

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 ἀνθεκτικὴ σπὴν χρόνον. 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 στίς 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 όμοιότητα, 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 αγνότητας 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 να αναγάγει τα ύποτιθέμενα προτερήματα σε ουσιαστικά έλαττώματα, εξηγώντας ότι ή «τιμότητα» του Τούρκου είναι το σύμπτωμα μόνιμης κουταμάρας, ή «ήθικότητα» άρτηριοσκληρώση ή νταηλίκι, ή «φιλοτιμία» πειθήνια έξάρτηση από τους σατανικούς του άφέντες. Μπορεί άπλουστάτα να ισχυριστεί πώς όρισμένοι Τούρκοι είναι καλοί και όρισμένοι κακοί – σε πολύ συντηρητικά περιβάλλοντα, στους παλιούς Φαναριώτες ως πούμε, αλλά με ιδιαίτερο τρόπο και σ' όρισμένους στρατιωτικούς, οί «καλοί» μπορεί να είναι οί ήγήτορες, συνηθέστερα όμως (πάντοτε όταν υπάρχει και ύπόβαθρο άριστερης ιδεολογίας) έξιδανικεύεται ό «άπλός λαός». Δεν είναι καθόλου δύσκολο να 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 σε μία ειδικότερη έξήγηση, που μοιάζει τώρα έξαιρετικά έλκυστική: Ό λαός και ή ήγεσία της Τουρκίας σκέφτονται άλλωτικά, γιατί *άνήκουν σε άλλο έθνος*. Έτσι, όρι-

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

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

σμένοι πίστεψαν ότι στον πληθυσμό της Μικρασίας δεν 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 μην ήταν πιά και τόσο Τουρκος: ίσως, μάλιστα, να ήταν κατά κάποιο τρόπο *Έλληνας*.

Δέν είναι καθόλου δεδομένο ποιός είναι ο συνδυασμός που τελικά θα προκριθεί. 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: Οί Τουρκοί ιθύνοντες φέρονται σκάρα, επειδή άκριβως δέν είναι Τουρκοί. Βλέπουμε έτσι τον Π. Κοντογιάννη, γραμματέα στά 1918 της Έπιτροπείας Έθνικών Δημοσιευμάτων του Συλλόγου προς Διάδοση 'Ωφελίμων Βιβλίων, να δηλώνει στο έναρκτήριο δημοσίευμά της ότι οί Νεότουρκοί δέν εξέφραζαν τους «έργατικούς και άθώους» Τουρκούς, αλλά ήταν «συμμορία Τουρκοκρητών, Έβραιοτουρκών και Τουρκαλβανών»⁵. Πολύ πιο πρόσφατα, ο πρώην ύπουργός των Έξωτερικών Θ. Πάγκαλος επικαλέστηκε μάν άνάλογη θεωρία για να εξηγήσει την άναξιοπιστία των σημερινών τουρκικών κυβερνήσεων⁶. Άλλά ή περίπτωση αυτή, ιδιαίτερα ένδιαφέρουσα για τις ύπογειες διαδρομές της νεοελληνικής ιδεολογίας, δέν μπορεί να ξεταστεί διεξοδικότερα σ' αυτό τό άρθρο.

Συνοψίζοντας, ή διχασμένη εικόνα που διαμόρφωσε για την Τουρκία ή έλληνική συνείδηση δημιουργεί την άνάγκη να έντοπιστούν στά έδαφη της «άλλοεθνείς» πληθυσμοί, ίκανοί να φορτωθούν τις θετικές (και τότε-πότε τις άρνητικές) ιδιότητες της «πολυποίκιλης σύνθεσης». 'Ο πειρασμός είναι άκόμα πιο έντονος, όταν συζητάμε για γνωρίσματα (φιλοτιμία, φιλοξενία, «άγνότητα») που στή φαντασία του έλληνικού έθνικισμού είναι κατεξοχην έλληνικά προσόντα. 'Ηδη έμφανίζεται, λοιπόν, ένας παράγοντας – όχι, βέβαια, ο μοναδικός, ούτε πάντα ο πιο σπουδαίος – που διευκολύνει την

4. Ένδεικτικά: Δ. Ν. Μπότσαρης, *Ή Μικρά Άσία και ο Έλληναςμός*, Άθήνα 1919, σ. 71.

5. *Ή έλληνικότης των νομών Προύσης και Σμύρνης*, Άθήνα 1919, σ. 17.

6. Συνέντευξη στην *Έλευθεροτυπία*, 17/12/2000· σταχνολογώ: «Οί άποφάσεις για την έξωτερική πολιτική στην Τουρκία λαμβάνονται από μιά ομάδα ανθρώπων που είναι ταξινώς [...] και φυλετικώς διαφορετικοί: Δέν είναι Τουρκοί [...]. 'Ο κ. Τζέμ, για παράδειγμα, κατάγεται από τη Θεσσαλονίκη» (ύπαινίσεται, βεβαίως, την «έβραϊκή» καταγωγή που καταλόγιζε στον Τζέμ ή τουρκική άκροδεξιά).

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 σέ 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 χαρακτηριζεὶ 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 αἱρέσεις, ὅπου ἡ λατρεία τοῦ Ἀλῆ φτάνει μέχρι τὴ θεοποίηση⁷.

7. Ἡ διεθνὴς βιβλιογραφία γιά τίς διάφορες σιιτικὲς αἱρέσεις 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 Ἰρὰν Ὁ Σαριατί, ὁ αὐθεντικὸς Σιτισμὸς θὰ ἦταν πάντα «ἀλεβίτικος», σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν ἐπίσημο ἢ «σαφαβίτικο» Σιτισμὸ⁸. Στὴ Συρία, «Ἀλεβήδες» χρίστηκαν οἱ Ἄνσαρίτες τῆς Λαττάκιας, πού ἀποσπάστηκαν ἀπὸ τὸν «δωδεκαδικὸ» 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 Ἰρὰν. Τοὺς Ἀλεβήδες αὐτοὺς γιὰ αἰῶνες τοὺς ἤξεραν οἱ συμπατριῶτες τους μὲ τὰ ὀνόματα «Ραφιζήδες» (αἰρετικοὶ) ἢ «Κιζιλμπάσηδες» (κοκκινोकέφαλοι), λέξεις πού μὲ τὸν καιρὸ κατάντησαν ἐξίσου ὕβριστικὲς. Ἄν αὐτὸ δικαιολογεῖ στίς μέρες μας τὴν προσφυγὴ στὸν ὄρο «Ἀλεβισμὸς» (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 «ἐτεροδοξίας». 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 χροῖσμα 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 αἰώνα 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 ἀκράοι 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 ἀλεβίτικης λογοτεχνίας. Μπορεῖ, δηλαδή, νὰ ὑποστηρίξει κανεὶς πὼς ὁ Κιζιλμπασισμὸς συνεχίζει σὲ μορφὴ ἐκλαϊκευμένη τὴν αἰθεντικὴ παράδοση τοῦ σαφαβιδικοῦ μεσσιανισμοῦ, ὅπως ἦταν στὴν πρῶμὴ φάση του, προτοῦ ἐπερσοιστεῖ καὶ περάσει στὸν ἔλεγχο τῶν «μολλὰδων»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 πιὸ εὐστοχο τὸ ἀρθρῶκι τοῦ Ἄ. Γκιωκάλλι, «Οἱ Ἀλεβίτες», στὸ Κ. Γεώργιας - Γ. Καραμπελιάς, *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 Δεσβίσοι*, 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*, Ἔγκυρα²1992· 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*, Ἔγκυρα 2002.

θηροσκείας, ἀντλώντας μόνο ἐν μέρει τὴν ἔμπνευσή τους ἀπὸ τὸν παλιότερο ἀραβικὸ Σιιτισμὸ, συσπειρώνοντας τοὺς δусаρεστημένους γύρω ἀπὸ χαρισματικές ἡγεσίες πὺ συνδύαζαν τὸν ἱεραποστολισμὸ μὲ τὶς πολιτικές φιλοδοξίες, καὶ ἀνακατεύοντας τὴν τυπικὴ ἰσλαμικὴ εὐσέβεια μὲ ἄλλα στοιχεῖα, διάχυτα στὸ συνειδησιακὸ ὑπόστρωμα τῶν μεσανατολικῶν πληθυσμῶν – ἀπόκρυφες λατρεῖες, ἀποκλίσεις θεοσοφικῆς ἢ πανθεϊστικῆς, δαιμονοποίηση τῶν ἐγκοσμίων, προσφυγὴ σὲ μετεμψυχώσεις καὶ θεῖες ἐνανθρωπίσεις – πὺ ἀργότερα ταυτοποιήθηκαν ἀπὸ τοὺς μελετητῆς τους ὡς «λείψανα» Μανχαϊσμοῦ, Χριστιανισμοῦ, Εἰδωλολατρισμοῦ, Νεοπλατωνισμοῦ κ.λπ. Ἡ γνωστότερη ἐκδήλωση αὐτῆς τῆς τάσης εἶναι ἴσως τὸ ρεῦμα τῶν Ἰσμηλιτῶν, πὺ γέννησε τὴ δυναστεία τῶν Φατιμιδῶν στὴν Αἴγυπτο τοῦ Μεσαίωνα καὶ τὶς ὁμάδες τῶν «Ἀσασίνων» στὴ Συρία καὶ τὸ Ἰράν. Ὑπάρχουν ἀρκετὰ μεσσιανικὰ κινήματα πὺ πνίγηκαν στὸ αἶμα ἢ ἀφομοιώθηκαν ἀπὸ ἄλλα κατοπινὰ, ὀρισμένα ὅμως ἄφησαν τὰ ἴχνη τους ὡς σήμερα μὲ τὴ μορφὴ πολιτικο-θηροκεντικῶν ἀδελφοτήτων πὺ συμβιώνουν μὲ τὸν «καθιερωμένο» Σουννιτισμὸ (ὅπως ὁ σουδανικὸς Μαχτιτισμὸς), ἢ «αἰρέσεων» πὺ ἀπέσπασαν τὴν ἀνοχὴ του (ὁ Ζαΐδισμὸς στὴν Ἰεμένη) ἢ κινοῦνται στὸ περιθώριο τοῦ καθαρτοῦ Μουσουλμανισμοῦ (ὅπως οἱ Δροῦζοι στὸ Λίβανο καὶ οἱ Ἀχμεδίτες στὸ Πακιστάν), ἢ ἔχουν μετεξελιχθεῖ σὲ ἀνεξάρτητη θηροσκεία (ὅπως ὁ Μπαχαΐσμος). Τὰ τονίζω αὐτὰ γιατί τὸ ὑποτιθέμενο χάσμα ἀνάμεσα στὸν τουρκικὸ Κιζιλμπασισμὸ καὶ τὸν «γνήσιο», τάχα, Ἰσλαμισμὸ τῶν «Ἀράβων» ἢ τῶν «Βεδουίνων» στάθηκε ἢ πρῶτη ἐννοιολογικὴ προϋπόθεση γιὰ τὴν κατοπινὴ του οἰκειοποίηση ἀπὸ ἐθνικιστικῆς ἰδεολογίας στὴ διάρκεια τοῦ 20οῦ αἰῶνα.

Ἡ σχέση τῶν Κιζιλμπάσσηδων μὲ τὸν ἱρανικὸ Σιιτισμὸ θὰ στοιχειώνει γιὰ πάντα τὶς τουρκικῆς ἀντιλήψεις σχετικὰ μὲ τὴν «αἵρεση», ἀκόμα καὶ ὅταν οἱ Σαφαβίδες θὰ ἔχουν ἐκλείψει, τὰ σύνορα τῶν δύο κρατῶν θὰ ἔχουν σταθεροποιηθεῖ καὶ ὁ ἀρχέγονος Κιζιλμπασισμὸς θὰ καταδιώκεται ἀκόμα καὶ στὸ ἴδιο τὸ Ἰράν. Στὸ στόμα τοῦ λαοῦ ἢ λέξι «Κιζιλμπάσσηδες» δήλωνε ἀδιάκριτα τοὺς Πέρσες καὶ τοὺς Ἀλεβήδες, πὺ τοὺς θεωροῦσαν μετανάστες ἀπὸ τὴν Περσία ἢ ἔστω ἀπὸ τὸ Ἀζερχμπαϊτζάν, πὺ συναποκόμισαν καὶ τὴν «ἐκείθε ἐπικρατοῦσαν αἵρεσιν»¹². Σ' ἓνα κείμενο τοῦ 1783 ὁ Δημ. Κα-

12. Μ. Τσακίρογλου, *Περὶ Γιουρούκων*, Σμύρνη 1891, σ. 29 (Ἀζερχμπαϊτζάν)· 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 ξέροῦμε ὅτι στὶς δοξασίες καὶ τελετὲς τῶν Κιζιλμπάσηδων ἐνσωματώθηκαν στοιχεῖα ἀπὸ ἄλλα, προγενέστερα ἰσλαμικὰ ρεύματα, ἀπὸ τὸν ἱρτανικό Χουρουφισμό ὡς τὸ βαλκανικό κίνημα τῶν Μπεντρεντινλήδων. Μὲ τὴν ἐμμονή τους στὸν «Μπατινισμό», δηλαδὴ τὴν ἀλληγορική 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 ἱρτανικοῦ Κουρδιστάν¹⁴. Κυρίαρχο γνῶρισμα τοῦ τουρκικοῦ Ἀλεβισμού 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 E. Ζερκίνης, *Γενιτσαροὶ καὶ Μπεκτασισμός*, 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 περίπτωσι 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 παραβάλομε τὸν Μπεκτασισμὸ με καλλεργημένο βλαστάρι ποὺ μοιλιάστηκε σκόπιμα στὸν κορμὸ τοῦ ὀθωμανικοῦ Κιζιλμπασισμοῦ, ὅπου θέριεψε ρομφώντας τοὺς χυμοὺς 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 βλέπομε στίς διώξεις ποὺ δοκίμασαν οἱ Μπεκτασήδες μετὰ τὴν ἐνθρόνι-

16. Γιὰ ὀρισμένες ὀψεις αὐτῆς τῆς συζήτησις, 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*, Μπέρκλεϊ-Λὸς Ἄντζελες 1995, σ. 73 κέ. Βασικὸ, νομίζω, πρόβλημα εἶναι καὶ ἡ γενικευμένη σύγχυση ποὺ ἀφορᾷ τὸν ὄρο «λαϊκὴ θρησκεία»: Ἄν ἡ «ἐτεροδοξία» εἶχε γίνε κτήμα τοῦ στρατοῦ ἢ τῶν σουλτάνων, ἀπὸ ποῦ προκύπτει ἡ λαϊκότητά τῆς;

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, στήν πληρέστερη κατανόηση τῶν διαφόρων 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 ἐνότητος 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, διεισδύσαν 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 γνώρισμα τῶν «ταγμάτων», τῶν «ἑτεροδόξων», τοῦ «λαϊκοῦ Ἰσλάμ» κ.λπ.

18. Βλ. π.χ. τὸ τουρκογαννιώτικο στιχοῦρημα τοῦ 18ου αἰῶνα: Φ. Κοτζαγεωργίου, *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, τον 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», τον φοβερίζουν, δώστον ο,τι έχει και δέν έχει ο Άλεβής. Άνοιξαν οι τεκέδες, νάσου κι ο δερβίσης από το Χατζή Μπεκτάς, όρίστε και το δόσιμο άπ' τον Άλεβή για το καζάνι που βράζει στο μοναστήρι. Νάτος και ο άνθρωπος του τελεμπί, όρίστε και το δόσιμο του ευγενικού άφέντη, πάλι την πληρώνει ο Άλεβής· το νου σας στον Άλεβή, μη μάς ξυπνήσει, με ψέματα, με θάματα, με ό,τι να 'να νανουρίστε τον»²⁰.

Το δίκτυο των «μπαμπάδων» που στελέχωναν τους τεκέδες των Μπεκτασήδων επέκτάθηκε ιδιαίτερα στην Άλβανία, όπου συνδέθηκε με τον προσπλυτισμό των Τόσκηδων του νότου. Στα χρόνια των βαλκανικών πολέμων οι δερβίσηδες του κεντρικού τεκέ των Μπεκτασήδων στο Χατζή Μπεκτάς ήταν οι περισσότεροι Άλβανοί²¹ και ο μηχανισμός του τάγματος έπαιξε ρόλο στην εξέλιξη του αλβανικού έθνικου κινήματος. Όταν το καθεστώς του Κεμάλ έκλεισε τους τεκέδες και άπαγόρευσε τη λειτουργία του τάγματος, η ήγεςία 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. Βραχιλόγλου, *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%», παρ ό τή δηλωμένη άδυναμία του συγγραφέα να τó τεκμηριώσει (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 ύπήρχαν 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 έδω 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 «Άλεβισμό χωρίς Άλη», απαλλαγμένον άπ' τού «σύνδρομο τής Κερυμελά»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 τς διάφορες έκδηλώσεις τους, όπως τó έτήσιο φεστιβάλ στή μνήμη τού Χατζή Μπεκτάς. Στούς κύκλους αύτούς, ή «πνευματική παρακαταθήκη» τού «Άλεβισμού-Μπεκτασισμού» εκθειάζεται γιατί μύησε τήν Τουρκία «στς άξίες τού άνθρώπου», στόν πλουραλισμό και τήν εκκοσμίκευση, στή λαϊκότροπη φιλολογία, στήν ισότητα άνδρών και γυναικών. Μετά τó πραξικόπημα τού 1997, ή πολιτική άξιοποίηση τού Άλεβισμού άπό τó κεμαλικό κράτος εντάθηκε τόσο, όστε έχει ύποστηριχτεί ή άποψη πώς άπειλούσε πιά τόν κοσμικό του χαρακτήρα³⁰. Ό ίδιος ό Έτζεβίτ δέν έξάγγειλε πανηγυρικά τήν ίδρυση πανεπιστημίου στήν πόλη Χατζή Μπεκτάς, όπου συσχέτισε τó φωτεινό παράδειγμα τής άλεβίτικης «κοιλούρας» μέ τήν ιστορική «προτοπορία» τής Τουρκίας στόν έκσυγχρονισμό τού Ίσλάμ;³¹ Για τούς πιο 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 τó 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 τς δυνάμεις πού άποτελούν τή σημερινή κυβέρνηση τής Τουρκίας.

ΣΤ'

Ή συζήτηση πού άφορά τή «φύση» και τά «πρότυπα» τού Άλεβισμού συχνά έπικεντρώθηκε στα προϊσλαμικά του κατάλοιπα. Μερικοί ταξιδιώτες τού 19ου αιώνα, ιδιαίτερα όσοι συνδέονταν μέ τς 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 τς θέσεις αυτές δίνει ό F. Bilici, «Alevi-Bektaşî ilahiyatinin günümüz Türkiye'sinde işlevi», *Alevi Kimliği*, σσ. 67-78.

29. Και ιδιαίτερα τó 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 άκρoίων 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 με τήν όρθόδοξη συνυνιτική πρακτική τους γεννά τήν ιδέα ότι ό υπόψη πληθυσμός έπηρεάστηκε από τόν Χριστιανισμό, δηλαδή συνιστά ένα πρώην χριστιανικό πληθυσμό πού προσηλυτίστηκε κουτσά-στραβά στό Ίσλάμ. Αϋτή ή θεωρία, έλκυστική γιά τους αρχαιολόγους, 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 γενεήν πληθυσμοί³².

Τό κείμενο τοϋ Χάσλουκ γιά τους Κιζιλμπάσσηδες (πού έκδόθηκε με τήν έπεξεργασία τής γυναίκας του Μάργκαρετ) συνοψίζει τίς γνώσεις τής εϋρωπαϊκής έπιστήμης στα χρόνια τοϋ Α' Παγκοσμίου Πολέμου. Σύμφωνα με τήν τελική έτυμηγορία του, «τό προεξάρχον στοιχείο στή θρησκεία τών Κιζιλμπάσσηδων είναι ό σιτιικός 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 φυσιογνωμικά 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 αϋτό 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 ὀλική 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 ὁμάδες ἀπὸ ἐπιμειξίες 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 ἐπαφή 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 Kibyris*, 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 Άιντός-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 τó 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, τó 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, τó κείμενο έκλεινε πράγματι με τó 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 πολιτικές διακηρύξεις, ἀλλά τὰ μηνύματά του ἦταν εὐγλωττα γιά ὄσους εἶχαν πρόσφατα βιώσει τὴ βρεταννικὴ κατασχὴνη στό μέτωπο τῆς Καλλιπόλης. Ὑπογράμμισε τὴ ρευστότητα τῶν φυλετικῶν διαμερισμῶν, 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 ἰρρανικῆς συνιστώσες στή σελτζουκικὴ 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 «περσικόν, δηλαδὴ σελτζουκικὸν αἷμα» (στὸ ἴδιο, σ. 66).

Ίσχυρίστηκε πώς οί Τούρκοι κατακτητές και τών δύο χωρῶν ἦταν ἀπ' τήν ἀρχή ἙΑεβήδες. 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 τόν ἄρμενικὸ Χριστιανισμό, ὅσο τόν αἰρετικὸ Νεστοριανισμό πού εἰσχώρησε στό Ἰρᾶν τὴν ἐποχὴ τῶν Σασσανιδῶν καὶ ἀπλώθηκε μέχρι τίς στέπτες τοῦ Τουρκεστάν. Τὸ ἴδιο ὑπόστρομα θά μπορούσε νά ἐξηγήσει τὴν παρουσία μοτιῶν τοῦ Μανιχαϊσμοῦ καὶ τοῦ Βουδδισμοῦ (ὅπως ἦταν ἡ πίστη στὴ μετεμφύχωση). Ἡ μελέτη τῶν λαϊκῶν δοξασιῶν τῆς Τουρκίας θά στηρίζε, 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 προἴσλαμικὸ θρησκευτικὸ ὑπόστρομα 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 νά 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. Π.οβ. 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 Ὀγούζων [...]. 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 τουρκοῦ 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 τουρκοῦ 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 τουρκοῦ 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*, Κωνσταντινούπολη 1929.

41. «Türkiye'de Alevi zümreleri», *Türk Yurdu*, τ. 21· ἐπανεξέδοση: N. Birdoğan, *İttihat-Terakki'nin Alevilik-Bektaşılık araştırması*, Κωνσταντινούπολη 1994, σ. 24. Ὁ Μπαχά Σαΐτ ἦταν παλιὸς Νεότουρκος καὶ ξέρουμε 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 ἀιμептτὴ 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' ἑτεροδόξους 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 κιζιλιμπάσιες τελετὲς στά μέρη τῆς Κερασούντας, ὅπου μία «ὀλιγάριθμος φυλὴ [...] 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 τὸ ὄνομα Κιζιλιμπάσηδες μέ τούς «αἰσχροὺς καί ὄλους ἐκρῦθιμους» 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 φυλὴ ἦτοι τὰ Ποντικά*, Ἀθήνα 1866, σ. 135.

κανένα άλλο «έθνος»⁴⁷. Σαράντα χρόνια ύστερα οί Κιζιλιμπάσηδες του Πόντου φαντάζον ἀκόμη ἀνεξιχνίαστοι καὶ πρωτόγονοι – «ἀρχαϊότυποι 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 Κιζιλιμπάσηδες, «ὡς ἐθνικότης ὑπὸ τινων θεωρούμενοι, ἀλλὰ μὴ ὁρθῶς», καὶ περιγράφει τὴ γεωγραφικὴ τους ἐξάπλωση στὸ βιλαέτι τῆς Σμύρνης. Ἀναφέρει τὴ λατρεία τοῦ Ἁλῆ 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 ἀββασιδικῆς 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 Κιζιλιμπάσηδες 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 περιφνημὴ «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' Παγκόσμιον Πόλεμον.

Θ'

Στὴν οἰκιοποίηση τοῦ ἑτερόδοξου Ἰσλάμ ἀπὸ τὸν ἑλληνικὸ μεγαλοῦδεατισμὸ πρωτοστάτησε ὁ Κωνσταντινουπολίτης δημοσιογράφος Γεώργιος Σκαλιέρης. Τὶς πρώτες του νύξεις τὶς βρῖσκουμε σὲ μία σειρά ἀνώνυμων ἄρθρων μὲ τίτλο «Ὁ ἄγνωστος Ἰελληνισμός», ποῦ ἐμφανίστηκαν τὸν χειμῶνα τοῦ 1917-1918 στὴ βενιζελικὴ ἐφημερίδα *Ἐλεύθερος Τύπος* τοῦ ἸΑ. Καβαφάκη. Ἰαφορμὴ τὸν πρώτων ἄρθρων του δὲν ἦταν ἡ Μικρὰ Ἰασία, ἀλλὰ ἡ βρετανικὴ προέλαση στὴν Παλαιστίνη καὶ τὴ Συρία καὶ ἡ δῆλωση Μπάλφουρ γιὰ τὴν ἴδρυση 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 Πόντον 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 Φρυγοελληνικὴ 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 ἄρθρον τοῦ Δ. Χασιώτη «Αἱ ἐν Ἰπειρῷ ξενικαὶ ραδιουργίαι» (ἀναδημοσίευση: *Διατριβαὶ καὶ ὑπομνήματα περὶ Ἰπειροῦ*, Ἀθήνα 1887, σσ. 58-59) καὶ τὴν προξενικὴ ἐκθεση ποῦ παραθέτει ὁ Β. Κόντης, «Ἰπειρος [1833-1881]», *Ἰστορία τοῦ Ἰελληνικοῦ Ἰέθνους*, τ. ΙΓ', Ἰεκδοτικὴ Ἀθηνῶν, σ. 388.

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

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

54. «Οἱ Ἰελληνογενεῖς», ὁ.π.· «Ἰη 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 περιεχόμενον μονάχα ἀρχαιολογικὸ καὶ γλωσσολογικὸ.

Λαοί, οί Ζεϊμπέκηδες, διάφοροι Κρυπτοχριστιανοί και «οί περί τὸ Ἰκόνιον Δερβίσαι». Καί ἀντίθετα μὲ τὰ κατοπινὰ 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 καταπιάστηκε μὲ τὴ σύνταξη τῆς «ὑπερχιλιοσελίδου 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 γράφτὰ του δέχτηκαν στὸ μεταξὺ «ἀγρωτῶτῆν 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 Ἕλληνας τῆς Μικρασίας, ποὺ ἐμφανίστηκε στὸ προπαγανδιστικὸ περιοδικὸ *Études Franco-Grecques* μὲ τὸ ὄνομα τοῦ Γάλλου δημοσιογράφου καὶ διεθνολόγου Ἐρνέστου Λεμονόν, διακρίνουμε τὴν ὀλοφάνερη ἀπήχηση προτάσεων τοῦ Σκαλιέρη:

Σὲ αὐτοὺς τοὺς Ἕλληνας οἱ [τουρκικῆς] στατιστικῆς ἀντιπαραθέτουν ἕναν πληθυσμὸ 6,5 ἑκατομμυρίων Μουσουλμάνων, ποὺ θὰ πρέπει ὡστόσο νὰ ἐλαττωθεῖ κατὰ ἕνα ἑκατομμύριο περίπου, γιατί πέρα ἀπὸ τοὺς Ἕλληνας 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 ὀθωμανικὴ ἐπιβολή, μὰ ἀντίθετα

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

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*, Ἀθήνα 1920, σ. 111.

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

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

Τὸν Ὀκτώβριο τοῦ 1918 ὁργανώθηκε στὴν Ἀθήνα, μὲ πρωτοβουλία τοῦ Πολιτικῶν Συλλόγου Μικρασιατῶν «Ἡ Ἐνωσις», τὸ λεγόμενο Παμμικρασιατικὸ Συνέδριο, σὸ ὅποιο ἀκούστηκαν διάφορες ἀκραῖες ἀπόψεις. Ὁ πρόεδρος τῆς «Ἐνώσεως» Ἄ. Ἀρεάλης εἶπε ὅτι οἱ «κυρίως Τοῦρκοι» τῆς Μικρασίας ἦταν μόλις 1,8 ἑκατομμύρια καὶ ἄρα λιγότεροι ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες· σὸ βλαέτι τῆς Σμύρνης οἱ μισοὶ σχεδὸν Τοῦρκοι ἦταν «ἔλληνογενεῖς ἀνήροντες εἰς τὴν Φρυγοπελασγικὴν ὁμοφυλίαν», καὶ σ' αὐτοὺς κατέτασσε «ὡς γνωστὸν» καὶ ὄλους τοὺς Γιουρῶκους⁵⁹. Μίλησε ἀκόμη ὁ παράγοντας τοῦ Μικρασιατικῶν Συλλόγου «Ἀνατολή» καὶ γενικὸς γραμματέας τῆς Κοινῆς Ἐπιτροπείας τῶν Ἀλυτρώτων Ἑλλήνων Κωνσταντῖνος Λαμέρας, ποὺ ἐπίσης

57. «Les Grecs d'Asie Mineure», *Études Franco-Grecques* 1 (1918), σ. 340. Τὸ ἀπόσπασμα αὐτὸ τὸ ἀναδημοσίευσσε καὶ ὁ διευθυντὴς τοῦ περιοδικοῦ Λ. Μακκάς (ποὺ ἐπίσης συνεγραζόταν στὸν *Ἐλεύθερο Τύπο*) σὸ 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 σὸ 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. *Ἐλεύθερος Τύπος*, 23/10/1918 καὶ ἐπιστολὴ τοῦ Ἀρεάλη στὶς 19/11/1918. Ὅλοφάνερα τὰ στοιχεῖα αὐτὰ συγγενεοῦν μὲ τὶς 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 πρωτοβλέπουμε τὸν συσχετισμὸ τῶν Κιζιλμπάσηδων μὲ τοὺς ὀμηρικοὺς Ἐρυθίνοὺς καὶ ἄλλα στοιχεῖα ποὺ ξαναβρίσκονται ὕστερα στὰ συγγράμματα τοῦ Σκαλιέρη. Ἡ «φυλετικὴ συνείδηση» καὶ οἱ «χριστιανικὲς παραδόσεις» τῶν Λαζῶν, τῶν «Ἐρυθίνων», 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 ὅσων 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 ἀκροαῖα 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 ἀπ' ὅ,τι θὰ ἔδειχνε, ἴσως, μιὰ πρώτη ἀνάγνωση.

Ἡ θεωρία Λαμέρα - Σκαλιέρη ἐνέπνευσε κι ἄλλους λόγιους ποὺ ἀνέλαβαν τὴ σύνταξη προπαγανδιστικῶν δημοσιευμάτων. Ἀπ' αὐτοὺς θὰ πρέπει ν' ἀναφέρουμε τὸν Κωνσταντῖνο Ἄμαντο, ποὺ τῆς χάρισε τὸ κύρος του ὡς βυζαντινολόγος καὶ ἀργότερα καθηγητῆς 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 Ἑλληνισμὸς*, σσ. 82-83. Στὸ ἀντίτυπο ποὺ συμβουλευθήκα βρῆκα μόνον τὰ σχόλια· ἀλλὰ ἡ στατιστικὴ ὁλόκληρη ὑπάρχει καὶ στὴ γαλλικὴ μετάφραση τοῦ βιβλίου, τὴν ὁποία ὑπογράφει – πάλι – ὁ Λ. Μακκιάς, *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 ὕστερα ἀπὸ τὴν πτώση τοῦ Βενιζέλου σ' ἓνα συμπύλημα τοῦ Ἰθνασίου Σουλιάτη, πού ἀποτυπώνει τὰ πορίσματα τῆς θεωρίας μὲ τὴ μορφή ἐθνολογικοῦ χάρτη⁶³, ἐνῶ ὁ Δημ. Οἰκονομίδης ἐξασφάλισε τὴν ἐνταξή τους στὴν ἱστοριογραφία τοῦ Πόντου⁶⁴. Στὰ 1921, πιά, ἀκόμα καὶ ὁ Κοντογιάννης, πού θεωροῦσε τοὺς Κιζιλιμπάσηδες «ὀλιγάριθμο» λείψανο μὲ «μογγολικὸ τύπο», μιλοῦσε διεξοδικά γιὰ τὰ ἦθη τους καὶ δήλωνε πὼς ἔχουν γιὰ τοὺς Ἕλληνες «ἀγάπην καὶ τιμὴν», μιὰ φρασεολογία πού πηγάζει ἀπευθείας ἀπὸ τὰ ἔντυπα τοῦ Λαμέρα⁶⁵.

I'

Ἡ θεωρία Λαμέρα - Σκαλιέρη γεννήθηκε σὲ συγκεκριμένες ἱστορικές περιστάσεις καὶ ἀνταποκρίνεται σ' ἓνα ἰδιαίτερο μίγμα ἀπὸ πολιτικά καὶ ἰδεολογικά ἐρεθίσματα, πού 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 ἐθνικὲς διεκδικήσεις τῶν «ὑπόδουλων» πληθυσμῶν τῆς δυτικῆς Ἀσίας καὶ τῆς ἀνατολικῆς Εὐρώπης (Ἄραβες, Κοῦρδοι, Ἀρμένιοι, Τσέχοι, Οὐκρανοί, Πολωνοί), πού ζητοῦσαν τὴν ἀνεξαρτησία τους μὲ βάση τὴν ἀρχὴ τῆς αὐτοδιάθεσης τῶν λαῶν, ὅπως, ὑποτίθεται, τὴν εὐαγγελιζόταν ὁ Ἀμερικανὸς πρόεδρος Οὐίλσον. Ἰδιαίτερη ἐντύπωση ἔκανε ἡ ξαφνικὴ νεκρανάσταση τῶν Ἀράβων καὶ ἡ πλήρης ἀποσύνθεση τῆς Αὐστροουγγαρίας, μιὰ καὶ ἡ Τουρκία χαρακτηριζόταν «ἡ Αὐστρία τῆς Ἀνατολῆς». Φάνταζε ἴσως εὐλόγη, λοιπόν, ἡ ἀποψη πὼς ἡ «ἀφύπνισις τῆς ἐθνικῆς συνειδήσεως» πού ἐξαγγέλθηκε στὸ Χετζάζ καὶ τὴ Δαμασκὸ μπόρουσε νὰ ἐπεκταθεῖ σὲ διάφορες τουρκόφωνες ομάδες τῆς Μικρᾶς Ἀσίας. Στὸν συνεπακόλουθο ἀναβρασμὸ ἡ Ἑλλάδα θὰ ἔπρεπε νὰ προσεταιριστεῖ πληθυσμοὺς πού ἦταν «βασίμως διεκδικήσιμοι» καὶ ἔτοιμοι νὰ «δεχθῶσι χριστιαν-

⁶² Ἀθήνα 1919, σ. 116 κέ. (ὄπου παραπέμπει ἐπανελημμένα 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 ἔκδοσις (Κωνσταντινούπολις 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 νομαδικοὺς Ταχτατζήδες, πού ὠστόσο εἶναι μιὰ μόνο (ἢ πιὸ ἰδιόρρηχτη) ἀπὸ τὶς κιζιλιμπάσιες ομάδες.

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

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

(3) Ὁ ἑλληνικὸς μεγαλοῦδεατισμὸς υἰοθέτησε συνειδητὰ ἀκραεῖς μορφές ρατσιστικῶν θεωριῶν, ποὺ εἶχαν καλλιεργηθεῖ τὴν προπολεμικὴ περίοδο στὴ δυτικὴ Εὐρώπη. Οἱ ἀπόψεις αὐτὲς ξεπερνοῦν τὴν ἀπλὴ 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 «Ἄρῖα ὁμοφυλία» καὶ τοὺς παρείσακτους «φιννικοὺς» ἢ «μογγολικοὺς» πληθυσμοὺς ἀνάγεται σὲ ζωντανὴ πολιτικὴ καὶ ἐθνικὴ πραγματικότητα, καὶ ἡ παρατεταμένη κυριαρχία μιᾶς «νόθου πατριᾶς» ταταρικῶν στοιχείων μὲ φυλετικὴ καὶ διανοητικὴ «μειονεξία» ἀποδόθηκε στὴ φυλετικὴ συμμαχία τους μὲ «Σημίτες» Ἑβραίους καὶ Ἰσραελεῖς⁶⁹. Τὰ χρόνια ἐκεῖνα ποὺ κάποιος Ἀδόλφος μελετοῦσε στὸ Μόναχο ἔργα τοῦ Γκομπινῶ καὶ τοῦ Τσάμπερλαιν, ὁ Σκαλιέρης πλούτιζε τὶς θέσεις του μὲ ἐκτενῆ τοὺς ἀποσπάσματα καὶ ἐντόπιζε «ἡμιανθρώπους» στὰ περὶχωρα τῆς Προύσας⁷⁰. Μὲ τὸ κύρος τῆς ἱατρικῆς του ιδιότητος, ὁ Λαμιέρας

66. Λαμιέρας, *Τὸ Μικρασιατικὸν Πρόβλημα*, 1918, σ. 7· Σκαλιέρης, *Αὐτοκρατορία*, σ. α' (οἱ «βασίμως διεκδικήσιμοι» στὴ σ. 71)· ὁ ἴδιος, *Λαοὶ καὶ Φυλαί*, σσ. 181, 323 κέ., 336 κέ.· Ἰ. Ἀμαντοῦ, *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. Ἰ. Ἀμαντοῦ, *Ὁ Ἑλληνισμὸς*, σ. 125.

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

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

δήλωνε πώς ο 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 «βάρβαρους» ἄλλων ἡπείρων⁷¹. Ὅσο γιὰ τὸν Ἄμαντο, ἀνέλαβε νὰ ἀποδείξει ὅτι ὁ «ἀσιατικὸς ἀταβισμὸς» ἀκύρωνε τὶς θετικὰς 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 ἐδηλητήριασαν τὴν Μικρὰν Ἀσίαν»⁷². Μ' ἄλλα λόγια, γιὰ νὰ εἶναι κάποιος «πεπολιτισμένος» δὲν ἀρκοῦσε νὰ ἔχει μερικὲς ἑλληνικὰς καταβολὰς· ἔπρεπε νὰ φανεῖ καθαρόαιμος ἔκγονος τῆς Ἀρίας φυλῆς.

(4) Πιὸ ἀξιοπεριερίεργη εἶναι, ἴσως, ἡ ἀνάμιξη τοῦ τουρκόφοβου ρατσισμοῦ μὲ τὸ φαινομενικὸ του ἀντίθετο, τὰ ἰδεολογικὰ κατάλοιπα τοῦ «ἐλληνοτουρκισμοῦ» καὶ τῆς «πανανατολικῆς ἰδέας», ποὺ συνδέονται μὲ τὸν λεγόμενον «κίβλο τῶν Δραγουμικῶν» καὶ βρῖσκονται στὶς προσεγγίσεις τοῦ Σκαλιέρη καὶ τοῦ Σουλιώτη. Ὅπως κι ὁ Σουλιώτης, ὁ Σκαλιέρης διατέλεσε μέλος (ἀν καὶ ὄψιμο) στὴν Ὀργάνωση Κωνσταντινουπόλεως καὶ συνεργάστηκε μὲ τὴν *Πολιτικὴ Ἐπιθεώρηση*, ἐνῶ εἶναι γνωστὲς οἱ σχέσεις τοῦ πατέρα του μὲ τὸ βραχίβιο Ἴνδαλμα τῶν Ὀθωμανῶν φιλελευθέρων, τὸν ἔκπτωτο σουλτάνο Μουράτ Ε' ⁷³. Τὰ κύρια σημεῖα τοῦ γεωπολιτικοῦ του δράματος συνοψίζονται σ' ἓνα φυλλάδιο τοῦ 1921, ποὺ ἐξυμνεῖ τὸν Δραγουμὴ ὡς «ἔνθεο τῆς Ἰδέας ἀπόστολο» καὶ παραπέμπει στὸν Σουλιώτη προκειμένου νὰ τονίσει τὴ «στενοτάτη συνοχὴ» τῆς βαλκανικῆς μὲ τὴ μικρασιατικὴ χερσόνησο ⁷⁴. Προέβλεπε ἐκεῖ μιὰν «Ἀνατολικὴ Ὀμοσπονδία» στὴν ὁποία θὰ μετεῖχαν ὡς ἰδιαίτερα κράτη ἡ Ἑλλάδα, ἡ Ρουμανία, ἡ Ἀρμενία, ἡ «Καρδουχία», οἱ λαοὶ τοῦ Καναῶσου (ὄχι ὁμως οἱ Ἀζέροι!) καὶ μιὰ ἐξασθενημένη καὶ «λμβανοποιημένη» Τουρκία, ὅπου κάθε μιὰ «ἐθνότητα» θὰ ἦταν αὐτοδιοικουμένη καὶ θὰ μετεῖχε

71. Πρόβλημα, σ. 46 καὶ 57· *Περὶ Κριπτοχριστιανῶν*, 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. *Πολιτικὰ Σελίδες. Τὰ δίκαια τῶν ἐθνότητων ἐν Τουρκίᾳ (1453-1921)*, Ἀθήνα 1921. Ὁ Σκαλιέρης ἤθελε τὴν ἐποχὴ αὐτὴ νὰ προβληθεῖ ὡς γνήσιος Κωνσταντινικὸς (βλ. τὴ στομφώδη ἀφιέρωσή του στὴν *Αὐτοκρατορία τῆς Τραπεζούντας*). Μία πρόδρομη καὶ κάπως «φιλοτουρκικότερη» ἐκδοχὴ τῶν θέσεων τοῦ Σκαλιέρη ὑπάρχει στὸ βραχίβιο ἐντύπο τοῦ *Νέα Ἀνατολή* 1 (1917), σσ. 32-44 (ἰδίως σ. 42).

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

ΙΑ'

Ἐνα γενικότερο στοιχεῖο πού διακρίνεται σ' αὐτὲς τὶς προσεγγίσεις, καί θὰ πρέπει ἴσως σύντομα νά σχολιαστῆ, εἶναι ἡ συμπλεγματικὴ ἐξάρτηση τῆς ἑλληνικῆς λογιόσυνης ἀπὸ τὸν εὐρωπαϊκὸ ἀνατολισμὸ. Ἀνήμποροι, μὲ μικρὲς ἐξαιρέσεις, νά ἐπικαλεστοῦν μιὰν αὐτοδύναμη ἑρευνητικὴ παράδοση, οἱ κήρυκες τοῦ μεγαλοῦδεατισμοῦ στήριξαν τὶς ἀπόψεις τους γιά τὴν ἔθνολογία τῆς Μικρασίας σὲ διάφορα παραθέματα ἀπὸ «ἔγκυρα» δυτικὰ ἔγχειρίδια, συνήθως ἀρεκτὰ ξεπερασμένα, ὅπως ἡ *Πρόσω Ἀσία* τοῦ Ρεκλύ (1884) καί ἡ *Ἀσιατικὴ Τουρκία* τοῦ Κινέ (1891). Ὅποιοδήποτε στοιχεῖο, πάντως, φάνταζε γνησιότερο, ἀν τὸ πασάλευβαν μὲ ἄρωμα γαλλικό: Ἡ ἀπανθρωπιὰ τῶν Μουσουλμάνων ἔπρεπε νά πιστοποιηθεῖ μὲ στίχους ἀπ' τὸ Κοράνι *σὲ γαλλικὴ μετάφραση*, καί οἱ σκέψεις τοῦ Σάθα γιά τὴν ἑλληνικότητα τῶν Παυλιανῶν προσγράφονται στὸν Γάλλο βυζαντινολόγο πού τὶς εἰρωνεύτηκε⁷⁶! Ἡ ἐπίκληση αὐτῆ τῆς ξένης αὐθεντίας συγκαλύπτει ὁμως καιρὶες διαστρεβλώσεις τῆς πρωτότυπης πληροφορίας, πού τροφοδοτοῦν μιὰ πρωτότυπη ἔθνικιστικὴ ἐρμηνεία τῆς. Καί ἡ μέθοδος αὐτὴ καταλήγει συχνὰ σὲ πραγματικὴ παραχάραξη τῶν γραπτῶν μαρτυριῶν.

Γιὰ νά λείψουν οἱ ἀμφιβολίες δίνω ὀρισμένα παραδείγματα. Ἡ περιχοπὴ γιά τοὺς Ζεῦμπέκηδες, τὴν ὁποία παραθέτει στὰ γαλλικὰ ὁ Σκαλιέρης

75. Ἡ ἴδια ἀντίφαση χαρακτήριζε τοὺς ἐπίσημους ἑκφραστὲς τοῦ Δραγουμισμού αὐτὴ τὴν περίοδο. Ἐτσι, ὁ Φίλιππος Δραγοῦμης ἰσχυριζόταν ὅτι ἡ Μικρασιατικὴ Ἐκστρατεία δὲν εἶχε στόχο τὴν ἐπέκταση τῆς Ἑλλάδας, ἀλλὰ «τὴν ἀπόδοσιν τῆς Μικρᾶς Ἀσίας εἰς τοὺς Μικρασιάτας», καί συνάμα «τὴν ἐπιβολὴν διεθνῶς τοῦ δικαίωματος τοῦ Ἑλληνισμοῦ [...] νά 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 τὸ λεύκωμα μὲ τὶς φορεσιῆς τῆς Τουρκίας τῶν Χαμιτῆ καὶ Λωναί, ἔχει πλουτιστεῖ μὲ παρέμβλητες προτάσεις ποὺ ἀνάγουν τὴ «λευκὴ ἐπιδημιὰ τους» στὴν «ἐλληνικὴ φυλὴ τῆς ἀρχαιότητος»⁷⁷. Τὰ στοιχεῖα τοῦ Λέψιους γιὰ τὸν πληθυσμὸ πέντε ἀρμενικῶν βιλαετιῶν τὸ 1915 ἔχουν ὑποβληθεῖ σὲ διακριτικὴ ἐπεξεργασία, ἡ ὁποία μετέτρεψε τοὺς 500.500 Τούρκους σὲ 30.500 (!) καὶ τοὺς 14.000 Ἑλληνες σὲ 31.214. Ὁ ἀναγνώστης νομίζει, ὥστόσο, ὅτι αὐτὰ εἶπε ὁ Λέψιους⁷⁸. Παρὰ τὴν ἀντίθετη διαβεβαίωση τοῦ Σκαλιέρη, οἱ ἀφηγήσεις τῶν ἐξεγέρσεων ποὺ ἀντλεῖ ἀπὸ τὸ «Χουραφαττὰν Χακικατὲ» τοῦ Σεμσεντίν Γκιουνάλταὶ δὲν ἀφοροῦσαν στὴν πραγματικότητα «Τουρκοφανεῖς» καὶ «Κριπτοχριστιανοὺς» τῶν ἡμερῶν του, ἀλλὰ μεσαιωνικὰ κινήματα τῶν Ἰσμηλιτῶν καὶ τῶν πιστῶν τοῦ Ζωροάστρη στὸ Ἰράν καὶ τὸν Περσικὸ κόλπο, τοὺς ὁποίους μετακίνησε αὐθαίρετα σὲ διάφορες γωνιῆς τῆς Μικρασίας⁷⁹. Ὁ Κινὲ δὲν ἔγραψε ποτὲ τὴ φράση «οἱ Μουσουλμάνοι Λαῶοι εἰσὶν ἀναμφισβητήτως ἐλληνικῆς καταγωγῆς», οὔτε ἀνέφερε πὼς «ἡ γλώσσα καὶ ἡ θρησκεία τῶν Κούρδων εἶναι τελείως διάφορος τῆς γλώσσης καὶ τῆς θρησκείας τῶν Τούρκων»· μὰ οἱ Ἑλληνες ἀντιγραφεῖς του βεβαιώνουν ὁμόφωνα τὸ ἀντίθετο⁸⁰. Καὶ συχνότατα θὰ δοῦμε ὅτι τρέπονται ἀρρήφιστα σὲ «Ἑλληνες» οἱ «Χριστιανοὶ» καὶ σὲ «Τούρκους» οἱ «Μουσουλμάνοι» ἢ οἱ «Σουννίτες», κάτι ποὺ μπορεῖ νὰ φάνταζε πιὸ φυσικὸ, ἂν δὲν καταγοῦσε τὴ ρητὴ παραδοχὴ ὄλων τῶν ἐκφραστῶν τῆς θεωρίας: «δὲν εἶναι Τούρκοι πάντες οἱ Μουσουλμάνοι, ὡς δὲν εἶναι Ἑλληνες πάντες οἱ Χριστιανοὶ».

Ἄπ' τὴ μεταχείριση αὐτὴ δὲν γλίτωσαν οὔτε οἱ Ἑλληνες εἰδήμονες. Ὅταν περιγράφει τοὺς Ἀφάσρους τῆς Καππαδοκίας, ὁ Σκαλιέρης μοιάζει ν' ἀντιγράφει κατὰ λέξην τὶς παλιῆς πληροφορίες τοῦ Π. Καρολίδη⁸¹. Μὰ στὰ κρίσιμα σημεῖα ἡ λογοκρισία παρεμβάινει καιρία: Οἱ Ἀφάσροι πιά δὲν εἶναι ἀπλῶς

77. *Λαοὶ καὶ Φυλαί*, σ. 106· πρβ. Hamdy - Launay, *Costumes populaires de la Turquie*, Παρίσι 1873, σ. 140. Τὸ θαυμάσιο αὐτὸ βιβλίο ἔγινε στόχος ἀρκετῶν ἀκόμη παραποιήσεων.

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

79. Οἱ πληροφορίες τοῦ Σεμσεντίν καὶ ὁ τρόπος ποὺ τὶς ἐπεξεργάστηκε ὁ Σκαλιέρης θὰ ἐξεταστοῦν ἀναλυτικότερα στὸ εἰδικὸ Ἐπίμητρο τοῦ ἄρθρου.

80. Λαμιέρας, *Πρόβλημα*, σ. 28· *Περὶ Κριπτοχριστιανῶν*, σ. 20· Σουλμώτης, *Κάτοικοι*, σ. 39· Σκαλιέρης, *Αὐτοκρατορία*, σ. 26· Cuinet, *Turquie d'Asie*, τ. 1, σσ. 11 καὶ 252.

81. *Τὰ Κόμματα καὶ τὰ ἐρεῖτια αὐτῶν*, Ἀθήνα 1882, σ. 42 κέ.: *Λαοὶ καὶ Φυλαί*, σσ. 197-198. Πάντως καὶ ἄλλοι ἔχουν παρανοήσει τὶς θέσεις τοῦ Καρολίδη γιὰ τὴν καταγωγὴ τῶν Ἀφάσρων, μὲ πρῶτο τὸν E. 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 διαφορά στὸ περιβάλλον καὶ ὑπέροριπτε τὴν καταγωγή 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 θρησκείμα 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 καταγωγή ἐλληνικὴ, «ἐλληνοφρυγικὴ» καὶ πάντως «ἄρια».*

Οἱ πατέρες τῆς θεωρίας δὲν δοκίμασαν καθόλου ν' ἀναιρέσουν τὴν κοινὴ πεποιθὴση γιὰ τὴν ἰρανικὴ καταγωγή 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 άπλωσ νά τή διαγράψουν άπ' τή μνήμη τους: «δέν εΐναι μετανάσαι, 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 «επήλυδες» αλλά έχουν «χριστιανικές παραδόσεις»: Ίσως εΐναι μίγμα «έλληνοπερσικόν ή έλληνοκουρδικόν» (έπομένως, πάλι, γνήσιοι ΎΑριοι). Μιάς και όλοι ήταν σύμφωνοι πώς οί «γηγενείς» ή «προτουρκικοί» πληθυσμοί τής βυζαντινής Μικρασίας έπρεπε νά χαρακτηρίζονται ΎΑριοι και ΎΕλληνες, οί «φρυγοπελασγικές» άνησιχίες τοϋ Σκαλιέρη δέν αλλάζουν τήν οϋσία: οί Φρύγες 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 εφόσον κάποιες μαρτυρίες ήθελαν τούς Φρύγες 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 οί στατιστικές εκτιμήσεις)⁸⁶. Άντίθετα, υποβαθμίζεται μάλλον ή παρουσία τους στην ύπόλοιπη Μικρασία. Μά οί άλλες έτεροόδοξες όμάδες πού συνήθως θεωροϋνται Κιζιλμπάσηδες (οί Νατζήδες τοϋ Πόντου, οί Τσεπνήςδες

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

84. Φυσικά στοό έξής δέν μποροϋσαν νά γίνουν δεκτές κατά γράμμα οί 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 Πετροπόυλος («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 οί Άρμενιοί (όσο Χριστιανοί ή ΎΑριοι και νά ήταν) είχαν στη Μικρασία, ως «πρόσφυγες», άκόμη λιγότερα «ϊστορικά και έθνολογικά δικαιώματα» άπ' όσο οί Τοϋρκοί. Δυστυχώς αϋτοί οί «πρόσφυγες» άποτελοϋσαν ως τó 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 τó βιλαέτι τοϋ Έλαζίζ.

του Μπαλκισιού, οι 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 οι άλλοι διακρίνουν αντίστοιχα «Γιουρούκους» και «Σάννους». Άλλα ένας πληθυσμός τόσο διάσπαρτος κατέληγε ν' αντιβαίνει στις απαιτήσεις μιάς θεωρίας που τον χαρακτήριζε ιδιαίτερο φυλετικό «συγκρότημα» με προαιώνιες ρίζες στα έδαφη όπου ζούσε. Έτσι ο Σκαλιέρης, ό οποίος επιπλέον είχε άκουστά για τους Κιζιλιμπάσδες του Ίράν και του Κουρδιστάν και του ήταν αδύνατο νά κρατήσει τις γνώσεις του για τον έαυτό του, δέχεται ως αξίωμα ότι ήταν κι αυτοί μετανάστες απ' τη Σεβάστεια, «απόγονοι άδιαλλάκτων και άκαταβλήτων όρεινών της Ποντικής Καππαδοκίας»⁸⁷. Το προκρούστειο αυτό μοντέλο θα στηρίξει και τις υπόλοιπες εκφάνσεις της θεωρίας, που απέδειξαν την «αρχαιοελληνική» προέλευση των Κιζιλιμπάσδων.

ΚΑΤΑΝΟΜΗ «ΕΡΥΘΙΝΩΝ» ΣΤΑ ΜΙΚΡΑΣΙΑΤΙΚΑ ΒΙΛΑΕΤΙΑ			
Βιλαέτι	Μπότσαρης (1919)	Σουλιώτης (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 Κιζιλ-Ντάγ, δηλαδή στις περιφέρειες Ντιβριγι και Σεμπίν-Καρά-Χισάο.

Η ζώνη αυτή βρίσκεται ανατολικά της Σεβάστειας κι ανήκει, χοντρικά, στην κυρδική φυλή των Κότσικι, που ωστόσο δεν ήταν οι μόνοι Άλεβήδες στο βιλαέτι. Αν οι Έλληνες έστιάστηκαν σ' αυτούς, τ' όφείλουν αρχικά 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 Σεβαστείας) εἶναι, ἀκριβῶς, οἱ Κότσκιρι τοῦ Κιζιλ-Ντάγ. Ἡ σύμπτωση ὁμως αὐτὴ γένησε στοὺς ἔρευνητές 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 αἰῶνα, 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 καταμέρους τὴν ἀόριστη νύξη τοῦ Ἰαμαντου), ἀποφεύγουν ζηλότυπα κάθε συσχετισμὸ «Ἐρυθίνων» καὶ Κούρδων.

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

Ἡ παραπληροφόρηση ἀγγίζει, ἐδῶ, τὰ ὄρια τῆς παραχάραξης. Ὁ Σκαλιέρης γνῶριζε 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 ὄνομασία τοῦ Ἰαλυ, ποὺ πηγάζει ἀπὸ τὸ Κιζιλ-Ντάγ), Κιζιλ-Μπάς = Κοκκινόκεφαλος.

91. *Αὐτοκρατορία*, σ. 27 (παραπέμπει στὸν Ἄ. 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 ὁμως 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 Βυζαντινοῦ 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.

τήν *ἀρμενική* καταγωγή του Παυλικιανισμού, ούτε πρόβαλε καμιά χειροπιαστή ομοιότητά του με τους Κιζιλμπάσσηδες· απλώς φανταζόταν αυθαίρετα πώς οι «αίρετικοί» Μουσουλμάνοι έπρεπε να αντιστοιχούν σε αίρετικούς Χριστιανούς, οι «ὀρθόδοξοι» σε ὀρθόδοξους⁹⁵. Ἐνα ἄλλο μειονέκτημα τῆς θεωρίας, πού ἰσχύει καί γιά τίς σημερινές τῆς ἐκφάνσεις, εἶναι ὅτι στή ζώνη Τεφρικής-Μελιτηνῆς δέν φαίνεται νά ζούσαν πιά Παυλικιανοί στά χρόνια τῶν Σελτζούκων, παρά Ἀρμένιοι καί Σύροι Μονοφυσίτες⁹⁶.

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

Ἡ πρώτη ἀπ' αὐτές τίς πληροφορίες εἶναι ἀπλῆ διαστρέβλωση ὅσων ἔγραψε ὁ Κινὲ γιά τὸ «ἀνεξάρτητο κρατίδιο» τῶν «Κούρδων ντερεμπέδων» τοῦ Ντιβριγιὸν στὸν 18ο αἰώνα, πού ὡστόσο δύσκολα θά τὸ χαρακτηρίζαμε «προνομιακὴ» ἢ «φυλετικὴ» ὄντοτητα⁹⁷. Ἡ δευτέρη δέν εἶναι μόνον ἀνυπόστατη, μὰ συγκρούεται ἀνοιχτὰ μὲ τίς πηγές πού διέθεταν οἱ ἐμπνευστές τῆς θεωρίας: Ὁ Κινὲ τονίζει ὅτι στρατεύονταν (1890) καί μ' αὐτὴ τὴν εὐκαιρία τοὺς γινόταν καί περιτομή· οἱ ἐξάψαλμοι τοῦ Μεχμέτ Ἀρίφ γιά τοὺς αίρετικούς «ἀπάτριδες» πηγάζουν ἀκριβῶς ἀπ' τίς λιποταξίες τῶν κληρωτῶν τους στὸν πόλεμο τοῦ 1878, ὅταν «συγκροτοῦσαν, γιά νὰ μὴν πῶ τὸ μισό, πάντως τὸ ἕνα τέταρτο τῶν ταγμάτων» στὸ μέτωπο τῆς Ἀρμενίας· καί ὁ Τήνλορ παρατηρεῖ (1866) ὅτι πολλοὶ Κιζιλμπάσσηδες εἶχαν γίνει ἀκόμη καί στρατηγοί⁹⁸. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ ἡ «αίρετικὴ» ιδιότητα τῶν Κούρδων τοῦ Ντερσιμ καί τῆς Σεβάστειας δέν εἶναι ἄσχετη μὲ μιὰ παράδοση ἀντικαθεστωτικῶν κινήματων, πού ἀνέκαθεν συνδέονταν μὲ κρούσματα φυγοστρατείας καί λιποταξίας· καί μετὰ τὸ 1896 συνεργάστηκαν, σποραδικά, μὲ ἀρμενικὲς ὁργανώσεις. Τὰ στοιχεῖα αὐτὰ συνδυάστηκαν καί πάλι στὴν ἐξέγερση τῶν Κότσκιρι ἐνάντια στοὺς Κεμαλικούς τὴν ἀνοιξη τοῦ 1921, κι ὁ ἀπόηχος αὐτοῦ τοῦ γεγονότος ἴσως βάρυνε στίς κρίσεις τοῦ Σκαλιέρη γιά 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 γιά τὸν Σκαλιέρη οἱ Ἀρμένιοι δέν μεταμορφώνονται ποτέ σὲ «Ἐρυθίνους», 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 ἡγεσία 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 μερικοὺς Εὐρωπαίους τοῦ 19ου αἰώνα, κάτι τέτοια ἔμοιαζαν ἀπόηχοι βαφτίσματος καὶ θείας λειτουργίας. Ὅσοι, ὁμως, γνώρισαν ἀπὸ κοντὰ τὶς τελετές τῶν Κιζιλμπάσδων, πείστηκαν πῶς δὲν περιεῖχαν ἔθνη εἰδωτοὺς 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. Βαλκιοῦ, *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, Ἄμστερνταμ 1993.

100. Cuinet, *Turquie d'Asie*, σ. 254· Λαμέρας, *Πρόβλημα*, σ. 35 καὶ *Περὶ Κουρδοχριστιανῶν*, 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 όρθόδοξης λατρείας. Ό Σκαλιέρης κατάλαβε, μάλλον, το πρόβλημα και στο δεύτερο πόνημά του, όπου είδε το φως ή θέση αυτή, υποβάθμισε αντίστοιχα τον κρυπτοχριστιανισμό των Έρυθίνων. Γεννήθηκε έτσι μια σύγχυση που χαρακτηρίζει τις ύστερότερες αναδιατυπώσεις της «ερυθινικής» θεωρίας.

(9) Όσα έθιμά τους δέν δικαιολογούνται από τη χριστιανική παράδοση, είναι ίχνη «άρχαιων μυστηρίων» που εμφαίνουν την «αρχαιοτάτη έλληνική καταγωγή» τους.

Η αναγωγή του ετεροδόξου Ισλάμ σε προϊσλαμικές άφετηρίες, και ιδιαίτερα στο «μυστικιστικό» υπόβαθρο του «άριου» ίνδοπερσικού πολιτισμού, ήταν μια δοκιμασμένη συνταγή των Ευρωπαίων ανατολιστών του 19ου αιώνα¹⁰². Έπομένως, άνετα μπορούσαν και των Κιζιλμπάσσηδων οι δοξασίες να σχετίζονται με διάφορες εκφάνσεις του: «άρμενικές παγανισμός» (Τέηλορ), «μιαδαϊκά δάνεια» (Γκρενάο), «ίνδουίσιτιχ 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 άλλιώτικο κλίμα, όπου ό «παγανισμός» συνδέεται συνειρμικά με τον «έλληνισμό», τό 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. Άξιίζει έδω να προσθέσουμε ότι τά ίδια περίπου γνωρίσματα που ό έλληνικός έθνικισμός χαρακτήρισε «άρια», «έλληνίζοντα», «φρυγικά» κι όπωσδήποτε «μη τουρκικά» (ό ρόλος

όπως τον Οικονομίδη (Πόντος, σ. 130): «ταύτα πάντα ούδεμίαν καταλείπουσι άμφιβολίαν, ότι οι Κιζιλμπάσσηδες είναι Χριστιανοί προσποιούμενοι τους Μωαμεθανούς».

101. Λαμέρας, *Πρόβλημα*, σσ. 31-32 και *Περί Κρυπτοχριστιανών*, 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 «μητριαρχικῶν 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 ἀπέροριπτε 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 αυτονομήσει 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 *Σμυρνε* (1919) τής Τουρκικής Έστίας τής Λωζάνης, όπου καταγγέλλει (σ. 35) τά «σοφίσματα» και τά «μιαργαριάκια» 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 (Ἕλληνες, 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 ἐπεισακτος 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 ἀδρὲς γλωσσο-γεωγραφικὲς ἐνόητες (Ἄραβες, Τοῦρκοι, Κοῦρδοι, Τσερκέζοι). Ἐάν καὶ οἱ κατηγορίες τοῦτες ἴσως νὰ φαντάζουν προφανεῖς, πρέπει ν' ἀποφύγουμε τὴν πλάνη ὅτι ἀπηγοῦσαν «λογικότερα» ἢ «φυσικότερα» κριτήρια ἀπ' ὅ,τι ἡ διάκριση σὲ «μιλλέτια» πιστῶν καὶ ἀπίστῶν. 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 «Ἄραβες» τοὺς Ἑβραίους τοῦ Μαρντίν; Ἄλλὰ καὶ οἱ Μουσουλμάνοι Τοῦρκοι, Κοῦρδοι ἢ Τσερκέζοι διέθεταν γιὰ τὸν σχολαστικὸ μελετητὴ μιὰ ἔντονη θρησκευτικὴ, κοινωνικὴ, καὶ γλωσσικὴ ἀκρίβεια ἑτερογένεια¹¹²· καὶ σπανίως ἔβρισκε κανεὶς 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 γλωσσικὰ οἱ πιὸ ἀνάμικτοι ἀπ' ὄλους.

χόμενο των «ἐθνικῶν» ὀνομασιῶν τους¹¹³. Μιά συνεπὴς «ἐθνολογικὴ» ταξι- νόμηση θὰ ἔπρεπε ἢ νὰ διαθέτει ἀπεριόριστες στήλες, 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 λαβὴ σὲ περιπλοκὲς ὡς τὶς μέρες μας.

Ἡ ἰδιαιτερότητα τῶν Κιζιλιμπάσηδων 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 Κιζιλιμπάσηδων στοὺς Τούρκους ἦταν μιὰ «χονδροειδῆς ἐθνολογικὴ πλαστογραφία»¹¹⁴, ὁ ἑλληνισμὸς ἦταν ὄριμος πιά 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 μεγαλοἰδεατισμοῦ. «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. Πιά νὰ μείνουμε στὸ θέμα μας, ὁ ὄρος «Τούρκος» (πέρα ἀπὸ τὶς ἄλλες ψευδο- εθνικὲς 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, Κιζιλιμπάσηδες, 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 Ὀθωμανισμό. Μποροῦσαν, ὥστόσο, νὰ ἐντοπιστοῦν πληθυσμοὶ με «συνείδηση» καὶ με «ἦθη» ποὺ νὰ ἔμοιαζαν ἀνανάκαλαση 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 χαροτογράφηση 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» (Ερυσθῖνοι, 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 Κινὲ «ἀντιγράφουν» τίς ὀθωμανικὲς. Ὡστόσο οἱ Ὀθωμανοὶ ποτὲ δὲν διανοήθηκαν (τουλάχιστον τὸν 19ο αἰῶνα) νὰ μετροῦσαν 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 στή 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 σέ καμία κοινότητα Μικρασιατών Μουσουλμάνων, εύλογα μποροϋσε 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 σέ μιá καθολικότερη άμφισβήτηση τής φυλετικής βάσης του τουρκικού έθνους· κάτι τέτοιο ήταν άσύμβατο, όπως είδαμε, με τις πνευματικές συνιστώσες τής έθνικιστικής προπαγάνδας¹¹⁸. Τά «φυλετικά» κριτήρια, όμως, ήταν στήν πράξη πολύ χάλαρά. Ένώ τό άρχέτυπο τής άσιατικής βαρβαρότητας ήταν στήν 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 στή ρευστή και συγκεκριμένη κατηγορία των «πλήρως άφομοιωθέντων Όθωμανών» που έδρευουν κυρίως στις «πόλεις και κωμοπόλεις». Έκει έντοπίστηκε κάθε πηγή άμαρτιών τής όθωμανικής ιστορίας, κάθε «άπαίσια έξη» που εισήγαγε στή Μικρασία ό «Πανισλαμισμός των Τουρκομογγόλων»¹²⁰.

Η πρόταση του Λαμέρα για τήν τελική «έθνοκάθαρση» των Τούρκων Μικρασιατών φανερώνει πεντακάθαρα τό λογικό άδιέξοδο τής 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 στήν 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 ενός περιοδικού «διαλόγου κρυφών» ανάμεσα στον φιλελεύθερο Όθωμανισμό και τόν έθνικίζοντα «Έλληνοτουρκοισμό».

119. Η καλύτερα «Ορέοικους», αν υιοθετήσουμε 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 ταύτιση Τοῦρκων και Μουσουλμάνων μὲ τὴν εὐρύτερη ἔννοια τοῦ ὄρου, ξεσκεπάζει ἐπιτέλους μιὰ συμπαγὴ τουρκικὴ πλειονότητα!¹²¹

ΙΑ'

Οἱ ἀπόψεις πού περιγράψαμε δὲν ἀνήκαν 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 Μουσουλμάνους, ἂν κι οἱ πλαστές βεβαιότητες ἔχουν ἐκλείψει: «Δύναται νά πιστευθῆ» ὅτι οἱ Κιζιλμπάσηδες εἶναι Κριπτοχριστιανοί, μὰ κανέννας «ξένος ἐθνολόγος» δέν τὸ βεβαιώνει· «τινές ἐκ τῶν ἡμετέρων» ὑποστηρίζουν ὅτι ἦταν «γηγενεῖς Ἑλλήνες» πού ὀνομάζονταν «Ἐρυθῖνοι», μὰ ὁ Μοσχόπουλος ἀποφεύγει ὁποιοδήποτε σχόλιο. Τὸ ἐγκυκλοπαιδικὸ λεξικὸ Ἑλευθερουδάκη (1930), ὅπου βροῖσκουμε 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 Τεφρικῆς, ὅπου δέν ἐφαρμοζόταν τάχα ἡ στρατολογία· ἡ θρησκεία τους, πάντως, θεωρεῖται μίγμα «πρωτογόνου ψυχολατρείας» μὲ πρωτοχριστιανικὰ στοιχεῖα και «μοσαμεθανικὰς τινὰς σχιμακίνας τελετάς», πού ἀποδίδονται στὸν 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 Κιζιλμπάσηδες τῆς γενετέρας τους. Στὶς λιγοστὲς μαρτυρίες πού συγκέντρωσε γιὰ τὸ θέμα τὸ Κέντρο Μικρασιατικῶν Σπουδῶν, τριάντα και σαράντα χρόνια ὕστερα, βροῖσκουμε 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 ὑπενθύμιση 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· Ὑδρία, τ. 32 (1984), σ. 406· *Πάπυρος-Λαρούς-Μπριτάνικα*, τ. 33 (1988), σ. 266. Ἡ μοναδικὴ ἐξαίρεση σὲ τούτῃ τὴν «ὁμοφωνία» εἶναι τὸ μεταφρασμένο λῆμμα «Κιζιλμπάσιοι» [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. Μιά φορά διαφέρουνε [...] εἶναι “πὶο κοντά” 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 Πανυλιανοί», 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 (Ἰ. 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 μνεία σαιτικῶν ἐθιμῶν ἀπὸ τὸ ἐλληνοκουρδικὸ χωριὸ Πάσσονος κοντὰ στὸ Κιζιλ-Ντάγ (Ἰ. 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. Μερλιε 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 Μπεκτασῆ 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. Ἐφρααμίδης, *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 εὖλογη 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 ποῦ 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, ποῦ 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 «Εὐρῳθίων» στὴ Θράκη, πρβ. παρακάτω, σημ. 132.

Ἵθωμανῶν σουλτάνων ὡς τοὺς Χριστιανοὺς θαμῶνες τῶν δερβίσιων τεκέδων στὴν Πόλη τοῦ 19ου αἰώνα. Διαφέρουν, λοιπόν, ἀρχετὰ ἀπὸ τοὺς Ἑρῴθινους 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 αἴσθηση πὼς ἄλλαξε θρησκεία· καὶ αὐτὸ σημαίνει ὅτι «δὲν ὑπῆρξε ἐξισλαμισμὸς τῶν Βαλκανίων, ἀλλὰ μᾶλλον ἐξαλεβισμὸς». Ἔτσι, ἡ «ἀναγέννηση» 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 λέξη «τουρκικός» μὲ τὴ λέξη «μικρasiatικός», ξαναβρισκομε μιὰ σύγχρονη ἐκδοχὴ τῶν θέσεων τοῦ Σκαλιέρη. Καί, ὡστόσο, αὐτὸ τὸ σύνθεμα Δραγουμισμοῦ καὶ Νεορθοδοξίας βαφτίστηκε 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 ἀφύπνιση τῆς θρακικῆς 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», *Παράδοση* 2 (1993), σσ. 3-9 καὶ 142-151. Δὲν πρόλαβα νὰ συμβουλευτῶ τὸ τελευταῖο βιβλίο του *Ἡ σημασία τοῦ Μπεκτασισμοῦ - Ἰαλεβισμοῦ γιὰ τὸν Ἑλληνισμό*, 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. Ἄπ' 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 «ἀπομεινάρια χριστιανικῶν αἰρέσεων» 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 γενει-κεύσεις, 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 αἰρέ-σεις 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 ἀφο-ροῦσαν 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: Ἦν οἱ Χριστιανοὶ ἀποστατοῦσαν ἴσως δὲν ἦταν «γνήσιοι» δικοὶ μας, ἀλλὰ αἰρετικοὶ καὶ ἀπόβλητοι (καὶ αὐτὴ ἡ θεωρία, τελικὰ, βο-λεῖται 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 ἕνα 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 ἔθνικισμοῦ, 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 «σαμιανιστὲς» γιὰ τὸν Κιοπρουλοῦ). Μὰ ἐξίσου εὐλογία φαντάζει καὶ ἡ σκέψη πὸς οἱ «ἐξωμότες» θὰ ἔπειναν νὰ προσηλωθοῦν στὴν ἐπίσημη ἐκδοχὴ τοῦ Ἰσλάμ καὶ ὄχι σὲ κάποια του αἴρεση (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 γραπτὲς 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, «Ἱστορικὰ 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 ἀπογραφῆς-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 ἰουδαϊκά ἢ ἀρχαιοελληνικά ἢ ζωροαστροικά ἢ ἄλλα πολυποικίλα μεσανατολικά κληρονομήματα· οἱ θρησκείες δέν εἶναι προϊόντα παθηνογένεσης. 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 Τσεπνῆδες 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, θά δηλώναμε πὼς δύσκολα μπορεῖ ν' ἀποδοθεῖ μιὰ θεολογικὴ ταυτότητα στοῦ θρησκευτικοῦ σύστημα τῶν Κιζιλμπάσηδων. Ὅπως στὴν περίπτωση τοῦ βουντοῦ τῆς Αἰτῆς, ἡ πρωτοτυπία του ἐγκρίεται 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 ἐνὸς ἰδιαίτερου κοινωνικοῦ κώδικα¹³⁴.

Ποιά εἶναι ἐντέλει τὰ κριτήρια πὸν ὀρίζουν τὴν «ἐλληνικότητα» ἢ τὴ «χριστιανικότητα» κάποιας «αἵρεσης» τοῦ Ἰσλάμ; Παρὰ τὴν ἀναμφισβήτητὴ ἀραβικὴ του προέλευση, ἡ στενὴ ἐξάρτηση τοῦ ἴδιου τοῦ Σουννιτισμοῦ ἀπὸ τὴν ἔβραιοχριστιανικὴ παράδοση δέν εἶναι στοῦ 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.

νόμενο που βαφτίστηκε ύστερα Κιζιλμπασισμός. 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 Μπαχάϊσμός 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 άνησιχίες 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). Άπληχσεις 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 Χακικατάν)» του «Χότζα Σεμσεδδίν» (Κωνσταντινούπολη 1332/1916) και «Τά κατά της κεφαλής ήμων 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 αλλοιώθηκαν 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», δηλαδή 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 Μουσουλμάνους» 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 «διωγμούς»).

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 Ὁρθοδοξία (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 ἀνεξάντλητοι διατριβὲς οἱ Μεχμέτ Σεβκι Ἀιντίν (Καϊσάρεια 1986) καὶ Μπαϊράμ Ἀλή Τσετίνκαγια (Ἔγκυρα 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 Άρσίφ, πού κυρίως άφορούν τούς Κοιυρδούς Άλεβήδες του Ντερσίμ και του Έρζιντζάν. Σέ αυτά θά παρεμβάλεη ό Σκαλιέρης και ύλικό από άλλα κεφάλαια του *Χουραφατάν Χακικατέ*, πού άφορούν τούς Ίσραηλίτες και διάφορες δοξασίες της μεσαιωνικής έποχής. Όλοι τουτοί μετατρέπονται σέ «Χριστιανούς τουρκοφανεϊς» και τοποθετούνται αυθαίρετα στη Μικρασία του 19ου αιώνα (οί Γκουλάτ-ι-Σιά στη Γαλατία και οί Καρματήδες του Μπαχρέιν «κατά τās όρεινās 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 Κιζιλμπτασιζμοϋ. Άπ' τήν άποψη αυτή δέν αντιτίθεται μονάχα στην ελληνική προσέγγιση, αλλά και σέ 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 μέ τούς Σίιτες και τήν ανάπτυξη ενός σύγχρονου και δυναμικού Ίσλάμ, πού θά ήταν έμπόδιο στην «άπειλή» τών ευρωπαϊκών δυνάμεων και τών ιδεών τους. Συνεπής σέ αυτές τις άρχές, ό Σεμσεντίν κατακεραυνώνει τήν «άμάθεια» τών «Ραφιζήδων», χωρίς νά τά βάζει μέ τούς «Σίιτες» έν γένει, μιά και στίς πολιτικές του αντιλήψεις τó Ίράν και ή Τουρκία συνιστούσαν φυσικούς 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 Άρσίφ (Κάιρο, Ceride matbaasi, 1325 Έγίρας). Εύχαριστώ και έδω τó προσωπικό του Τουρκικού Ίστορικού Ίδρυματος 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 αἰώνα, καὶ μερικοὶ τοῦ ἀπέδωσαν ὕστερα τὴν πατρότητα 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 ἱρανικὲς 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 συγγραφέας 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 ψευτιές 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 παρερμηνεῖες, καὶ ξεγελώντας μὲ διάφορα μέσα τοὺς ἀδελφεοὺς Μουσουλμάνους, νὰ τοὺς μνησσουμε στὶς ἀρχές 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 ἀρχές 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 παλινὸρθωση 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 ἐνδεχόμενον 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 Ἰσλαμισμοῦ. 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 ἀπαίσιον βοῦρκο τῆς ψευτιάς.

Στοὺς κόλπους τῶν ὁμοθρήσκων κατοίκων τῆς Μικρασίας ὑφίστανται παρατάξεις (hizbler) ποὺ καλλιεργοῦν ἀναμεταξύ τους τὸ μῖσος καὶ τὴν ἐκδίκηση σὲ βαθμὸ ἐντονότερο ἀπ' ὅσο ὁ Βούλγαρος, ὁ Ἕλληνας 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 μῖσος 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 πασχίξει 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 μυαλὸ 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. Περινοῦν 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 κραταῖοι 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 μολοντὶ 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 καμιὰ 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 = Τουρκεμένηδες» (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, υπότίθεται, 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 Μπεκτάς [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 Μπεκτάς 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 διαίωσις τῆς ὀλιγαρχίας 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 ἐξέγερση μὲ τοὺς «Ἐρθίνους» τῆς Σεβάστειας. Γιὰ μιὰ πιὸ «φολκλορικὴ» μετάλλαξη 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 μορφή 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 μεμιῶς 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, κατατροχεται 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 βούρκο τῆς ἀγνοίας καὶ τῆς ἀθλιότητος, ὑπογράφουμε μόνοι μας τὸν ἀφανισμό τῆς φυλῆς μας.

Μιά φορὰ ἄς σώσουμε τὴ Μικρασία. Ἄς φέρομε τὸν λαὸ τῆς σὲ σημεῖο πνευματικῆς, μορφωτικῆς καὶ ὑλικῆς εὐμάρειας. Ὅποτερα πιά 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 μίτη Ἰράν, μίτη Τουράν!

Δεκέμβριος 2005