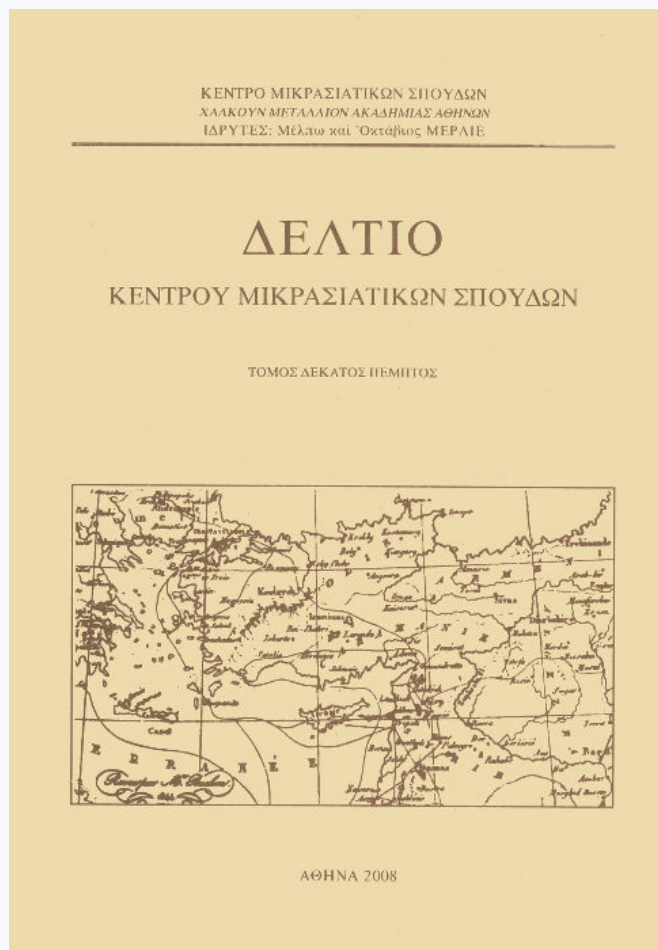


Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών

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>

ΕΛΛΗΝΕΣ ΕΘΝΙΚΙΣΤΕΣ ΚΑΙ ΤΟΥΡΚΟΙ ΑΛΕΒΗΔΕΣ

Α'

Τὰ τελευταῖα χρόνια γράφθηκαν πολλὰ γιὰ τὸν ἑλληνικὸ ἐθνικισμὸ καὶ τὴ στερεότυπη εἰκόνα τοῦ «ἄξεστου» καὶ «ἀπάνθρωπου» Τούρκου, τὴν ὁποία δὲν ἔπαψε, ἀλήθεια, ποτὲ νὰ διαδίδει¹. Ἡ ἐμμονὴ ὥστος οὗτο αὐτὸ τὸ στοιχεῖο ἔφτασε νὰ συσκοτίζει μιὰ πραγματικότητα πολὺ πιὸ σύνθετη, στὴν ὁποία οἱ ἐθνικιστικὲς 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 ἀξιοσημεῖωτη ἀνθεκτικότητα στὸν χρόνο. Ἡ μορφὴ τοῦ Βεζίρη στὸ παραδοσιακὸ ρεπερτόριο τοῦ Καραγκιόζη – ἐντιμου, σπλαχνικοῦ, χουβαρντὰ καὶ σεβάσιμου – εἶναι μιὰ καλὴ ἐπιτομὴ αὐτῶν τῶν γνωρισμάτων, ποὺ ἀντιτίθεται μάλιστα στὴ χοντροκοπιὰ τοῦ Ἀλβανοῦ Βεληγέκα καὶ τὴν ἄθλια ψυχροσύνθεση τοῦ Ἑβραίου Σολομώντα. Στὴ συλλογικὴ συνείδηση τῶν Μικρασιατῶν προσφύγων, ἴσως περισσότερο στὴν τρίτη τους γενιά, τὰ ἐθνικιστικὰ συμπλέγματα ἀντισταθμίζονται ἀπὸ μιὰ νοσταλγία τῆς «χαμένης πατρίδας» ποὺ μπορεῖ νὰ ὁδηγήσει ἀκόμα καὶ στὴν ἐξιτανίκευση τῶν σημερινῶν τῆς κατοίκων. Ἐπίσης, Τούρκοι καὶ Ἕλληνες συχνὰ ἀνακάλυψαν μὲ ἐκπληκτικὴ εὐκολία πὼς εἶναι «ἀδέρφια» ἢ «γεῖτονες», μόλις βρέθηκαν νὰ συμβιώνουν σὲ περιβάλλον λιγάκι πιὸ «ξένο», ὅπως συνέβη στοὺς μετανάστες τῆς Γερμανίας, ἀλλὰ ἀκόμη καὶ στὴ Θράκη μετὰ τοὺς ἐποικισμοὺς τῶν Ρωσοπροσφύγων.

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

Μέ 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 ωμότητα, 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 εγκέφαλος του Έλληνα από την τραγική αυτή σύγχυση; Θά θυμίσω δύο-τρεις δοκιμασμένες συνταγές. Μπορεί νά αναγάγει τὰ υποτιθέμενα προτερήματα σέ ουσιαστικά έλλαιτώματα, εξηγώντας ότι ή «τιμιότητα» του Τούρκου είναι τó σύμπτωμα μόνιμης κονταμάρας, ή «ήθικότητα» άρτηριοσκήλωση ή νταηλίκι, ή «φιλοτιμία» πειθήνια έξάρτηση από τους σατανικούς του άφέντες. Μπορεί απλούστατα νά ισχυριστεί πώς όρισμένοι Τούρκοι είναι καλοί και όρισμένοι κακοί – σέ πολύ συντηρητικά περιβάλλοντα, στους παλιούς Φαναριώτες άς πούμε, αλλά μέ ιδιαίτερο τρόπο και σ' όρισμένους στρατιωτικούς, οί «καλοί» μπορεί νά είναι οί ήγήτορες, συνηθέστερα όμως (πάντοτε όταν υπάρχει και υπόβαθρο άριστερης ιδεολογίας) εξιδανικεύεται ό «άπλός λαός». Δεν είναι καθόλου δύσκολο νά έντοπίσει κάποιος τέτοιου είδους άφελείς δυαδικότητες άκόμη και στή σκέψη των πολλών ειδικευμένων διεθνολόγων που διαθέτει σήμερα ή χώρα μας³.

Οί μηχανισμοί αυτοί άνοιγουν διάπλατα την πόρτα σέ μία ειδικότερη εξήγηση, που μοιάζει τώρα έξαιρετικά έλκυστική: Ό λαός και ή ήγεσία της Τουρκίας σκέφτονται άλλώτικα, γιατί *άνήκουν σέ 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 τόν ρόλο σέ μία τρίτη και ακόμα πιο συζητήσιμη τάση – την εξιδανίκευση των Τούρκων επιχειρηματιών!

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» Όθωμανός⁴. 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 άκριβώς δέν είναι Τουρκοί. Βλέπουμε έτσι τον Π. Κοντογιάννη, γραμματέα στα 1918 της Έπιτροπείας Έθνικών Δημοσιευμάτων του Συλλόγου προς Διάδοσιν Ώφελίμων Βιβλίων, να δηλώνει στο έναρκτηριο δημοσίευσμά της ότι οί Νεότουρκοί δέν εξέφραζαν τους «έργατικούς και άθώους» Τούρκους, αλλά ήταν «συμμορία Τουρκοκρατηών, Έβραιοτούρκων 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 ύπόγειες διαδρομές της νεοελληνικής ιδεολογίας, δέν μπορεί να ξεταστεί διεξοδικότερα σ' αυτό τό άρθρο.

Συνοψίζοντας, ή διχασμένη εικόνα που διαμόρφωσε για την Τουρκία ή ελληνική συνείδηση δημιουργεί την άνάγκη να έντοπιστούν στα έδαφη της «άλλοεθνείς» πληθυσμοί, ίκανοί να φορτωθούν τις θετικές (και τότε-τότε τις άρνητικές) ιδιότητες της «πολυποίκιλης σύνθεσης». Ό πειρασμός είναι άκόμα πιο έντονος, όταν συζητάμε για γνωρίσματα (φιλοτιμία, φιλοξενία, «άγνότητα») που στη φαντασία του ελληνικού έθνικισμού είναι κατεξοχήν ελληνικά προσόντα. Ήδη 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 Έλληνισμός*, Άθήνα 1919, σ. 71.

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

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

τάση ὀρισμένων ἔθνικιστῶν νὰ οἰκειοποιηθοῦν γιὰ λογαριασμό τους ὑπαρκτές ὑποδιαιρέσεις τῆς τουρκικῆς κοινωνίας. Μιὰ ἀπὸ τὶς ὁμάδες αὐτές, ποὺ ἡ φύση καὶ ἡ στάση τῆς φάνηκε νὰ προσφέρεται γιὰ διακριτικὴ ἀξιοποίηση σὲ δύο ξεχωριστὲς ἱστορικὲς περιόδους, εἶναι ἡ θρησκευτικὴ κοινότητα τῶν Ἀλεβήδων.

Β'

«Ἀλεβῆς» ἢ «Ἀλεβίτης» εἶναι, κυριολεκτικά, ὁποῖος σχετίζεται μὲ τὸν χαλίφη Ἀλῆ, τὸν γαμπρὸ τοῦ Μωάμεθ – εἴτε ὡς ἀπόγονος, εἴτε ὡς ἰδιαιτέρος ὀπαδὸς του. Μὲ τὴν πρώτη ἔννοια Ἀλεβῆς, ἢ, πιὸ ἐξελληνισμένα, «Ἀλίδης», εἶναι κάθε Μουσουλμάνος ποὺ θεωρεῖται φυσικὸς ἀπόγονος τοῦ Χασάν ἢ τοῦ Χουσεῖν, παιδιῶν τοῦ Ἀλῆ καὶ ἐγγονῶν τοῦ Μωάμεθ. Ἡ ἰδιότητα αὐτὴ χαρακτηρίζει σήμερα χιλιάδες Μουσουλμάνους σὲ ὁλόκληρο τὸν κόσμον ἀνεξάρτητα ἀπὸ θρησκευτικὴ καὶ πολιτικὴ ἀπόχρωση, μεταξύ τους καὶ τὶς δύο βασιλικὲς δυναστείες τοῦ Μαρόκου καὶ τῆς Ἰορδανίας. Ἀπὸ ἄλλη, ὡστόσο, σκοπιά, Ἀλεβῆδες εἶναι ἡ «σίατ Ἀλῆ», τὸ «κόμμα τοῦ Ἀλῆ», δηλαδή οἱ Σιίτες. Κύριο γνώρισμα τῶν Σιιτῶν εἶναι ὅτι ἀναγνωρίζουν στὸν Ἀλῆ καὶ σὲ συγκεκριμένους ἀπογόνους του (ἱμάμηδες) κληρονομικὲς δικαιοδοσίες στὴν ἐρμηνεία τῶν ἁρχῶν τῆς θρησκείας καὶ τὴν ἡγεσία τῶν πιστῶν, κάτι ποὺ τοὺς φέρνει σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ σουννιτικὸ κατεστημένο τῶν περισσότερων μουσουλμανικῶν χωρῶν. Ὁ Σιιτισμός, ὡστόσο, ἔχει πάψει πρὸ πολλοῦ νὰ εἶναι ἐνιαῖο δόγμα ἢ φατρία μὲ συγκεκριμένη ἡγεσία ἢ δομὴ εἶναι περισσότερο μιὰ «τάση» ποὺ διαπτότισε πολλὰ ἰδιαιτέρως κινήματα ἢ δόγματα στὴν ἱστορία τοῦ Ἰσλάμ. Ἡ γνωστότερη ἐκδοχὴ του, ὁ ἱρανικὸς Σιιτισμός τῶν «δώδεκα ἱμάμηδων», εἶναι στὴν πράξη μιὰ «ἐθνικοποιημένη» θρησκεία, ἡ ὁποία πῆρε τὴ σημερινή της ἐκφραση στὰ χρόνια τῆς δυναστείας τῶν Σαφαβιδῶν (1502-1722). Ἄν καὶ ὁ ἱρανικὸς Σιιτισμός διαθέτει ἀρκετὲς λατρευτικὲς καὶ ὁργανωτικὲς ἰδιαιτερότητες, ἡ κοινωνικὴ καὶ θεολογικὴ διδασκαλία του δὲν ἀποκλίνει ριζικὰ ἀπὸ τὸν Σουννιτισμὸ τῶν ὑπόλοιπων Μουσουλμάνων, καὶ μπορεῖ νὰ ἀντιταχθεῖ σὲ περιθωριακότερες σιιτικὲς αἱρέσεις, ὅπου ἡ λατρεία τοῦ Ἀλῆ φτάνει μέχρι τὴ θεοποίηση⁷.

7. Ἡ διεθνὴς βιβλιογραφία γιὰ τὶς διάφορες σιιτικὲς αἱρέσεις δὲν γίνεται νὰ συνοψιστεῖ ἐδῶ. Ὁ Ἑλληνας ἀναγνώστης θὰ βρεῖ περισσότερες λεπτομέρειες στὰ ἀντίστοιχα κεφάλαια τῶν Γ. Σακκά, *Οἱ Ἀράβες στὴ νεότερη καὶ σύγχρονη ἱστορία*, ἐκδ. Πατάκη, 2002, σσ. 219-229, καὶ Α. καὶ Α. Σαμπρῦ, *Οἱ μειονότητες στὴ Μέση Ἀνατολή*, ἐκδ. Θετίλη, χ.χ., σσ. 53-88.

Ὁ περιορισμός τοῦ ὅρου «Ἀλεβήδες» σὲ συγκεκριμένα ὑποσύνολα τοῦ σιιτικοῦ νεφελῳμάτος, καὶ ἀκόμη περισσότερο ἡ ἀποψη πὼς εἶναι κάτι «ξένο» πρὸς τοὺς καθ'αυτὸ Σίιτες, εἶναι μιὰ συνήθεια μὲ ἡλικία δύο τὸ πολὺ αἰώνων, ποὺ ξεκίνησε ἀπὸ τοπικὲς πολιτικὲς σκοπιμότητες γιὰ νὰ περάσει κατόπιν στὸ ἐννοιολογικὸ ὄπλοστάσιο τοῦ εὐρωπαϊκοῦ ἀνατολισμοῦ. Γενικά, ὁ ὅρος «Ἀλεβής» διατηρεῖ γιὰ πολλοὺς Μουσουλμάνους θετικότερους συνειρμούς ἀπὸ τὸν ὅρο «Σιίτης», κι ἀρκετὲς σιιτικὲς ομάδες ἐπιδίωξαν νὰ τὸν οἰκειοποιηθοῦν. Γιὰ τὸν Ἰρανό Σαριατί, ὁ αὐθεντικὸς Σιιτισμὸς θὰ ἦταν πάντα «ἀλεβίτικος», σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν ἐπίσημο ἢ «σαφαβίτικος» Σιιτισμὸ⁸. Στὴ Συρία, «Ἀλεβήδες» χρίστηκαν οἱ Ἀνσαρίτες τῆς Λαττάκias, ποὺ ἀποσπάστηκαν ἀπὸ τὸν «δωδεκαδικὸ» Σιιτισμὸ τὸν 9ο αἰῶνα καὶ ἐλέγχουν ὡς σήμερα τὴν ἡγεσία τῆς χώρας μέσω τῆς οἰκογένειας Ἀσαντ⁹. Στὴν Τουρκία, τὸν ἴδιο ὅρο οἰκειοποιήθηκαν ἄλλες ομάδες μὲ σιιτικὲς ἀποκλίσεις, οἱ ὁποῖες ἤθελαν συνειδητὰ νὰ ἀποστασιοποιηθοῦν ἀπὸ τὸν Σιιτισμὸ τοῦ Ἰράν. Τοὺς Ἀλεβήδες αὐτοὺς γιὰ αἰῶνες τοὺς ἔξεραν οἱ συμπατριῶτες τους μὲ τὰ ὀνόματα «Ραφιζήδες» (αἰρετικοί) ἢ «Κιζιλμπάσηδες» (κοκκινολέφαλοι), λέξεις ποὺ μὲ τὸν καιρὸ κατάντησαν ἐξίσου ὕβριστικὲς. Ἄν αὐτὸ δι-
 καιολογεῖ στίς μέρες μας τὴν προσφυγὴ στὸν ὅρο «Ἀλεβισμός» (Alevilik) γιὰ νὰ περιγραφεῖ ἡ σιιτικὴ ἐκδοχὴ τοῦ τουρκικοῦ Μουσουλμανισμοῦ, εἶναι ἀνάγκη ἐδῶ νὰ τονιστεῖ πόσο ρευστὸ καὶ σχετικὸ εἶναι τὸ σημανόμενον τοῦ ὅρου, καὶ πόσο παραινδυνευμένο νὰ χρησιμοποιηθεῖ ἀνδρορομικά γιὰ νὰ ταξινομηθοῦν παλιότερες ἐκδηλώσεις τῆς τουρκικῆς «ἐτεροδοξίας». Τὸ πρό-
 βλημα ἐπιτείνεται ἀπὸ τὴ διαπίστωση ὅτι κι ὁ ὅρος «Ἀλεβήδες» ὄχι μόνο τείνει στὴν Τουρκία νὰ προσλάβει τίς ἀρνητικὲς φορτίσεις ποὺ χαρακτηρίζαν τὸν προκάτοχο ὅρο «Κιζιλμπάσηδες», ἀλλὰ μετρεδεύεται καὶ μὲ ἄλλον εἶδους κατηγορίες, ὅπως ἡ μαχόμενη ἀριστερὰ καὶ ὁ κουρδικὸς ἐθνικισμός¹⁰.

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

9. Ἡ διάκριση ἀνάμεσα σὲ «Ἀλεβήδες» (=Κιζιλμπάσηδες) καὶ «Ἀλαούιτες» (=Ἀνσαρίτες), ἡ ὁποία δυστυχῶς εἰσχώρησε καὶ στὴν ἐλληνικὴ βιβλιογραφία, εἶναι ἀπλὴ παρενέργεια «φράγκικου» σχολαστικισμοῦ – ὁ πρωτότυπος ἀραβικὸς ὅρος 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.ἄ., *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 ποὺ θὰ ἦταν χρήσιμα ἂν ἦταν πρὸ καλογραμμένα: Λ. Μυστακίδου, *Οἱ Ἀλεβήδες στὴ σύγχρονη Τουρκία*, ἐκδ. Γόρδιο, 1997 καὶ Ἱ. Ἀλατζᾶς, *Ἡ*

Γ'

Ἡ προέλευση τοῦ ὄρου «Κιζιλμπάσηδες» εἶναι γνωστή. Συναντιέται στίς ἱστορικές πηγές πού ἀφηγοῦνται τὰ γεγονότα τῶν ὀθωμανο-σαφαβιδικῶν πολέμων τοῦ 16ου αἰῶνα καί χαρακτηρίζει τότε «ὄσους δοξάζουν τὸ σόι τοῦ Σάχη», μὲ ἄλλα λόγια τίς τουρκόφωνες φυλές τοῦ Ἀζερχμπαϊτζάν καί τῆς σημερινῆς ἀνατολικῆς Τουρκίας πού πλαισίωσαν τοὺς Σαφαβίδες, ὅταν ἐγκατέστησαν τὴ θεοκρατικὴ ἐξουσία τους στὸ Ἀρνταμπίλ (1499) καί 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). Στρατιωτικά οἱ Κιζιλμπάσηδες στήριζαν τοὺς Σαφαβίδες μὲ δυνάμεις ἐφιππων θωρακοφόρων, πού ἀντλοῦσαν τὴν ὀνομασία τους ἀπὸ τὰ κόκκινα σκουφιά τους· ἀπὸ τὴν ἀποψη τῆς θρησκείας ἦταν ἀκράιοι Σίιτες, καί γι' αὐτὸ ἐνστερνίζονταν τὰ μεσσιανικὰ κηρύγματα τῶν ἡγεμόνων τοῦ Ἀρνταμπίλ καί εἰδικὰ τοῦ σάχη Ἰσμαήλ (1480-1524), πού ἰσχυριζόταν πὼς ἦταν ἐνσάρκωση τῶν ἱμάνηδων καί φερέφωνο τοῦ Θεοῦ. Ἡ ἐποποιία τοῦ Ἰσμαήλ καί τὰ θρησκευτικὰ τραγούδια, πού ὁ ἴδιος ἔγραψε στὰ τουρκικά τοῦ Ἀζερχμπαϊτζάν, ἀνήκουν μέχρι σήμερα στίς βασικὲς ἀναφορὲς τῆς ἀλεβίτικης λογοτεχνίας. Μπορεῖ, δηλαδή, νὰ ὑποστηρίξει κανεὶς πὼς ὁ Κιζιλμπασισμός συνεχίζει σὲ μορφὴ ἐκλαϊκωμένη τὴν αἰθεντική παράδοση τοῦ σαφαβιδικοῦ μεσσιανισμοῦ, ὅπως ἦταν στὴν πρῶμὴ φράση του, προτοῦ ἐκπερσιστεῖ καί περάσει στὸν ἔλεγχο τῶν «μολλᾶδων»¹¹.

Ἀπ' τὴν ἀποψη αὐτὴ οἱ Κιζιλμπάσηδες εἶναι ὁμολογοί μ' ἓνα μεγάλο πλῆθος κινήματων πού ξεπήδησαν σὲ ὅλες τίς περιόδους τῆς ἰσλαμικῆς

¹¹ Ἀλεβιτική-Μπεκτασική ταυτότητα στὴ σύγχρονη Τουρκία, ἐκδ. Βάνιας, 1999· πολὺ πῶς εὐστοχο τὸ ἀρθρᾶκι τοῦ Ἀ. Γκιγκάλπ, «Οἱ Ἀλεβίτες», στὸ Κ. Γεώργας - Γ. Καραμπελιάς, *Τουρκία: Ἰσλάμ καὶ κρίση τοῦ Κεμαλισμοῦ*, Ἑνῶστικατικὲς Ἐκδόσεις, 1997, σσ. 121-134, καί ἡ παρουσίαση τοῦ Ντ. Σάντλαντ, *Ἰσλάμ καὶ κοινωνία στὴν Τουρκία*, ἐκδ. Κριτική, 2003, σσ. 229-285. Τὸ παλιὸ συμπλήρωμα τοῦ Β. Μιρμύρογλου (Οἱ Δεσβίσσαι, ἀνατύπωση: ἐκδ. Ἐκάτη, 1986, σσ. 218-234) δίνει μιὰ ἰδέα τῶν κυριότερων λατρευτικῶν ἐθίμων τοῦ Ἀλεβισμοῦ.

¹² Γιὰ τὸν πρόωμο Σαφαβισμό βλ. ἐνδεικτικὰ τὸ κείμενο τοῦ R. M. Savory, λήμμα «Safawides», *Encyclopédie de l'Islam*². F. Sümer, *Safavî devletinin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türklerinin rolü*, Ἀγκυρᾶ ²1992· M. Mazzoui, *The Origins of the Safavids*, Βισμπάντεν 1972· J. Aubin, «L'avènement des Safavides reconsideré», *Moyen Orient et Océan Indien, XVe-XIXe s.*, Παρίσι 1988, τ. 5, σσ. 1-130. Μία πρόσφατη μονογραφία μὲ ἀρχεῖα καὶ ὕλικό γιὰ τὸν ὀθωμανικὸ Κιζιλμπασισμό εἶναι τοῦ S. Savaş, *XVI. asrda Anadolu'da Alevilik*, Ἀγκυρᾶ 2002.

θρησκείας, άντλώντας μόνο έν μέρος τήν έμπνευσή τους από τόν παλιότερο άραβικό Σιιτισμό, συσπειρώνοντας τούς δυσαρεστημένους γύρω από χαρισματικές ήγεςίες που συνδύαζαν τόν ιεραποστολισμό με τίς πολιτικές φιλοδοξίες, καί άνακατεύοντας τήν τυπική ισλαμική ευσέβεια με άλλα στοιχεία, διάχυστα στο συνειδησιακό ύπόστρωμα τών μεσανατολικών πληθυσμών – άπόκρυφες λατρείες, άποκλίσεις θεοσοφικές ή πανθεϊστικές, δαιμονοποίηση τών έγκοσμίων, προσφυγή σέ μετεμψυχώσεις καί θείες ένανθρωπίσεις – που άργότερα ταυτοποιήθηκαν από τούς μελετητές τους ως «λείψανα» Μανιχαϊσμού, Χριστιανισμού, Εϊδωλολατρισμού, Νεοπλατωνισμού κ.λπ. Ή γνωστότερη εκδήλωση αυτής τής τάσης είναι ίσως τò ρεύμα τών Ίσμηλιτών, που γέννησε τή δυναστεία τών Φατιμιδών στην Αίγυπτο του Μεσαίωνα καί τίς ομάδες τών «Άσασίνων» στη Συρία καί τò Ιράν. Υπάρχουν αρκετά μεσαιωνικά κινήματα που πνίγηκαν στο αίμα ή άφομοιώθηκαν από άλλα κατοπινά, όρισμένα όμως άφησαν τά ίχνη τους ως σήμερα με τή μορφή πολιτικο-θρησκευτικών άδελφοτήτων που συμβιώνουν με τόν «καθιερωμένο» Σουννιτισμό (όπως ό σουδανικός Μαχτιτισμός), ή «αίρέσεων» που απέσπασαν τήν άνοχή του (ό Ζαΐδισμός στην Ύεμένη) ή κινούνται στο περιθώριο του καθαυτο Μουσουλμανισμού (όπως οί Δρούζοι στο Λίβανο καί οί Άχμεδίτες στο Πακιστάν), ή έχουν μετεξελιχθεί σέ άνεξάρτητη θρησκεία (όπως ό Μπαχαΐσμός). Τά τονίζω αυτά γιατί τò ύποτιθέμενο χάσμα άνάμεσα στον τουρκικό Κιζιλμπασισμό καί τόν «γνήσιο», τάχα, Ίσλαμισμό τών «Αράβων» ή τών «Βεδουνίων» στάθηκε ή πρώτη έννοιολογική προϋπόθεση για τήν κατοπινή του οικειοποίηση από έθνικιστικές ιδεολογίες στη διάρκεια του 20ού αιώνα.

Ή σχέση τών Κιζιλμπάσηδων με τόν ιρανικό Σιιτισμό θά στοιχειώνει για πάντα τίς τουρκικές άντιλήψεις σχετικά με τήν «αίρεση», άκόμα καί όταν οί Σαφαβίδες θά έχουν εκλείψει, τά σύνορα τών δύο κρατών θά έχουν σταθεροποιηθεί καί ό άρχέγονος Κιζιλμπασισμός θά καταδιώκεται άκόμα καί στο ίδιο τò Ιράν. Στο στόμα του λαού ή λέξη «Κιζιλμπάσηδες» δήλωνε άδιάκριτα τούς Πέρσες καί τούς Άλεβήδες, που τούς θεωρούσαν μετανάστες από τήν Περσία ή έστω από τò Άζερχμπαϊτζάν, που συναποκόμισαν καί τήν «έκείθε επικρατούσαν αίρεση»¹². Σ' ένα κείμενο του 1783 ό Δημ. Κα-

12. Μ. Τσακίρογλου, *Περί Γιουρούκων*, Σμύρνη 1891, σ. 29 (Άζερχμπαϊτζάν)· 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. Cuinet, *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 δολερό «Ραφιζή», ποὺ ἔχει «ιδέαις τῆς Περσίας» καὶ «φρονεῖ τὰ τῆς θρησκείας τῆς», καὶ ἐπομένως «μὴτ' οἱ Τοῦρκοι τὸν ἀγαποῦν, ποὺ τὸν βλέπουν ἀλλότριό τους, μὴτ' οἱ Πέρσαι ποὺ τὸν ἔχουν Τοῦρκο δὲν τὸν πιστεύουνται, ἀλλὰ κι οἱ δύο τους τὸν μισοῦν»¹³.

Δ'

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

13. «Συμβουλὴ στοὺς νέους πῶς νὰ ὠφελοῦνται καὶ νὰ μὴ βλάπτουνται ἀπὸ τὰ βιβλία...», *Δοξίμια*, ἐπιμ. Κ. Θ. Δημαρᾶ, ἐκδ. Ἑρμῆς, 1974, σ. 47.

14. Γι' αὐτοὺς βλ. W. Ivanow, *The Truth Worshippers of Kurdistan*, Λάιντεν 1953· J. Düring, «Avrupa ve İran'daki Ehl-i Hak araştırmalarının eleştirel bir değerlendirmesi», *Alevi 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 Χατζή Μπεκτάς, βλ. S. Faruqi, «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 Γενίτσαρων ἀσχολεῖται τώρα εἰδικὰ ὁ E. Ζερκίνης, *Γενίτσαροι 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 «ἐτεροδόξεις» ὀθωμανικὲς ἀδελφότητες, ὅπως οἱ Χαλβετῆδες καὶ οἱ Μπαϊ-ραμῆδες.

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 οργανικότερα με τοὺς ἐποικισμοὺς τῶν πρώτων Τουρκομάνων, ποὺ ἐντάθηκαν τὸν καιρὸ τῶν μογγολικῶν εἰσβολῶν. Στὴν περίπτωσή αὐτὴ ὁ Σαφαβισμὸς θὰ ἦταν μόνο μία «παραφνάδα» τοῦ ἀρχέγονου Ἰσλάμ τῆς Μικρασίας, ἓνα περιστασιακὸ «ἐπίχρυσμα» μᾶς εὐρύτερης «ἐτεροδοξίας» με σιιτικὲς ἀποχρώσεις, ἡ ὁποία χαρακτήριζε ὁλόκληρη τὴ «λαϊκὴ θρησκεία» πρὶν τὸν «ἐκσουννιτισμὸ» καὶ «ἐξαραβισμὸ» τοῦ κράτους τῶν Ὀθωμανῶν ἀπὸ τοὺς σουλτάνους τοῦ 16ου αἰῶνα. Ἡ θεωρία αὐτή, ποὺ ἐπέτρεπε μαζί με τ' ἄλλα καὶ τὴν ἰδιοποίηση τῶν Κιζιλμπάσηδων ἀπὸ τὸν τουρκικὸ ἐθνικισμὸ, δὲν ἔχει ὁλότελα ἐκλείψει, μὰ ὥς 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 παραβάλουμε τὸν Μπεκτασισμό με καλλιερημένο βλαστάρι ποὺ μπολιάστηκε σκόπιμα στὸν κορμὸ τοῦ ὀθωμανικοῦ Κιζιλμπασισμοῦ, ὅπου θέριεψε ρουφώντας τοὺς χυμούς του δίχως νὰ προσβάλει τίς «αἰρετικὲς» του ρίζες. Γιὰ νὰ διατηρήσει, ὅμως, τὴν καρποφορία της, ἡ συμβίωση τῶν δύο στοιχείων χρειάζοταν ποὺ καὶ ποὺ νὰ κλαδευτεῖ – καὶ τὸ βλέπουμε στίς διωξεις ποὺ δοκίμασαν οἱ Μπεκτασήδες μετὰ τὴν ἐνθρόνι-

16. Γιὰ ὀρισμένες ὀψεις αὐτῆς τῆς συζήτησης, βλ. ἐνδεικτικὰ τὸν πρόλογο τοῦ G. Leiser, στὸ M. F. Köprülü, *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion*, Σὺλτ Λέηκ Σίτν 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*, Λάνντεν 1998, σσ. 47-50, 145 κέ· C. Kafadar, *Between two Worlds*, Μπεργλέν-Λὸς Ἀντζελες 1995, σ. 73 κέ. Βασικὸ, νομίζω, πρόβλημα εἶναι καὶ ἡ γενικευμένη σύγχυση ποὺ ἀφορᾷ τὸν ὄρο «λαϊκὴ θρησκεία»: Ἄν ἡ «ἐτεροδοξία» εἶχε γίνεи κτῆμα τοῦ στρατοῦ ἢ τῶν σουλτάνων, ἀπὸ ποῦ προκύπτει ἡ λαϊκότητά της;

ση τοῦ Σελίμ Α', ἡ πολὺ ἀργότερα μὲ τὴ σφαγὴ τῶν γενιτσάρων ἀπὸ τὸν Μαχμούτ Β' (1826).

Κατὰ βάθος εἶναι συζητήσιμη ἡ προσφορὰ τῶν διπολικῶν σχημάτων «αἵρεση-ὀρθοδοξία» ἢ «Σιτισμός-Σουννιτισμός», καθὼς καὶ τῶν ἀκαδημαϊκῶν θεολογιῶν ποὺ τὰ ὑπαγορεύουν, στὴν πληρέστερη κατανόηση τῶν διαφορῶν παραλλαγῶν τοῦ προοθωμανικοῦ ἢ καὶ τοῦ ὀθωμανικοῦ Ἰσλάμ. Ὁ ἐπίσημος Μπεκτασισμός ἐλάχιστα νοιαζόταν γιὰ τὰ δόγματα τῶν προσηλύτων του¹⁷ καὶ τὸ ἰσλαμικὸ «ἱερατεῖο» πάσχιζε, κατὰ κανόνα, νὰ συντηρεῖ τὴν ἐπίφαση τῆς ἐνότητος τῶν πιστῶν. Ἀπὸ τὴ μεριά του ἕνας Ἀλεβίτης χωρικός ποὺ 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 ποὺ συνδέονται μὲ τὴν ἀπόβλητη σιιτικὴ «ἐτεροδοξία», ὅπως ἡ ἐπὶ κληση τοῦ «μαρτυρίου» τοῦ ἱμάμη Χουσεΐν στὴ μάχη τῆς Κερμπελά, διείσδυσαν κι αὐτὰ μὲ τὸν καιρὸ στὴν πολιτιστικὴ παράδοση Ὁθωμανῶν λογίων ποὺ δὲν διανοήθηκαν ποτέ τους ὅτι παραβιάζουν τοὺς κανόνες τῆς σουννιτικῆς ὀρθοδοξίας¹⁸.

Ἐπομένως, ἡ διαφορὰ Μπεκτασιδῶν καὶ Κιζιλμπάσιδῶν ἦταν λιγότερο θέμα λατρευτικῶν παραδόσεων, περισσότερο κοινωνικῆς ὁργάνωσης καὶ στάθμης. Μετὰ τὸ 1500 οἱ Μπεκτασιδῆδες τῶν τεκέδων διέθεταν αἰρετὴ ἡγεσία καὶ τηροῦσαν τὴν ἀγαμία, κι ἐπομένως εἶχαν μιὰ ἐξωστρεφῆ ὁργάνωση ποὺ ἀξιοποιοῦσε τὴν κατήχηση, τὸν προσηλυτισμό, τὴ γεωγραφικὴ κινητικότητα, ἐνῶ οἱ Κιζιλμπάσιδῆδες χωρικοὶ ἢ νομάδες σχηματίζαν ἐνδογαμικὲς πατριεὲς ποὺ διέπονταν ἀπὸ «ντεντέδες» ἢ «σεῖχηδες» καὶ ἀναγνώριζαν τὴν κληρονομικὴ ἐπιστασία τῶν ἀμέσων «ἀπογόνων» τοῦ Χατζή Μπεκτάς, ποὺ ἐκπροσωποῦνται σήμερα ἀπὸ τὴν οἰκογένεια Οὐλουσόι. 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 ὅμως λάθος νὰ περνιέται ἡ γνώριμη ἀνεξίθρησκαία τῶν Μπεκτασιδῶν γιὰ εὐρύτερο γνῶρισμα τῶν «ταγμάτων», τῶν «ἐτεροδόξων», τοῦ «λαϊκοῦ Ἰσλάμ» κ.λπ.

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

19. Ὑπάρχουν, ὥστόσο, κοινότητες Κιζιλμπάσιδῶν ὅπου ἡ ἐπιρροή τοῦ Μπεκτασισμοῦ μοιάζει νὰ ἦταν πολὺ ἀσθενέστερη, ὅπως οἱ Κοῦρδοι τοῦ Ντερσίμι καὶ οἱ λεγόμενοι «Μπαμπαῖδες» 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 ορολογία 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 άπτό αντίτιμο του έλέγχου αυτού ήταν, φυσικά, η περιοδική χρηματική συνεισφορά, την οποία οι Κιζιλμπάσηδες χωρικοί παρείχαν αρχικά στους Σαφαβίδες και αργότερα στους ντόπιους λειτουργούς τους, εξασφαλίζοντας την αναπαραγωγή ολόκληρου του «συστήματος». Όπως έγραφε σαρκαστικά ο γνωστός μελετητής της «έτεροδοξίας» Α. Γκιολπιναρλί:

Έρχεται κάθε χειμώνα ο ντεντές να κρίνει, λέει, τον Άλεβή· τρώει, πίνει, συγχωρεί τις αμαρτίες της χρονιάς, φεύγει την άνοιξη φορτωμένοςπραμάτεια [...] Φτάνει ο θέρος, βγήκαν οι ντεντέδες για συγκομιδή· «φέρτε του γονιού σας δόσιμο», τον φοβερίζουν, δώστον ό,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 τσελεμπή, όρίστε και το δόσιμο του ευγενικού άφέντη, πάλι την πληρώνει ο Άλεβής· το νού σας στόν Άλεβή, μη μάς ξυπνήσει, με ψέματα, με θάματα, με ό,τι να 'ναι νανουρίστε τον²⁰.

Το δίκτυο των «μπαμπάδων» που στελέχωναν τους τεκέδες των Μπεκτασήδων επεκτάθηκε 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 ήγεία του κατέφυγε στην Άλβανία. Έτσι, οι κληρονομικοί ντεντέδες στην

20. A. Gölpınarlı, *Türkiye'de mezhepler ve tarikatlar*, Κωνσταντινούπολη 1997, σ. 272 (α' έκδοση 1969).

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

Τουρκία κατάφεραν άτυπα νά κατοχυρώσουν τόν ρόλο τους ώς εκπροσώπων του «τουρκικού κλάδου» του Μπεκτασισμού. Ή άπαγόρευση των θρησκευτικών έκδηλώσεων στην Άλβανία (1967) και ή διαρροή χιλιάδων Μουσουλμάνων από την Έλλάδα και τη Βουλγαρία διευκόλυναν την αποδιάθροωση του Άλεβισμού στά Βαλκάνια, άν και ή κυριότερη έστία των Μπεκτασήδων στην όθωμανική Θράκη, ό τεκές του Κιζιλ-Ντελί κοντά στο Διδυμότειχο, είναι μέχρι σήμερα προσκίνημα για τούς όρεσίβιους Άλεβήδες της περιοχής²².

Ε'

Ό όθωμανικός Άλεβισμός δέν ήταν μία άφρημένη μεταφυσική «ταυτότητα», αλλά ένα αυτόνομο κοινωνικο-οικονομικό πλέγμα, που κλονίστηκε συθέμελα με την κατάργηση του γενιτσαρισμού, με τη δήμευση των τεκέδων, με τόν έξαστισμό και τη μαζικοποίηση της κοινωνίας, με τόν διαμελισμό της αυτοκρατορίας σέ σύγχρονα κοσμικά κράτη. Για νά επιβιώσει ό Άλεβισμός σ' αυτές τις περιστάσεις, για νά βγει από τό κοινωνικό περιθώριο και νά πετύχει την «ανάβωση» που μοιάζει νά τόν χαρακτηρίζει στην τουρκική κοινωνία την τελευταία δεκαπενταετία, δέν άρχουσε νά εξασφαλιστούν τά «δικαιώματα» κι ή «άνεξιθρησκεία» των μελών του· χρειαζόταν, ίσως, νά ξαναφτιαχτεί κι ή ίδια του ή μυθολογία.

Στή σημερινή Τουρκία οι Άλεβήδες κάθε είδους λογαριάζονται συχνά στα 20 εκατομμύρια, δηλαδή τό 30% του συνολικού πληθυσμού. Ή έκτίμηση αυτή έχει κιόλας μία διάσταση «φανταστική», όχι μόνο γιατί μοιάζει υπεραισιόδοξη, αλλά γιατί είναι δύσκολο νά βρει κανείς αντικειμενικά κριτήρια ή διαδικασίες οι όποιες θά επέτρεπαν την άκριβή «άπογραφή» τους²³.

22. Οι Άλεβήδες της Ροδόπης προτιμούν, καθώς φαίνεται, τόν χαρακτηρισμό «Μπεκτασήδες» όπως και στην Τουρκία, ό όρος «Κιζιλμπάσηδες» θεωρείται ύβριστικός. Είναι παρανόηση νά γράφεται ότι στη Θράκη συναντάμε «άρχιεπισκόπους Μπεκτασήδες και όρισμένους Κιζιλμπάσηδες» (Δ. Βραχιλόγλου, *Οί Μπεκτασήδες Μουσουλμάνοι της Δυτικής Θράκης: Γιορτές και λαϊκά θρησκευτικά έθιμα*, έκδ. Anglo-hellenic, 2000, σ. 14). Για μιάν ανθρωπολογική προσέγγιση του θρακιώτικου Άλεβισμού, βλ. F. Tsibiridou, *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 νά υιοθετεί ένα ποσοστό «30 με 40%», παρό τή δηλωμένη άδυναμία του συγγραφέα νά τό 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. Γκρενάρ («Une secte religieuse d'Asie Mineure: Les Kyzyl-Bachs», *Journal Asiatique* 1904, σσ. 521-522).

Πάντως, μπορούμε νά έντοπίσουμε περιοχές μέ έντονη παρουσία αλεβίτικων πληθυσμών – μεταξύ Σεβάστειας καί Άγκυρας (Άμάσεια, Γιοζγκάτ, Τσόρουμ, Τοκάτ), στή ζώνη τοῦ Εὐφράτη (Μαλάτια, Ντεσιμί, Έρζιντζάν, Μαράς· πολλοί ἀπ' αὐτοὺς εἶναι Κοῦρδοι), σποραδικά στὸν Πόντο καί τὴν Κιλικία (ὅπου εἶναι μᾶλλον Ἀνσαρίτες), στὴν Κωνσταντινούπολη καί τὶς ἄλλες μεγαλοπόλεις. Ἐν καὶ ὑπῆρχαν ἀπὸ παλιὰ ἐστίες Κιζιλιμπάσηδων στὴν ἐνδοχώρα τῆς Σμύρνης (ιδίως Ταχτατζήδες καί Τσεπνήδες), δὲν εἶναι ἀλήθεια πὼς οἱ περισσότεροὶ Ἀλεβήδες κατοικοῦν στὰ δυτικά παράλια τῆς Τουρκίας, ὅπως φαντάζονται μερικοὶ στὴν Ἑλλάδα.

Τί εἶδους κοινότητα ἀποτελοῦν οἱ ἄνθρωποι αὐτοί; Ἐν τολμήσουμε, ὅπως ἔκαναν μερικοὶ, νά τοὺς βαπτίσουμε «ἐθνότητα» ἢ «ἐθνικὴ ὁμάδα»²⁴, σκοντάφουμε στὴν ἐτερογένεια καί τὴν πολυγλωσσία τους, ἀλλὰ καί στὴν τουρκικὴ συνείδηση καί γλώσσα ποὺ διακρίνει τὴν πλειονότητά τους. Οἱ ἴδιοι συνήθως διατείνονται ὅτι εἶναι ἰδιαίτερο «δόγμα» (mezhep) τοῦ τουρκικοῦ Μουσουλμανισμοῦ: «Προφήτης μας εἶναι ὁ Μωάμεθ, ἱμάμης μας ὁ Τζαφέρ-ι-Σαντίκ καί δόγμα μας ὁ Ἀλεβισμός», δήλωνε τὸ 1992 ἓνας ντεντές τῆς Σεβάστειας²⁵. Μία τέτοια ὁμολογία ἐξιῶνει οὐσιαστικά τὴν πίστη τῶν Ἀλεβήδων μέ τὸν «δωδεκαδικό» Σιιτισμό, μὰ ἡ ἀποξένωσή τους ἀπὸ τὴν σιιτικὴ δογματικὴ καί ἱερονομικὴ παράδοση ὁδηγοῦν ἀρκετοὺς καί στὶς δύο πλευρὲς σὲ ἀντίθετα συμπεράσματα. Ἔτσι ὑποστηρίζεται, π.χ., ὅτι «ὁ Ἀλεβισμός δὲν εἶναι δόγμα καθαντό, ἀλλὰ μᾶλλον ἡ πιὸ έντονη ἐκδήλωση τοῦ ρεύματος τοῦ Σοφιτισμοῦ ποὺ διαποτίζει τὸ τουρκικὸ Ἰσλάμ»²⁶. Εἶναι, ὡστόσο, δύσκολο νά μιλάμε ἐδῶ γιὰ «τάγμα» δερβίσηδων (tarikāt), γιατί αὐτὸ δὲν συμβιβάζεται μέ τὴν κλειστὴ του διάρθρωση²⁷. Τέλος, ὁ ἰσλαμικὸς του χαρακτήρας ἀμφισβητεῖται ἐπίσης, κι ἴσως ὄχι τόσο ἀπὸ δογματικούς Σουννίτες ποὺ θὰ ἔτειναν νά θεωροῦν τὶς παρεκβάσεις του ὡς ἐνδειξη «ἀπιστίας», ὅσο ἀπὸ τοὺς Ἀλεβήδες στοχαστὲς ποὺ διατείνονται ὅτι πρόκειται γιὰ μὴ «κοσμικὴ πίστη», γιὰ ἓναν «ἐξωισλαμικὸ τρόπο ζωῆς», καί καλοῦν

24. Ὁ κακοπλασμένος νεολογισμὸς «ἐθνικτικὴ ὁμάδα» δὲν προσφέρει τίποτα στὴ λύση τοῦ ζητήματος.

25. T. Kelsey, *Devish: The Invention of Modern Turkey*, Λονδίνο 1997, σ. 236. Ὁ Τζαφέρ-ι-Σαντίκ, ἔκτος ἱμάμης τοῦ δωδεκαδικοῦ Σιιτισμοῦ, θεωρεῖται ὁ θεμελιωτὴς τοῦ ἱερονομικοῦ του συστήματος.

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

27. Προσθέτω πὼς ὁ ἑλληνικὸς ὅρος «τάγμα», ἔτσι ποὺ συνδυάζει τὴ ρωμαιοκαθολικὴ ἀπόχρωση τοῦ πρωτότυπου γαλλικοῦ *ordre* μέ τοὺς συνειρμούς τῆς στρατιωτικῆς θητείας, διαστρεβλῶνει ὁλότελα τὴν οὐσία τοῦ ἀραβοτουρκικοῦ *tarikāt*.

τούς πιστούς του σὲ ἓναν «Ἀλεβισμό χωρὶς Ἄλη», ἀπαλλαγμένον ἀπ' τὸ «σύνδρομο τῆς Κερμπελά»²⁸.

Ἀπὸ ἄποψη πολιτικὴ εἶναι κοινὴ διαπίστωση ὅτι οἱ Ἀλεβήδες σχετίζονται μὲ τὴν κεμαλικὴ καὶ φιλελευθέρη ἀριστερά²⁹, ἡ ὁποία ἐλέγχει τὰ πολιτιστικὰ σωματεῖα τους καὶ τὶς διάφορες ἐκδηλώσεις τους, ὅπως τὸ ἐτήσιο φεστιβάλ στὴ μνήμη τοῦ Χατζῆ Μπεκτάς. Στούς κύκλους αὐτοὺς, ἡ «πνευματικὴ παρακαταθήκη» τοῦ «Ἀλεβισμοῦ-Μπεκτασισμοῦ» ἐκθειάζεται γιατί μύησε τὴν Τουρκία «στὶς ἀξίες τοῦ ἀνθρώπου», στὸν πλουραλισμὸ καὶ τὴν ἐκκοσμίκευση, στὴ λαϊκότερο φιλολογία, στὴν ἰσότητα ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν. Μετὰ τὸ πραξικόπημα τοῦ 1997, ἡ πολιτικὴ ἀξιοποίηση τοῦ Ἀλεβισμοῦ ἀπὸ τὸ κεμαλικὸ κράτος ἐντάθηκε τόσο, ὥστε ἔχει ὑποστηριχθεῖ ἡ ἄποψη πὼς ἀπειλοῦσε πιά τὸν κοσμικὸ του χαρακτήρα³⁰. Ὁ ἴδιος ὁ Ἐτζεβίτ δὲν ἐξάγγειλε πανηγυρικὰ τὴν ἱδρυση πανεπιστημίου στὴν πόλη Χατζῆ Μπεκτάς, ὅπου συσχέτισε τὸ φωτεινὸ παράδειγμα τῆς ἀλεβίτικης «κοιλοῦρας» μὲ τὴν ἱστορικὴ «προπορία» τῆς Τουρκίας στὸν ἐκσυγχρονισμὸ τοῦ Ἰσλάμ.³¹ Γιὰ τοὺς πρὶ ἐπαναστάτες, ὁ φιλήσυχος Μπεκτάς δίνει τὴ θέση του στὸν μάρτυρα τῆς Σεβάστειας, τὸν Πιρ Σουλτάν Ἀμπντάλ, πού οἱ ἀντισουλτανικοὶ του στίχοι χρομάτισαν τὸν ἀριστερὸ ριζοσπαστισμὸ τῆς περιόδου 1960-1980, δίνοντας στὸν Κιζιλμπασισμὸ του ἓνα ἄρωμα «θεολογίας τῆς ἀπελευθέρωσης». Κοινοὶ ἐχθροὶ τῶν δύο ἀντιλήψεων, οἱ συντηρητικὲς παρατάξεις καὶ οἱ θρησκευόμενοι κύκλοι τῶν Σουννιτῶν, πού βασιζοῦνται στὸν «τουρκοῖσλαμικόν» πατριωτισμὸ, εὐνοοῦν τὴν ἀναβίωση τῆς παραδοσιακῆς θρησκευτικῆς παιδείας, καὶ ὑποστήριξαν τὶς δυνάμεις πού ἀποτελοῦν τὴ σημερινὴ κυβέρνηση τῆς Τουρκίας.

ΣΤ'

Ἡ συζήτηση πού ἀφορᾷ τὴ «φύση» καὶ τὰ «πρότυπα» τοῦ Ἀλεβισμοῦ συχνὰ ἐπικεντρώθηκε στὰ προῖσλαμικά του κατάλοιπα. Μερικοὶ ταξιδιώτες τοῦ 19ου αἰῶνα, ἰδιαίτερα ὅσοι συνδέονταν μὲ τὶς χριστιανικὲς ἱεραποστολὲς

28. Οἱ φράσεις σταχυολογήθηκαν ἀπὸ τὰ ἐξώφυλλα τῶν βιβλίων τοῦ N. Birdogan, *Anadolu'nun gizli kültürü: Alevilik*, Κωνσταντινούπολη 1995, καὶ F. Bulut, *Ali'siz Alevilik*, Κωνσταντινούπολη 2001. Περιοσσότερες λεπτομέρειες γιὰ τὶς θέσεις αὐτὲς δίνει ὁ F. Bilici, «Alevi-Bektaşî ilahiyatinin günümüz Türkiye'sinde işlevi», *Alevi Kimliği*, σσ. 67-78.

29. Καὶ ἰδιαίτερα τὸ CHP τοῦ Ντεβίλ Μπαϊχάλ.

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

31. Ἀνταπόκριση τῆς *Χουρριέτ*, 17/8/2002.

που έψαχναν νά υίοθετήσουν τά κρυφά ή φανερά ύπολείμματα τών άρχαίων έκκλησιών τής Άσίας, φαντάστηκαν πώς οί μυστικές συνάξεις τών Κιζιλμπάσδων, που στή σκέψη τών έχθρών τους ήταν τόποι όμαδικών όργών, μπορεϊ κατά βάθος νά έκρυβαν έπιβιώσεις κρυπτοχριστιανικών τελετών. Οί πληροφορίες Κιζιλμπάσδων που άποζητούσαν τήν εϋνοια τών Εϋρωπαϊών, ή άκροαίων Σουννιτών που πάσχιζαν νά τους διαβάλουν στούς όμοθρήσκους τους, ένίσχυναν τίς έντυπώσεις που έτεινε νά ύπαγορεύσει στούς Εϋρωπαίους ή ίδια τους ή πνευματική συγκρότηση. Όπως γράφει εϋστοχα ό Χάσλουνκ:

‘Όποιαδήποτε άπόκλιση παρατηροϋν σέ σχέση μέ τήν όρθόδοξη συννιτική πρακτική τούς γεννά τήν ιδέα ότι ό ύπόψη πληθυσμός έπηρεάστηκε άπό τόν Χριστιανισμό, δηλαδή συνιστά ένα πρόην χριστιανικό πληθυσμό που προσηλυτίστηκε κουτσά-στραβά στο Ισλάμ. Αϋτή ή θεωρία, έλκυστική γιά τούς αρχαιολόγους, γίνεται ιδιαίτερα επικίνδυνη όταν τίγει ζητήματα άνθρωπολογικά, μιά και στούς ύποτιθέμενους προσήλυτους εϋλογα άποδίδεται προτουρκική καταγωγή, και έλλείπει άντίθετων τεκμηρίων (τά όποία δέν είναι ποτέ προσιτά), χαρακτηρίζονται γηγενείς πληθυσμοί³².

Τό κείμενο του Χάσλουνκ γιά τούς Κιζιλμπάσδους (που εκδόθηκε μέ τήν επεξεργασία τής γυναίκας του Μάργκαρετ) συνοψίζει τίς γνώσεις τής εϋρωπαϊκής έπιστήμης στα χρόνια του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου. Σύμφωνα μέ τήν τελική έτυμηγορία του, «τό προεξάρχον στοιχείο στή θρησκεία τών Κιζιλμπάσδων είναι ό σιτιτικός Μωαμεθανισμός, τό δευτερεϋον ό Χριστιανισμός, άπό κοινού μ΄ ένα ύπόστρωμα παγανιστικών άνιμιστικών στοιχείων». Τά χριστιανικά στοιχεία ήταν, όμως, γιά τόν Χάσλουνκ σχεδόν όλα άρμενικά, ένω τό «άνιμιστικό» υπόβαθρο, σέ ήπιότερη έστω μορφή, ήταν κάτι έξίσου γνώριμο άπό τή λαϊκή λατρεία τών Τούρκων Σουννιτών ή τών όρθόδοξων Χριστιανών. Πάντως, πίστευε ότι τά θρησκευολογικά και φυσιογνωμικά γνωρίσματα όλων τών κιζιλμπάσκιων ομάδων όδηγοϋσαν τελικά σέ μιά κοινή «κουτίδα», δηλαδή στήν όρεινή «μεθόριο» (bridge land) μεταξύ Ιράν, Συρίας και Μικρασίας, έπομένως στο Κουρδιστάν και τήν Αρμενία³³. Στο σημείο αϋτό ό Χάσλουνκ έπηρεάστηκε άμεσα άπό τίς μελέτες του 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).

Οἱ ἀπόψεις τοῦ Λούσαν μᾶς ἐνδιαφέρουν ἰδιαίτερα, γιατί ἀντιπροσωπεύουν, ἴσως, τὴ διεξοδικότερη προσπάθεια τοῦ εὐρωπαϊκοῦ ἀνατολισμοῦ νὰ προσδώσει στοὺς Ἀλεβήδες φυλετικό ὑπόβαθρο. Ἄν καὶ παραδέχτηκε τὴν ὀλική του ἄγνοια σὲ ζητήματα θρησκειολογίας, ὁ Λούσαν κατέληξε στὴν ὑπόθεση ὅτι ὅλοι οἱ «Αἰρετικοί» (Sectierer) τῆς Μέσης Ἀνατολῆς, στοὺς ὁποίους κατέταξε τοὺς Ταχταζήδες, Ἀνσαρίτες, Μπεκτασήδες, «Κιζιλμπάσηδες» (τοὺς ὁποίους ταύτιζε ὡστόσο μὲ τοὺς Κούρδους Ἀλεβήδες τοῦ Εὐφράτη), καὶ ἀργότερα τοὺς Δρούζους, Μαρωνίτες καὶ Γεζιδίτες, δὲν ἦταν τόσο «ἐκφυλισμένα κατάλοιπα τοῦ σιιτικοῦ Ἰσλάμ», ἀλλὰ «λείψανα μίας ἀρχέγονης εἰδωλολατρικῆς κοινότηρας». Πίστευε μάλιστα ὅτι τὸ καθεστὼς τῆς ἐνδογαμίας ποὺ συνδεόταν μὲ τὴ θρησκευτικὴ τους ἰδιοτυπία μποροῦσε νὰ προφυλάξει αὐτὲς τὶς ὁμάδες ἀπὸ ἐπιμειξίες μὲ ξένους γιὰ χιλιετίες ὁλόκερες. 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 ἐμοιάζε ἀξιοθαύμαστα μὲ τὶς ἀνθρώπινες φιγούρες 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 περὶ τοῦ ἀπαράλλαχτους, καὶ μοναδικὸς ἐκπρόσωπος τῶν γνήσιων «Ἀριων» στὴν Ἀνατολὴ ἦταν κατὰ τὴ γνώμη του οἱ (Σουννίτες) Κούρδοι³⁴.

Στὶς ἀπόψεις ἐνὸς ἄλλου γερμανόφωνου ἐρευνήτη, τοῦ Ρίχαρντ Λέοναρντ, ἡ ἀνθρωπολογικὴ σκοπιὰ ἐντάσσεται σαφέστερα στὴν κοσμοθεωρία ἐνὸς «ἄριου» ρατσισμοῦ. Ὁ Λέοναρντ δὲν ἀσχολήθηκε μὲ κρανιομετρήσεις καὶ ἡ ἐπαφή του μὲ τοὺς Κιζιλμπάσηδες ἦταν μᾶλλον ἐπιπόλαιη – λίγες δια-

34. F. von Luschan, «Anthropologische Studien» (A: Die Tachtadschy und andere Überreste der alten Bevölkerung), ἐπίμετρο στὸ E. Petersen - F. von Luschan, *Reisen in Lykien, Milyas und Kibyratis*, Βιέννη 1889, σσ. 198-225· ὁ ἴδιος, «The early Inhabitants of Western Asia» (Huxley Memorial Lecture for 1911), *Journal of the Royal Anthropological Institute* 41 (1911), σσ. 221-244. Νὰ τονίσουμε ἐδῶ ὅτι ὁ Λούσαν δὲν προσπάθησε νὰ περιορίσει τοὺς «Ἀρμενοειδεῖς» ἢ «Χεττιτικούς» τοῦ λαοῦς σὲ μιὰ ἰδιαίτερη «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 έμπορα που γνώρισε στην Άγκυρα. Όπως και άλλοι, έβγαλε το συμπέρασμα πώς «ένιωθαν Χριστιανοί». Μά ή θέση του αυτή συνδυάζεται με μιá «φυλετική» προσέγγιση που μοιάζει (αν κι εδώ δεν τεκμηριώνεται ή άμεση έπιρροή) με προμήνυμα των ανάλογων θέσεων Έλλήνων εθνικιστών. Άνάλογων, αλλά όχι ταυτόσημων· γιατί στους Κιζιλμπάσηδες της Γαλατίας ό Λέοναρντ δέν διέκρινε «έλληνισμό» αλλά «γερμανισμό»: «Ξεχωρίζουν και σωματικά» από τους Τούρκους, και μάλιστα «με την πρώτη ματιά»: έχουν «τύπο ευρωπαϊκό» και φυσιολογικά στοιχεία που τά έβρισκε κανείς «στη νότια Γερμανία και ιδιαίτερα στον Ρήνο»: ως κι οί γενειάδες τους θύμιζαν βόρεια Γαλλία ή δυτική Γερμανία. Διέθεταν άκόμη «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 άμυέστερα 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' αντιστέκεται πάντα στον έκμωαμεθανισμό του.

Άντίθετα με τόν Λούσαν, ό Λέοναρντ δέν ισχυρίστηκε πώς οί παρατηρήσεις του ίσχυαν για τό σύνολο των έτεροδόξων της Μικρασίας· οί «Γαλάτες» Κιζιλμπάσηδες ήταν μονάχα ένα τοπικό φαινόμενο του «προτοουρκικού» και «χριστιανικού» χαρακτήρα των αλεβίτικων πληθυσμών. Ούτε ήταν, άλλωστε, ό μόνος ξένος που φαντάστηκε ότι έντόπιε βορειοευρωπαϊκά γνωρίσματα στον πληθυσμό της Γαλατίας. Μολονότι ή ουσιαστική του συμβολή στην εθνογραφία του Άλεβισμού είναι μηδαμινή, τό χαρακτηριστικότερο ίσως στοιχείο στο σύντομο πόνημα του Γερμανού γεωγράφου είναι ή ρητή διασύνδεση ανάμεσα στην εθνολογική έρευνα και τις προοπτικές του ευρωπαϊκού και γερμανικού έπεκτατισμού. Στην πρώτη του μορφή, τό κείμενο έκλεινε πράγματι με τό σχόλιο πώς ό πετυχημένος «έγκληματισμός» των Γαλατών στο μικρασιατικό ύψίπεδο ήταν ευνοϊκό προμήνυμα για τίς μελλοντικές εγκαταστάσεις 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 τὸ 1916, ὁ περιώνυμος ἐρευνητὴς τῆς Μικρασίας Οὐίλλιαμ Ράμσεϋ βάλθηκε ν' ἀνασκευάσει τίς ἰδέες κάποιων «αὐθεντιῶν τῆς ἀνθρωπολογίας». Ἦταν ἀδύνατο, πίστευε, νά φτιαχτεῖ ὁ «φυλετικὸς χάριτης» τῆς Μικρασίας, ἢ νά στηριχτοῦν ἱστορικὲς θεωρίες στὴ γεωγραφικὴ διασπορὰ τῶν σιτικῶν πληθυσμῶν, πού κατὰ τὴ γνώμη του δέν διέφεραν καὶ τόσο ἀπ' τοὺς Σουννίτες. Ὁ Ράμσεϋ ἀπέφυγε τίς πολιτικὲς διακηρύξεις, ἀλλὰ τὰ μηνύματά του ἦταν εὐγλωττα γιὰ ὅσους εἶχαν πρόσφατα βιώσει τὴ βρετανικὴ κατασχὴν στό μέτωπο τῆς Καλλιπόλης. Ὑπογράμμισε τὴ ρευστότητα τῶν φυλετικῶν διαιρέσεων, τὴν ἐνωτικὴ ἐπιρροὴ τοῦ σύγχρονου ἐθνικισμοῦ καὶ τὴν ἄνετη ἀφομοίωση τῶν μικρασιατικῶν μαζῶν ἀπ' τὸ ἐπίσημο Ἰσλάμ, ἢ ὅποια ἐδειχνε «τὴ φυσικὴ συνάφεια (natural affinity) τῶν Μικρασιατῶν μὲ τὸν σημιτικὸ τύπο θρησκείας». Τὸ ἐπιβεβαίωναν ἱστορικὰ καὶ οἱ ποικίλες «προτεσταντικὲς» αἰρέσεις τῆς βυζαντινῆς Μικρασίας, ὅπως οἱ Παυλικιανοί: γιὰ καὶ 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 Ἀλεβισμὸς ἢ «γνήσια» τουρκικὴ θρησκεία; Τὸ διακήρυξε μὲ τόλμη ὁ μεγάλος ἀνατολιστὴς Φρᾶντς Μπάμπιγκερ στὸ ἐναρκτήριο μάθημά του στὸ πανεπιστήμιον τοῦ Βερολίνου (1921)³⁷. Ὁ Μπάμπιγκερ τόνισε μὲ τὸ δίκιο του τίς ἱρρανικὲς συνιστώσες στὴ 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 καὶ τὸ κείμενον αὐτὸ πρωτοδιαβάστηκε τὸ 1904 στὸ συνέδριον τῶν Γερμανῶν φυσιοδιφῶν στὸ 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 στὸν τόμο *Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante*, Α', Μόναχο 1962, σσ. 52-75.

38. Μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο θ' ἀντικρούσει καὶ τὸν Λέοναρντ, ἀποδίδοντας τὸν «ἰνδο-γεωμανικὸ τύπο» τῶν Κιζιλμπάσηδων σὲ «περσικὸ, δηλαδὴ σελτζουκικὸ αἷμα» (στὸ ἴδιο, σ. 66).

Ίσχυρίστηκε πώς οί Τούρκοι κατακτητές καί τῶν δύο χωρῶν ἦταν ἀπ' τήν ἀρχή Ἀλεβήδες. Ὅπως κι ὁ Μπεκτασισμός ἤ ὁ Μεβλεβισμός, ὁ Σαφαβισμός ἐνσάρκωνε προϋπάρχουσες σιιτικές ἀντιλήψεις (Glaubensvorstellungen) τῶν τουρκομανικῶν πληθυσμῶν, πού διαιωνίζαν σέ μορφή ἐξισλαμισμένη μιᾷ σύζευξή περσικῶν παραδόσεων καί χριστιανικῶν ἐπιδράσεων. Ὁ Μπάμπιγκερ, ὅμως, δέν σκεφτόταν τόσο τόν βυζαντινὸ ἢ τόν ἄρμενικὸ Χριστιανισμό, ὅσο τόν αἰρετικὸ Νεστοριανισμό πού εἰσχώρησε στὸ Ἰράν τὴν ἐποχὴ τῶν Σασσανιδῶν καί ἀπλώθηκε μέχρι τίς στέππες τοῦ Τουρκεστάν. Τὸ ἴδιο ὑπόστροφμα θά μπορούσε νά ἐξηγήσει τὴν παρουσία μοτιῶν τοῦ Μανιχαϊσμοῦ καί τοῦ Βουδδισμοῦ (ὅπως ἦταν ἡ πίστη στὴ μετεμψύχωση). Ἡ μελέτη τῶν λαϊκῶν δοξασιῶν τῆς Τουρκίας θά στήριζε, ἴσως, τέτοιες ἀπόψεις, ἀλλὰ ἡ συνεχιζόμενη ἀλληλεξόντωση τῶν μικρασιατικῶν λαῶν δυσκόλευε πολὺ τὰ σχέδια τῶν μελετητῶν τους!

Οἱ θέσεις τοῦ Μπάμπιγκερ καί ἴσως τοῦ Ράμσεϋ χρησίμεψαν ὡς ἐρέθισμα στὸν Τούρκο ἱστορικὸ καί πολιτικὸ Φουάτ Κιοπροϋλού, πού προώθησε ἀποφασιστικά τὴν ἔνταξη τῶν Κιζιλμπάσηδων στίς τουρκολογικὲς σπουδές, βοηθώντας ἔτσι καί τὴ σταδιακὴ τους οἰκειοποίηση ἀπὸ τὸν τουρκικὸ ἐθνικισμό. Στὸ ἐπιστημονικὸ του μανιφέστο γιὰ τὸ μικρασιατικὸ Ἰσλάμ, πού δημοσιεύθηκε στὴν ἀγγλοκρατούμενη τότε Κωνσταντινούπολη, ὁ Κιοπροϋλού στιγματίσει ὡς «ἐντελῶς ἀνούσιες καί ξεπερασμένες» τίς παρατηρήσεις τῶν Λούσαν καί Λέοναρντ, καί συσχέτισε ἀνοιχτὰ τοὺς Κιζιλμπάσηδες μὲ τίς «φυλετικὲς παραδόσεις» (kavmi ananeler) τῶν Τούρκων τῆς Κεντρικῆς Ἀσίας. Ἄν καί γνώριζε καλὰ τίς περσο-αραβικὲς καταβολές τοῦ μεσαιωνικοῦ «Σιτισμοῦ-Μπατινισμοῦ», πίστευε ὅτι τὸ προῖσλαμικὸ θρησκευτικὸ ὑπόστροφμα τῶν τουρκομανικῶν φυλῶν τίς καθιστοῦσε δεκτικότερες σὲ τέτοιες τάσεις. Πίσω ἀπ' τὸν ἰσχυρισμὸ αὐτὸν κρυβόταν, βέβαια, ἡ δογματικὴ πεποίθηση ὅτι στὸν μουσουλμανικὸ πληθυσμὸ τῆς μικρασιατικῆς ἐνδοχώρας κυριαρχοῦσαν ἀπόγονοι Τουρκομάνων Ὀγοιζών. Ἡ ἐξήγηση, λοιπόν, τῶν λατρευτικῶν τους ἰδιωτικῶν ἔπρεπε νά στηρίζεται στίς «ἀρχέγονες δοξασίες» αὐτῶν τῶν νομάδων, καί ὄχι σὲ «ξενόφερτες» κι «ἐπιφανεϊακὲς» ἐπιδράσεις, ὅπως ἔκαναν οἱ Εὐρωπαῖοι λόγιοι³⁹.

39. Köprülüze 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. Πρβ. ὁ ἴδιος, *İslam in Anatolia*, καί «Bemerkungen zur Religionsgeschichte Kleasiens», *Mitteilungen zur Osmanischen Geschichte* 1 (1921-22), σσ. 203-222 (ἰδίως σ. 215).

Τὰ ἄρθρα τοῦ Κιοπρουλὸν 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, ὅμως, μέλη τῆς κεμαλικῆς διανόησης ἔβγαζαν ἤδη τὰ συμπεράσματά τους. «Ἀναμφίβολα εἶναι λάθος νὰ συνδέουμε τοὺς Τούρκους Ἀλεβήδες τῆς Ἀνατολῆς μὲ τὸν Ἀλῆ καὶ τοὺς Ἰμάμηδες», ἔγραφε τὸ 1926 ὁ Μπαχά Σαΐτ. «Ἡ ζωὴ καὶ οἱ τελετές τους εἶναι ἔθιμα Ὅγούζων [...]». Ὁ τεκὲς τῶν Μπεκτασήδων βλέπουμε πὼς δὲν εἶναι παρὰ τὸ ἱερὸ τοῦ σαμάνου [...]. Ὁ Μπεκτασισμὸς καὶ ὁ Κιζιλμπασισμὸς εἶναι θεσμοὶ ποὺ θεμελιώθηκε ἀποκλειστικά στὸ φρόνημα τοῦ ἔθνους»⁴¹.

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

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

41. «Türkiye'de Alevi zümreleri», *Türk Yurdu*, τ. 21· ἐπ'ἀνέκδοση: N. Birdoğan, *İttihat-Terakki'nin Alevilik-Bektaşılık araştırması*, Κωνσταντινουπόλη 1994, σ. 24. Ὁ Μπαχά Σαΐτ ἦταν παλιὸς Νεότουρκος καὶ ξέροισιμε ὅτι ἀσχολήθηκε ἐρευνητικά μὲ τοὺς Ἀλεβήδες 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'İslam 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 Κιζιλμπασηδῶν.

βρίσκει τή θέση του καί ὁ συσχετισμός τῶν Ἀλεβήδων μέ τοὺς Παυλικιανούς τοῦ Μεσαίωνα, σκέψη πού ὅπως θά δοῦμε ἐμφανίστηκε κιόλας, μέ διαφορετική βέβαια φόρτιση, στήν παλιότερη φιλολογία τοῦ ἐλληνικοῦ μεγαλοῦδεατισμοῦ⁴⁴. Πρόκειται, πάντως, γιά μιὰ εἰκασία πού δέν μοιάζει νά ἐντάσσεται σέ μιὰ ὁργανικότερη συγκριτική καί ἐξελικτική θεώρηση.

Η'

Ἡ ἐλληνική διανόηση ἀνακαλύπτει ξαφνικά τοὺς Ἀλεβήδες ἀπὸ μιὰ σειρά μικρῶν δημοσιευμάτων μέ παρόμοιους τίτλους καί περιεχόμενα πού ἐκδίδονται ὅλα στὰ χρόνια τοῦ μικρασιατικοῦ ζητήματος (1918-1922) μέ ρητὸ σκοπὸ ν' ἀμφισβητήσουν τὴν ἀριθμητική κυριαρχία τῶν Τούρκων στὴ Μικρασία. Κάτι τέτοιο οὔτε πού περνοῦσε μέχρι τότε ἀπ' τὸ μυαλὸ τῶν Χριστιανῶν Μικρασιατῶν. Τοῦρκοι, Μουσουλμάνοι, Ὄθωμανοί – σπάνια διακρίνονταν μεταξύ τους οἱ ὅροι – ἀποτελοῦσαν «ὁμοιόμορφο ἔθνος», πρέσβευαν «μιὰ θρησκεία» καί ἦταν τὸ 70% τοῦ συνολικοῦ πληθυσμοῦ. Σίγουρα ἔτρεχε κάμποσο αἷμα Ἑλλήνων στίς φλέβες τους, μὰ αὐτὸ δέν σήμαινε πολλὰ σὲ πολιτικὸ καί κοινωνικὸ ἐπίπεδο. Ὁ πρόξενος τῆς Ἑλλάδας στὴ Σμύρνη Σ. Ἀντωνόπουλος, πού γύρισε τὴ χειρόννησο γιὰ νά χαρτογραφήσει τίς «ἐθνικὲς δυνάμεις», ἐντυπωσιάστηκε ἀπὸ τὴν ἀμεμπτὴ στάση τῶν «ιδιωτῶν Μουσουλμάνων» ἀπέναντι στοὺς Ρωμιοὺς, δέν τὴν ἀπέδωσε ὅμως σὲ κάποια «συγγένεια» τῶν δύο λαῶν, ἀλλὰ στὸ συναίσθημα ἀσφάλειας πού χάριζε στοὺς πρώτους ἡ εὐδιάκριτη ἀδυναμία τοῦ ἐλληνικοῦ στοιχείου⁴⁵. Ἄν καί ἀσχολήθηκε ιδιαίτερα μέ τὴν ὑπόθεση τῶν «δίθρησκων» ἢ «κρυπτοχριστιανῶν» τοῦ Πόντου, δέν ἀναφέρει καμιά ἐπαφὴ μ' ἑτερόδοξους Μουσουλμάνους, ἂν ἐξαίρεθῇ ὁ τσελεμπής τῶν Μεβλεβήδων δερβίσηδων στὸ Ἰκόνιο, στυλοβάτης παραδοσιακοῦ τοῦ ὀθωμανικοῦ κατεστημένου.

Συναντᾶμε βέβαια πού καί ποῦ ἐξωτικότερες εἰδήσεις. Ὁ Π. Τριανταφυλλίδης ἄκουσε φήμες γιὰ κιζιλμπάσιζες τελετὲς στὰ μέρη τῆς Κερασούντας, ὅπου μιὰ «ὀλιγάριθμος φυλὴ [...] τὸν Μωαμεθανισμόν ὑποκρινόμενη» ἐπιδίδεται τακτικὰ σὲ «ὄργια τινά». Τοῦ ἔρχονται στὸ νοῦ οἱ Ἀμαζόνες τῆς μυθολογίας, ὅχι ὅμως ὁ Σιτισμός ἢ ὁ Χριστιανισμός⁴⁶. Λίγο ἀργότερα, ὁ Σ. Ἰωαννίδης θά συσχετίσει τὸ ὄνομα Κιζιλμπάσηδες μέ τοὺς «αἰσχροὺς καί ὅλους ἐκρῦθμους» Τσεπνῆδες, πού κατὰ τὴ γνώμη του δέν ἔμοιαζαν μέ

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

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

46. *Ἡ ἐν Πόντῳ ἐλληνικὴ φυλὴ ἦτοι τὰ Ποντικά*, Ἀθήνα 1866, σ. 135.

κανένα άλλο «ἔθνος»⁴⁷. Σαράντα χρόνια ὕστερα οἱ Κιζιλμπάσηδες τοῦ Πόντου φαντάζουν ἀκόμη ἀνεξιχνίαστοι καὶ πρωτόγονοι – «ἀρχαῖοι τυποὶ 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 Ὅσμανλῆς», κατὰ τὸν συγγραφέα, «οὐπω 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 χαρακτῆρα»⁴⁹. Γιὰ τὸν Τσακύρογλου, ὁ χαρακτήρας αὐτὸς δὲν εἶναι μικρασιατικὸς ἢ «ἐλληνικὸς», ἀλλὰ *τουρκομανικὸς καὶ κεντρασιατικὸς*. Διευκρινίζει ὅτι τμῆμα τῶν Γιουρούκων εἶναι Κιζιλμπάσηδες, «ὡς ἐθνικότης ὑπὸ τινων θεωρούμενοι, ἀλλὰ μὴ ὁρθῶς», καὶ περιγράφει τὴ γεωγραφικὴ τους ἐξάπλωση στὸ βιλαέτι τῆς Σμύρνης. Ἀναφέρει τὴ λατρεία τοῦ Ἀλῆ καὶ τὴν πληροφορία ὅτι ἤρθαν ἀπὸ τὸ Ἀζερμπαϊτζάν, προσθέτοντας ὅτι ἐπιβιώνουν στοὺς κόλπους τους προῖσλαμικὲς ἀντιλήψεις, ἀλλὰ «οὐδόλως πρωτότυποι» γιὰ τὴν ἱστορία τοῦ μουσουλμανικοῦ κόσμου· εὐστοχα παραπέμπει στοὺς αἰρετικούς Χουραμίτες τῆς ἄββασιδικῆς Περσίας. Ὅσο γιὰ τὴν ἀντοχὴ τῶν θεολογικῶν τους δοξασιῶν, ὁ Τσακύρογλου εἶναι μᾶλλον ἀπαισιώδοξος, διαπιστώνοντας ὅτι «προσέρχονται κατὰ καιροὺς καὶ μάλιστα ἐσχάτως κατὰ μυριάδας εἰς τοὺς κόλπους τοῦ ἀληθοῦς Ἰσλάμ»⁵⁰.

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

47. *Ἱστορία καὶ στατιστικὴ Τραπεζοῦντος*, Κωνσταντινούπολη 1870, σ. 215. Σήμερα οἱ Τσεπνῆδες τοῦ Πόντου θεωροῦνται Σουννίτες (σὲ ἀντίθεση μὲ τοὺς Τσεπνῆδες 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.

Ἑλβανίας⁵¹. Ἄλλες, ὅμως, ἦταν οἱ πολιτικὲς στοχεύσεις τοῦ ἑλληνικοῦ ἐθνικισμοῦ στὴν Ἀλβανία, ἄλλες στὴν Ἀνατολή· ἐδῶ δὲν ὑπῆρχαν, ἀκόμα, ἐδάφη γιὰ διανομή. Ἐτσι, τουλάχιστον, πίστευαν ὥς τὸν Α΄ Παγκόσμιον Πόλεμον.

Θ'

Στὴν οἰκειοποίηση τοῦ ἑτερόδοξου Ἰσλάμ ἀπὸ τὸν ἑλληνικὸ μεγαλοῦδεατισμὸ πρωτοστάτησε ὁ Κωνσταντινουπολίτης δημοσιογράφος Γεώργιος Σκαλιέρης. Τὶς πρώτες του νύξεις τὶς βρίσκουμε σὲ μία σειρά ἀνώνυμων ἄρθρων μὲ τίτλο «Ὁ ἄγνωστος Ἑλληνισμός», ποὺ ἐμφανίστηκαν τὸν χειμῶνα τοῦ 1917-1918 στὴ βενιζελικὴ ἐφημερίδα *Ἐλεύθερος Τύπος* τοῦ Ἀ. Καβαφάκη. Ἀφορμὴ τῶν πρώτων ἄρθρων τοῦ δὲν ἦταν ἡ Μικρὰ Ἀσία, ἀλλὰ ἡ βρετανικὴ προέλαση στὴν Παλαιστίνη καὶ τὴ Συρία καὶ ἡ δῆλωση Μπάλφουρ γιὰ τὴν ἰδρυση ἐβραϊκῆς «ἐθνικῆς ἐστίας». Ὁ Σκαλιέρης τόνισε πὼς οἱ Ἑβραῖοι ἦταν «ξένοι» στὴν περιοχή, ἀντίθετα μὲ τοὺς «Ἕλληνες Φιλισταίους» καὶ τὰ διάσπαρτα λείψανα τῶν «ἀρχαίων Ἑλλήνων αἰρετικῶν», στοὺς ὁποίους κατέτασσε τοὺς Ἀνσαρίτες, τοὺς Ἰσμηλίτες καὶ τοὺς Δρούζους, ἀλλὰ ἀκόμα καὶ τοὺς Βεδουίνους⁵². Ἀσχολήθηκε ἐπίσης μὲ τὸν Πόντο καὶ τὴν Ὑπερκαυκασία, ποὺ κι αὐτὰ ἦταν ζητήματα στρατιωτικῆς ἐπικαιρότητας, κι ἀποτελοῦσαν κατὰ τὴ γνώμη τοῦ τὴ γενέτειρα τῶν «γνησιωτέρων Ἑλλήνων»⁵³. Στὴν κυρίως Μικρασίᾳ, τέλος, διέκρινε συγκεχυμένα μιὰν «Ἀρίᾳ Φρυγοελληνικὴ Μικρασιανὴ ὁμοφυλία», ὅπου ἀνῆκαν κάπου 500.000 «Μουσουλμάνοι Ἕλληνες»⁵⁴. Σ' ὅλα τοῦτα δὲν ὑπάρχει ἀκόμα νύξη γιὰ τοὺς Κιζιμπάσδες· δείγματα «Ἀρίων» ἢ «Ἑλληνογενῶν» ἦταν οἱ Τσερκέζοι, οἱ

51. Βλ. τὸ ἄρθρο τοῦ Δ. Χασιώτη «Αἱ ἐν Ἡπείρῳ ξενικαὶ ραδιουργίαι» (ἀναδημοσίευση: *Διατριβαὶ καὶ ὑπομνήματα περὶ Ἡπείρου*, Ἀθήνα 1887, σσ. 58-59) καὶ τὴν προξενικὴ ἔκθεση ποὺ παραθέτει ὁ Β. Κόντης, «Ἡπείρος [1833-1881]», *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ ἔθνους*, τ. ΙΓ', Ἐκδοτικὴ Ἀθηνῶν, σ. 388.

52. «Ἡ Παλαιστίνη», 9/12/1917· «Ἡ Συρία», 14/12/1917· «Οἱ Ἑλληνογενεῖς», 18/12/1917· «Οἱ Ἕλληνικοὶ Ὀρίζοντες», 19/12/1917. Ὁ Σκαλιέρης χρησιμοποιεῖ τὸ ψευδώνυμο «Ἀληθὴς Ἕλλην».

53. «Ἡ Κολχικὴ», 27/12/1917· «Ὁ Καύκασος», 5/1/1918· «Ὁ Πόντος», 8/1/1918· «Οἱ Ἑλληνογενεῖς», 15/1/1918. Πρβ. «Ἡ πολιτικὴ τοῦ Καυκάσου», σὺν φύλλο τῆς 2/5/1918.

54. «Οἱ Ἑλληνογενεῖς», ὁ.π.· «Ἡ Μικρὰ Ἀσία καὶ ὁ πληθυσμὸς αὐτῆς», 10/2/1918. Ὁ ὁρος «Ἀρίᾳ Μικρασιανὴ ὁμοφυλία» ἀπηχεῖ ἀσφαλῶς τὴν πραγματεία τοῦ Π. Καρολίδη, *Σημειώσεις τινές περὶ τῆς Μικρασιανῆς Ἀρίας ὁμοφυλίας* (1886), ὅπου ὁμως ἔχει περιεχόμενο μονάχα ἀρχαιογενετικὸ καὶ γλωσσολογικὸ.

Λαζοί, οί Ζεϊμπέκηδες, διάφοροι Κρυπτοχριστιανοί και «οί περί τὸ Ἰκόνιον Δερβίσαι». Καὶ ἀντίθετα μὲ τὰ κατοπινὰ του κείμενα, ὁ Σκαλιέρης ἀκόμη ἐντόπιζε στὰ ἐδάφη τῆς Μικρασίας συμπαγὴ πληθυσμὸ 4,5 ἑκατομμυρίων Τούρκων.

Μὲ ὅλην τὴν ροπήν 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 «ὑπερχίλιοσελίδου μελέτης» ἀπὸ τὴν ὁποία ἀντλήσε τὸ ὕλικὸ γιὰ τὰ δύο κατοπινὰ του βιβλία: *Ἡ Αὐτοκρατορία τῆς Τραπεζοῦντος* (1921), *Λαοὶ καὶ Φυλαὶ τῆς Μικρᾶς Ἀσίας* (1922). Ὅπως ὁμως ὑποστήριξε ἀργότερα, τὰ γράφτὰ του δέχτηκαν στὸ μεταξὺ «ἀγρῶτάτην λογοκλοπίαν ὑπὸ τινων», οἱ ὁποιοὶ ἀσχολήθηκαν μὲ «Μικρασιατικὰ προβλήματα»⁵⁶. Ἀπόψεις παρόμοιες μὲ τοῦ Σκαλιέρη ἐντοπίζονται, πράγματι, σὲ διάφορα ἐντυπα τὸ φθινόπωρο τοῦ 1918, ὅταν ἡ λήξη τοῦ πολέμου σήμανε τὴν ἀρχὴ τῶν ἐπίσημων ἐλληνικῶν διεκδικήσεων στὰ ἐδάφη τῆς Μικρασίας. Σὲ ἄρθρο, π.χ., γιὰ τοὺς Ἕλληνες τῆς Μικρασίας, ποὺ ἐμφανίστηκε στὸ προπαγανδιστικὸ περιοδικὸ *Études Franco-Grecques* μὲ τὸ ὄνομα τοῦ Γάλλου δημοσιογράφου καὶ διεθνολόγου Ἐρνέστ Λεμονόν, διακρίνουμε τὴν ὀλοφάνερη ἀπήχηση προτάσεων τοῦ Σκαλιέρη:

Σὲ αὐτοὺς τοὺς Ἕλληνες οἱ [τουρκικὰς] στατιστικὰς ἀντιπαραθέτουν ἕναν πληθυσμὸ 6,5 ἑκατομμυρίων Μουσουλμάνων, ποὺ θὰ πρέπει ὡστόσο νὰ ἐλαττωθεῖ κατὰ ἕνα ἑκατομμύριο περίπου, γιατί πέρα ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες ποὺ κάκιστα συναριθμοῦνται σὲ αὐτόν, περιλαμβάνει καὶ ὅλο 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 σχόλιό τοῦ Ἐλευθέρου Τύπου στὶς 7/1/1918: Αἱ γοητευτικαὶ αὐταὶ σελίδες [...] διὰ πολλοὺς ὑπῆρξαν πραγματικὴ ἀποκάλυψις [...]. Ἦτο δυνατόν ἡ ἐλληνικὴ σκέψις καὶ ἡ ἐλληνικὴ ὀνειροπόλησις νὰ ἀρκεσθῶσιν εἰς τὸν ἀσφρικτικὸν ὀρίζοντα τῆς πλατείας τοῦ Συντάγματος, ἀφοῦ εἶνε πτηνὸν μὲ τόσον ἰσχυρὰς πτέρυγας; Ἄν ἐννοεῖ ὅτι ἦταν σελίδες πολιτικῆς φαντασίας καὶ ὄχι περὶ πραγματογνωσία, ἡ ἀλληγορία εἶναι εὐστοχῇ.

56. *Ἡ Αὐτοκρατορία τῆς Τραπεζοῦντος*, σ. β'. Ρητὰ παραπέμπει στὴν «ἀνέκδοτον» 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 νά ὑποδηλώνει τὴν πρόθεση στελεχῶν τοῦ ἐπίσημου Βενιζελισμοῦ νά ἐντάξουν τὴν ὀπτική τοῦ Σκαλιέρη στὴν ἐξωτερική τους πολιτική. Ἡ στάση αὐτὴ δὲν εἶχε συνέχεια. Κατὰ βάθος, οἱ «Φρυγοῦ Ἕλληνες» καὶ οἱ «Ἕλληνογενεῖς Μουσουλμάνοι» δὲν συνιστοῦσαν ἐξαγωγίμες ἔννοιες· ἦταν «ἐκτὸς γραμμῆς», ἀντιστρατεύονταν δηλαδὴ τὰ ἐπίσημα βενιζελικά ὑπομνήματα στὶς συμμαχικὲς δυνάμεις, τὰ ὁποῖα τηροῦσαν πιστὰ τὶς καθιερωμένες ταξινομήσεις: Χριστιανοὶ ἴσον Ἕλληνες, Μωαμεθανοὶ ἴσον Τοῦρκοι. Ἡ Ἕλληνικὴ κυβέρνηση δὲν εἶχε καμιά προοπτικὴ νά 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 Αὐстроουγγαρίας, ὅπως ὑπαινίχθηκε γιὰ λίγο ὁ Σκαλιέρης⁵⁸. Οἱ μουσουλμανικὲς μειονότητες ἐνδιέφεραν ὁμως τὸν χώρο τῶν μικρασιατικῶν σωματείων, ὅπου ἦταν ἰσχυρότερες αὐτὲς οἱ τάσεις.

Τὸν Ὀκτώβριο τοῦ 1918 ὁργανώθηκε στὴν Ἀθήνα, μὲ πρωτοβουλία τοῦ Πολιτικοῦ Συλλόγου Μικρασιατῶν «Ἡ Ἐνωσις», τὸ λεγόμενο Παμμικρασιατικὸ Συνέδριο, στὸ ὁποῖο ἀκούστηκαν διάφορες ἀκραῖες ἀπόψεις. Ὁ πρόεδρος τῆς «Ἐνώσεως» Ἀ. Ἀρεάλης εἶπε ὅτι οἱ «κυρίως Τοῦρκοι» τῆς Μικρασίας ἦταν μόλις 1,8 ἑκατομμύρια καὶ ἄρα λιγότεροι ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες· στὸ βιλαέτι τῆς Σμύρνης οἱ μισοὶ σχεδὸν Τοῦρκοι ἦταν «Ἕλληνογενεῖς ἀνήκοντες εἰς τὴν Φρυγοπελασγικὴν ὁμοφυλίαν», καὶ σ' αὐτοὺς κατέτασσε «ὡς γνωστὸν» καὶ ὄλους τοὺς Γιουρῶνους⁵⁹. Μίλησε ἀκόμη ὁ παράγοντας τοῦ Μικρασιατικοῦ 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 ἀναδημοσίευσε καὶ ὁ διευθυντὴς τοῦ περιοδικοῦ Λ. Μακκάς (ποὺ ἐπίσης συνεργαζόταν στὸν *Ἐλεύθερο Τύπο*) στὸ βιβλίο του *L'Hellénisme de l'Asie Mineure*, Παρίσι 1919, σ. 76. Γιὰ τὸ περιοδικὸ τοῦ Μακκά καὶ τὴ στενὸτατη σχέση του μὲ τὴν πρεσβεία μας στὸ Παρίσι, βλ. D. Kitsikis, *Propagande et pressions en politique internationale: La Grèce et ses revendications à la Conférence de Paix*, Παρίσι 1963, σ. 232 κέ.

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

59. *Ἐλεύθερος Τύπος*, 23/10/1918 καὶ ἐπιστολὴ τοῦ Ἀρεάλη στὶς 19/11/1918. Ὅλοφάνερα τὰ στοιχεῖα αὐτὰ συγγενεῖουν 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 πρωτοβλέπομε τὸν συσχετισμὸ τῶν Κιζιλμπάσηδων μὲ τοὺς ὀμηρικοὺς Ἑρυνθίνοὺς καὶ ἄλλα στοιχεῖα ποὺ ξαναβρίσκονται ὕστερα στὰ συγγράμματα τοῦ Σκαλιέρη. Ἡ «φυλετικὴ συνείδηση» καὶ οἱ «χριστιανικὲς παραδόσεις» τῶν Λαζῶν, τῶν «Ἑρυνθίων», 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 ὧσων 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 τίς «ἄριες» καταβολές καὶ τίς «ἀνάμικτες» δοξασίες τοὺς· ὁ Λαμέρας μισεῖ τὸ Ἰσλάμ, ὁ Σκαλιέρης μισεῖ τὸ Τουράν. Οἱ δύο ἐκδοχὲς ὑποδεικνύουν τὰ ἀκραῖα περιθώρια μιᾶς προσέγγισης, ποὺ ὡστόσο ἐδράζεται στὸ ἴδιο πλέγμα ἰδεῶν, μεθόδων καὶ πηγῶν, καὶ νομίζω ὅτι μπορεῖ κανεὶς νὰ τίς συνεξετάσει ὡς ἐνιαία «θεωρία». Οἱ ἰδιαιτερότητες τῶν Κιζιλμπάσηδων δὲν εἶναι ἀσφαλῶς ἡ μόνη διάσταση τῆς θεωρίας, ἀλλὰ παίζουν ρόλο κεντρικότερο ἀπ' ὅ,τι θὰ εἶδειχνε, 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 Ἀμαντο, ποὺ τῆς χάρισε τὸ κύρος του ὡς βυζαντινολόγος καὶ ἀργότερα καθηγητὴς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. Ἄν καὶ ἀπέφυγε τίς ἀκρότητες τῶν δύο κύριων ἐκφραστῶν τῆς, ὅπως ἡ ἀνίχνευση Κιζιλμπάσηδων στὸν Ὀμηρο καὶ τὸ Βυζάντιο, ὁ Ἀμαντος τῆς ἔδωσε μιὰ θεωρητικὴ νομιμοποίηση μὲ τίς ἀπόψεις του γιὰ τὸν φυλετικὸ χαρακτήρα τῶν Τούρκων καὶ τὴν προφητεία ὅτι ἀναμένονται «ἐκπλήξεις» στὸ ζήτημα τῶν Κρυπτοχριστιανῶν⁶². Οἱ πηγές καὶ τὰ στοιχεῖα τοῦ Λαμέρα καὶ τοῦ Ἀμαντου

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

61. Ἡ *Μικρὰ Ἀσία καὶ ὁ Ἑλληνισμός*, σσ. 82-83. Στὸ ἀντίτυπο ποὺ συμβουλευθήκα βρῆκα 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 Ἀμαντου περὶ Ταχτατζήδων, Κιζιλμπάσηδων καὶ Γιουρούκων βρίσκονται στὸ ἔργο του *Ὁ Ἑλληνισμός τῆς Μικρᾶς Ἀσίας κατὰ τὸν Μεσαίωνα*,

ἀνακυκλώνονται ὕστερα ἀπὸ τὴν πτώση τοῦ Βενιζέλου σ' ἓνα συμπίλημα τοῦ Ἀθανάσιου Σουλιάτη, ποὺ 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, ποὺ θεωροῦσε τοὺς Κιζιλμπάσηδες «ὀλιγάριθμο» λείψανο μὲ «μογγολικὸ τύπο», μιλοῦσε διεξοδικὰ γιὰ τὰ ἦθη τους καὶ δήλωνε πὼς ἔχουν γιὰ τοὺς Ἑλλήνες «ἀγάπην καὶ τιμὴν», μιὰ φρασεολογία ποὺ πηγάζει ἀπευθείας ἀπὸ τὰ ἐντυπα τοῦ Λαμέρα⁶⁵.

I'

Ἡ θεωρία Λαμέρα - Σκαλιέρη γεννήθηκε σὲ συγκεκριμένες ἱστορικές περιστάσεις καὶ ἀνταποκρίνεται σ' ἓνα ἰδιαίτερο μίγμα ἀπὸ πολιτικὰ καὶ ἰδεολογικὰ ἐρεθίσματα, ποὺ 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 «υπόδουλων» πληθυσμῶν τῆς δυτικῆς Ἀσίας καὶ τῆς ἀνατολικῆς Εὐρώπης (Ἀραβες, Κοῦρδοι, Ἀρμένιοι, Τσέχοι, Οὐκρανοί, Πολωνοί), ποὺ 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 εὐλογῆ, λοιπόν, ἡ ἄποψη πὼς ἡ «ἀφύπνισις τῆς ἐθνικῆς συνειδήσεως» ποὺ ἐξαγγέλθηκε στὸ Χετζάζ καὶ τὴ Δαμασκὸ μπορούσε νὰ ἐπεκταθεῖ σὲ διάφορες τουρκόφωνες ὁμάδες τῆς Μικρᾶς Ἀσίας. Στὸν συνεπακόλουθο ἀναβρασμὸ ἡ Ἑλλάδα θὰ ἔπρεπε νὰ προσεταιριστεῖ πληθυσμοὺς ποὺ ἦταν «βασίμως διεκδικήσιμοι» καὶ ἔτοιμοι νὰ «δεχθῶσι χριστια-

⁶² Ἀθήνα 1919, σ. 116 κέ. (ὅπου παραπέμπει ἐπανεὶλημμένα 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 (Κωνσταντινουπόλη 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 Κιζιλμπάσηδων ἐπειδὴ τοὺς ταυτίζει μὲ τοὺς νομαδικούς Ταχτατζήδες, ποὺ ὥστόσο εἶναι μία μόνο (ἡ πιὸ ἰδιόρρηχτη) ἀπὸ τὶς κιζιλμπάσιες ὁμάδες.

νικήν διοίκησιν εὐχαρίστως καὶ εὐπειθέστατα»⁶⁶. Ἵσως, μάλιστα, ἡ σύμπραξι αὐτῶν τῶν πληθυσμῶν νὰ ἐξασφάλιζε στοὺς Ἑλλήνες ὀφέλη πιὸ βιώσιμα ἀπ' ὅ,τι μιὰ «ἀραιὰ παράλιος φυλετικὴ γραμμὴ» ποὺ διασπούσε τὶς οἰκονομικὲς λειτουργίες τῆς Μικρασιατικῆς χερσονήσου⁶⁷.

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

(3) Ὁ ἐλληνικὸς μεγαλοῦδεατισμὸς υἱοθέτησε συνειδητὰ ἀκραεῖς μορφές ρατσιστικῶν θεωριῶν, ποὺ εἶχαν καλλιεργηθεῖ τὴν προπολεμικὴ περίοδο στὴ δυτικὴ Εὐρώπῃ. 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 «Ἀρία ὁμοφυλία» καὶ τοὺς παρείσακτους «φιννικοὺς» ἢ «μογγολικοὺς» πληθυσμοὺς ἀνάγεται σὲ ζωντανὴ πολιτικὴ καὶ ἐθνικὴ πραγματικότητα, καὶ ἡ παρατεταμένη κυριαρχία μίας «νόθου πατριᾶς» ταταρικῶν στοιχείων μὲ φυλετικὴ καὶ διανοητικὴ «μειονεξία» ἀποδόθηκε στὴ φυλετικὴ συμμαχία τους μὲ «Σημίτες» Ἑβραίους καὶ Ἀραβες⁶⁹. Τὰ χρόνια ἐκεῖνα ποὺ κάποιος Ἀδόλφος μελετοῦσε στὸ Μόναχο ἔργα τοῦ Γκομπινῶ καὶ τοῦ Τσάμπερλαιν, ὁ Σκαλιέρης πλούτιζε τὶς θέσεις του μὲ ἐκτενὴ τοὺς ἀποσπάσματα καὶ ἐντόπιζε «ἡμιανθρώπους» στὰ περὶ χώρα τῆς Προῦσας⁷⁰. 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.· Ἄμαντος, *Ὁ Ἑλληνισμὸς*, σ. 119 («εὐπειθέστατα»).

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

68. Ἄμαντος, *Ὁ Ἑλληνισμὸς*, σ. 125.

69. Βλ. 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 Ἀμαντό, ἀνέλαβε νὰ ἀποδείξει ὅτι ὁ «ἀσιατικὸς ἀταβισμὸς» ἀκύρωνε τὶς θετικὲς συνέπειες τῆς διασταύρωσης τῶν Τούρκων μὲ τοὺς «Ἕλληνες» τῆς Μικρασίας: «Ὅπως οἱ Νέγροι ἀναμιχθέντες μετὰ τῶν Βερβέρων τῆς βορείου Ἀφρικῆς ἔβλαψαν αὐτοὺς ἀνθρωπολογικῶς, οὕτω καὶ οἱ Τοῦρκοι ἐμόλυναν καὶ ἐδηλητηρίασαν τὴν Μικρὰν Ἀσίαν»⁷². Μ' ἄλλα λόγια, γιὰ νὰ εἶναι κάποιος «πεπολιτισμένος» δὲν ἀρκοῦσε νὰ ἔχει μερικὲς ἑλληνικὲς καταβολές· ἔπρεπε νὰ φανεῖ καθαρόαιμος ἔκγονος τῆς Ἀρίας φυλῆς.

(4) Πιὸ ἀξιοπεριέργη εἶναι, ἴσως, ἡ ἀνάμιξη τοῦ τουρκόφοβου ρατσισμοῦ μὲ τὸ φαινομενικὸ τοῦ ἀντίθετο, τὰ ἰδεολογικὰ κατὰλοιπα τοῦ «ἐλληνοτουρκισμοῦ» καὶ τῆς «πανανατολικῆς ἰδέας», ποὺ συνδέονται μὲ τὸν λεγόμενο «κύκλο τῶν Δραγουμικῶν» καὶ βροῖσκονται στὶς προσεγγίσεις τοῦ Σκαλιέρη καὶ τοῦ Σουλιώτη. Ὅπως κι ὁ Σουλιώτης, ὁ Σκαλιέρης διατέλεσε μέλος (ἀν καὶ ὄψιμο) στὴν Ὄργανωση Κωνσταντινουπόλεως καὶ συνεργάστηκε μὲ τὴν *Πολιτικὴ Ἐπιθεώρηση*, ἐνῶ εἶναι γνωστὲς οἱ σχέσεις τοῦ πατέρα του μὲ τὸ βραχύβιο Ἰνδαλμα τῶν Ὀθωμανῶν φιλελευθέρων, τὸν ἑκπρωτο σουλτάνο Μουράτ Ε' ⁷³. Τὰ κύρια σημεῖα τοῦ γεωπολιτικοῦ του δράματος συνοψίζονται σ' ἓνα φυλλάδιο τοῦ 1921, ποὺ ἐξυμνεῖ τὸν Δραγούμεν ὡς «ἐνθεο τῆς Ἰδέας ἀπόστολο» καὶ παραπέμπει στὸν Σουλιώτη προκειμένου νὰ τονίσει τὴ «στενοτάτη συνοχή» 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 Κανκάσου (ὄχι ὁμως οἱ Ἀζέροι!) καὶ μιὰ ἐξασθενημένη καὶ «λμβανοποιημένη» Τουρκία, ὅπου κάθε μιὰ «ἐθνότης» θὰ ἦταν αὐτοδιοικούμενη καὶ θὰ μετεῖχε

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

72. Ὁ Ἕλληνισμός, σ. 115 (παραπέμπει στὸν Γερμανὸ γεωγράφο Έβάλντ Μπάνσε).

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

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

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

ΙΑ'

Ἐνα γενικότερο στοιχεῖο ποὺ διακρίνεται σ' αὐτὲς τὶς προσεγγίσεις, καὶ θὰ πρέπει ἴσως σύντομα νά σχολιαστῇ, εἶναι ἡ συμπλεγματικὴ ἐξάρτηση τῆς ἑλληνικῆς λογιολογίας ἀπὸ τὸν εὐρωπαϊκὸ ἀνατολισμὸ. Ἀνήμποροι, μὲ μικρὲς ἐξαιρέσεις, νά ἐπικαλεστοῦν μιὰν αὐτοδύναμη ἐρευνητικὴ παράδοση, οἱ κήρυκες τοῦ μεγαλοϊδεατισμοῦ στήριξαν τὶς ἀπόψεις τους γιὰ τὴν ἐθνολογία τῆς Μικρασίας σὲ διάφορα παραθέματα ἀπὸ «ἔγκυρα» δυτικὰ ἔγχειρίδια, συνήθως ἀρκετὰ ξεπερασμένα, ὅπως ἡ *Πρόσω Ἀσία* τοῦ Ρεχλὺ (1884) καὶ ἡ *Ἀσιατικὴ Τουρκία* τοῦ Κινέ (1891). Ὅποιοδήποτε στοιχεῖο, πάντως, φάνταζε γνησιότερο, ἀν τὸ πασάλειβαν μὲ ἄρωμα γαλλικόν: Ἡ ἀπανθρωπιὰ τῶν Μουσουλμάνων ἔπρεπε νά πιστοποιηθεῖ μὲ στίχους ἀπ' τὸ Κοράνι *σὲ γαλλικὴ μετάφραση*, καὶ οἱ σκέψεις τοῦ Σάθα γιὰ τὴν ἑλληνικότητα τῶν Παυλικιανῶν προσγράφονται στὸν Γάλλο βυζαντινολόγο ποὺ τὶς εἰρωνεύτηκε⁷⁶! Ἡ ἐπὶ κληση αὐτὴ τῆς ξένης αὐθεντίας συγκαλύπτει ὅμως καίριες διαστρεβλώσεις τῆς πρωτότυπης πληροφορίας, ποὺ τροφοδοτοῦν μιὰ πρωτότυπη ἐθνικιστικὴ ἐρμηνεία τῆς. Καὶ ἡ μέθοδος αὐτὴ καταλήγει συχνά σὲ πραγματικὴ παραχάραξη τῶν γραπτῶν μαρτυριῶν.

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

75. Ἡ ἴδια ἀντίφαση χαρακτηρίζε τοὺς ἐπίσημους ἐκφραστές τοῦ Δραγουμισμοῦ αὐτὴ τὴν περίοδο. Ἐτοί, ὁ Φίλιππος Δραγοῦνης ἰσχυριζόταν ὅτι ἡ Μικρασιατικὴ Ἐκστρατεία δὲν εἶχε στόχο τὴν ἐπέκταση τῆς Ἑλλάδας, ἀλλὰ «τὴν ἀπόδοσιν τῆς Μικρᾶς Ἀσίας εἰς τοὺς Μικρασιάτας», καὶ 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 το λεύκωμα με τις φορεσιές της Τουρκίας των Χαμντή και Λωναί, έχει πλουτιστεί με παρέμβλητες προτάσεις που ανάγουν τη «λευκή επιδεριμίδα τους» στην «έλληνική φυλή της αρχαιότητας»⁷⁷. Τα στοιχεία του Λέψιους για τον πληθυσμό πέντε αρμενικών βιλαετιών το 1915 έχουν υποβληθεί σε διακριτική επεξεργασία, ή όποια μετέτρεψε τους 500.500 Τούρκους σε 30.500 (!) και τους 14.000 Έλληνες σε 31.214. Ο αναγνώστης νομίζει, ωστόσο, ότι αυτά είπε ο Λέψιους⁷⁸. Παρά την αντίθετη διαβεβαίωση του Σκαλιέρη, οι αφηγήσεις των εξεγέρσεων που άντλει από το «Χουραφαττάν Χακικατέ» του Σεμσεντίν Γκιουνάλτάι δεν αφορούσαν στην πραγματικότητα «Τουρκοφανείς» και «Κρυπτοχριστιανούς» των ημερών του, αλλά μεσαιωνικά κινήματα των Ισλαμικών και των πιστών του Ζωροάστρη στο Ιράν και τον Περσικό κόλπο, τους οποίους μετακίνησε αυθαίρετα σε διάφορες γωνιές της Μικρασίας⁷⁹. Ο Κινέ δεν έγραψε ποτέ τη φράση «οί Μουσουλμάνοι Λαζοί εισίν αναμφοιβητήτως έλληνικής καταγωγής», ούτε ανέφερε πώς «ή γλώσσα και ή θρησκεία των Κούρδων είναι τελείως διάφορος της γλώσσης και της θρησκείας των Τούρκων»· μά οι Έλληνες αντιγραφείς του βεβαιώνουν όμοφωνα το αντίθετο⁸⁰. Και συχνότατα θά δοῦμε ότι τρέπονται αφήφιστα σε «Έλληνες» οι «Χριστιανοί» και σε «Τούρκους» οι «Μουσουλμάνοι» ή οι «Σουννίτες», κάτι που μπορεί να φάνταζε πιο φυσικό, αν δεν καταργούσε τη ρητή παραδοχή όλων των εκφραστών της θεωρίας: «δέν είναι Τούρκοι πάντες οι Μουσουλμάνοι, ως δέν είναι Έλληνες πάντες οι Χριστιανοί».

Απ' τη μεταχείριση αυτή δεν γλίτωσαν ούτε οι Έλληνες ειδήμονες. Όταν περιγράφει τους Αφάδρους της Καππαδοκίας, ο Σκαλιέρης μοιάζει ν' αντιγράφει κατά λέξη τις παλιές πληροφορίες του Π. Καρολίδη⁸¹. Μά στα κρίσιμα σημεία ή λογοκρισία παρεμβαίνει καιρία: Οι Αφάδροι πιά δέν είναι άπλως

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

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

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

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

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

«Σουννίται εὐσεβείς», ἀλλὰ «εὐσεβείς κατὰ τὸ φαινόμενον»! Τὰ «ἐλληνο-
πρεπῆ» τους ἦθη τοὺς ξεχωρίζουν καὶ πάλι «ἀπὸ τῶν τουρκομανικῶν φυλῶν»,
λείπουν ὥστόσο οἱ ἐξηγήσεις τοῦ Καρολίδη, ποὺ ἀπέδιδε τὴ διαφορὰ στὸ
περιβάλλον καὶ ὑπέρριπτε τὴν καταγωγή τῶν Ἀφσάρων ἀπὸ τοὺς ἀρχαίους
Ἰσαύρους. Καὶ ὅταν ὁ Καρολίδης σημειώνει τὴν ἐχθρότητα τῶν Ἀφσάρων
γιά 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 «Ταταρο-
μογγόλους»!

IB'

Τί ἰσχυρίστηκε λοιπὸν ἡ θεωρία σχετικὰ μὲ τὴν «ταυτότητα» τῶν Κιζιλμπά-
σηδων καὶ πῶς ἔφτασε στὰ συμπεράσματά της; Μποροῦμε ν' ἀπομονώσου-
με τίς ἀκόλουθες «θέσεις»:

(1) *Οἱ Κιζιλμπάσηδες δὲν εἶναι αἵρεση ἢ θρησκείμα ἀλλὰ «φυλὴ» τῆς
Μικρασίας, ποὺ διαθέτει τὴν ἰδιαίτερη πατρίδα της καὶ ζωντανή «φυλετική»
συνείδηση.*

Ὁ ὅρος «φυλετική 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 Ἑλλήνες»,
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 ἐλληνική, «ἐλληνοφρυνική» καὶ
πάντως «ἄρια».*

Οἱ πατέρες τῆς θεωρίας δὲν δοκίμασαν καθόλου ν' ἀναιρέσουν τὴν κοινὴ
πεποίθηση 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· Οἰκονομίδης, *Πόντος*, σ. 101 καὶ 147, πρβ.
σ. 130· Λαμέρας, *Πρόβλημα*, σ. 20 (ἀντιφάσκει ὁμως στὴ σ. 39)· Σουλιώτης, *Κάτοι-
κοι*, 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. Πιο διαλλακτικοί, ό Μπότσαρης κι ό Άμαντος φροντίζουν νά θολώσουν τά νερά: Εΐναι «επήλυδες» αλλά έχουν «χριστιανικές παραδόσεις»: Ίσως εΐναι μίγμα «έλληνοπερσικόν ή έλληνοκουρδικόν» (έπομένως, πάλι, γνήσιοι Άριοι). Μιάς και όλοι ήταν σύμφωνοι πώς οί «γηγενείς» ή «προτουρκικοί» πληθυσμοί τής βυζαντινής Μικρασίας έπρεπε νά χαρακτηρίζονται Άριοι και Έλληνες, οί «φρυγοπελασγικές» άνησυχίες τοϋ Σκαλιέρη δέν αλλάζουν τήν οϋσία: οί Φρύγες του εΐναι μιá έννοια σχεδόν μεταφυσική, μιá προαιώνια ένσάρκωση τών Έλλήνων. Ό όρος, ωστόσο, γεννοϋσε στούς άρχαιοφίλους χρήσιμους συνειρμούς: Θύμιζε όργιαστικές λατρείες πού μποροϋσαν νά συσχετιστοϋν μέ τά «μυστήρια» τών Άλεβήδων⁸⁴, και έφόσον 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 άπηχεΐ, 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 έτερόδοξεσ όμάδες πού συνήθως θεωροϋνται Κιζιλμπάσηδες (οί Ναλτζήδες τοϋ Πόντου, οί Τσεπνηδες

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

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

85. Βλ. κυρίως: Σκαλιέρης, *Λαοί και Φυλαί*, σ. 202 κέ. Για νά γίνουν κατανοητά αϋτά χρειάζεται νά ξεαρθεί ιδιαίτερα ή άντιαρμενική συνιστώσα τοϋ έλληνικού έπεκτατισμοϋ, κατά τόν όποιο οί Άρμένιοι (όσο Χριστιανοί ή Άριοι και νά ήταν) είχαν στη Μικρασία, ως «πρόσφυγες», άκόμη λιγότερα «ίστορικά και έθνολογικά δικαιώματα» άπ' όσο οί Τοϋρκοι. Δυστυχώς αϋτοί οί «πρόσφυγες» άποτελοϋσαν ως τó 1914 τήν πλειονότητα τών Χριστιανών σέ όλες σχεδόν τīs περιφέρειες τών Κιζιλμπάσηδων (και ιδιαίτερα στη Σεβάστεια), κάτι πού υποδαυλίξε τά κλασικά έλληνικά άμυντικά συμπλέγματα (στοό ίδιο, σσ. 11, 204, 337).

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

του Μπαλικεσίρ, οί Ταχτατζήδες του Ταύρου) αξιοποιήθηκαν καλύτερα, όπως θα δούμε, σ' άλλες στήλες των ελληνικών στατιστικών. Η μοναδική εξαίρεση είναι η στατιστική του Μπότσαρ, όπου παρατηρούμε συνωστισμό «Ερυθίνων» στα βιλαέτια της Προύσας και της Κασταμονής, στα όποια οί 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 Κιζιλμπάσδες του Ιράν 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. Τό προκρούστειο αυτό μοντέλο θα στηρίξει και τις υπόλοιπες εκφάνσεις της θεωρίας, που απέδειξαν την «άρχαιοελληνική» προέλευση των Κιζιλμπάσδων.

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
Σεβάστειας	212.000	300.000	279.834
Τραπεζούντας	13.000	—	—
Κασταμονής	111.000	—	—
ΣΥΝΟΛΟ	861.000	400.000	384.834

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

Η ζώνη αυτή βρίσκεται ανατολικά της Σεβάστειας κι ανήκει, χοντρικά, στην κυρδική φυλή των Κότσκιρι, που ωστόσο δεν ήταν οί μόνοι Άλεβήδες στο βιλαέτι. Άν οί Έλληνες έστιάστηκαν σ' αυτούς, τό όφείλουν άρχικά στην επίδραση της Γεωγραφίας του Ρεκλύ, που είχε για κύρια πηγή του

87. Λαοί και Φυλαί, σ. 160.

στο θέμα των Κιζιλμπάσηδων ένα παλιότερο ἄρθρο τοῦ Ἀγγλοῦ προξένου στο Κουρδιστάν Τζ. Τέηλορ⁸⁸. Μιὰ καὶ ὁ Τέηλορ δὲν πῆγε στὴν καθαντὸ Μικρασία, τὸ ἔργο τοῦ Ρεκλὺ πραγματεῖται αποκλειστικὰ σχεδὸν τοὺς Κιζιλμπάσηδες τοῦ Κουρδιστάν. Ἡ μοναδικὴ ἐστία Κιζιλμπάσηδων ποὺ ἀνήκει συγχρόνως στὸ Κουρδιστάν (ὅπως τὸ ἔβλεπαν γεωγραφικὰ καὶ ἐθνολογικὰ ὁ Ρεκλὺ καὶ ὁ Τέηλορ) καὶ στὴ Μικρασία (ὅπως τὴν ὀρίζαν οἱ Ἕλληνες συγγραφεῖς μὲ βάση τὰ σύνορα τοῦ βιλαετιοῦ τῆς Σεβάστειας) εἶναι, ἀκριβῶς, οἱ Κότσκιρι τοῦ Κιζιλ-Ντάγ. Ἡ σύμπτωση ὁμως αὐτὴ γέννησε στοὺς ἐρευνητές μας τρεῖς συνειρμούς. Οἱ «ἀπροσπέλαστες κορυφές» τοῦ Κιζιλ-Ντάγ μποροῦσαν νὰ ἐκληφθοῦν ὡς ἓνα εἶδος μικρασιατικῶν Ἀγράφων, 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 ὀνοματοθεσία τῆς περιοχῆς παρέπεμψε τὸν Λαμέρα στοὺς «ὑψηλοὺς Ἑρυθρίνους»⁹⁰, ἐνῶ τὸ γειτονικὸ Ντιβριγι ταυτιζόταν μὲ τὴ βυζαντινὴ Τεφρική, τὴν πρωτεύουσα τῶν Παυλικιανῶν τοῦ 9ου αἰῶνα, καὶ αὐτὸ θὰ ἐνθουσίαζε τὸν αἰρεσιομανὴ Σκαλιέρη. Μὰ οἱ Κότσκιρι συνήθως ἀναφέρονταν ὡς Κοῦρδοι καὶ αὐτὸ ἦταν πρόβλημα· ἂν ἀνῆκαν σ' ἓνα ἔθνος ὑπαρκτό, πῶς θὰ ἐνσάρκωναν ἓνα ἀνύπαρκτο; Ὅλοι, λοιπόν (ἂν ἀφήσουμε καταμέρος τὴν ἀόριστη νύξη τοῦ Ἀμαντου), ἀποφεύγουν ζηλότυπα κάθε συσχετισμὸ «Ἑρυθρίνων» καὶ Κούρδων.

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

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

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

89. Λαμέρας, *Πρόβλημα*, σ. 39.

90. Κιζιλ-Ντάγ = Κοκκινοβοῦνι, Κιζιλ-Ιρμάκ = Κοκκινοπόταμος (ἡ τουρκικὴ ὀνομασία τοῦ Ἄλυ, ποὺ πηγάζει ἀπὸ τὸ Κιζιλ-Ντάγ), Κιζιλ-Μπάς = Κοκκινόκεφαλος.

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

ήταν τοπωνύμιο της Παφλαγονίας και δύσκολα θα μετατοπιζόνταν στίς πηγές του Ευφράτη. Προκειμένου όμως να εφοδιαστούν οι Κιζιμπίτσηδες με πιστοποιητικό αθηναικής αρχαιοελληνικής καταγωγής, κάθε εμπόδιο μπορούσε να παραμεριστεί. Για να γίνει ο συσχετισμός πειστικότερος, ο αναγνώστης διαβεβαιώνεται ότι το τοπωνύμιο ξμεινε ζωντανό «μέχρι των Βυζαντινών» με τη μορφή «Έρυθρῖνοι». Άποσιωπάται ότι τα μόνα «βυζαντινά» συγγράμματα που αναφέρουν τους Έρυθρίνους είναι το αρχαιοδιφικό λεξικό του Στέφανου του Βυζάντιου και τα σχόλια στον Όμηρο του Ευστάθιου Θεσσαλονίκης, και η μόνη μαρτυρία ότι το τοπωνύμιο επέζησε με τη μορφή «Έρυθρῖνοι» ανήκει στον Στράβωνα, συγγραφέα της έποχης του Αυγούστου, που το ταυτίζει με δύο «σκοπέλους» στην παραλία της Άμαστρας, 500 χιλιόμετρα από το Κιζίλ-Ντάγ της Σεβάστειας!⁹²

(6) Στόν Μεσαίωνα υιοθέτησαν τόν Παυλικιανισμό κι ο συνακόλουθος διωγμός τους άπ' τόν Βυζάντιο τούς έκανε νά συνεργαστούν με τούς Άραβες και μετά με τούς Τούρκους.

Οί εικονομάχοι και πουριτανοί Παυλικιανοί εισχώρησαν στην έλληνική έθνικιστική ιστοριογραφία χάρι σε μία ύποτιθέμενη σύνδεση με τόν έπος του Διγενή Άκρίτα, που εξέδωσε τόν 1875 ό Κ. Σάθας άπό τόν χειρόγραφο της Τραπεζούντας. Ό Σάθας είχε ισχυριστεί, με έπιχειρήματα, βέβαια, πολύ συζητήσιμα, πώς η αίρεση γύρευε «νά διαρρήξει τίς ρωμαϊκές παραδόσεις που συντηρούσε ζηλότυπα τόν Βυζάντιο και νά αναγεννήσει διά του Έλληνισμού τήν αυτοκρατορία»⁹³. Μά ό Σκαλιέρης προχώρησε πέρα άπ' τόν Σάθα. Ξεκινώντας άπό τόν γνωστό χωρίο του Πέτρου Σικελιώτη, όπου γράφεται για τούς Παυλικιανούς ότι «καλοῦσιν έαυτούς μέν Χριστιανούς, ήμᾱς δέ Ρωμαίους», καταλήγει στην άνυπόστατη διαβεβαίωση πώς αυτονομάζονταν Έλληνες και αυτό κατά τή γνώμη του παρέπεμπε στην «έκκλησιαστική σημασία της λέξεως», ύποδηλώνοντας ότι «κέντρον και έπίκεντρον των δογμάτων αυτών ήσαν αἱ Άθήναι». Έτσι οί Κιζιμπίτσηδες συσχετίζονται τόσο με τόν έλληνικό πολυθεϊσμό, όσο και με τόν ευρωπαϊκό προτεσταντισμό, χάρι στο νήμα που ένώνει τόν μικρασιατικό μανιχαϊσμό με τούς Βογόμλους και τούς Καθαρούς⁹⁴. Περαιττό νά πούμε ότι ό Σκαλιέρης πουθενά δέν μίλησε για

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

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

94. Σκαλιέρης, *Λαοί και Φυλάι*, σσ. 147, 194, 319, 329, 361-369, 418.

τὴν *ἀρμενική* καταγωγή τοῦ Παυλικιανισμοῦ, οὔτε πρόβαλε καμιά χειροπιαστή ὁμοιότητά του μὲ τοὺς Κιζιλμπάσσηδες· ἀπλῶς φανταζόταν αὐθαίρετα πὼς οἱ «αἰρετικοί» Μουσουλμάνοι ἔπρεπε νὰ ἀντιστοιχοῦν σὲ αἰρετικούς Χριστιανούς, οἱ «ὀρθόδοξοι» σὲ ὀρθόδοξους⁹⁵. Ἕνα ἄλλο μειονέκτημα τῆς θεωρίας, ποὺ ἰσχύει καὶ γιὰ τὶς σημερινές τῆς ἐκφάνσεις, εἶναι ὅτι στὴ ζώνη Τεφριζῆς-Μελιτηνῆς δὲν φαίνεται νὰ ζοῦσαν πιά Παυλικιανοὶ στὰ χρόνια τῶν Σελτζούκων, παρὰ Ἀρμένιοι καὶ Σύροι Μονοφυσίτες⁹⁶.

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

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

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

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

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

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

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

(8) Παρὰ τὸν ἐπιπόλαιο ἐξισλαμισμό τους, διασώζουν τελετές καὶ ἥθη Χριστιανῶν.

Οἱ Κιζιλμπάσσηδες 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 ἰσλαμισμός τους ἦταν «ἐπιπόλαιος» καὶ «προσποιοτήτος». Ἐλεγαν πὼς πίστευαν σὲ δώδεκα ἰμάμηδες καὶ μία ἱερὴ τριάδα, κι ἔπιναν ρακὴ ἀκόμα καὶ στὶς τελετές τους, ὅπου οἱ ντεντέδες τοὺς ὑπέβαλλαν σὲ κάτι σὰν ἐξομολόγηση. Καὶ ὅταν μωοῦνταν στὴν ομάδα, εἶχαν συνήθειο νὰ λούζονται μὲ ἁγιασμένο νερό. Καθόλου παράξενο ἂν, γιὰ μερικοὺς Εὐρωπαίους τοῦ 19ου αἰῶνα, κάτι τέτοια ἔμοιαζαν ἀπόηχοι βαπτίσματος καὶ θείας λειτουργίας. Ὅσοι, ὁμως, γνώρισαν ἀπὸ κοντὰ τὶς τελετές τῶν Κιζιλμπάσσηδων, πείστηκαν πὼς δὲν περιείχαν ἐνσυνείδητους χριστιανικοὺς συμβολισμούς. Ὁ ἑλληνικὸς μεγαλοῖδεατισμὸς προσπάθησε ἀπεγνωσμένα νὰ ὑποστηρίξει τὸ ἀντίθετο, παρατέμποντας ἐπιλεκτικὰ στὴ βιβλιογραφία πού γνώριζε καὶ δίνοντας στὶς φημιολογίες τὸ κῆρος ἐπιστημονικῶν διαπιστώσεων. Περιορίζομαι σ' ἓνα χωρίο τοῦ Κινὲ γιὰ τοὺς Κιζιλμπάσσηδες τῆς Ἀγκυρας, πού ὁ Λαμέρας τὸ μετάφρασε ἔτσι: «Πιστεύεται ὅτι ἔχουσιν ὁλόκληρον ἐν τῷ κορπῷ ἱεραρχίαν θρησκευτικὴν· οὐδεμία ἀμφιβολία ὅτι εἶναι Χριστιανοὶ προσποιούμενοι ὅτι εἶναι Τοῦρκοι». Ἀλλὰ τὸ πρωτότυπο τὰ ἔλεγε λίγο ἀλλιῶτικα: «On prétend qu'ils ont des évêques et toute une hiérarchie occulte, ce qui porterait à croire qu'ils descendent d'anciens chrétiens, organisés plus tard en société secrète, faisant extérieurement profession de l'islamisme»¹⁰⁰. Ἄν καὶ δείγματα θρησκευτικοῦ συγκρητισμοῦ δὲν ἔλειπαν στὴ Μικρασία, θὰ

99. Περισσότερα γιὰ τὴν ἐξέγερση αὐτὴ στοὺς Μ. Balcioglu, *İki isyan - Bir paşâ*, Ἀγκυρα 2000, σσ. 128-176, 297 κέ· S. Akgül, *Dersim isyanları ve Seyit Rıza*, Ἀγκυρα 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 ἀρ. 18, Ἀμστερδαμ 1993.

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

πρέπει, νομίζω, να δυσπιστούμε για τις διαβεβαιώσεις ότι Έλληνες «έμποροι, διδάσκαλοι, ιατροί» ανακάλυψαν ξαφνικά Κιζιλμπάσσηδες, Τσεπνήδες ή Ταχτατζήδες οι οποίοι γιόρταζαν τὸ Πάσχα, βάφτιζαν παιδιά καὶ κρύβανε στὰ σπίτια τους εἰκόνες καὶ ἐκκλησιαστικά βιβλία¹⁰¹. Ἐπιπλέον, τέτοιες μαρτυρίες δυσκολεύουν τὸν συσχετισμὸ τῶν Κιζιλμπάσσηδων μὲ τοὺς Πανυλκιανούς, ποὺ ἀνοιχτὰ ἐχθρεύονταν τοὺς τύπους τῆς ὀρθόδοξης λατρείας. Ὁ Σκαλιέρης κατὰλαβε, μᾶλλον, τὸ πρόβλημα καὶ στὸ δεῦτερο πόνημά του, ὅπου εἶδε τὸ φῶς ἡ θέσις αὐτή, ὑποβάθμισε ἀντίστοιχα τὸν κρυπτοχριστιανισμὸ τῶν Ἑρυθίνων. Γεννήθηκε ἔτσι μιὰ σύγχυση ποὺ χαρακτηρίζει τὶς ὑστερότερες ἀναδιατυπώσεις τῆς «ἐρυθνιστικῆς» θεωρίας.

(9) Ὅσα ἔθιμά τους δὲν δικαιολογοῦνται ἀπὸ τὴ χριστιανικὴ παράδοση, εἶναι ἴχνη «ἀρχαίων μυστηρίων» ποὺ ἐμφαίνουν τὴν «ἀρχαιοτάτη ἑλληνικὴ καταγωγή» τους.

Ἡ ἀναγωγή τοῦ ἑτερόδοξου Ἰσλάμ σὲ προῖσλαμικὲς ἀφετηρίες, καὶ ἰδιαίτερα στὸ «μυστικιστικὸ» ὑπόβαθρο τοῦ «ἄριου» ἰνδοπερσικοῦ πολιτισμοῦ, ἦταν μιὰ δοκιμασμένη συνταγὴ τῶν Εὐρωπαίων ἀνατολιστῶν τοῦ 19ου αἰῶνα¹⁰². Ἐπομένως, ἀνετα μποροῦσαν καὶ τῶν Κιζιλμπάσσηδων οἱ δοξασίες νὰ σχετίζονται μὲ διάφορες ἐκφάνσεις του: «ἄρμενικὸς παγανισμός» (Τέηλορ), «μωσδαϊκὰ δάνεια» (Γκρενάρ), «ἰνδοῦϊστικὴ λατρεία» (Τέηλορ), «βουδδιστικὴ διδασκαλία» (Τσακῦρογλου), «μυθραϊκὲς παραδόσεις» (Πήαρς)¹⁰³. Ἀπ' αὐτὰ στοὺς Έλληνες ἐθνικιστὲς θὰ περάσει μονάχα τὸ σχῆμα τῶν «παγανιστικῶν» ἐπιβιώσεων, ἄλλὰ τῶρα ἐντάσσεται σ' ἓνα τελείως ἀλλιώτικο κλίμα, ὅπου ὁ «παγανισμός» συνδέεται συνειρμικά μὲ τὸν «ἐλληνισμό», τὸ ἱστορικὸ παρελθὸν μὲ τὴν ἐθνικὴ ταυτότητα, καὶ ἡ πνευματικὴ συγγένεια μὲ τὴ φυλετικὴ προέλευση. Προσπαθήσαμε πιὸ πάνω ν' ἀναλύσουμε τὶς συνιστώσες τοῦ ἰδεολογικοῦ αὐτοῦ κλίματος. Ἀξίζει ἐδῶ νὰ προσθέσουμε ὅτι τὰ ἴδια περίπου γνωρίσματα ποὺ ὁ ἑλληνικὸς ἐθνικισμὸς χαρακτήρισε «ἄρια», «ἐλληνίζοντα», «φρυγικά» καὶ ὅπωςδήποτε «μὴ τουρκικά» (ὁ ρόλος

ὅπως τὸν Οἰκονομίδη (Πόντος, σ. 130): «ταῦτα πάντα οὐδεμίαν καταλείπουσιν ἀμφιβολίαν, ὅτι οἱ Κιζιλμπάσσηδες εἶναι Χριστιανοὶ προσποιοῦμενοι τοὺς Μωαμεθανούς».

101. Λαμέρας, *Πρόβλημα*, σσ. 31-32 καὶ *Περὶ Κρυπτοχριστιανῶν*, σ. 21 (ὅπου πιά μιλάει, ὅμως, μόνο γιὰ τοὺς Γιουρούκους τῆς δυτικῆς Μικρασίας).

102. Γιά τὴ στάσι αὐτὴ βλ. ἐνδεικτικὰ C. Ernst, *Συνφιρμός*, ἐκδ. Ἀρχεῦτο, 2001, σ. 30 κέ.

103. Βλ. σημ. 12 καὶ 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») ἄξιοποιήθηκαν παράλληλα ἀπὸ τὸν τουρκικὸ ἔθνικισμό ὡς λείψανα κεντροασιατικοῦ «σαμанизμοῦ» καὶ ἀναμιφίβολα πειστήρια τουρανικῆς καταγωγῆς¹⁰⁴.

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

Οἱ δυτικοὶ περιηγητὲς ἤξεραν ὅτι Σουννίτες κι Ἀλεβήδες εἶχαν μίᾱ ἁμοιβαία ἀντιπάθεια πού δὲν χαρακτήριζε τίς σχέσεις τους μὲ τοὺς Χριστιανούς: Οἱ αἰρετικοὶ ἦταν «χειρότεροι ἀπὸ τοὺς ἄπιστους». Ἀπὸ κεῖ ὥστόσο μέχρι τὸν ἰσχυρισμὸ πὼς εἰδικὰ οἱ Κιζιλμπάσηδες αἰσθάνονταν «ἀγάπη» γιὰ τοὺς Ἑλλήνες ὑπάρχει ἀπόσταση, πού 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 ὥστόσο: «Μισοῦσι τοὺς Τούρκους, ἀγαπῶσι τοὺναντίον τοὺς Ἑλλήνας, οὓς καὶ φιλοξενοῦσι μετὰ χαρᾶς»¹⁰⁵. Σχολιάζοντας τὴ θρησκεία τους, ὁ Περό 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 οἶνοποιεῖς. Ἀλλὰ ὁ Λαμέρας μεταφράζει: «Εἶναι βέβαιον ὅτι ὑπάρχει τι τὸ προσεγγίζον αὐτοὺς πρὸς τοὺς Ἑλλήνας 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, πού ἀπέριπτε 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 Μπιντογάν (*Alevilik*, σ. 381 κέ.) βρίθκει ἀπὸ τέτοιους συσχετισμοῦς.

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 *Μετά τὴν ἀνταλλαγὴν*, σ. 64, ὅπου καλεῖ τοὺς ἐκπαιδευμένους, πλέον, ἀκροατὲς του νὰ βροῦν οἱ ἴδιοι τί σημαίνει τὸ «τι» τοῦ Περό!

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

Άπ' αυτούς οι Ταχτατζήδες αντιπροσωπεύουν ούσιαστικά μιá νομαδική συντεχνία Κιζιλμπάσηδων ξυλοκόπων, που έχουν τη φήμη καθαρόαιμου Τουρκομάνου. Μπορούσαν κι αυτοί, φυσικά, νά χριστούν «Έρυθνοι», μά οι περισσότεροι προτίμησαν νά τούς εντάξουν στους Γιουρούκους, αξιοποιώντας ύστερα τις μαρτυρίες που τούς άφοροῦσαν γιά νά δείξουν μέ τις γνώριμες μεθόδους τήν «έλληνικότητα» όλων των Γιουρούκων τής Μικρασίας¹⁰⁷. Στους Δερβίσηδες εντάχθηκαν οι Μπεκτασήδες και στους Σάννους¹⁰⁸ οι Ναλτζήδες· οι Τσεπνήδες μοιράστηκαν μεταξύ Γιουρούκων και Σάννων, ενώ οι Μεσοχαλδηνοί έπινοήθηκαν γιά νά στεγάσουν όρισμένους «δίθρησκους» του Πόντου. Τά θολά αυτά άνθρωποσύνολα έγιναν έτσι αυτόνομα «φυλά», που δέν ήταν Τούρκοι «κατά καταγωγήν ή συνείδησιν», αλλά είχαν «ήθη, έθιμα, αισθήματα έλληνικά». Οι Δερβίσηδες εφάρμοζαν «τήν διδασκαλίαν του Χριστού» και ήταν, άρα, έχθροί των Τούρκων· οι Γιουρούκοι ήταν «Χριστιανοί κρυπτόμενοι», και οι Σάννοι γιορτάζανε «Έλευσίνια μυστήρια». Ή μεγαλύτερη άπ' αυτές τις «έθνότητες» ήταν κατά τούς Έλληνες οι Γιουρούκοι και όλοι επέμεναν νά τούς θεωρούν «διεκδικήσιμους», άφηφώντας τις ειρωνείες των Τούρκων έθνικιστών¹⁰⁹. «Επέμεινα διά μακρών περί των Γιουρούκων», δήλωνε ό Λαμέρας στο κοινό του «Παρασσοῦ», «διά τόν άπλούστατον λόγον ότι οι έν ταῖς στατιστικαῖς των δύο βλαετιών Σμύρνης και Προύσης αναγραφόμενοι Τούρκοι είναι κατά τά 3/4 Γιουρούκοι, εύκόλως δ' έννοείτε όποιαν πανωλεθρίαν ύφίσταται ή στατιστική αυτών, εάν άπό ταύτης αφαιρέσθε τόν αριθμόν των Γιουρούκων»¹¹⁰.

107. Οι έπιλογές αυτές είναι συνειδητές. Όταν ό Σκαλιέρης παρήθεσε άπόσπασμα του Κινέ γιά νά δείξει πώς οι Τσεπνήδες είναι Γιουρούκοι (ό Οικονομίδης είχε αυτόνομήσει τούς Τσεπνήδες του Πόντου), λογόκρινε ό ίδιος τή φράση του πρωτοτύπου που έξιωνε Ταχτατζήδες και Κιζιλμπάσηδες (*Λαοί και Φινάι*, σ. 201). Παραδόξως ό Σκαλιέρης, ενώ έψεξε τις «άνεπιστάσεις» 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, που κατόπιν ταυτίστηκε μέ τήν «έκτουρκοσθεῖσα φυλή» του Τζανί (Σαμπουντάς) 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 «μαργαριτρία» που «σέρβιραν στο Παρίσι οι Έλληνες», έννοώντας (μύλλον) τή γαλλική μετάφραση του φυλλαδίου του Μπόταρη.

.110. Λαμέρας, *Περί Κρυπτοχριστιανών*, σ. 24. Οι αυθαιρεσίες που γράφθηκαν

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

Τὰ ἀριθμητικά «μαγειρέματα» δὲν ἐνδιαφέρουν ἐδῶ. Βλέπουμε, ἄλλωστε, σοβαρές ἀποκλίσεις στοὺς διάφορους συγγραφεῖς, πὺν διογκώνουν κατὰ βούληση τὸν πληθυσμὸ τῶν καθ'αυτὸ Ἑλλήνων καὶ συναγωνίζονται στὴν ἐπινόηση «μὴ τουρκικῶν» λαῶν. Τὸ ποσοστὸ τῶν «Τούρκων» κυμαίνεται ἔτσι ἀπὸ 18% (Σκαλιέρης) μέχρι 41% (Σουλιώτης). Ἀκόμα 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 ἐπείσαστος πολιτικὴ μονάς», ἀντίθετη μὲ τὶς γηγενεῖς «ἐθνικὲς μονάδες»¹¹¹.

II'

Ἡ θεωρία Λαμέρα - 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 κατὰ τὸ πρωτότυπο· ἡ εὐρωπαϊκὴ τῆς προέλευση ἦταν ἐξίσου ἀπτὴ μὲ τὰ γερμανικὰ διπλώματα τοῦ Ἀμαντου καὶ τὶς γαλλικὲς μεταφράσεις τοῦ Κοραίνου. Μία πρώτη ἀπόπειρα νὰ τηρηθοῦν οἱ ἐννοιολογικὲς προδιαγραφὲς τοῦ εὐρωπαϊκοῦ ἐθνικισμοῦ ἦταν καὶ ἡ διαίρεση τῶν πληθυσμῶν τῆς Τουρκίας σὲ ἀδρεῖς γλωσσο-γεωγραφικὲς ἐνότητες (Ἀραβες, Τοῦρκοι, Κοῦρδοι, Τσερκέζοι). Ἄν καὶ οἱ κατηγορίες τοῦτες ἴσως νὰ φαντάζουν προφανεῖς, πρέπει ν' ἀποφύγουμε τὴν πλάνη ὅτι ἀπηχοῦσαν «λογικότερα» ἢ «φυσικότερα» κριτήρια ἀπ' ὅ,τι διάκριση σὲ «μιλλέτια» πιστῶν καὶ ἀπίστῶν. Κατ' ἀρχὴν οἱ ταξινομήσεις αὐτὲς δὲν ὑποκατέστησαν τὶς θρησκευτικὲς διαιρέσεις, ἀφοῦ ἐφαρμόζονταν μόνο στὸν μουσουλμανικὸ πληθυσμὸ· πόσοι διανοοῦνταν νὰ βαπτίσουν «Τούρκους» τοὺς ὀρθόδοξους τοῦ Τοκάτ ἢ «Ἀραβες» τοὺς Ἑβραίους τοῦ Μαρντίν; Ἀλλὰ καὶ οἱ Μουσουλμάνοι Τοῦρκοι, Κοῦρδοι ἢ Τσερκέζοι διέθεταν γιὰ τὸν σχολαστικὸ μελετητὴ μιὰ ἔντονη θρησκευτικὴ, κοινωνικὴ, καὶ γλωσσικὴ ἀκρόμῃ ἐτερογένεια¹¹²· καὶ σπανίως ἐβρισκε 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 γλωσσικά οἱ πιὸ ἀνάμικτοι ἀπ' ὅλους.

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

Ἡ ἰδιαιτερότητα τῶν Κιζιλμπάσηδων δὲν ἦταν βέβαια ἑλληνικὴ ἀνακάλυψη· τὸ διακριτικὸ στοιχεῖο τῆς ἑλληνικῆς προσέγγισης ἦταν, ἀντίθετα, ἡ *συνγκάλυψη* 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 «ἐλληνικά» αἰσθήματα. Τὰ «στοιχεῖα», ὡστόσο, ποὺ τεκμηριῶναν αὐτὸ τὸν συσχετισμὸ ἦταν, ὅπως εἶδαμε, κατὰ κανόνα χαλκευμένα. Ἄν ἡ ἔνταξη τῶν Κιζιλμπάσηδων στοὺς Τούρκους ἦταν μιὰ «χονδροειδὴς ἐθνολογικὴ πλαστογραφία»¹¹⁴, ὁ ἑλληνισμὸς ἦταν ὠριμος πιά ν' ἀντιτάξει τὶς διζέες του λεπτοφυεῖς πλαστογραφίες.

Παρά τὸ ὑποκριτικὸ του ἐνδιαφέρον γιὰ τὸ «ἐθνολογικὸ μωσαϊκὸ» τοῦ ἀντιπάλου, ὁ ἑλληνικὸς ἐθνικισμὸς διεπτόταν ἀναπότρεπτα ἀπὸ τὴν ἴδια μα nichaϊστικὴ καὶ ἀφομοιωτικὴ λογικὴ μὲ τὸν τουρκικόν. Ὁ Λαμέρας ἐκφράζει σαφέστερα ἀπ' ὅλους τὴν τάση αὐτῇ, τὴν ὁποία θὰ κωδικοποιήσει μὲ τὸν πιὸ εὐγλωττο τρόπο ὕστερα ἀπὸ τὴ φαινομενικὴ χρεωκοπία τοῦ μικρασιατικοῦ μεγαλοῖδεατισμοῦ. «Σήμερον», θὰ τονίσει ἀπτόητος στὸ τελευταῖον τοῦ ἐντυπο γιὰ τὸ θέμα (1929), «πᾶν στοιχεῖον ἐν Μικρᾷ Ἀσίᾳ τὸ ὅποιον ἤθελεν ἀποδειχθῇ ὅτι δὲν εἶναι τουρκικόν, θὰ εἶναι κατ' ἀνάγκην ἑλληνικόν, ἢ ἄλλως, πᾶν στοιχεῖον ὅπερ ἤθελεν ἀποδειχθῇ ὅτι δὲν εἶναι μωαμεθανικόν, θὰ εἶναι κατ' ἀνάγκην χριστιανικόν. *Tertium non datur*»¹¹⁵.

Πὼς ἐκτιμοῦσε κανεῖς τὴν «ἐλληνικότητα» ἐνὸς τουρκόφωνου Μουσουλμάνου; Δὲν ὑπῆρχαν σοβαρὲς ἀνθρωπολογικὲς ἐνδείξεις οἱ ὁποῖες νὰ ἐναρ-

113. Πιὰ νὰ μείνουμε στὸ θέμα μας, ὁ ὅρος «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, *Εἰκόνες*, σ. 24). Ἀνάλογες περιπέτειες γνώρισε καὶ τὸ «Κοῦρδος». Γιὰ τὴ σύγχυση ἀνάμεσα σὲ Τούρκους, Τουρκομάνους, Κιζιλμπάσηδες, Γιουρούκους ἢ ἀκόμη καὶ Ταγγάνους, βλ. ἐπίσης A. Gökalp, *Têtes rouges et bouches noires*, Παρίσι 1980, σ. 32 κέ.

114. Σουλιώτης, *Κάτοικοι*, σ. 36.

115. *Μετά τὴν ἀνταλλαγὴν*, σ. 30.

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

Σὲ αὐτὸ τὸ στάδιο ὁ ἑλληνικὸς ἐθνικισμὸς δὲν νοιάστηκε καθόλου νά προβάλλει με πληρότητα ἢ ἔστω με συνέπεια τὰ γνωρίσματα τοῦ μικρασιατικοῦ Ἀλεβισμού. Οἱ Κιζιλμπάσηδες τῆς Τουρκίας ἀναλύονται σὲ ξεχωριστὲς «ἐθνοότητες» (Ἑρθῖνοι, Σάννοι, Ταχτατζῆδες κ.λπ.) καὶ τὸ «ἀνάμικτον θρησκευμα» ποὺ πρεσβεύουν συγγέεται συστηματικά με γνώριμα φαινόμενα χριστοχριστιανισμοῦ καὶ χριστιανοῖσλαμικοῦ συγκρητισμοῦ. Οἱ ἰδιαιτερές ἐπιδόσεις καὶ δοξασίες τους δὲν ἐρευνῶνται σὲ βάθος, παρὰ μόνο ἀνθολογοῦνται φύρδην-μίγδην ὡς τεκμήρια ἑλληνικότητας. Ὁ ἰδιορρυθμὸς Σιτισμὸς τῶν Κιζιλμπάσηδων 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 πολὺν περιοριστικά, ποὺ θὰ ἱκανοποιοῦσαν τὸν φλογερότερο κήρυκα τοῦ σαουδικοῦ Οὐαχαμιτισμοῦ. Καθοριστικὸ στοιχεῖο ἐνὸς «γνήσιου» Μουσουλμάνου εἶναι ἡ ἀπόλυτη προσήλωση στὰ κελεύσματα τοῦ ἱεροῦ νόμου – τῇ νηστείᾳ, τῇ περιτομῇ, τὸν φερετζέ, τὴν ἀποχὴ ἀπὸ τὸ κρασί, τὴν ἐχθρα γιὰ τοὺς γκισούρηδες, ἀκόμα καὶ τὴν πολυγαμία. Οἱ ὑπόλοιποι εἶναι μονάχα «κατ' ὄνομα Μουσουλμάνοι». Μὰ ἡ λογικὴ αὐτὴ ταυτοχρόνα ὑπονομεύει τὸν ἰσχυρισμὸ ποὺ ἐμοιαζε νά βρῖσκεται στὴν ἀφετηρία τῆς θεωρίας, ὅτι πρέπει δηλαδὴ νά ξεχωρίζουμε τὸν Τοῦρκο ἀπὸ τὸν Μουσουλμάνο. Κι αὐτὸ γιὰτὶ ὅλοι οἱ «Μουσουλμάνοι μὴ Τοῦρκοι» ποὺ μποροῦσαν νά ἐντοπιστοῦν

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

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

Το ίδιο περιοριστική φαντάζει άρχικα και η αντιμετώπιση του «Τούρκου». Πρέπει να έχει καταγωγή «κεντροασιατική», γνωρίσματα «μογγολικά» και άνιατη κλίση στη βαρβαρότητα· ή, εξίσου περιοριστικά, να *αυτοπροσδιορίζεται* ως Τούρκος, κάτι που ως τότε μάλλον ίσχυε μόνο για τους συνειδητούς εθνικιστές ή όπαδούς των Νεοτούρκων. Μια και τὰ γνωρίσματα αυτά δεν ήταν και πολύ ευδιάκριτα σὲ καμία κοινότητα Μικρασιατῶν Μουσουλμάνων, εύλογα μπορούσε ν' ἀρνηθεῖ κανείς τὸν τουρκικό τους χαρακτήρα. Μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο ὁ ἑλληνικὸς ἐθνικισμὸς ἐκμεταλλεύεται, βέβαια, τὶς ἀντιφάσεις καὶ τὶς ἀνωριμότητες τοῦ νεόκοπου *τουρκικοῦ* ἐθνικισμοῦ. Θὰ συνεχίσει, ὡστόσο, νὰ κάνει λόγο γιὰ «τουρκικὰ στοιχεῖα», δίχως νὰ ὀδηγηθεῖ σὲ μιὰ καθολικότερη ἀμφισβήτηση τῆς φυλετικῆς βάσης τοῦ τουρκικοῦ ἔθνους· κάτι τέτοιο ἦταν ἀσύμβατο, ὅπως εἶδαμε, μὲ τὶς πνευματικὲς συνιστώσες τῆς ἐθνικιστικῆς προπαγάνδας¹¹⁸. Τὰ «φυλετικά» κριτήρια, ὁμως, ἦταν στὴν πράξη πολὺ χαλαρά. Ἐνῶ τὸ ἀρχέτυπο τῆς ἀσιατικῆς βαρβαρότητας ἦταν στὴν κυρίαρχη ἀντίληψη τοῦ ἀστικοῦ ἑλληνισμοῦ ὁ τουρκομανικὸς νομαδισμὸς, ἡ καινούργια θεωρία εἶχε τρέψει τὰ στερνὰ του ἀπομεινάρινα σ' ἄνοιχτόκαρδους Γιουρούκους¹¹⁹ καὶ τουρκοφανεῖς Ἑλληνοφρόγες. Ὁ φυλετικὸς ἔχθρος φωλιάζει τώρα στὴ ρευστὴ καὶ συγκεχυμένη κατηγορία τῶν «πλήρως ἀφομοιωθέντων Ὀθωμανῶν» ποὺ ἐδρεῦνουν κυρίως στὶς «πόλεις καὶ κωμοπόλεις». Ἐκεῖ ἐντοπίστηκε κάθε πηγὴ ἁμαρτιῶν τῆς ὀθωμανικῆς ἱστορίας, κάθε ἀπαίσια ἔξη¹²⁰ ποὺ εἰσήγαγε στὴ Μικρασία ὁ «Πανισλαμισμὸς τῶν Τουρκομογγόλων»¹²⁰.

Ἡ πρόταση τοῦ Λαμέρα γιὰ τὴν τελικὴ «ἐθνοκάθαρση» τῶν Τούρκων Μικρασιατῶν φανερῶναι πεντακάθαρα τὸ λογικὸ ἀδιέξοδο τῆς ἐθνικιστικῆς ἐπιχειρηματολογίας. Ἡ «ἀπελευθέρωσις τῶν λαῶν», θεωρεῖ ὁ Λαμέρας, θὰ

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

118. Ἀκόμα καὶ ἡ ἰδεολογικὴ διαμάχη Ὀθωμανιστῶν-Τουρκιστῶν στὴν Κωνσταντινούπολη ἐλαμβάνεται ἔτσι ὡς διένεξη δύο «πληθυσμῶν»: βλ. πῶς χειρίζεται ὁ Σκαλιέρης τὸν ἀντιτουρκανισμὸ τοῦ «τελευταίου Ὀθωμανιστῆ» Ἀλὴ Κεμάλ (*Λαοὶ καὶ Φυλαί*, σ. 327 καὶ 400) – χτυπητὸ παράδειγμα ἐνὸς περιοδικοῦ «διαλόγου κουφῶν» ἀνάμεσα στὸν φιλελεύθερο Ὀθωμανισμὸ καὶ τὸν ἐθνικίζοντα «Ἑλληνοτουρκανισμὸ».

119. Ἡ καλύτερα «Ὀρέοιους», ἀν υἱοθετήσουμε μιὰ ἐλάχιστη μεταγενέστερη παρετυμολογία.

120. Φυσικὰ δὲν ἀποφεύγεται ἡ σύγχυση ἀνάμεσα στὶς δύο ἀντιλήψεις. Γιὰ τὸν Ἀμαντὸ π.χ. οἱ νομάδες εἶναι «ἀγριώτεροι» μὰ οἱ Γιουρούκοι «σιμπαθεστεροι» ἀπὸ τοὺς Τούρκους! (Ὁ *Ἑλληνισμὸς*, σσ. 119-120).

σήμαινε και τὸ διωξιμὸ τῆς «ξένης» μειονότητες πού καταπατοῦσε τὰ ἐδάφη τους· καὶ πολὺ σωστὰ σημειώνει ὅτι τὴν ἴδια μοῖρα ἔπρεπε κανεῖς νὰ περιμένει γιὰ τοὺς Γερμανοὺς τῆς Ἀλσατίας ἢ τοὺς Οὐγγρους τῆς Τρανσυλβανίας. Ποιά ἦταν ὅμως 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 μανίκι του τὴν πατροπαράδοτη ταύτιση Τούρκων καὶ Μουσουλμάνων μὲ τὴν εὐρύτερη ἔννοια τοῦ ὅρου, ξεσκεπάζει ἐπιτέλους μιὰ συμπαγὴ τουρκικὴ πλειονότητα!¹²¹

ΙΑ'

Οἱ ἀπόψεις πού περιγράψαμε δὲν ἀνῆκαν σὲ ἄτομα περιθωριακά. Ἄν κι οἱ ἐκφραστές τους δὲν ἦταν καθόλου «εἰδικοί», καὶ συχνὰ δὲν ἦταν οὔτε Μικρασιάτες, ἐπηρέαζαν μὲ τὸ κύρος τους τὴν ἑλληνικὴ λογισύνη. Ὅπως οἱ μέντορες τοῦ κεμαλικοῦ καθεστῶτος πού πρόβαλαν λίγο ἀργότερα τὶς γνωστές θεωρίες γιὰ τὴν τουρκικὴ καταγωγὴ τῶν Χετταίων καὶ τῶν Ἰωνων (οἱ ὁποῖες ἄλλωστε κινοῦνται σὲ παρόμοιο κλίμα μὲ τὴν ἑλληνικὴ θεωρία πού συζητᾶμε, ὅσο καὶ ἂν ἀφοροῦσαν ἓναν ἀρχαιότερο ἱστορικὸ ὁρίζοντα), πᾶσχιζαν κι αὐτοὶ σὲ μιὰ ἀνώμαλη περίοδο νὰ λύσουν ἰδεολογικὰ ἀδιέξοδα πού φάνταζαν σύμφυτα μὲ τὰ ὑψιστὰ πεπρωμένα τοῦ ἔθνους. Δὲν κυριάρχησαν ποτὲ οἱ γνώμες τους ἀπόλυτα, ἀλλὰ δὲν προκάλεσαν, ἀπ' ὅσο ξέρω, καὶ κανένα σοβαρὸ ἀντίλογο. Ἡ οἰκτρὴ κατάληξη τοῦ μικρασιατικοῦ ὀνείρου ἔβγαλε τὸ ζήτημα ἀπὸ τὴν ἄμεση ἐπικαιρότητα, οἱ φαντασιώσεις, ὥστόσο, δὲν ἔσβησαν. Καὶ παρόλο πού ἡ ἐπίσημη ἀκαδημαϊκὴ φιλολογία δείχνει ἀπλούστερα νὰ τὴν ἀγνοεῖ, ἡ θεωρία Λαμέρα - Σκαλιέρη ἐπιβεβαιώνει μέχρι σήμερα κι ἐπηρεάζει τὴν πληροφόρηση πού δέχεται τὸ ἑλληνικὸ κοινὸ γιὰ τὴ φύση καὶ 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 ἀτόφιες τὶς ἀπόψεις τοῦ Σκαλιέρη· μὰ δὲν δίνει καὶ καμία ἐναλλακτικὴ πληροφορία. Ξαναβρίσκουμε τὶς παραπομπές

121. *Πρόβλημα*, σ. 57 (προσθέτει ὅτι στὸ δύσμοιρο Ἰράκ θὰ στέλνονταν καὶ Μουσουλμάνοι τῆς Ἰνδίας, πού οἱ Ἀγγλοι, προφανῶς, θὰ γύρευαν νὰ τοὺς ξεφορτωθοῦν). Ἀλλὰ κι ὁ Σκαλιέρης ἔφαχνε γιὰ μιὰν ἐστία «γνήσιων Τούρκων» στὸ Τούρ-Ἀμπντίν τῆς κουρδικῆς Μεσοποταμίας (*Λαοὶ καὶ Φυλαί*, σ. 16).

στον Κινέ και τή θέση ότι δέν ἔχουν τίποτε τὸ κοινό μὲ τοὺς Μουσουλμάνους, ἂν κι οἱ πλαστὲς βεβαιότητες ἔχουν ἐκλείψει: «Δύναται νά πιστευθῇ» ὅτι οἱ Κιζιλμπάσηδες εἶναι Κρυπτοχριστιανοί, μὰ κανέννας «ξένος ἐθνολόγος» δέν τὸ βεβαιώνει· «τινὲς ἐκ τῶν ἡμετέρων» ὑποστηρίζουν ὅτι ἦταν «γηγενεῖς Ἑλλήνες» ποὺ ὀνομάζονταν «Ἐρυθῖνοι», μὰ ὁ Μοσχόπουλος ἀποφεύγει ὁποιοδήποτε σχόλιο. Τὸ ἐγκυκλοπαιδικὸ λεξικὸ Ἑλευθερουδάκη (1930), ὅπου βρῖσκουμε ἔντονη τὴν ἐπιρροή τοῦ Σκαλιέρη σὲ πολλὰ μικρασιατικὰ λήμματα, χαρακτηρίζει τοὺς Κιζιλμπάσηδες «λαὸν μὴ τουρκικῆς καταγωγῆς» κι ἐπαναλαμβάνει τὴν ὑπόθεση περὶ «γηγενῶν Ἑλλήνων», καθὼς καὶ τὸν συσχετισμὸ μὲ τοὺς Παυλικιανούς καὶ τὴν «προνομιούχον ἐπαρχίαν» τῆς Τεφρικῆς, ὅπου δέν ἐφαρμοζόταν τάχα ἡ στρατολογία· ἡ θρησκεία τους, πάντως, θεωρεῖται μίγμα «πρωτογόνου ψυχολατρείας» μὲ πρωτοχριστιανικά στοιχεῖα καὶ «μωσαμεθανικὰς τινὰς σχιτικὰς τελετάς», ποὺ ἀποδίδονται στὸν ζυγὸ τῶν Σελτζούκων. Οἱ νεότερες ἑλληνικὲς ἐγκυκλοπαιδεῖες ἀπλούστατα διάλεξαν ἓνα ἀπ' τὰ δύο αὐτὰ λήμματα κι ἀντέγραψαν τὸ περιεχόμενό του δίχως τὴν παραμικρὴ προσθήκη¹²².

Ἀλλὰ οἱ ἀπόηχοι τῆς ἐθνικιστικῆς φιλολογίας φαίνεται ὅτι φώλιασαν μὲ τὸν καιρὸ καὶ στὶς ἴδιες τὶς μνῆμες τῶν Ἑλλήνων προσφύγων γιὰ τοὺς Κιζιλμπάσηδες τῆς γενέτειράς τους. Στὶς λιγοστὲς μαρτυρίες ποὺ συγκέντρωσε γιὰ τὸ θέμα τὸ Κέντρο Μικρασιατικῶν Σπουδῶν, τριάντα καὶ σαράντα χρόνια ὕστερα, βρῖσκουμε ἔτσι μοτίβα καὶ φράσεις ποὺ μοιάζουν συχνὰ νὰ εἶναι βγαλμένα ἀπὸ διάλεξη τοῦ Λαμέρα. Πὼς νὰ ἐξηγήσουμε ἄλλιῶς τὴν ἐξεζητημένη εἰδηση γιὰ τὸ χωριὸ Γαῖμάς τῆς περιφέρειας Σουγγουρλῶ, ὅπου οἱ Κιζιλμπάσηδες πίνουν κρασί «μὲ θρησκευτικὴ εὐλάβεια, σὰν θεῖα κοινωνία – βάζουν καὶ τὸ μαντήλι κάτω ἀπ' τὸ ποτήρι καὶ πίνουν ἔτσι γιὰ νὰ μὴ χυθεῖ κάτω»¹²³; Ἀπὸ τὴν Καππαδοκία πάλι ἐρχεται ἡ γνώριμη ὑπενθύμιση πὼς «ἀγαπούσανε πολὺ τοὺς Χριστιανούς καὶ μισοῦσανε τοὺς Τούρκους· ἂν τύχαινε περσαστικὸς κανέννας Χριστιανὸς ἀπ' τὸ χωριὸ τους ἔπερε νὰ σκοτωθοῦν νὰ τὸν περιποιηθοῦν». Στὸ Τοκάτ «οἱ γυναῖκες τους,

122. *Νέα Μεγάλῃ Ἑλληνικῇ Ἐγκυκλοπαίδεια Χάρη Πάτση*, τ. 20 (1980), σ. 37· Ὑδρία, τ. 32 (1984), σ. 406· *Πάπυρος-Λαρούς-Μπριτάννικα*, τ. 33 (1988), σ. 266. Ἡ μοναδικὴ ἐξάιρεση σὲ τοὐτὴν τὴν «ὁμοφωνία» εἶναι τὸ μεταφρασμένο λῆμμα «Κιζιλμπάσιοι» [sic] στὴ *Μεγάλῃ Σοβιετικῇ 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 καὶ ὁ Μοσχόπουλος παραφράζουν τὸ ἀπόσπασμα μὲ τρόπο ποὺ εὐνοεῖ τὴν παραπάνω ἐξηγήσει.

ἐνὼ ἔκρυβαν τὸ πρόσωπο ἅπ' τοὺς Τούρκους, τὸ ἄφηναν ἀνοιχτὸ μπροστὰ στοὺς Ἕλληνες καὶ τοὺς Ἀρμενίους». Τὸ ἴδιο καὶ στὰ χωριά τοῦ Τσόρουμ, ὅπου ὁ πληροφορητὴς ὁμολογεῖ ἀμύχανα: «Δὲν ξέρω τί διαφορά ἀκριβῶς ἔχουνε ἀπὸ τοὺς Τούρκους. Μιά φορὰ διαφέρουνε [...] εἶναι “πὺλ κοντά” μας»¹²⁴. Ἄλλοι, βέβαια, ὑποθέτουν ἀνοιχτὰ πῶς πρόκειται γιὰ «γυρισμένους» ἢ γιὰ «κρυφοχριστιανούς», ὅπως ὁ παπα-Ἰσαὰκ Ἀβραμίδης ἅπ' τὸ Ἀγιρνὰς τῆς Καισάρειας, ὁ ὁποῖος «εἶχε ἀκουστὰ» ὅτι στὰ μέρη τοῦ Ἰκονίου ἔψελναν ὁλονυχτὶς¹²⁵.

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 ὕψιμη ἀνακάλυψη τῶν θέσεών τους. Διαβάζουμε λοιπὸν πῶς Ἀλεβήδες ἔγιναν «οἱ λαοὶ τῆς Μικρᾶς Ἀσίας ποὺ διαφοροποιοῦνταν ἔθνοφυλετικὰ ἀπὸ τὸν Τοῦρκο κυρίαρχο», πῶς εἶναι οἱ «Ἐρυθρίνοι τῶν Βυζαντινῶν» ἢ «οἱ παλαιοὶ Πανυλιανοί», πῶς «μεταλαμβάνουν μὲ εὐλάβεια οἶνου καὶ ἄρτου», πῶς ἔχουν στοὺς «ναοὺς» τοὺς εἰκονίσματα τῆς Παναγίας, πῶς κρατᾶνε ζωντανὰ «τὰ ἱερὰ καὶ ὅσια 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 ἰνστιτούτα τῆς Εὐρώπης καὶ τῆς Ἀμερικῆς!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 ποὺ καὶ ἄλλες μαρτυρίες – σημειῶν α.π.χ. τὴ μνεία σαιτικῶν ἐθιμῶν ἀπὸ τὸ ἐλληνοκυριακὸ 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. Σαμψωνίδης, ΠΟ 1055).

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

126. Ἀπὸ τῆς ἐκδόσεως «Ρήσος» καὶ «Ἐλευθερὴ Σκέψις» ἀντίστοιχα.

127. Α. Ἐφρααμίδης, *Οἱ λησμονημένοι Ἕλληνες στὴ Μικρὰ Ἀσία καὶ τὸν Πόντο*, Θεσσαλονίκη 1978, σ. 55· Π. Ροδάκης, *Ὁ Γόργιος δεσμός τῶν ἐθνοτήτων: Ἡ*

ΙΕ'

Ἡ ἀναξωπύρωση τοῦ ἑλληνικοῦ ἐνδιαφέροντος γιὰ τὸν Ἀλεβισμό τῆς Τουρκίας κατὰ τὴ δεκαετία τοῦ 1990 εἶναι εὐλογη 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 «φυλετικὴ πανσπερμία» τῆς Μικρασίας. Στὸ ἀκαδημαϊκὸ ὁμῶς ἐπίπεδο ἡ συζήτηση δὲν μπορεῖ πιά νὰ γίνεῖ μὲ τοὺς ὅρους τοῦ 1918. Ἡ ρατσιστικὴ ἀνάλυση δὲν εἶναι σήμερα τῆς μόδας· ἡ ἐλπίδα νὰ «φανερῶσουν» 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 Ἀλεβισμοῦ καὶ ἡ σχέση του μὲ τὸν Μπεκτασισμό τῶν γενιτσάρων καὶ τὴν πρῶμην ὀθωμανικὴ «ἐτεροδοξία» ἀναφαίνονται προπάντων στὴν τουρκόγλωσση φιλολογία ποὺ μετέφεραν καὶ ἐκλαΐκευσαν δύο Ἑλληνες ἱστοριογράφοι μὲ ἀρκετὲς ἐπιφανειακὲς διαφορὲς, ὁ Δ. Κιτσίκης καὶ ὁ Ε. Ζεγκίνης. Δὲν εἶναι, ὡστόσο, δύσκολο νὰ διαπιστώσουμε ὅτι κι ἐδῶ παρεμβαίνει 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 Κιτσίκη 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 χρεωκοπημένη· προτιμáει νὰ ἐπικαλεῖται ἄμεσα τὴ σύγχρονη παραγωγὴ τῶν Τούρκων Ἀλεβήδων. Ὅπως παλιότερα στὴ σκέψη τοῦ Μπάμπιγκερ, οἱ Ἀλεβήδες τοῦ Κιτσίκη εἶναι μιὰ εὐρύτατη κατηγορία, ποὺ ἀπλώνεται ἀπ' τὴν ὑποτιθέμενη «ἄκρα ἐτεροδοξία» τῶν πρῶτων

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

Ἵθωμανῶν σουλτάνων ὥς τοὺς Χριστιανοὺς θαμῶνες τῶν δερβίσιων τεκέδων στὴν Πόλιν τοῦ 19ου αἰώνα. Διαφέρουν, λοιπόν, ἀρκετὰ ἀπὸ τοὺς Ἑρυνθίνοὺς τοῦ Σκαλιέρη: Ἀκολουθοῦν μιὰ «πρωτότυπη σύνθεση», καὶ μάλιστα «καθαρὰ τουρκικὴ», μεταξὺ Σαμανισμοῦ, Σιτιτισμοῦ καὶ ὀρθόδοξου Χριστιανισμοῦ· τονίζω ἐδῶ τὸ «ὀρθόδοξον» ποὺ διαφοροποιεῖ αἰσθητὰ τὸν Κιτισίην ἀπὸ τὶς τουρκικὲς ἐκδοχὰς ἀνάλογων θεωρήσεων. Ὁ Κιτισίης δέχεται, ὡστόσο, ὅτι οἱ «σαμανικὲς καταβολές» τοῦ Ἀλεβισμοῦ ἔχουν μόνο «ἐθνολογικὸ ἐνδιαφέρον» καὶ δὲν ἀσχολεῖται μὲ τὸν σιτικὸ χαρακτήρα του, μὰ τονίζει τὴν «κοινὴ θεολογία» τοῦ Ἀλεβισμοῦ καὶ τῆς Ὁρθοδοξίας σὲ σημεῖο ποὺ οἱ δύο ἔννοιες γίνονται ἀξεδιάλυτες: «Ὅταν ὁ ἐλληνορθόδοξος γινόταν μπεκτασὴς μέσω τοῦ ντεβσιρμέ, δὲν εἶχε τὴν αἴσθηση πὼς ἄλλαξε θρησκεία»· καὶ αὐτὸ σημαίνει ὅτι «δὲν ὑπῆρξε ἐξισλαμισμὸς τῶν Βαλκανίων, ἀλλὰ μᾶλλον ἐξαλεβισμὸς». Ἔτσι, ἡ «ἀναγέννηση» τοῦ Ἀλεβισμοῦ συνδυάζεται μὲ τὸ «ἐνδιαφέρον τοῦ τουρκικοῦ λαοῦ γιὰ τὶς ἐλληνικὲς του ρίζες», κάτι ποὺ χαρίζει στὴν Ἑλλάδα «εἴκοσι ἑκατομμύρια δυνάμει συμμάχους μέσα στὴν Τουρκία»· μὰ ἐμπόδιο στέκεται – ποίος ἄλλος; – ὁ ἐπίσημος «ἀραβικὸς» Σουννιτισμὸς καὶ τὸ πολιτικὸ του ὑποπροϊόν, ἡ «ιδεολογία τοῦ Ἰσλαμισμοῦ». Ἀν ἀλλάξουμε τὴ λέξη «τουρκικὸς» μὲ τὴ λέξη «μικροσιατικὸς», ξαναβρίσκουμε 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 Ἀλεβισμοῦ καὶ Ἑλληνισμοῦ αἰωρεῖται 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. Κιτισίης, *Ἱστορία τῆς Ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας*, ἐκδ. Ἑστία, ³1996, σσ. 93-97, 103-107, 169 κέ.: «Ἀλεβισμὸς καὶ Κρυπτοχριστιανισμὸς στὴν Ὀθωμανικὴ αὐτοκρατορία καὶ τὴν Τουρκικὴ δημοκρατία», *Παράδοση 2* (1993), σσ. 3-9 καὶ 142-151. Δὲν πρόλαβα νὰ συμβουλευτῶ τὸ τελευταῖο βιβλίον τοῦ *Ἡ σημασία τοῦ Μπεκτασισμοῦ - Ἀλεβισμοῦ γιὰ τὸν Ἑλληνισμό*, ἐκδ. Ἐκάτη, 2006.

τῶν Μπεκτασήδων¹²⁹. Δυστυχῶς γιὰ τὸ «βαλκανικὸ Ἰσλάμ», ἡ σουννιτικὴ Τουρκία προσπαθεῖ «ὀλοένα καὶ περισσότερο» μὲ «συντονισμένες ἐνέργειες» νὰ διαβρώσει τὴ «χωριστὴ του ὄντοτητα», μὰ ἀπειλεῖται μὲ τὴ σειρὰ τῆς ἀπὸ μιὰ ἐνδεχόμενη «θρησκευτικο-ιδεολογικὴ ὑποστήριξη καὶ συνεργασία τῶν πληθυσμῶν αὐτῶν» μὲ τοὺς δικούς της Ἀλεβήδες¹³⁰. Δυστυχῶς γιὰ τοὺς λίγους ἀθηντικούς Ἀλεβήδες ἡ Μπεκτασήδες ποὺ ἐπιβιώνουν στὴ Θράκη, τὸ πολεμικὸ αὐτὸ σενάριο δικαιολογεῖ τὴν ἔνταξη τῆς «μπεκτασολογίας» μαζὶ μὲ τὴν «πομακολογία» στὶς «ἐθνικὲς» προτεραιότητες τῆς ἐλληνικῆς διοίκησης, κάτι ποὺ φοβᾶμαι ὅτι σύντομα θὰ ἀποβεῖ μοιραῖο γιὰ τὴν ὁποιαδήποτε γνησιότητα κατόρθωσαν ὥς τώρα νὰ κρατήσουν. Ἀπ' τὴν ἄλλη ὁμως εἶναι ἀξιοθαύμαστο σὲ ποιο 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 ἀναπόδεικτὴ εἰκασία ὅτι τὸ τοπικὸ ὑπόστρωμα τοῦ θρακικοῦ Ἀλεβισμοῦ τὸ συγκρότησαν «ἀπομεινάρια χριστιανικῶν αἰρέσεων» μὲ ἀνάλογες «μυστικιστικὲς τάσεις» καὶ «ἐπιδράσεις τοῦ Ζωροαστρισμοῦ», ἅρα Παυλικιανοὶ ἢ Βογόμλοι¹³¹. Δὲν εἶναι τυχαῖο πὼς ἡ τοπικὴ

129. Ζεργίνης, *Γενίτσαροι* (βλ. σημ. 15), σσ. 13-16, 387 κέ. Τὸ πρωμότερο ἔργο του (Ὁ Μπεκτασισμὸς στὴ Δυτικὴ Θράκη, ΙΜΧΑ, 1988) δὲν περιέχει τέτοιες γενικεύσεις, μὰ ἐνθάρρυνε μιὰ σύγχυση ἀνάμεσα στοὺς τουρκόφωνους Μπεκτασήδες καὶ στοὺς Πομάκους, ἡ ὁποία μοιάζει ἀπὸ τότε νὰ διαδόθηκε σὲ ὀρισμένους Ἑλληνες 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 πολλοῦ ἀποκαταστήσει τὶς ἐπαφές του μὲ τὸν ἀλβανικὸ Μπεκτασισμό καὶ τοὺς Σῦτες τοῦ Ἀζερμπαϊτζάν, καὶ ἡ κυβέρνηση τῆς Ἀγκυρᾶς δὲν ἔχει ἀσφαλῶς κανένα λόγο γιὰ νὰ τὶς ἀποθαρρύνει.

131. *Μπεκτασισμός*, σσ. 121, 170 κέ· *Γενίτσαροι*, σ. 280. Ἡ ὀριστικὴ ἀνάρθρωση αὐτῆς τῆς θέσης ξεπερνάει τὶς προθέσεις καὶ τὶς γνώσεις τοῦ ὑποφαινόμενου. Θὰ παρατηροῦσα ὁμως πὼς καὶ κύρια ἐπιχειρήματα τοῦ συγγραφέα (ὅτι αὐτὲς οἱ αἵρέσεις ἀνέπτυξαν «μεγάλῃ δραστηριότητα» στὰ ὄρενά τῆς Ροδόπης, ὅτι σὲ αὐτὸ τὸν «χώρο» ἔγιναν οἱ πρῶτοι ἐξισλαμισμοί, ὅτι ὁ ὅρος «ἀχριάν» ἀναφέρεται σὲ χριστιανικὴ αἵρεση) δὲν προκύπτουν ἀπὸ τὶς πηγές του καὶ ἀκόμη καὶ ν' ἠλθήσαν θὰ ἀφοροῦσαν τοὺς Πομάκους γενικότερα (ποὺ φημίζονται γιὰ τὸν Σουννιτισμὸ τους) καὶ ὄχι τοὺς Ἀλεβήδες· μόλις ἀποσυσχετίσουμε τὶς δύο ἔννοιες τὸ σχῆμα καταρρέει. Ἡ ἰδέα ἴσως νὰ φαντάζει εὐλογη: Ἀν οἱ Χριστιανοὶ ἀποστατοῦσαν ἴσως δὲν ἦταν «γνήσιοι» δικοὶ μας, ἀλλὰ αἰρετικοὶ καὶ ἀπόβλητοι (καὶ αὐτὴ ἡ θεωρία, τελικὰ, βολεύει καὶ τὸν τουρκικὸ ἐθνικισμό)· κι ἂν οἱ Μουσουλμάνοι ἦταν Μπεκτασήδες ἴσως

βιβλιογραφία, πού ἤδη συσχετίζει τοὺς Θράκες «Ἐρυθροκέφαλους» μὲ τὴ «μικρασιατικὴ φυλὴ τῶν Ἐρυθρίνων», ἐρμήνευσε μὲ ἀνάλογο τρόπο καὶ τὰ πορίσματα τοῦ Ζεγκίνη¹³².

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

νά 'ταν πρῶην Χριστιανοὶ πού βόηκαν τὸ κλίμα «οἰκεῖο» (ὅπως οἱ Τουρκομάνοι «σαμιανιστές» γιὰ τὸν Κιοπρολίου). Μὰ ἐξίσου εὐλογία φαντάζει καὶ ἡ σκέψη πὼς οἱ «ἐξωμότες» θὰ ἔτειναν νὰ προσηλωθοῦν στὴν ἐπίσημη ἐκδοχὴ τοῦ Ἰσλάμ καὶ ὄχι σὲ κάποια του αἵρεση (διαθέτουμε ἄφθονα ὀθωμανικὰ παραδείγματα)· καὶ εἶναι γνωστὸ πὼς οἱ αἰθεντικοὶ Παυλικιανοὶ τῆς Βουλγαρίας ἔγιναν Καθολικοὶ παρ' ὅλη τὴ διαμετρικὴ ἀντίθεση τῶν δύο δογμάτων, ἐνῶ ὁ Μπεκτασισμός δὲν ριζώσε ποτὲ στοὺς ἐξισλαμομένους χωρικοὺς τῆς βογομιλικῆς Βοσνίας (βλ. πρῶχειρα E. Cornell, «Bosna Bektaşiligi üzerine», *Alevi Kimliği*, σσ. 12-19). Γιὰ τέτοιες πολὺ-πλοκες ἱστορικὲς διεργασίες, ἡ ἀπλὴ «εὐλογόφανεia» ἐνὸς μοντέλου δὲν μπορεῖ νὰ θεωρεῖται αὐταπόδεικτη, ὅταν μάλιστα, ὅπως ἐδῶ, ἀντουσιάζουν ὁλότελα οἱ γραπτές ἐνδείξεις.

132. Π. Καρακατσάνης, «Τὸ μουσουλμανικὸ μοναστήρι τῆς Ρούσας», *Θρακικὴ Ἑπετηρίδα* 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 μὲ τὸν μικρασιατικὸν Παυλικιανισμό, πρβ. Κ. Κουρτίδης, «Ἱστορικὰ σημειώματα: Ἡ Θράκη καὶ οἱ κάτοικοι αὐτῆς», *Θρακικά* 23 (1955), σσ. 89-90 (ὅπου, πάντως, ἀνεκδοκίμως χαρακτηρίζονται ἀκόμη «τουρκικὴ φυλὴ») καὶ Π. Φωτέας, «Οἱ Κιζιλμπάσηδες καὶ τὰ δρώμενά τους στὰ ὄρεϊνά τῆς Ροδόπης», *Εὐθύνη* 68 (1977), σσ. 421-422 (ὅπου ἀντιδιαστέλλονται πλήρως ἀπ' τοὺς Πομάκους). Γιὰ τὴ χρῆση τῆς πλαστῆς ὀνομασίας «Ἐρυθρίνοι ἢ Ἐρυθροκέφαλοι» ἀπὸ τὶς ἑλληνικὲς ἀρχές (ἤδη ἀπὸ τὴ δεκαετία τοῦ 1960), βλ. πρῶχειρα «Οἱ ἀπογραφές-φάντασμα», Ὁ Ἰὸς τῆς Κυριακῆς, *Ἐλευθεροτυπία*, 17/4/2005.

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

ΙΣΤ'

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

Ὅταν ἐξετάζουμε συγκρητικὰ θρησκευτάματα, 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 τὴ ἄλλο, θά δηλώναμε πῶς δύσκολα μπορεῖ ν' ἀποδοθεῖ μιὰ θεολογικὴ ταυτότητα στοῦ θρησκευτικοῦ σύστημα τῶν Κιζιλμπάσηδων. Ὅπως στὴν περίπτωση τοῦ βουντοῦ τῆς Αἰτῆς, ἡ πρωτοτυπία του ἐγκρίνεται στὸν συγκρητισμὸ του, δηλαδή «στὴν ἐμπρακτὴ ἐνοποίηση ποικίλων ἐπιδράσεων, πὺν εἶναι κάτι πολὺ περισσότερο ἀπὸ μιὰν ἀδέξια συγκόλληση ἑτερογενῶν στοιχείων». Ἄρα, τὸ ζήτημα δέν εἶναι τόσο τὰ διαπολιτισμικὰ δάνεια, μὰ ἡ σύζευξη καὶ ἡ προσαρμογὴ τῶν συμβολικῶν συστημάτων μὲ στόχο τὸν καταρτισμὸ ἑνὸς ἰδιαίτερου κοινωνικοῦ κώδικα ¹³⁴.

Ποιά εἶναι ἐντέλει τὰ κριτήρια πὺν ὀρίζουν τὴν «ἐλληνικότητα» ἢ τὴ «χριστιανικότητα» κάποιας «αἵρεσης» τοῦ Ἰσλάμ; Παρὰ τὴν ἀναμφισβήτητὴ ἀρραβὴν τοῦ προέλεσης, ἡ στενὴ ἐξάρτηση τοῦ ἴδιου τοῦ Σουννιτισμοῦ ἀπὸ τὴν ἐβραιοχριστιανικὴ παρὰδοση 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 πὺν θά ἀποδειχτεῖ ὅτι ἐκεῖ καὶ τότε ἀποκραυγαλλώθηκε τὸ φαι-

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

νόμενο που βαφτίστηκε ύστερα Κιζιλμπασισμός. Ἡ παραγνώριση αὐτῶν τῶν ἀπλῶν δεδομένων δὲν ἐξηγεῖται παρὰ μόνο στὰ πλαίσια ἐκείνων τῶν θεωρήσεων που δέχονται ὡς ἱστορικὴ σταθερὰ τὴν ὑπαρξὴ ἀγεφύρωτου χάσματος ἀνάμεσα σὲ «ἄριες» καὶ «σημιτικὲς» θρησκείες. Μὰ ἡ ἄποψη αὐτὴ δὲν μπορεῖ καθόλου νὰ συζητηθεῖ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ ρατσιστικὸ τῆς ὑπόβαθρο, που ἀποτελεῖ, ὅπως εἶδαμε, καὶ οὐσιαστικὴ συνιστώσα τῆς θεωρίας Λαμέρα - Σκαλιέρη.

Δὲν εἶναι βέβαια περίεργο ἂν, σὲ συγκεκριμένες ἱστορικὲς περιστάσεις, ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ ἰδεολογία καταφέρνουν ν' ἀπομονώσουν καὶ νὰ προβάλουν ὁμοιότητες καὶ συγγένειες γιὰ νὰ νομιμοποιήσουν εὐκαιριακὲς συμμαχίες· οἱ Καθολικοὶ ἱεραπόστολοι τῆς Ἀναγέννησης δὲν δυσκολεῖτο νὰ βροῦν ἀναλογίες μὲ χριστιανικὰ μυστήρια ἀκόμη καὶ στὶς τελετουργίες τῶν Ἰνδιάνων τοῦ Μεξικοῦ. Ὅταν, ὅμως, λείπουν οἱ συνθήκες που θὰ καθιστοῦσαν γόνιμη μιὰ τέτοια σύμπραξη, ἡ συγγένεια τῶν ἐθίμων δὲν σημαίνει γιὰ κανέναν τίποτε. Ὁ σύγχρονος Μπαχαΐσμος εἶναι κι ὁ ἴδιος γέννημα τοῦ περσικοῦ Σιτισμοῦ, μὰ δὲν ἔχει σχέση οὔτε μὲ τοὺς Ἀλεβήδες, οὔτε μὲ τὴ χομεϊνικὴ ἰδεολογία· οἱ Δροῦξοι στὸ Λίβανο σφάζονταν γιὰ γενιὲς μὲ τοὺς Χριστιανοὺς Μαρωνίτες· οἱ Σιχ τῆς Ἰνδίας εἶναι ἐξαίρετο δεῖγμα συγκρητικῆς δοξασίας μὲ ἰσλαμικὲς ἐπιδράσεις, μὰ δὲν ἔγιναν ποτὲ τοὺς «ὄργανα» τοῦ πακιστανικοῦ ἐθνικισμοῦ.

Ἡ σύγχυση ἀνάμεσα σὲ πολιτικὲς, ἐθνολογικὲς καὶ θρησκευτικὲς προσεγγίσεις μπορεῖ, ἐπομένως, νὰ ὀδηγήσει σὲ ἐπικίνδυνες πλάνες. Δὲν εἶναι μονάχα ὅτι ξεχνᾶμε πῶς ὁ τουρκικὸς ἐθνικισμὸς διαφεντεύει κυριαρχικὰ τὴν πατρότητα τῶν ἐθίμων τῶν Ἀλεβήδων. Εἶναι καὶ ἡ συνακόλουθη ψευδαίσθηση ὅτι ὑφίσταται μιὰ νομοτελειακὴ ἀντιστοιχία ἀνάμεσα στὸν βαθμὸ «ἐπεκτατισμοῦ» μιᾶς κυβέρνησης καὶ τὶς θεολογικὲς προτιμήσεις τῶν ὁπαδῶν της. Οἱ ἀνησυχίες τοῦ ἐλληνικοῦ ἐθνικισμοῦ προσαρμόζονται, τότε, στὶς διεθνεῖς ἀναλύσεις γιὰ τὴ «σύγκρουση τῶν πολιτισμῶν», καὶ σὲ ὅ,τι τόσο ἐκδηλᾶ ὑπηρετοῦν οἱ τελευταῖες¹³⁵.

135. Εὐχαριστῶ καὶ ἐδῶ τὴν κ. Ἐ. Ζαχαριάδου καὶ τὴν κ. Ε. Μπαλτὰ γιὰ τὶς πρόθυμες ὑποδείξεις τοὺς στὸ πρωτόγραφο κείμενο. Φυσικὰ ἡ εὐθύνη γιὰ ὅποιοδήποτε σφάλμα, παράλειψη ἢ μονομέρεια εἶναι 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 Άλεβηδες ήταν «Χριστιανοί» και «λείψανα Έλλήνων», ήταν και οι «όμολογίες» Όθωμανων λογίων. Σχετικό είναι το κείμενο του Σκαλιέρη «Μουσουλμανοφανείς και Τουρκοφανείς», που περιέχεται τόσο στην *Αυτοκρατορία της Τραπεζούντας* (σσ. 33-40), όσο και στο *Λαοί και Φυλαί της Μικράς Ασίας* (σσ. 391-400). Άπηχήσεις 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 : «Άπο του ψεύδους εις την αλήθειαν (Χηραφατάν Χακηκατάν)» του «Χότζα Σεμσεδδίν» (Κωνσταντινούπολη 1332/1916) και «Τά κατά της κεφαλής ήμων έπερχόμενα (Μπασμημζά Γκελενλέρ)» του «Άρίφ 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 εξ όψεως το βιβλίο του Άρίφ, αφού αγνοεί ολότελα το θέμα του (πρόκειται για απομνημονεύματα του ρωσοτουρκικού πολέμου του 1877-1878), (β) οι περισσότερες από τις απόψεις που αποδίδονται στον Άρίφ πηγάζουν από ένα διαφορετικό βιβλίο του, το ήθικοπλαστικό ανθολόγιο *Μπίν Μπίρ Χαντίς-ι-Σερίφ* (Κάιρο 1325/1907), (γ) η άμεση πηγή αυτών των αναφορών στο κείμενο του Σκαλιέρη είναι αποκλειστικά το έργο του «Χότζα Σεμσεδδίν», (δ) οι θέσεις του τελευταίου αλλοιώθηκαν συστηματικά από τόν Έλληνα διασκευαστή του.

Ο «Χότζας» αυτός δεν είναι άλλος από τόν πολυγραφότατο ιστορικό, πολιτικό και θεολόγο Μεχμέτ Σεμσεντίν Γκιουνάλτάι (1883-1961), που ήταν

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

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

Τὸ νεανικὸ του πόνημα *Χουραφαττάν Χακικατέ* εἶναι κυρίως μιὰ ἀνασκόπηση τῶν ἰσλαμικῶν «κακοδοξιῶν» καὶ αἰρέσεων, ποὺ ἐπικεντρώνεται ἰδιαίτερα στοὺς «Μπατινίτες», δηλαδὴ τοὺς μεσαιωνικοὺς Ἰσμαηλίτες καὶ ὅλα τὰ ρεύματα ποὺ θεωρήθηκαν παραφυάδες τους. Στοὺς 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 «διωγμοὺς»).

Οἱ ὁμοιότητες τοῦ Σεμσεντίν μὲ τὸν Σκαλιέρη σταματοῦν ἐδῶ. Ὁ Σεμσεντίν ἀπορρίπτει ρητὰ τὴν ἰδέα πὼς ὑπάρχει «φυλετικὴ» διαφορὰ μεταξὺ «Ραφιζήδων» καὶ Σουννιτῶν καὶ ἀποφεύγει νὰ συσχετίσει τοὺς πρώτους μὲ «κρυπτοχριστιανικά» πληθυσμιακά 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 μισιοναρίων 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), ποὺ δείχνουν κατὰ τὴ γνώμη του τὸν «ἐκφυλισμὸ» τοῦ τάγματος (παρακάτω, ἀπόσπασμα 3).

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

2. Γιὰ τὴ ζωὴ καὶ τὴ σκέψη τοῦ Γκιουνάλτάι ἔχουν συγγράψει ἀνέκδοτες διατριβὲς οἱ Μεχμέτ Σεβκί Ἀιντίν (Καيسάρεια 1986) καὶ Μπαϊράμ Ἀλή Τσετίνκαγια (Ἰγκυρα 1994). Βλ. τὸ κείμενο τοῦ δευτέρου μὲ τίτλο «Tek parti döneminin "İslamcı" başbakanı: M. Şemseddin Gülnaltay» στὴν ἰσοσελίδα cumhuriyet.edu.tr/akademik/fak_ilahiyat/der2/1bcetinkaya.htm.

Μπεκτασισμό» της Μικρασίας. Τò κείμενο ἔχει κυρίως δοκιμακὸ χαρακτήρα καὶ δὲν παραθέτει πρωτότυπο «ἐθνογραφικὸ» ὕλικό. Οἱ γνώσεις τοῦ Σεμσεντίν γιὰ τὰ ἔθιμα τῶν «αἰρετικῶν» προέρχονται προπαντὸς ἀπὸ τὰ ὀλιγοσέλιδα σχόλια τῶν δύο βιβλίων τοῦ Μεχμέτ Ἀρίφ, ποὺ κυρίως ἀφοροῦν τοὺς Κοῦρδους Ἀλεβήδες τοῦ Ντερσίμ καὶ τοῦ Ἐρζιντζάν. Σὲ αὐτὰ θὰ παρεμβάλει ὁ Σκαλιέρης καὶ ὕλικό ἀπὸ ἄλλα κεφάλαια τοῦ *Χουραφαττάν Χακικατέ*, ποὺ ἀφοροῦν τοὺς Ἰσμηλίτες καὶ διάφορες δοξασίες τῆς μεσαιωνικῆς ἐποχῆς. Ὅλοι τοῦτοι μετατρέπονται σὲ «Χριστιανοὺς τουρκοφανεῖς» καὶ τοποθετοῦνται αὐθαίρετα στὴ Μικρασία τοῦ 19ου αἰῶνα (οἱ Γκουλάτ-ι-Σιά στὴ Γαλατία καὶ οἱ Καρματῆδες τοῦ Μπαχρέιν «κατὰ τὰς ὁρεινὰς παρυφὰς τοῦ Λυκαικοῦ Ταύρου», ὅπου εἶχαν ξεσηκωθεῖ τὸν καιρὸ τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπανάστασης!).

Στὴν οὐσία, ὥστόσο, οἱ θέσεις τοῦ Σεμσεντίν διαωνίζουν ἀπλῶς τὶς παλιὲς ἀντιλήψεις γιὰ τὸν «ξενόφερτο» καὶ «ἰρανικό» χαρακτήρα τοῦ μικρασιατικοῦ Κιζιλμπασισμοῦ. Ἀπ' τὴν ἀποψη αὐτὴ δὲν ἀντιτίθεται μονάχα στὴν ἐλληνικὴ προσέγγιση, ἀλλὰ καὶ σὲ ὅσα ἐνστερνίστηκε ἀργότερα ὁ σύγχρονος καὶ ὁμότεχνος τοῦ Σεμσεντίν, ὁ Φουάτ Κιοτρουλού. Μολονότι ὁ Σεμσεντίν υἱοθετεῖ τὸ ἐθνικιστικὸ λεξιλόγιο τῆς ἐποχῆς του, ὁ φυλετικὸς ἐθνικισμὸς καὶ ὁ ρομαντικὸς τουρσανισμὸς (καὶ στὴν ἥπια μορφή ποὺ τοῦ ἔδιναν τότε ὁ Ζιγιά Γκιοκάλπ ἢ ὁ Γιουσούφ Ἀκτουά) φαντάζουν ἀκόμη ξένοι στὴν ἰδιοσυγκρασία του. Τὸ θεωρητικὸ του ὑπόβαθρο εἶναι κυρίως τὸ ρεῖμα τῆς ἰσλαμικῆς «ἀναμόρφωσης» (ἰσλάχ), ποὺ ζητοῦσε τὴν ἐκκαθάριση τῆς θρησκείας ἀπὸ τὶς παρέμβλητες «δεδεισδαμιονίες», τὴ διάδοση τῆς θρησκευτικῆς παιδείας, τὴ συμφιλίωση τῶν Σουννιτῶν μὲ τοὺς Σίιτες καὶ τὴν ἀνάπτυξη ἐνὸς σύγχρονου καὶ δυναμικοῦ Ἰσλάμ, ποὺ θὰ ἦταν ἐμπόδιο στὴν «ἀπειλὴ» τῶν εὐρωπαϊκῶν δυνάμεων καὶ τῶν ἰδεῶν τους. Συνεπῆς σὲ αὐτὲς τὶς ἀρχές, ὁ Σεμσεντίν κατακεραυνώνει τὴν «ἀμάθεια» τῶν «Ραφιζήδων», χωρὶς νὰ τὰ βάξει μὲ τοὺς «Σίιτες» ἐν γένει, μὰ καὶ στίς πολιτικὲς του ἀντιλήψεις τὸ Ἰράν καὶ ἡ Τουρκία συνιστοῦσαν φνισκοὺς συμμάχους.

Γιὰ νὰ γίνουν πιὸ κατανοητὰ ὅλα αὐτά, μεταφράζω ἐδῶ μερικὰ ἀποσπάσματα ἀπὸ τὴν πρωτότυπη ἔκδοση τοῦ *Χουραφαττάν Χακικατέ* (Κωνσταντινούπολη, Tevsi-i tibat, 1332 Ἐγίρας). Συμβουλευτήκα ἐπίσης τὴν πρόσφατη μεταγλώττιση τοῦ Ἀχμέτ Γκιοκμπέλ (*Hurâfeler ve İslâm gerçeği*, Marifet yayınları, Κωνσταντινούπολη 1997) καὶ τὸ πρωτότυπο τοῦ *Μπίν Μπιρ Χαντίς-ι-Σερίφ* τοῦ Μεχμέτ Ἀρίφ (Κάιρο, Ceride matbaası, 1325 Ἐγίρας). Εὐχαριστῶ καὶ ἐδῶ τὸ προσωπικὸ τοῦ Τουρκικοῦ Ἱστορικοῦ Ἰδρυάτος στὴν Ἀγκυρα γιὰ τὴν πρόθυμη συνδρομὴ του.

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

Ὁ Ἰσλαμλίτης προπαγανδιστής Ἀμπντάλλα μπίν Μεϊμούν ἐδράσε στοῦ Ἰράν πρὸς τὰ μέσα τοῦ 9ου αἰῶνα, καὶ μερικοὶ τοῦ ἀπέδωσαν ὕστερα τὴν πατρότητά της αἰρετικῆς δυναστείας τῶν Φατιμιδῶν τῆς Αἰγύπτου. Τὸ βιβλίον «Σέρχ-ι-Μεβακίφ», ποῦ ἐπικαλεῖται ἐδῶ ὁ Σεμσεντίν ὡς πηγὴ του, ἀνήκει στὸν ὀνομαστό Σουννίτη θεολόγο Τζουρτζανί (1340-1413). Ὁ Σκαλιέρης ὁμως (Λαοὶ καὶ Φυλαί, σ. 393) θὰ ξεπλύνει ἐντελῶς τὸ κείμενο ἀπὸ τὶς ἱρανικὲς ἀναφορὲς του, θὰ μεταμφιέσει τοὺς Πέρσες Ἰσλαμλίτες σὲ Κρυπτοχριστιανοὺς 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 βασιστεῖ στὶς παραδόσεις τοῦ Μασδαϊσμοῦ (Mecusilik). Οἱ πληροφορίες ποῦ δίνει γιὰ τὸν σχηματισμὸ τῆς φατριάς τῶν Μπατινιτῶν ὁ ἐξαίρετος συγγραφέας τοῦ «Σέρχ-ι-Μεβακίφ» φανεροῦν μὲ σαφήνεια τὴν ὁρθότητα τῆς θέσης μας. Λέγεται λοιπὸν στοῦ «Σέρχ-ι-Μεβακίφ»: «Οἱ ἀρχηγοὶ τῶν Γουμπαριτῶν, μιάς φατριάς τῶν Μασδαϊστῶν ποὺ κατοικοῦσαν στὶς ἀνατολικὲς ἐπαρχίες (diyar-i-şarkiye), 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 κυβερνήσή μας. Δὲν εἶναι πιά ἐφικτὸ νὰ νικήσουμε τοὺς Ἰσλάμηδες μὲ τὰ ὄπλα. Εἶναι ὁμως ἐφικτὸ μὲ πλάνες καὶ ψευτιὲς νὰ σπεύρουμε στὶς τάξεις τοὺς τὴ σύγχυση καὶ τὴ διχόνοια. Καὶ ὁ σωστότερος τρόπος γιὰ νὰ τὸ κάνουμε εἶναι ν' ἀλλοιώσουμε τὴν ἰσλαμικὴ θρησκεία μὲ ξένες παρερμηνεῖες, καὶ ξεγελώντας μὲ διάφορα μέσα τοὺς ἀδελφεοὺς Μουσουλμάνους, νὰ τοὺς μνησσουμε στὶς ἀρχὲς τοῦ Μασδαϊσμοῦ ἐν ὀνόματι τοῦ Ἰσλάμ. Ἔτσι θὰ πάρουμε τὸ αἷμα 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 Σαβίων. Συγχρόνως, κατεῖχε ἄριστα τὶς φυσικὲς ἐπιστῆμες καὶ τὴν ὀφθαλματρικὴ [...] Παραπλανώντας τοὺς ἄθεους μὲ τὶς ἀρχὲς τῆς φιλοσοφίας, τοὺς θρησκούς μὲ τὰ ἐλπιδοφόρα κηρύγματα γιὰ τὸν κρυμμένο Ἰμάμη (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 παλιννόρθωση τῆς μοναρχίας τους, βρῆκε τὸν τρόπο νὰ τοὺς ἐλέγξει.

2. Ὁ Μπατινισμός στη 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 «τουρκοφανεῖς» ἐμπνέονται κυρίως ἀπὸ «ἀρχαῖα ἑλληνικὰ δόγματα», ὅτι «αἱ δογματικαὶ διακρίσεις ὀφείλονται εἰς φυλετικὰς διακρίσεις», ὅτι «οὐδαμοῦ τῆς Μικρᾶς Ἀσίας ἀπαντᾷ πλειονοψηφῶν ὁ τουρκικὸς [δηλαδή σουννιτικὸς] πληθυσμός») ἀντιβαίνουν στὸ πρωτότυπο. Πάντως ὁ Σεμσεντὶν δὲν ἀρνεῖται, ὅπως φαίνεται, τὸ ἐνδεχόμενο μᾶς πολιτικῆς καὶ θρησκευτικῆς «συμπαιγνίας» Ἀλεβήδων καὶ Χριστιανῶν.

Οἱ βρωμερὲς φαντασιώσεις, οἱ ὁποῖες μᾶς κληροδοτήθηκαν ἀπὸ αἰῶνες μακρινοὺς καὶ σκοτεινοὺς, ἐπληξαν σὲ βάθος τὴν ἀγνὴ καὶ εὐγενὴ φυλὴ τῆς Μικρασίας (Anadoli). Οἱ συμφορὲς ποὺ προξένησαν οἱ πλάνες τοῦ παρελθόντος στὸ ἔθνος μας, μὲ τὴν πάροδο τοῦ χρόνου ἔχουν καταστεῖ τρομακτικῆς.

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

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

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

Σχεδόν τὸ ἓνα τέταρτο τῶν κατοίκων τῆς Μικρασίας ἔχει ἐπηρεαστεῖ ἀπὸ τὰ κηρύγματα τῶν Μπατινιτῶν. Ὡστόσο, ἄς μὴ νομιστεῖ πὺς οἱ δικοὶ μας Ραφιζήδες εἶναι γνώστες τῶν λεπτομερειῶν τοῦ δόγματος. Οἱ δύστιχοι αὐτοὶ εἶναι ἡ πλέον ἀμαθής, ἡ πλέον φαντασιόπληκτη κοινότητα ὅλης τῆς Μικρασίας. Δοξασίες ἀνάξιες ἀνθρώπων μὲ μυαλὸ ἢ μὲ μόρφωση, ἀνάξιες ἐντέλει γιὰ ὁποιοδήποτε ἄνθρωπο, ἔχουν φέρεи αὐτοὺς τοὺς κακομοίρηδες στὸ ἐπίπεδο τοῦ ζῶν. Οἱ ἴδιοι δὲν ἔχουν κανένα παράπονο γιὰ τὸ χάλι τους. Οἱ γλυκερές φαντασιώσεις θαρρεῖς ὅτι νέκρωσαν παντοτινὰ τὶς ψυχές τους. Περνοῦν τὴ ζωὴ τους προσμένοντας τὴν πτώση τῆς ὀθωμανικῆς βασιλείας καὶ μαζί τὴν ἐμφάνιση τοῦ Ἰμάμη !

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

Τὸν Χριστιανὸ ποὺ εἶναι φυλετικὸς καὶ θρησκευτικὸς τους ἐχθρός, οἱ Ραφιζήδες τῆς Μικρασίας τὸν προτιμοῦν ἀπὸ τὸν Μουσουλμάνο Σουννίτη, ποὺ μολονότι ὁμόφυλος καὶ ὁμόθησκος 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 Χριστιανισμός (σσ. 217-219)

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

«Όποιον Μουσουλμάνο δεν είναι Μπεκτασή, και όποιον πιστό δεν τους όμολογεί άφροσύωση, οί άδαεις Μπεκτασήδες τον έχουν για Γεζιδίτη και Χαριτζίτη. Χαίρονται όταν συμβεί κακό στους κόλπους του Ίσλάμ των Σουννιτών, και πενθοϋν όταν κερδίζει έδαφος ή τιμημένη σούννα του Μωάμεθ, καθώς άπαξιώνονται όσα προκρίνει τó δόγμα των Μπεκτασήδων. Αυτό τó τάγμα έχει σκορπιστεί σέ τόσα παρακλάδια και διακρίνεται από τέτοιο βαθμό διασποράς, ώστε στά περισσότερα χωριά της Μικρασίας και του Κουρδιστάν, τά τόσα έκείνα σινάφια των άδων που μνημονεύονται με ποικίλα όνόματα σέ κάθε τόπο ή χώρα, όπως λ.χ. «Κιζιλμπάς», «Σοφιλέρ» ή «Σοφι Σουρεγι», «Βαζαλάκ», «Τσαραπόφ», «Τοϋρκ» και «Τουνμέν», που οί πράξεις και πεποιθήσεις τους έφτασαν πιά στά όρια του θρύλου, είναι όλα κλάδοι αυτού του τάγματος, και άνήκουν, ύποτίθεται, σέ {οπαδούς} 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 τέτοιοι κατά βάση, δεν είναι πλέον σέ όλα άτόφιοι Σίτες. Γιατί οί Σίτες και οί Τζαφερίτες έχουν μιά μορφωτική παραόδοση, έχουν πανέξυπνους οϋλεμάδες, έχουν ειδικευμένους θεολόγους και μεταφυσικούς [...]. Άν είναι άντίπαλοι των Σουννιτών, τουλάχιστον ή διαμάχη αυτή άφορά ένα ζήτημα δογματικής έρμηνείας. Όσο για την ύπόψη κοινότητα, παρά την καθολική άμάθεια που τή διακρίνει, ή έρευνα της αλήθειας φανερώνει ότι πρόσκειται σέ μιά ιδιόζουσα διδασκαλία, που συνδυάζει μεταξύ τους τον Χριστιανισμό, τον Μασονισμό, τον Σιτισμό, τον Ίμαμισμό, τον Ίμπαχισμό [Μπατινισμό] και τον Μουσουλμανισμό.

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

Δώδεκα Ἰμάμηδες μετά τὴν ἀποστολὴ τοῦ Μωάμεθ. Μὰ ἐνῶ γνωρίζω τὴν ἰδιαίτερη καὶ διακεκριμένη θέση, ποὺ κατέχουν οἱ Ὁρθόδοξοι στὶς μονές τῶν Μπεκτασήδων, ἡ σχέσις αὐτὴ ὀφείλεται ἄραγε μονάχα στοῖς γεγονόσι 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 ποὺ φαντάστηκαν πὼς ὁ Χατζὴ Μπεκτάς [Βελή], καὶ τὸ σύνολο τῶν δασκάλων ποὺ κατέλαβαν στὴ συνέχεια τὸ ἀξίωμα τοῦ «ντεντέ-μπαμπά», συνιστοῦσαν ἐνσάρκωση τοῦ Ἀλλάχ, τοῦ Μωάμεθ καὶ τοῦ Ἀλῆ, καὶ πὼς ὁ ἅγιος ποὺ ὀνομάζεται ἀπὸ τοὺς Ρωμιοὺς «Χαραλάμπιος» [sic] δὲν εἶναι ἄλλος ἀπὸ τὸν Χατζὴ Μπεκτάς Βελή, περιλαμβάνουν ἀνθρώπους ποὺ ἔχουν σταδιοδρομήσει στὸ τάγμα καὶ εἶναι ἐνήμεροι γιὰ ὅλα του τὰ καθέκαστα.

4. Ἡ στήλη τοῦ Χιζιρ (σσ. 220-222)

Παράθεμα ἀπὸ τὸ Μπὶν Μπιρ Χαντίς, σσ. 409-410. Τὸ Κουζιτσάν (ἢ Πουλουμεϊρ) βρίσκεται βορειοανατολικά τοῦ Ντερσίμ, κοντὰ στὸ Ἐρζιντζάν. Ὁ Σεμσεντὶν παραλείπει τὸ τέλος τῆς διήγησις, ποὺ ἐπιδιώκει νὰ δείξει τὸν ρόλο τῆς «δαισιδαμονίας» στὴ διαιώνισις 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 ἐξέγερσι μὲ τοὺς «Ἐρυθίνους» τῆς Σεβάστειας. Γιὰ μιὰ πιὸ «φολκλορικὴ» μετὰλλαξι τῆς ἰδίας ἱστορίας, βλ. π.χ. τὴν ἱστοσελίδα: yurdum.com/Turkiye/dogu_anadolu/tunceli (Tarihi eserler ve turistik yerleri).

Τὸν καιρὸ ἐκεῖνο [1874] στὸν καζὰ τοῦ Κουζιτσάν ὑπῆρχε κάποιος Χουσεῖν μπέης Σάχ Χουσεῖν-ζαντέ, ποὺ ἦταν καϊμακάμης τοῦ καζὰ καὶ μπέης ὁλωνῶν κι ὁ πλουσιότερος τοῦ καζὰ. Ἦταν καὶ καθοδηγητὴς (rehber), δηλαδὴ «ντεντές» [ἐξηγεῖ ὁ Σεμσεντὶν] γιὰ λογαριασμὸ τοῦ τάγματος. Ὦντας, λοιπόν, κοσμικὸς καὶ πνευματικὸς ἄρχοντας τοῦ καζὰ, ὁ Χουσεῖν μπέης εἶχε ἓνα κονάκι στὸ χωριὸ του, ποὺ τὸ ἔλεγαν «Ἀγανὶν σενλιγί» [Χαρά τοῦ Ἀγᾶ], ὅπου στέκει μιὰ κολώνα ὀνόματι «Κάλι Σίπι» (σημαίνει στὴν [κουρδική] γλώσσα Ζαζὰ «ἄσπρος γέροντας»). Ὁ «Κάλι Σίπι» εἶναι μετωνυμία τοῦ [προφήτη] «Χιζιρ», καὶ ἐκεῖνη εἶναι τάχα ἡ κολώνα τοῦ Χιζιρ. Ἀπὸ τὴν ἀγάπη ποὺ τῆς ἔχει, λένε, ὁ Χιζιρ, 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 ὁποῖοι φροντίζουν γιὰ τὴν ἐπίσκεψη τῆς κολώνας, κι ὀρισμένοι ἐμπιστοὶ τοῦ σεβαστοῦ δασκάλου [*καὶ κατὰ τὸν Ἀρίφ «μερικοὶ ἄδαις ἀπὸ τὴν πλευρά μας ποὺ ἔτσι φαντάζονται τὴ μορφὴ τοῦ Χιζίρ»*], κι ὥς ἐκ τούτου ἡ κολώνα ἀποτελεῖ καθολικὸ προσκύνημα. Φτάνουν ἀπὸ παντοῦ τάματα καὶ θυσιές. 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 Ἀλὴ μπέης, βλέποντας ὅτι ἔπεσε στὰ χέρια τῶν Ρώσων τὸ κάστρο τοῦ Κάως, νόμισε ὅτι σήμανε τῶν Ὀθωμανῶν ἡ ὑστατὴ ὥρα καὶ μεμιάς ξεσηκώνεται. Βάζει φωτιά καὶ τσεκούρι στὰ χωριά τοῦ γειτονικοῦ καζᾶ Τερτζάν, ὅσα δὲν εἶχαν Κιζιλμπάσηδες κατοίκους· καὶ ἀρπάζει μπόλικοι ὑπάρχοντα καὶ ζωντανά [...] [*Ὅταν ὁ στρατός (προσθέτει ὁ Ἀρίφ) ἔκαψε σὲ ἀντίποινα τὸ κονάκι τοῦ μπέη, ἡ κολώνα ἔμεινε ἀπείραχτη σὰν ἀπὸ θαῦμα, καὶ ἀπὸ τότε πολλαπλασιάστηκε ἡ φήμῃ τῆς ἀγιοσύνης της καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ νοικοκύρη*].

5. Μικρασία καὶ Τουράν (σσ. 221-222)

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

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

Μιά φορὰ ἂς σώσουμε τὴ Μικρασία. Ἄς φέρουμε τὸν λαὸ τῆς σὲ σημεῖο πνευματικῆς, μορφωτικῆς καὶ ὑλικῆς εὐμάρειας. Ὑστερα πιά θὰ μπορούμε καὶ νὰ στραφοῦμε στὴν ὑλοποίηση τέτοιων γλυκῶν ὁραμάτων, ποὺ εἶναι στὶς μέρες μας ἀπλὲς φαντασιώσεις. Γιατὶ ἅμα σβήσει ἡ Μικρασία, τότε δὲν μένει μήτε Ἰράν, μήτε Τουράν!

Δεκέμβριος 2005