἰσλάμ. Ἔτσι θὰ πάρουμε τὸ αἶμα μας πίσω, καὶ συνάμα θὰ ξαναζήσουν τὰ ἔθιμα καὶ οἱ παραδόσεις τοῦ Παρισμοῦ».

Ὁ Ἀμπντάλλα μπίν Μεϊμούν ἦταν ἐνήμερος γιὰ τὰ ἔθιμα τοῦ Μασδαϊσμοῦ, τὶς διδαχὲς τοῦ Ζωροάστρη, τὴ φιλοσοφία τῶν Ἑλλήνων, τὴ λατρεία τῶν Σαβαίων. Συγχρόνως, κατεῖχε ἄριστα τὶς φυσικὲς ἐπιστῆμες καὶ τὴν ὀφθαλματρικὴ [...] Παραπλανώντας τοὺς ἄθεους μὲ τὶς ἀρχὲς τῆς φιλοσοφίας, τοὺς θρησκούς μὲ τὰ ἐλπιδοφόρα κηρύγματα γιὰ τὸν κρυμμένο Ἰμάμ (τοὺς Σιίτες), γιὰ τὸν προσδοκώμενο Μαχτί (τοὺς Σουννίτες), γιὰ τὸν ὑπεσχημένο Μεσσία (τοὺς Ἑβραίους) ἢ γιὰ τὸν Παράκλητο (τοὺς Χριστιανούς), καὶ τοὺς Ἰρανοὺς μὲ φαντασιώσεις γιὰ τὴν παλινῶρθωση τῆς μοναρχίας τους, βρῆκε τὸν τρόπο νὰ τοὺς ἐλέγξει.

2. Ὁ Μπατινισμὸς στὴ Μικρασία (σσ. 206-210)

Ἡ Σκαλιέρης θὰ παραφράσει τμήματα τοῦ κειμένου (Λαοὶ καὶ Φυλαί, σσ. 391, 394, 399), ἀλλὰ τὰ πορίσματα ποὺ βγάζει (ὅτι οἱ «τουρκοφαναῖς» ἐμπνέονται κυρίως ἀπὸ «ἀρχαῖα ἑλληνικὰ δόγματα», ὅτι «αἱ δογματικαὶ διακρίσεις ὀφείλονται εἰς φυλετικὰς διακρίσεις», ὅτι «οὐδαμοῦ τῆς Μικρᾶς Ἀσίας ἀπαντᾷ πλειονοψηφῶν ὁ τουρκοκὸς [δηλαδή σουννιτικὸς] πληθυσμὸς») ἀντιβαίνουν στοῦ πρωτότυπο. Πάντως ὁ Σεμσεντὶν δὲν ἀρνεῖται, ὅπως φαίνεται, τὸ ἐνδεχόμενο μᾶς πολιτικῆς καὶ θρησκευτικῆς «συμπαιγνίας» Ἀλεβήδων καὶ Χριστιανῶν.

Οἱ βρωμερῆς φαντασιώσεις, οἱ ὁποῖες μᾶς κληροδοτήθηκαν ἀπὸ αἰῶνες μακρυνούς καὶ σκοτεινούς, ἐπληξάν σὲ βάθος τὴν ἀγνή καὶ εὐγενῆ φυλὴ τῆς Μικρασίας (Anadolu). Οἱ συμφορῆς ποὺ προξένησαν οἱ πλάνες τοῦ παρελθόντος στοῦ ἔθνος μας, μὲ τὴν πάροδο τοῦ χρόνου ἔχουν καταστῆ τρωμακτικῆς.

Ὅταν ἔφτασαν στὴ Δύση ἀπὸ τὴν κεντρικὴ Ἀσία, οἱ Τοῦρκοι κρατοῦσαν ἀνόθευτη τὴ φυλετικὴ τους εὐγένεια καὶ ἦταν πιστοὶ στὶς ὑψηλές ἀρχές τοῦ Ἰσλαμισμού. Ἡ πολεμικὴ ἀρετὴ ποὺ ἐπέδειξαν προελαύνοντας πρὸς τὰ δυτικὰ οἱ Τοῦρκοι Γασναβίδες, Σελτζουκίδες καὶ Ὀθωμανοί, ἦταν τὸ γέννημα τῆς ἀγνῆς καὶ ἀνόθευτης πίστεως τους. Σήμερα, ὡστόσο, ἓνα μεγάλο τμῆμα τοῦ στοιχείου, ποὺ διαβιώνει στὴ Μικρασία μὲ τὴν ἐπωνυμία τοῦ Μουσουλμάνου, βρίσκεται θαμμένο στὸν ἀπαίσιο βουρκο τῆς ψευτιάς.

Στοὺς κόλπους τῶν ὁμοθρήσκων κατοίκων τῆς Μικρασίας ὑφίστανται παρατάξεις (hizbler) ποὺ καλλιεργοῦν ἀναμεταξύ τους τὸ μίσος καὶ τὴν ἐκδίκηση σὲ βαθμὸ ἐντονότερο ἀπ' ὅσο ὁ Βούλγαρος, ὁ Ἑλληνας ἢ ὁ Ρῶσος. Τὴν αἰτία αὐτοῦ τοῦ βαθύτατου μίσους δὲν πρέπει νὰ τὴν ἀναζητοῦμε ἄλλοῦ, παρὰ στὶς δογματικῆς ἀντιπαλότητες ποὺ ἔχουν κληρονομηθεῖ ἀπὸ τὸ παρελθόν.

Σήμερα ἔχουμε στὴ δύσμοιρη Μικρασία πολλοὺς Μουσουλμάνους ὀνόματι Ἀλή, Χουσεῖν ἢ Χασάν, οἱ ὁποῖοι τρέφουν μίσος ἄσβεστο σὲ βάρος ἄλλων Μουσουλμάνων, ποὺ φέρουν τὰ [σουννιτικὰ] ὀνόματα Μπεκίρ, Ὁμέρ ἢ Ὀσμάν. Ἄν περνοῦσε ἀπὸ τὸ χέρι τους καὶ ἔβρισκαν τὴν εὐκαιρία, δὲν θὰ δίσταζαν νὰ τοὺς κατασπαράξουν μὲ τὰ δόντια τους. [...] Στὰ μάτια τοῦ Ραφιζῆ, ὁ Σουννίτης εἶναι Γεζιδίτης καὶ ὡς ἐκ τούτου χειρότερος ἀπ' τὸν ἄπιστο. Τὸ βίος του, ἡ ζωὴ του, ἡ τιμὴ του βρίσκονται στὴ διάκρισή του. Καὶ τὸ ἔχει γιὰ θρησκευτικὸ καθῆκον νὰ πασχίζει μὲ τὴν πρώτη εὐκαιρία ν' ἀπαλλάξει τὸν κόσμον ἀπ' τὴν παρουσία τους.

Σχεδόν τὸ ἓνα τέταρτο τῶν κατοίκων τῆς Μικρασίας ἔχει ἐπηρεαστεῖ ἀπὸ τὰ κηρύγματα τῶν Μπατινιτῶν. Ὡστόσο, ἄς μὴ νομοθετῆ πὼς οἱ δικοὶ μας Ραφιζήδες εἶναι γνωστοί τῶν λεπτομερειῶν τοῦ δόγματος. Οἱ δύστυχοι αὐτοὶ εἶναι ἢ πλέον ἀμαθῆς, ἢ πλέον φαντασιόπληκτη κοινότητα ὅλης τῆς Μικρασίας. Δοξασίες ἀνάξιες ἀνθρώπων μὲ μυαλό ἢ μὲ μόρφωση, ἀνάξιες ἐντέλει γιὰ ὄποιοδήποτε ἀνθρώπο, ἔχουν φέρει αὐτοὺς τοὺς κακομοίρηδες στὸ ἐπίπεδο τοῦ ζώου. Οἱ ἴδιοι δὲν ἔχουν κανένα παράπονο γιὰ τὸ χάλι τους. Οἱ γλυκερές φαντασιώσεις θαρρεῖς ὅτι νέκρωσαν παντοτινὰ τὶς ψυχές τους. Περνοῦν τὴ ζωὴ τους προσμένοντας τὴν πτώση τῆς ὀθωμανικῆς βασιλείας καὶ μαζὶ τὴν ἐμφάνιση τοῦ Ἰμάμη !

Τὸ ἀπαίσιο τοῦτο σπέρμα τῆς διχόνοιας ποὺ πυρπόλησε τὴ Μικρασία τὸ πρωτόριξαν οἱ Μπατινίτες, ὕστερα οἱ Φατιμίδες καὶ πιὸ ὕστερα οἱ Τζελαλήδες καὶ οἱ Σαφαβίδες, καὶ τελευταῖοι ἀπ' ὅλους οἱ κραταιοὶ Μπεκτασήδες. Ὅσοι τὸ ἔσπειραν ἀποβλέπανε σὲ πολιτικὰ ὀφέλη. Μὰ ὁ δύστυχος καὶ ἀδαῆς λαὸς τῆς Μικρασίας, ἀνήμπορος ἔστω νὰ τὸ ἀντιληφθεῖ, ἔσφαζε γιὰ αἰῶνες τοὺς ὁμόθητους ἀδελφούς του γιὰ χατίρι τῶν ξένων [...].

Τὸν Χριστιανὸ ποὺ εἶναι φυλετικὸς καὶ θρησκευτικὸς τους ἐχθρὸς, οἱ Ραφιζήδες τῆς Μικρασίας τὸν προτιμοῦν ἀπὸ τὸν Μουσουλμάνο Σουννίτη, ποὺ μολονοτὶ ὁμόφυλος καὶ ὁμόθητος δὲν ἀνῆκει στὸ δόγμα τους. Τὸ ὀθωμανικὸ κράτος εἶναι γι' αὐτοὺς πιὸ κακὸ ἀπὸ τὴν κυβέρνησι τῆς Ρωσίας, ἀφοῦ εἶναι σουννιτικὸ.

Ὁ Κοῦρδος καὶ ὁ Τοῦρκος ποὺ εἶναι «Σοφί» ἢ «Βοζαλάκ» κρύβει τὴ γυναῖκα του μετὰ μανίας ἀπὸ τὸν Σουννίτη Τοῦρκο καὶ ἀπὸ τὸν Σουννίτη Κοῦρδο. Ἀλλὰ δὲν αἰσθάνεται καμιά ἀνάγκη νὰ τὴν κρύψει ἀπὸ τὸν Χριστιανό!

3. Μπεκτασήδες καὶ Χριστιανισμὸς (σσ. 217-219)

Τὸ παράθεμα προέρχεται ἀπὸ τὸ Μπὶν Μπίρ Χαντίς, σσ. 402-403. Στὸ πρωτότυπο ἔπεται διεξοδικὸς παραλληλισμὸς Μπεκτασήδων καὶ Μασονίας, τὸν ὁποῖο παραλείπει ὁ Σεμσεντίν. Ὁρισμένες λέξεις ποὺ σημειώνονται μὲ ἀγκίστρα ({ }) διορθώθηκαν ἢ προστέθηκαν μὲ βάση τὸ κείμενο τοῦ Ἀρίφ. Ὁ Σκαλιέρης ὑπεραπλουστεῖ τὴ θεολογία τοῦ Ἀρίφ (ἢ ὁποῖα εἶναι, βέβαια, κάπως μπερδεμένη), ἀνάγει ὡς συνήθως τὰ δόγματα σὲ φυλετικὲς ἀντιθέσεις καὶ ἀξιοποιεῖ δημιουργικὰ τὴν ἐξίσωση «Κιζιλμπάσηδες = Τουρζιμένηδες» (Λαοὶ καὶ Φυλαί, σσ. 395-396).

«Όποιον Μουσουλμάνο δέν είναι Μπεκτασή, και όποιον πιστό δέν τούς όμολογει άφοσίωση, οί άδαεις Μπεκτασήδες τόν έχουν για Γεζιδίτη και Χαριτζίτη. Χαίρονται όταν συμβεί κακό στους κόλπους του Ίσλάμ τών Σουννιτών, και πενθοϋν όταν κερδίζει έδαφος ή τιμημένη σούννα του Μωάμεθ, καθώς άπαξιώνονται όσα προκρίνει τό δόγμα τών Μπεκτασήδων. Αυτό τό τάγμα έχει σκορπιστεί σέ τόσα παρακλάδια και διακρίνεται από τέτοιο βαθμό διασποράς, ώστε στα περισσότερα χωριά της Μικρασίας και του Κουρδιστάν, τά τόσα εκείνα σινάφια τών άδων που μνημονεύονται με ποικίλα όνόματα σέ κάθε τόπο ή χώρα, όπως λ.χ. «Κιζιλμπάς», «Σοφιλέρ» ή «Σοφι Σουρεγι», «Βαζάλάκ», «Τσαραπόφ», «Τουρκ» και «Τουρμέν», που οί πράξεις και πεποιθήσεις τους έφτασαν πιά στα όρια του θρήλου, είναι όλα κλάδοι αυτού του τάγματος, και άνήκουν, υπότιθεται, σέ [όπαδούς] του Σιτισμού και μιμητές του δόγματος του Τζαφέρ. Άλλά ό Μπεκτασισμός που θέλουν νά πρεσβεϋουν, καθώς [δέν] διατήρησε την άρχαία μορφή του, συσχετίζει πράγματα που έχουν μεταξύ τους όνομαστική μονάχα σχέση. Στην πραγματικότητα οί ίδιοι οί Μπεκτασήδες, όσο και αν ισχυρίζονται πως εφαρμόζουν τά δόγματα του Τζαφέρ και [δηλώνουν] Σίτες, έστω και αν ήταν τέτοιο κατά βάση, δέν είναι πλέον σέ όλα απόφοι Σίτες. Γιατί οί Σίτες και οί Τζαφερίτες έχουν μιά μορφωτική παράδοση, έχουν πανέξυπνους οϋλεμάδες, έχουν ειδικευμένους θεολόγους και μεταφυσικούς [...]. Άν είναι αντίπαλοι τών Σουννιτών, τουλάχιστον ή διαμάχη αυτή άφορά ένα ζήτημα δογματικής έρμηνείας. Όσο για την ύπόψη κοινότητα, παρά την καθολική άμάθεια που τη διακρίνει, ή έρευνα της αλήθειας φανερώνει ότι πρόσκειται σέ μιά ιδιόζουσα διδασκαλία, που συνδυάζει μεταξύ τους τόν Χριστιανισμό, τόν Μασονισμό, τόν Σιτισμό, τόν Ίمامισμό, τόν Ίμπαχισμό [Μπατισμό] και τόν Μουσουλμανισμό.

Τό Όρθόδοξο τμήμα τών Χριστιανών διατηρεί με τούς Μπεκτασήδες άριστη σχέση, γιατί και οί Μπεκτασήδες κατά κάποιον τρόπο δέχονται τις θείες ύποστάσεις (aknum). Όπως ό Χριστιανισμός άνάγει τη μορφή του Ίησού στην ένανθρώπιση τών τριών ύποστάσεων, Πατρός, Υιού και Άγίου Πνεύματος, έτσι και οί Μπεκτασήδες ύποτάσσουν τη θεότητα στη διδαχή ότι Άλλάχ, {Μωάμεθ} και Άλή δέν είναι παρά ένα σώμα στην πραγματικότητα. Δοξάζουν τά τρία ως ένα και τό ένα ως τρία. Δέχονται ότι ύφίσταται μιά ψυχική συγγένεια μεταξύ τών Δώδεκα Ίμάμηδων και τών «Δώδεκα Άπόστολοι» [έλληνικά στό κείμενο] του Ίησού, δηλαδή τών μαθητών του, όρισμένοι μάλιστα άδαεις υίοθετούν τη δοξασία ότι οί ψυχές τών Δώδεκα Ίμάμηδων ταυτίζονται με τις ψυχές τών Άποστόλων, και οί άγιοι αυτοί Ίμάμηδες ύπήρξαν άρχικά Άπόστολοι και έγιναν οί

Δώδεκα Ἰμάμηδες μετὰ τὴν ἀποστολὴ τοῦ Μωάμεθ. Μὰ ἐνῶ γνωρίζω τὴν ἰδιαίτηρη καὶ διακεκριμένη θέση, πού κατέχουν οἱ Ὁρθόδοξοι στὶς μονὲς τῶν Μπεκτασήδων, ἡ σχέσις αὐτὴ ὀφείλεται ἄραγε μονάχα στοῦ γεγονότος ὅτι τὸ τρισυπόστατο τῶν μὲν μοιάζει μὲ τὸ τρισυπόστατο τῶν δέ; Ἡ ὑφίσταται καὶ κάποια ἄλλη σχέσις κι ἐπαφή; Αὐτὸ δὲν μπορῶ νὰ τὸ ξέρω.

Τὸ σίγουρο εἶναι ὅτι αὐτοὶ πού φαντάστηκαν πὼς ὁ Χατζὴ Μπεκτὰς [Βελή], καὶ τὸ σύνολο τῶν δασκάλων πού κατέλαβαν στὴ συνέχεια τὸ ἀξίωμα τοῦ «ντεντέ-μπαμπά», συνιστοῦσαν ἐνσάρκωση τοῦ Ἄλλάχ, τοῦ Μωάμεθ καὶ τοῦ Ἄλῃ, καὶ πὼς ὁ ἅγιος πού ὀνομάζεται ἀπὸ τοὺς Ρωμοὺς «Χαραλάμπιος» [sic] δὲν εἶναι ἄλλος ἀπὸ τὸν Χατζὴ Μπεκτὰς Βελή, περιλαμβάνουν ἀνθρώπους πού ἔχουν σταδιοδρομήσει στὸ τάγμα καὶ εἶναι ἐνήμεροι γιὰ ὅλα του τὰ καθέκαστα.

4. Ἡ στήλη τοῦ Χιζιό (σσ. 220-222)

Παράθεμα ἀπὸ τὸ Μπὶν Μπιό Χαντίς, σσ. 409-410. Τὸ Κουζιτσιάν (ἢ Πουλουμοῦ) βρίσκεται βορειοανατολικά τοῦ Ντερσίμ, κοντὰ στοῦ Ἐρζιντζάν. Ὁ Σεμσεντὶν παραλείπει τὸ τέλος τῆς διήγησις, πού ἐπιδιώκει νὰ δείξει τὸν ρόλο τῆς «δαισιδαμονίας» στὴ διαιώνισις τῆς ὀλιγοσχίας τῶν μπέηδων. Ὁ Σκαλιέρης (Λαοὶ καὶ Φυλαί, σσ. 393-394) μετατρέπει τὸν Κάλι Σίπι τῶν Κούρδων σὲ «Ἅγιο Γεώργιο», παραλείπει τὰ παγανιστικὰ στοιχεῖα καὶ συνδέει τὴν ἐξέγερσις μὲ τοὺς «Ἐρθίνους» τῆς Σεβάστειας. Γιὰ μιὰ πιὸ «φολκλορικὴ» μετάλλαξις τῆς ἰδίας ἱστορίας, βλ. π.χ. τὴν ἱστοσελίδα: yurdum.com/Turkiye/dogu_anadolu/tunceli (Tarihî eserler ve turistik yerleri).

Τὸν καιρὸ ἐκεῖνο [1874] στὸν καζὰ τοῦ Κουζιτσιάν ὑπῆρχε κάποιος Χουσεῖν μπέης Σάχ Χουσεῖν-ζαντέ, πού ἦταν καίμακάμης τοῦ καζὰ καὶ μπέης ὀλωνῶν κι ὁ πλουσιότερος τοῦ καζὰ. Ἦταν καὶ καθοδηγητὴς (rehber), δηλαδή «ντεντές» [ἐξηγεῖ ὁ Σεμσεντὶν] γιὰ λογαριασμὸ τοῦ τάγματος. Ὦντας, λοιπόν, κοσμικὸς καὶ πνευματικὸς ἄρχοντας τοῦ καζὰ, ὁ Χουσεῖν μπέης εἶχε ἓνα κονάκι στοῦ χωριῦ του, πού τὸ ἔλεγαν «Ἀγανὶν σενλιγί» [Χαρά τοῦ Ἀγᾶ], ὅπου στέκει μιὰ κολώνα ὀνόματι «Κάλι Σίπι» (σημαίνει στὴν [κουρδική] γλῶσσα Ζαζὰ «ἄσπρος γέροντας»). Ὁ «Κάλι Σίπι» εἶναι μετωνυμία τοῦ [προφήτη] «Χιζιό», καὶ ἐκεῖνη εἶναι τάχα ἡ κολώνα τοῦ Χιζιό. Ἀπὸ τὴν ἀγάπη πού τῆς ἔχει, λένε, ὁ Χιζιό, ἐμφανίζεται κατὰ καιροὺς στὴ βάση τῆς κολώνας μὲ τὴν ἄσπρη φορεσιά του, τὸ σαρίκι του καὶ μιὰ γενειάδα σὰ σωρὸ ἀπὸ λευκὸ μπαμπάκι.

Τὸν διακρίνουν τότε κάποιοι θεοσεβούμενοι, οἱ ὅποιοι φροντίζουν γιὰ τὴν ἐπίσκεψη τῆς κολώνας, κι ὀρισμένοι ἐμπιστοὶ τοῦ σεβαστοῦ δασκάλου [*καὶ κατὰ τὸν Ἄριφ «μερικοὶ ἄδαιεῖς ἀπὸ τὴν πλευρὰ μας ποὺ ἔτσι φαντάζονται τὴ μορφὴ τοῦ Χιζίρ»*], κι ὡς ἐκ τούτου ἡ κολώνα ἀποτελεῖ καθολικὸ προσκύνημα. Φτάνουν ἀπὸ παντοῦ τάματα καὶ θυσιεῖς. Ἡ κολώνα ἐκεῖνη εἶναι ἐπωφελέστερη καὶ πιὸ προσοδοφόρα ἀπὸ δέκα τοιφλίκια τοῦ μπέη.

Θαυμάστε, λοιπόν, τὰ μυστήρια τεχνάσματα τοῦ πλάνου προφήτη! Κατὰ τὸ ἔτος 1271 [1855], ὅταν τὸ κράτος εἶχε ἐμπλακεῖ στὸν πόλεμο τῆς Κριμαίας, ὁ πατέρας ἐκεῖνου τοῦ Χουσεῖν μπέη, ὁ Ἄλῃ μπέης, βλέποντας ὅτι ἔπεσε στὰ χέρια τῶν Ρώσων τὸ κάστρο τοῦ Κάως, νόμισε ὅτι σήμανε τῶν Ὀθωμανῶν ἡ ὕστατη ὥρα καὶ μεμιᾶς ξεσηκώνεται. Βάζει φωτιά καὶ τσεκούρι στὰ χωριά τοῦ γειτονικοῦ καζᾶ Τερτζάν, ὅσα δὲν εἶχαν Κιζιλμπάσηδες κατοίκους· καὶ ἀρπάζει μπόλικα ὑπάρχοντα καὶ ζωντανά [...] [*Ὅταν ὁ στρατός (προσθέτει ὁ Ἄριφ) ἔκαψε σὲ ἀντίποινα τὸ κονάκι τοῦ μπέη, ἡ κολώνα ἔμεινε ἀπείραχτη σὰν ἀπὸ θαῦμα, καὶ ἀπὸ τότε πολλαπλασιάστηκε ἡ φήμη τῆς ἀγιοσύνης της καὶ ἡ ἐξοσία τοῦ νοικοκυρίου*].

5. Μικρασία καὶ Τουράν (σσ. 221-222)

Ἡ «μετάφραση» τοῦ Σκαλιέρη (Λαοὶ καὶ Φυλαί, σ. 392) εἶναι συνοπτικὴ καὶ ἀνακριβής.

Ἄσσοι στοχάζονται τὸ μεγαλεῖο τῶν Τούρκων, πρέπει πρὶν ἀπ' ὅλα νὰ ἀναζητήσουν τρόπους γιὰ νὰ ξεκαθαρίσουν ἀπὸ τίς πλάνες τὴ Μικρασία (Anadolu). Ὅταν ἡ Μικρασία, ποὺ ἀποτελεῖ τὸ στήριγμά μας, κατατρονέχεται ἀπὸ τὴν ἀμάθεια, τὴν πλάνη καὶ τὴν ἀθλιότητα, ὅταν οἱ ἐκεῖ συμπατριῶτες καὶ ὁμόφυλοι βλέπουν ὁ ἓνας τὸν ἄλλο μὲ ματιὰ ἐχθρική, δὲν εἶναι ἄρα οἰκτρό καὶ ἐντέλει παραδόξο οἱ διανοούμενοι Τούρκοι νὰ κνηγοῦν φαντασιώσεις; Ὅταν στρέφουμε τὸ βλέμμα στὰ Ἄλτᾶια, ξεχνώντας τὴ Μικρασία καὶ ἀφήνοντας τὸν λαὸ τῆς στὸ βοῦρκο τῆς ἄγνοιας καὶ τῆς ἀθλιότητος, ὑπογράφουμε μόνοι μας τὸν ἀφανισμό τῆς φυλῆς μας.

Μιὰ φορὰ ἄς σώσουμε τὴ Μικρασία. Ἄς φέρομε τὸν λαὸ τῆς σὲ σημεῖο πνευματικῆς, μορφωτικῆς καὶ ὑλικῆς εὐμάρειας. Ὅποτερα πιὰ θὰ μποροῦμε καὶ νὰ στραφοῦμε στὴν ὑλοποίηση τέτοιων γλυκῶν ὄραμάτων, ποὺ εἶναι στὶς μέρες μας ἀπλὲς φαντασιώσεις. Γιατὶ ἅμα σβῆσει ἡ Μικρασία, τότε δὲν μένει μῆτε Ἰράν, μῆτε Τουράν!

Δεκέμβριος 2005