

Ιωάννης Μπακιρτζής

(Λέκτορας, Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης)

Ιδεολογικά ψήγματα από την ύστερη οθωμανική περίοδο - οι πολιτειολογικές αντιλήψεις του πρωταγωνιστή στο διήγημα του Γεωργίου Βιζυηνού, Μοσκόβ Σελήμ

Fragments of ideology in late ottoman period - politeiology perceptions in the text of Georgios Vizyinos short story, 'Moskov Selim'

Abstract

The short story of Georgios Vizyinos 'Moskov - Selim' is his last one and his masterpiece which was published in 1895, three years after author's getting in psychiatric asylum. The story presents life of the Ottoman soldier Selim; he participated in the Crimean War (1853-1856), the uprising of Bosnia - Herzegovina and the war of 1877-1878, where he was captured as war prisoner. During these entire campaigns soldier Selim fought heroically to defend the country of the Sultan. In his ideology context Selim considers himself as an Ottoman and his main points of reference was the religion of Islam, his father and the Emperor. But the disappointment due to behavior of his compatriots against him had driven Selim to the Russian side. He believed that God himself permitted Russians to gain victory against Ottomans generally and Sultan especially. Main catalytic evolutions, concerning last years of the Ottoman Empire, affected Selim's cosmotheory and made him a fanatic supporter of Russian interests in Ottoman land of Eastern Thrace. Even his dressing had a grotesque assimilation of a Russian soldier's uniform. Georgios Vizyinos met Moskov - Selim during his travels across Thracian hinterland and immediately, anticipated the psychological drama and inner contradiction deeply in his soul. Soldier Selim told his story to the author in every detail and Vizyinos felt such an emotion as to be encouraged to narrate all these in an excellent realistic novel. At last, Selim died because of a fatal stroke, caused by his happiness: the information that Russians would never again invade into Sultan's land killed him, and the final conclusion of Vizyinos is that '*The Turk finally died as a Turk*'.

Key words: Fragments of ideology, late ottoman period, Georgios Vizyinos, Moskov Selim

Το διήγημα του Γεωργίου Βιζυηνού, Μοσκόβ Σελήμ, είναι το τελευταίο στη σειρά της διηγηματογραφικής παραγωγής του, ενώ δημοσιεύεται τρία χρόνια μετά τον εγκλεισμό του συγγραφέα στο φρενοκομείο, το 1895. Η τάση προς την καθαρόαιμη βιογραφία που παρουσιάζει, είναι έκδηλη κι ο αφηγητής κρατά ελάχιστο τόπο για τον εαυτό του, δίνοντας το λόγο στον αυτοβιογραφούμενο¹. Από τον πρόλογο ακόμη του κειμένου τίθενται οι τεχνικές κι οι συμβάσεις με τον αυτοχαρακτηρισμό του αφηγητή ως απλού «*χρονογράφου*» που αποτελεί το στίγμα του ρεαλισμού, κι ο αναγνώστης αναμένει τούτο ως θεμελιακό στοιχείο. Η πραγματοποίηση της αφήγησης βαίνει μέσα

¹ Βιζυηνός Γ. Μ., - *Νεοελληνικά διηγήματα*», επιμέλεια: Π. Μουλλάς, Αθήνα 1986 (ανατύπωση Α'), ρκγ'.

από μια ολοκληρωμένη σχέση ανάμεσα στις αφηγηματικές τεχνικές οι οποίες σχετίζονται άμεσα με ρεαλιστικά-νατουραλιστικά στοιχεία κι αντίστοιχα ρομαντικά².

Ο αφηγητής - συγγραφέας εκθέτει αρκετά αναλυτικά στον πρόλογο τους υποτιθέμενους ή και πραγματικούς δισταγμούς του για την τολμηρή σύλληψή του να διασώσει και να διαδώσει την ιστορία του Οθωμανού στρατιώτη, που βεβαίως εκκινούν από τις ιστορικές συνθήκες υπό τις οποίες γράφεται το κείμενο, δηλαδή έναν χρόνο μετά την προσάρτηση της Ρωμυλίας στη Βουλγαρία και με τα Βαλκάνια στα πρόθυρα γενικευμένης σύγκρουσης· δεν είναι καθόλου εύκολο για το ελληνικό αναγνωστικό κοινό να κατανοήσει ένα ψυχικό δεσμό δύο ανθρώπων στην καρδιά της Οθωμανικής αυτοκρατορίας τέτοιον που, για το πνεύμα της εποχής, να θεωρείται περίπου αδιανόητος. Όσο κι αν οι ελληνοοθωμανικές σχέσεις την εποχή της συγγραφής του διηγήματος διέρχονται κάποια ομαλοποίηση, ο Μοσκόβ-Σελήμ είναι αρκετά έξω ακόμη και από την πιο θετική πρόσληψη αυτής της ομαλοποίησης. Έτσι το μόνο επαρκές στοιχείο για να κατανοηθεί ο στόχος του Βιζυηνού, είναι η διαπίστωση ότι το πρόβλημα δεν είναι η βιογράφιση του Σελήμ αλλά η σχέση του αφηγητή με το αντικείμενό του και, πιο συγκεκριμένα, η γνωριμία και η ξαφνική φιλία του μ' έναν αλλόθρησκο³.

Πέραν όμως απ' τις οποιεσδήποτε τεχνικές της σύνθεσης ή τις ψυχολογικές προεκτάσεις της σχέσης ταύτισης Βιζυηνού και Σελήμ, ας μη λησμονούμε ότι ο δεύτερος αφηγείται και μάλιστα στο σύνολο σχεδόν του έργου, και μέσα απ' αυτήν ακριβώς την εξομολόγηση διακρίνονται πολλά στοιχεία που μπορούσαν να αποδώσουν το είδος και τον τρόπο της σκέψης ενός αντιπροσωπευτικού Οθωμανού⁴ και μάλιστα της επαρχιακής αριστοκρατίας. Δεν είναι βέβαια ο Σελήμ ένας μέσος όρος. Το ίδιο το παρανόμι «Μοσκόβ» δείχνει την ιδιαιτερότητά του· όμως το διάστημα της ζωής του πριν το αποκτήσει, αποτελεί ήδη ικανό κεφάλαιο για να αντιληφθούμε πώς σκεπτόταν. Εξάλλου στο τέλος του έργου φαίνεται ότι και αυτό το παρανόμι που δεν αρνιόταν κι ο ίδιος, δεν ήταν παρά μια αυταπάτη: «*Και ό Τούρκος έμεινε Τούρκος*» (252).

Αυτή η ακροτελεύτια διαπίστωση του Βιζυηνού είναι κι η αφετηρία, για να ξεκινήσουμε τη συναρμολόγηση της ιδεολογικής ταυτότητας του Σελήμ. Στην πραγματικότητα ο Τούρκος δεν έμεινε Τούρκος γιατί, ενώ κατά πάσα πιθανότητα ήταν και ως προς τη γλώσσα αλλά και την καταγωγή, δεν αισθάνθηκε ποτέ τέτοιος. Χρειάζεται να κατανοήσουμε τις πολιτειολογικές – κοσμοθεωριακές του καταβολές και τις ιδεολογικές του βάσεις, για να διαπιστώσουμε ότι η χρήση του εθωνυμίου που κάνει ο Βιζυηνός, αποτελεί προϊόν δικών του ιδεολογικών προϋποθέσεων κι ετεροκαθορισμού του Σελήμ. Ο αυτοκαθορισμός του τελευταίου είναι τελείως διαφορετικός, αρκεί να προσέξουμε ότι σε κανένα αυτοπροσδιοριστικό σημείο του λόγου του δεν χρησιμοποιεί τους όρους Τούρκος-Τουρκία. Εκτός απ' αυτή την ενδιάθετη αποφυγή των συγκεκριμένων προσδιορισμών υπάρχει μια πληθώρα άλλων εκφράσεων που υποδηλώνουν επαρκώς

² Michalis Cryssanthopoulos, «Reality and imagination: The Use of History in the Short Stories of Yeórgios Viziinós», *The Greek Novel AD I – 1985*, εκδότης Roderick Beaton, London, New York, Sydney 1988, 15.

³ Γ. Μ. Βιζυηνός, ό.π., ρκγ'.

⁴ Ας παρατηρήσουμε στο σημείο αυτό ότι η αντιπροσωπευτικότητα του τύπου του Σελήμ ξεκινά από τ' όνομά του που έφεραν ορισμένοι από τους πιο γνωστούς σουλτάνους των Οθωμανών, ένα όνομα που κατάγεται από την ίδια αραβική ρίζα με τη λέξη μουσουλμάνος και στην αραβική, κατ' επέκτασιν και στην οθωμανική, δηλώνει τον σωστό και δυνατό, τον όμορφο και σίγουρο, τον γαλήνιο άνθρωπο. Βλ. σχετικά Γ. Βογιατζής, «Μοσκόβ Σελήμ μέσα από την εμπειρία της διδασκαλίας σε ένα σχολείο της σημερινής Θράκης», *Προσέγγιση στο Γεώργιο Βιζυηνό* (πρακτικά ημερίδας, 13-10-1996), Ξάνθη 1997, 27.

την προσωπική του κοσμοαντίληψη για τη θέση του ως πιστού του Ισλάμ και υπηκόου του Οθωμανού σουλτάνου.

Στη θρακική επαρχία της οθωμανικής αυτοκρατορίας, όπου ζει και ανδρώνεται ο Σελήμ, κάποιες αρχέτυπες πολιτειολογικές ιδεολογικές φόρμες εξακολουθούν να επιβιώνουν σχεδόν ανεξέλικτες ή ελαφρά παραλλαγμένες από την αρχική τους μορφή. Η μάζα της επαρχιακής αριστοκρατίας με εκπροσώπους σαν το Σελήμ εξακολουθεί να είναι προσδεδεμένη στο τιμαριωτικό παρελθόν της αυτοκρατορίας. Η παρακμή και η σταδιακή κατάρρευση του συστήματος αυτού, και οι μεταβολές στο πλαίσιο του Τανζιμάτ, δεν ανείρεσαν εν πολλοίς τους όρους σκέψης και δράσης των ανθρώπων στην αργόσυρτη πραγματικότητα της υπαίθρου.

Οι όροι αυτοί τέθηκαν στις απαρχές της δόμησης της οθωμανικής αυτοκρατορίας. Η οθωμανική πολιτειακή δομή είχε κοινά στοιχεία μ' έναν αριθμό κρατών που ανήκαν στο μόρφωμα της «Ανατολικής Δεσποτείας» κι είχαν προϋπάρξει στον ίδιο χώρο διαμορφώνοντας ένα συγκεκριμένο πλαίσιο αντίληψης της εξουσίας και του κορυφαίου εκφραστή της, του μονάρχη⁵. Το ίδιο της οθωμανικής κοινωνίας όμως προσδιορίζεται από μία συγκεκριμένη αντιστροφή. Η αντιστροφή αυτή εντοπίζεται στο ότι δεν είναι η κοινωνία που οργανώνει το κράτος αλλά το αντίθετο. Το κράτος οργανώνει την κοινωνία με βασικό στόχο την εξυπηρέτηση των συμφερόντων και την αναπαραγωγή του πολιτειακού μορφώματος στο οποίο ο λαός εκλαμβάνεται ως πειθαρχημένο ποίμνιο⁶, *re'aya*. Για να επιτευχθεί αυτό απαραίτητη προϋπόθεση είναι η εξ αρχής πλήρης απουσία ατομικής ιδιοκτησίας· ό,τι υπάρχει στην επικράτεια του σουλτάνου θεωρείται προσωπική κληρονομιά του, μ' εξαίρεση τα βακουφικά, δηλαδή τα αφιερωμένα ευαγή ιδρύματα. Η πολιτική αυτή θεωρία προϋποθέτει το απεριόριστο δικαίωμα του μονάρχη να εκμεταλλεύεται όλες τις πηγές πλούτου και να τις κατανέμει στο ποσοστό και στο βαθμό της προσφοράς υπηρεσιών από τους υπηκόους του. Επομένως δεν υπάρχει καμιά κληρονομική αριστοκρατία και ο πλούτος ή οι τιμές είναι συνυφασμένα με το κράτος και το αξίωμα απλώς συνάρτηση της θέσης που κατείχε κανείς σ' αυτό και των υπηρεσιών που του προσέφερε⁷.

Στην πολιτειακή αυτή θεωρία συνδυάζονται στοιχεία που είχαν κληροδοτηθεί από τις προϋπάρχουσες αυτοκρατορίες στην περιοχή, το νομαδικό παρελθόν των Οθωμανών και την ισλαμική πολιτειακή θεωρία που απέδιδε στο κράτος ιεραποστολικό υπαρκτικό στόχο για την υλοποίηση των θρησκευτικών ιδανικών στο πλαίσιο των οποίων η εξουσία παύει να είναι αυτοσκοπός⁸.

⁵ Σύμφωνα με τη «Μεσανατολική» σύλληψη της έννοιας του μονάρχη η εξουσία και τα μέσα άσκησης της συγκεντρώνονται απόλυτα στα χέρια του. Θεωρείται ότι έχει επιλεγεί και υποστηριχθεί από το Θεό και μόνον απ' αυτόν. Αυτή η σύλληψη στην πράξη διακηρυσσόταν στην όψη κάθε κυβερνητικής δραστηριότητας. Όλες οι κυβερνητικές αποφάσεις, διορισμοί και δικαιπραξίες, εκδίδονται στο όνομα του σουλτάνου. Όταν οι αξιωματούχοι του επρόκειτο να συντάξουν αναφορές ή να λάβουν αποφάσεις, τα έγγραφα τους τελείωναν με τη φράση: *baki emr Sultanimizdir* = η έσχατη προσταγή ανήκει στο σουλτάνο μας. Η θέληση κι η εξουσία του εκφραζόταν στα ποικιλώνυμα διατάγματα και ήταν τα μόνα μέσα νομιμοποίησης της άσκησης της εξουσίας του. Από το μεγάλο Βεζύρη ή τον ορθόδοξο Πατριάρχη μέχρι τον απλό μπάμψ ή επικεφαλής συντεχνίας, κάθε αρμόδιο πρόσωπο ήταν υποχρεωμένο να κατέχει σουλτανικό μπεράτι και να ασκεί το έργο του εξ' ονόματος του σουλτάνου. Βλ. σχετικά Halil İnalçık, «Decision making in the Ottoman State», *Essays in Ottoman History*, İstanbul 1998, 113-121, 115-6.

⁶ Βλ. σχετικά Νεοκλής Σαρρής, *Οθωμανική πραγματικότητα - Συστηματική παρά-θεση δομών και λειτουργιών*, τ. 1, Αθήνα 1990, 93 και Halil İnalçık, *The Ottoman Empire - The classical age 1300-1600*, μεταφρ., Norman Itzkowitz και Colin Imber, London 1973, 67.

⁷ Πέρυ Άντερσον, *Το απολυταρχικό κράτος*, μετάφρ.: Ελένη Αστερίου, Αθήνα 1986, 366-367.

⁸ H. İnalçık, *The Ottoman Empire*, ό.π., 67.

Παράλληλα, εντός αυτής της κρατικής οντότητας, διατηρείται κι ο παραδοσιακός θρησκευτικός και πολιτικός διαχωρισμός των υπηκόων σε Μουσουλμάνους και μη (*Müslim - Gayrimüslim*), οι οποίοι διέπονται από το καθεστώς *Jimma* (υποχρέωση, ευθύνη) και ονομάζονται *Jimmi* (υπόσπονδοι), εφ' όσον οι Μουσουλμάνοι αναλαμβάνουν το καθήκον της προστασίας της ζωής και της περιουσίας τους. Η άτυπη αυτή συμφωνία συνύπαρξης και «προστασίας» προϋποθέτει εκ μέρους των μη Μουσουλμάνων την ανάληψη της υποχρέωσης καταβολής του κεφαλικού φόρου (*jizye*) και του φόρου της γης (*harac*). Πέραν από τις καθαυτό οικονομικές επιβαρύνσεις προβλέπεται κι ένα κανονιστικό πλαίσιο συμπεριφοράς των μη Μουσουλμάνων - *jimmi* το οποίο βέβαια τους μετατρέπει σε υποδεέστερους υπηκόους με σημαντικό περιορισμό των δικαιωμάτων και αντίστροφη αύξηση των υποχρεώσεών τους⁹.

Η θεσμοθετημένη έκφραση πολλών από τις παραπάνω παραμέτρους, στο Οθωμανικό κράτος, είναι ο τιμαριωτισμός, η κατανομή των πηγών πλούτου της αυτοκρατορίας σε σπαχήδες-πολεμιστές οι οποίοι λαμβάνουν το τιμάριο ως αντιμίσθιο της συμμετοχής τους στις εκστρατείες του σουλτάνου, χωρίς η ιδιοκτησία τους ποτέ να είναι νομικά πλήρης με δυνατότητα κληρονομικής μεταβίβασης. Ο οθωμανικός τιμαριωτισμός είναι τελείως διαφορετικό φαινόμενο από τη δυτική φεουδαρχία στην οποία το φέουδο συμβάλλει στην αποκέντρωση και την αποδυνάμωση της κεντρικής εξουσίας. Η ύπαρξη μιας πυραμιδοειδούς διάταξης στην ιεραρχία του Οθωμανικού κράτους εμποδίζει τις φυγόκεντρες τάσεις και διατηρεί υπό τον απόλυτο έλεγχό της τις διανεμημένες πηγές πλούτου και τους κατόχους τους που δεσμεύονται απόλυτα μέσω ενός συστήματος ελέγχου και της υποχρέωσης προσφοράς υπηρεσιών στο σουλτάνο¹⁰. Οι κάτοχοι της γης απολάμβαναν μόνο το προνόμιο τύπου '*usufruct*', δηλαδή το δικαίωμα της νομής των καρπών της ιδιοκτησίας κάποιου άλλου (εν προκειμένω του σουλτάνου), ενώ ταυτόχρονα δρούσαν κι ως εκπρόσωποι της κρατικής εξουσίας συλλέγοντας τους φόρους και εδραιώνοντας την κατά τόπους τάξη σε συνεργασία με τα τοπικά ιεροδικεία¹¹.

Το τιμαριωτικό όμως σύστημα ήταν εν πολλοίς σύμφυτο με τον κατακτητικό χαρακτήρα της αυτοκρατορίας. Η αποτελεσματικότητα της κατάκτησης μαζί βέβαια και μ' άλλους παράγοντες, έκρινε και την επιβίωσή του. Η σταδιακή αποδυνάμωση με την ανάσχεση της επέκτασης σε συσχετισμό και με μεγάλες κοινωνικοοικονομικές μεταβολές επέδρασαν διαβρωτικά στην ίδια τη φύση του τιμαριωτισμού. Η παύση της επέκτασης έστρεψε προς τα πίσω τους τιμαριούχους-πολεμιστές, 'ενάντια' πλέον στα ίδια τα απομακρυσμένα εδάφη της αυτοκρατορίας. Οι φόροι και η υποχρεωτικές εργασίες των αγροτών αυξήθηκαν, ενώ στα δικαστήρια άρχισαν να παρουσιάζονται φαινόμενα διαφθοράς και τα τιμάρια να μεταβάλλονται σε κληρονομικά *çiflik*. Οι τοπικές αρχές δεν μπορούσαν να επιβάλουν το νόμο, γιατί τοπικές αρχές ήταν οι ίδιοι οι τιμαριούχοι¹². Η κατανομή της εκμετάλλευσης των τιμαρίων εκφυλίστηκε στη διαδικασία του *iltizam*

⁹ Joseph Schacht, *An introduction to Islamic law*, Oxford 1984, 130-131.

¹⁰ Nicora Beldiceanu, *XIV yüzyıldan XVI yüzyıla, Osmanlı Devleti'nde timar*, μεταφρ.: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara 1985, 99-100.

¹¹ Σχετικά με την λειτουργία του ανωτέρω συστήματος βλ. [H. A. R. Gibb, Harold Bowen](#), *Η ισλαμική κοινωνία και η Δύση, Η διοικητική ιεραρχία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας*, μετάφρ.: [Ηλίας Κολοβός](#), Αθήνα 2005, 84-106.

¹² Για την παρακμή του συστήματος βλ. Norman [Itzkowitz](#), *Οθωμανική Αυτοκρατορία και ισλαμική παράδοση*, Αθήνα 2008, 194-196.

(εκμίσθωσης) και της πελατειακής παραχώρησης της εκμετάλλευσής τους¹³. Ωστόσο σε καμμία περίπτωση ο τιμαριωτισμός δεν εξελίχθηκε σ' ένα δυτικού τύπου φεουδαρχισμό. Το συγκεντρωτικό κράτος κι ο γενιτσαρικός θεσμός ήταν τα μόνιμα εμπόδια σε μια τέτοια εξέλιξη κι ως αποτέλεσμα τούτου η πορεία της οθωμανικής κοινωνικής και οικονομικής πραγματικότητας διαφοροποιείται πλήρως από τη φεουδαρχική νομοτέλεια και τις εξελικτικές φάσεις που τη συνοδεύουν.

Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο η παρακμή και η κατάρρευση του οθωμανικού τιμαριωτισμού δεν συνεπέφερε την πλήρη ανατροπή και της πολιτειολογικής σκέψης που οδήγησε στη δημιουργία του. Μη ακολουθώντας την πορεία της δυτικής φεουδαρχίας ο τιμαριωτισμός εκφυλίστηκε στην πρακτική του λειτουργία και τους κύριους στόχους του¹⁴, διατηρήθηκαν όμως στην Οθωμανική προκαπιταλιστική ύπαιθρο τα ιδεολογικά κατάλοιπά του, αφού η μακρόχρονη φθορά κι η συνολική αντοχή που επέδειξε ο θεσμός, έκαναν δυνατή την επιβίωση των αρχικών πολιτειακών αντιλήψεων για τη σουλτανική εξουσία μέχρι και το 19^ο αιώνα. Εξάλλου, αυτή η ίδια εξουσία διατήρησε παράλλακτο τον κυριαρχικό της ρόλο στην πυραμιδική ιεραρχία και, παρ' όλες τις οικονομικές και κοινωνικές αλλαγές που συντελούνταν στην κατεύθυνση της ποιοτικής μεταβολής του τιμαριωτισμού μέχρι να φθίνει, δεν απώλεσε τα χαρακτηριστικά της, δηλαδή τον έλεγχο της γραφειοκρατίας ούτε και το μουσουλμανικό χαρακτήρα της¹⁵.

Όλα τούτα διακρίνονται στο διαφωτιστικό λόγο του Μοσκώβ-Σελήμ· ήταν γεννημένος από πλούσια οικογένεια μπέηδων (214)¹⁶, η υπόληψη της οικογένειάς του ήταν επίσης μεγάλη (219) και μάλιστα έφτανε μέχρι τη συγγένεια με το Σερασκέρη (216), κατ' εκείνη την περίοδο, τον Κροάτη εξωμότη αρχηγό των οθωμανικών δυνάμεων στον Κριμαϊκό πόλεμο, *Ömer Lütfi paşa*¹⁷. Οι έννοιες πατρίδα και έθνος απουσιάζουν πλήρως ως σημεία αναφοράς του Οθωμανού στρατιώτη: *Εμείς και οι ίδιοί μας, ή ζωή και ή περιουσία μας, είναι κτήμα του αφέντη μας του Σουλτάνου και είναι χαϊρι και εύτυχία όταν εξοδεύονται εις την ύπηρεσίαν του*. Η δυστυχία όμως του Σελήμ είναι ότι, ενώ τούτος εμπορείται πλήρως από το ορμητικό πνεύμα των σπαχίδων στην ακμή της δράσης τους, οι συνθήκες έχουν μεταβληθεί τόσο, ώστε να είναι παράταιρος ο ζήλος κι η προθυμία του. Οι συνθήκες του 19^{ου} αιώνα έχουν διαφοροποιήσει εντελώς τις γενικότερες αντιλήψεις. Στην αντίπερα όχθη στέκουν οι νέοι Οθωμανοί σαν τον γραφειοκράτη ανακριτή του άλλου διηγήματος του Βιζυηνού, *Ποῖος ἦτον ὁ φονεὺς τοῦ ἀδελφοῦ μου*, που επιχειρούν την ιδεολογική αναπροσαρμογή με μια τελείως διαφορετική νοοτροπία στην οποία το πνεύμα του Σελήμ είναι ξεπερασμένο και γι' αυτό αντίπαλο.

¹³ Νεοκλής Σαρρής, *Οθωμανική πραγματικότητα*, ό.π. τ. 2, 123.

¹⁴ Οι σπαχίδες ιδιοκτήτες μικρότερης κλίμακας αγροτικών εκτάσεων, λόγω των αυξημένων εξόδων της παραγωγής και της ερήμωσης των ιδιοκτησιών τους από τους καλλιεργητές, απομακρύνθηκαν σταδιακά από τις γαίες τους, για να καταλήξουν αυτές να περάσουν, προς τις αρχές του 19^{ου} αιώνα, στα χέρια των *ayan* που διατηρούσαν ένοπλα σώματα και ελέγχονταν ελάχιστα ή και καθόλου από την κεντρική εξουσία. Βλ. σχετικά Μ. Şükrü Hanioğlu, *A brief history of the late Ottoman Empire*, Princeton University Press 2008, 17-18.

¹⁵ Είναι επίσης χαρακτηριστικό της διατήρησης αυτού του ελέγχου ότι το φαινόμενο της οθωμανικής γραφειοκρατίας σε καμμία περίπτωση δεν μπορεί να ερμηνευθεί ως τυπικό δείγμα τέτοιας, κατά το πρότυπο της αντίστοιχης δυτικοευρωπαϊκής. Η οθωμανική *kalemîyye* παρέμεινε πάντα εξ ολοκλήρου εργαλείο του σουλτανάτου. Βλ. σχετικά Halil İnalçık, «Decision making in the Ottoman State», *Essays in Ottoman History*, Istanbul 1998, 113-121, 115.

¹⁶ Όλες οι αναφορές στο διήγημα παραπέμπονται στις σελίδες από το: *Βιζυηνός Γ. Μ., - Νεοελληνικά διηγήματα*, επιμέλεια: Π. Μουλλάς, Αθήνα 1986 (ανατύπωση Α').

¹⁷ Stanford J. Shaw & Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, τ. II London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney 1985, 503.

Είναι αναμφίβολο ότι ο τρόπος σκέψης του Σελήμ είναι απευθείας κληροδότημα του πατέρα του. Από εκείνον ξεκινούν οι καταβολές της αφοσίωσής του στο σουλτανικό θεσμό. Πρόκειται για άνθρωπο σκληρό, με πολεμικό ήθος και άκαμπτες παραδοσιακές αντιλήψεις, κατά τα λεγόμενα του Σελήμ. Απόδειξη τούτου είναι και το γεγονός ότι ποτέ δεν έβαλε πιτό στο στόμα του, πριν παρασυρθεί από κάλλη της νεαρής χανούμισσας (228). Το ίδιο ισχύει και για το Σελήμ, όπως φαίνεται από τα επαινετικά λόγια της ρωσίδας που γνώρισε στην αιχμαλωσία του, για το ότι ο αυτός δεν πίνει (241).

Σε κάθε εκστρατεία που συμμετείχε ο Σελήμ, το κίνητρο ήταν το ίδιο, η ακεραιότητα της χώρας του σουλτάνου, στόχος στον οποίον υποτάσσεται κάθε ατομικό κτήμα και κάθε προσωπική επιθυμία: *Βιός και γυναίκα και παιδιά είναι κτήμα τοῦ Σουλτάνου, και ὅταν πολεμοῦμε μὲ τὸ Μόσκοβο, ἐπὶ ζωὲς νὰ ἔχω, καὶ τὲς ἐπὶ τὲς χάνω εἰς τὸν πόλεμον διὰ νὰ νικήσῃ ὁ ἐφέντης μας!* (235). Είναι ίσως πολύ σπάνιο να ανακαλύψει κανείς στη μέση και προς το τέλος του 19^{ου} αιώνα τόση εμμονή στην παραδοσιακή δόμηση των πολιτικών αξιών στην Οθωμανική αυτοκρατορία. Αν ακολουθήσουμε τον σύγχρονο του Σελήμ, Κωνσταντίνο Λουρεντζή, στον πολιτικό διαχωρισμό που κάνει, ο Σελήμ ανήκει στο «κόμμα» των Παλαιoturκων¹⁸. Η ένταξή του όμως είναι αποφαιτική, απλή αντιδιαστολή προς τους Νεοοθωμανούς που άρχιζαν τότε δυναμικά να κάνουν την εμφάνισή τους και να μιλούν για οθωμανική πατρίδα πλέον, και οθωμανικό πατριωτισμό. Μέσα στην ίδια σύγχυση των ονομάτων ελέγχεται ως αδόκιμος ακόμη κι ο χαρακτηρισμός Παλαιότουρκος, εφόσον υπονοεί ότι οι άνθρωποι στους οποίους αφορά έχουν συλλήβδην τουρκική συνείδηση, ενώ τα κύρια συλλογικά χαρακτηριστικά τους είναι ότι συσπειρώνονται γύρω από το θεσμό του σουλτάνου κι είναι οι εναπομείναντες Οθωμανοί που ενσαρκώνουν το ιδανικό της συνέχειας της φυλής του Οσμάν. Υπ' αυτήν την έννοια ο Σελήμ είναι στην πραγματικότητα Παλαιοθωμανός.

Δεν πρέπει όμως από τη θεσμική υπόσταση του σουλτανικού θεσμού να μας διαφύγει και η άλλη όψη του διττού χαρακτήρα της, η θρησκευτική. Η ιδιότητα του σουλτάνου να δρα ως θρησκευτικός αρχηγός αποτελεί θεμελιακό συστατικό στοιχείο της σύνθεσης της οθωμανικής μοναρχίας. Οι ισχυρές μουσουλμανικές παραδόσεις που εντάχθηκαν στην οθωμανική πολιτειολογία, καθαγίαζαν την αναντίρρητη υποταγή στο σουλτάνο. Κατά την παράδοση, ο τίτλος του θρησκευτικού αρχηγού των Μουσουλμάνων αποκτήθηκε από το σουλτάνο Σελήμ Β', όταν ο τελευταίος των Αββασιδών χαλιφών στο Κάιρο, ο *al-Mutawakkil*, του «μετεβίβασε» τη Χαλιφεία εφ' όλων των πιστών¹⁹. Στην πραγματικότητα οι Οθωμανοί σουλτάνοι αποκαλούνταν *khalifa* τουλάχιστον από την εποχή του Μουράτ Α', (1362-1389)²⁰.

Ως εκπρόσωπος όλων των πιστών ο σουλτάνος-χαλίφης έχει την υποχρέωση της οργάνωσης και διεξαγωγής του ιερού πολέμου (*jihad*) και για τους Μουσουλμάνους ο πόλεμος αυτός είναι συλλογικό καθήκον, πράγμα που σημαίνει ότι το σύνολο της ισλα-

¹⁸ Κωνσταντίνος Ε. Λουρεντζής, *Ιστορία του Ρωσο-τουρκικού πολέμου*, Εν Κωνσταντινουπόλει 1878, 175.

¹⁹ Σύμφωνα βέβαια με την άποψη του Halil İnalcık, «Islam in the Ottoman Empire», *Essays in Ottoman History*, Istanbul 1998, 229-239, 233, δεν υπάρχουν σύγχρονες της εποχής μαρτυρίες ότι ο Σελήμ Α' έλαβε ή αξίωσε να λάβει το χαλιφάτο απ' τον *al-Mutawakkil*. Ο ίδιος επίσης υποστηρίζει ότι φαίνεται πως η παράδοση αυτή προέρχεται από το 18^ο αιώνα, με σκοπό να επιτευχθούν κάποιοι πολιτικοί στόχοι κι ότι στην πραγματικότητα ούτε ο Σελήμ ούτε ο γιος του Σουλεϊμάν αισθάνθηκαν πως η αξίωση κυριαρχίας τους στον ισλαμικό κόσμο απαιτούσε τη μεταφορά αυτού του δικαιώματος.

²⁰ Αντώνιος Μ. Οικονομίδης, *Πόλεμος και ειρήνη στο Ισλάμ* (ανέκδοτη διδακτορική διατριβή), Θεσσαλονίκη 1980, 91.

μικής κοινότητας, με την ευρύτερη έννοια του όρου, οφείλει να αγωνίζεται για την επέκταση της επικράτειας του ισλαμικού κράτους και για την επιβολή της πίστης²¹.

Σε δύο περιπτώσεις ο Μοσκόβ-Σελήμ αποδίδει με θρησκευτικούς όρους την ταυτότητά του κι οριοθετεί τη σύγκρουση με τη Ρωσία στο πεδίο της θρησκευτικής αντιπαράθεσης: *Τὸ νερὸ καὶ ἡ φωτιὰ μποροῦν νὰ κάμουνε φιλία μεταξύ τους καὶ νὰ ἔχουνε· ὁ Μόσκοβος καὶ ὁ Ἰσλάμ ποτέ, ποτέ!»* (235). Στο άλλο σημείο η ταυτότητα εκφράζεται ολοκληρωμένη, όσο πουθενά αλλού: «- Ὁ πατέρας μου καὶ ἡ μητέρα μου ἦσαν ἰσλάμ ... Ἐγὼ κι ὄλοι οἱ ὁσμάνηδες κτῆμα τοῦ Σουλτάνου²² ... Τὸ αἷμα καμμιά φορὰ νερὸ γίνεται; ... Πῶς ν' ἀρνηθῶ τὸ αἷμα μου! ... Νὰ προδώσω τὸν ἀφέντη μου! ... Νὰ πᾶγω μὲ τοὺς Ρούσσους! ...» (251). Πιστεύουμε ότι αυτά τα λόγια αποτελούν την κατακλείδα της κοσμοθεωρίας του Σελήμ και το σημείο διαφοροποίησής του απ' όσα πρέσβευαν οι νέες ιδέες στα αστικά κέντρα της μεταλασσόμενης αυτοκρατορίας.

Σε κάθε ευκαιρία ο Σελήμ, ἔστω και υπαινικτικά διαπιστώνει μια σήψη που οφείλεται ακριβώς στην εγκατάλειψη των δικών του, ιδεών. Οι απώλειες που υφίσταται η αυτοκρατορία κι η καθημερινή της παρακμή αιτιολογούνται από την παρέκκλιση της από τις αρχές που τη μεγάλωναν στο παρελθόν. Οι 'εφέντηδες' κι οι 'αγάδες' που εισηγούνται τις μεταρρυθμίσεις παρεκκλίνουν από το παραδοσιακό πλαίσιο λειτουργίας του κράτους και της εξουσίας, γι' αυτό και τιμωρούνται: *Ἐσήκωσ' ὁ Θεὸς τὸ «μερχαμέτι» του (ευσπλαχνία, ἔλεος) ἀπ' αὐτὸν τὸν τόπο, διὰ τὶς κακίες τῶν ἐφέντηδων καὶ τῶν ἀγάδων»* (246). Η κρίση των ανθρώπων αυτών κατά τον Σελήμ συσκοτίστηκε κι οι αποφάσεις τους δε μπορεί παρά να οδηγούν στην καταστροφή: *Τόσο μεγάλη γνώσιν εἶχεν ὁ Σερασκέρης τοῦ Σουλτάνου, καὶ οἱ ἄλλοι χαραμοφαγάδες ποὺ κάμνουν τὸ «ντοβλέτι»!* (235). Όταν, τέλος, θα ξεπέσει μετά την αιχμαλωσία του ζητιάνος στους δρόμους της Πόλης, οι ίδιοι ντελικάτοι 'εφέντηδες' θα τον προσπερνούν με τις μεταξωτές ομπρέλλες και τα γάντια τους, ενώ από τις σπατάλες τους δε θα περισσεύουν χρήματα για την πληρωμή των στρατιωτών (243).

Η ιστορική νομοτέλεια του Σελήμ ως αποτέλεσμα όλων αυτών των ηθικών παρεκτροπών από την πατροπαράδοτη τάξη θα συντελεσθεῖ εντός ολίγου κι ωφελημένη απ' αυτήν θα εξέλθει η Ρωσία, κατά την εκτίμησή του περί της εκβάσεως του Ανατολικού Ζητήματος. Ο Θεός, σύμφωνα με τα λόγια του, ἔκαμε τη χώρα του: «... «κισμέτι» τῆς Ρουσσίας, διὰ τὴν καλωσύνη καὶ τὴ φρονιμάδα της.» (246). Η προαναφερθεῖσα λύση του Ανατολικού Ζητήματος είναι προφανής στη μονόδρομη κι απλοϊκή σκέψη του Οθωμανού στρατιώτη *«Τὸ «ζεῦκι» (zenk = ευχαρίστηση, ἡδονή), ποὺ τραβᾷ (ο σουλτάνος) μέσα στὴν Πόλι, μπορεῖ νὰ τὸ τραβᾷ καὶ στὸ Μπαγδάτι καὶ στὴ Δαμασκό.»* (240).

Ο Βιζυηνός αποδίδει σ' αυτήν τη διαπίστωση του Σελήμ το μῦθο της «Κόκκινης Μηλιάς» αντεστραμμένο, σύμφωνα με την αντίστοιχη ελληνική παράδοση. Στην οθωμανική εκδοχή η «Κόκκινη Μηλιά» ταυτίζεται με την επέκταση της Οθωμανικής αυτο-

²¹ Ηλίας Νικολακάκης, *Ο ιερός πόλεμος του Ισλάμ "Τζιχάντ"-Σύστασι-Καθιέρωσι-Σύγχρονες Εφαρμογές του*, Θεσσαλονίκη 1989, 88.

²² Η φράση του Σελήμ παραπέμπει απ' ευθείας στη θεμελιώδη οθωμανική πολιτειολογική θέση ότι «η γη και το *raiyyet* (=το υπόκεισθαι απολύτως στη δικαιοδοσία του σουλτάνου, η ιδιότητα του *re'aya* και εν τέλει οι υπήκοοι) ανήκουν στο σουλτάνο. Η αρχή αυτή εκφράζεται σ' όλους τους οθωμανικούς νομικούς κώδικες και στόχευε στην κατάργηση όλων των κληρονομικών δικαιωμάτων με τη μορφή είτε των πολιτικών είτε των αποκαλούμενων «φεουδαρχικών» προνομίων· ἔδινε επίσης στο σουλτάνο απόλυτο έλεγχο στη γη και τους αγρότες, ώστε να είναι σε θέση να δημιουργήσει και να ελέγξει ένα «συγκεντρωτικό» κράτος κάτω από την απόλυτη αυτοκρατορική εξουσία του. Βλ. σχετικά Η. İnalçik, «Decision making», *ό.π.*, 116.

κρατορίας προς δυσμάς κι ως τη Ρώμη, κατά την αναφορά του *Enliya Celebi*²³. Στην ελληνική μεγαλοϊδεατική παράδοση ο μύθος έχει εντελώς αντίθετη φορά: «Πολλάκις ἤκουσα νὰ λέγεται παρὰ τῶν ἡμετέρων, ὅτι οἱ Τοῦρκοι οὐδέποτε ἐθεώρησαν τὰς ἐν Εὐρώπῃ κτήσεις τοῦ ὀθωμανικοῦ κράτους ὡς πραγματικῶς εἰς αὐτοὺς ἀνηκούσας. Τούναντίον πιστεύουσι καὶ ὁμολογοῦσιν, ὅτι πατρὶς αὐτῶν φυσικὴ εἶναι ἡ «Κόκκινη Μηλιά», καὶ ὅτι, τῆς ὥρας ἐπιστάσης, ἅπαντες σὺν γυναιξὶ καὶ τέκνοις θὰ διαβῶσιν ἀθρόβως καὶ ἐάπαθῶς τὸν Βόσπορον, ἐπιστρέφοντες ἡμῖν εὐλαβῶς ὡς ἱερὰν παρακαταθήκην τὰς κλεῖδας τοῦ Βυζαντίου. Καὶ ναὶ μὲν εἰς τὴν ἀληθῶς ταύτην ἐλπίδα ἡ πραγματικὴ ἱστορία ἀντιτάσσει μακρὰν σειρὰν περιφανῶν ὑπερανθρώπων, ἀπεγνωσμένων, θηριωδῶν ἀγώνων, δι' ὧν οἱ Τοῦρκοι βῆμα πρὸς βῆμα διημφησβήτησαν κατὰ πᾶσαν εἰσβολὴν ἢ ἐπανάστασιν τὴν ἀκεραιότητα τοῦ κράτους αὐτῶν ἐν Εὐρώπῃ.» (248).

Εν τέλει ο Σελήμ βιώνει το ψυχόγραμμα της παλιάς αυτοκρατορικής ιδεολογίας και γι' αυτό η απόρριψή του, όπως κι εκείνη των ηρωικών αγώνων του, είναι η πιο σκληρή δοκιμασία. Ο ντε Αμίτσις εκφράζει απόλυτα τη σκέψη του, όταν περιγράφει την εικόνα του νέου Οθωμανού στα μάτια του παλαιού ως «*διεξοδικώτερη δικαστική πανώλη, ύπαλληλία αναρίθμητη, πού ἄεργη, ἀνίκανη, κακόπιστη, φιλόρπαγη και μεταμφιεσμένη φραγκιστι περιφρονεῖ ὅλες τις ἐθνικὲς παραδόσεις, ἕνα εἶδος χρυσῆς νεολαίας (jeunesse dorée) διεφθαρμένης και ἀναιδοῦς πού ὑπόσχεται μιὰ μέρα νὰ γίνεῖ χειρότερη ἀπ' τοὺς γονεῖς της*»²⁴.

Η εγκατάλειψη κι απομόνωση, λοιπόν, του αφανούς ήρωα - στρατιώτη δεν αποτελεί απλώς μιαν οδυνηρή προσωπική εμπειρία που έχει σχέση μόνο με τα ατομικά του χαρακτηριστικά, τον οικογενειακό βίο ή τις πολεμικές συμπτώσεις. Είναι μια συνολική απογοήτευση που εδράζεται στην κατάρρευση όλου του κοσμοθεωρητικού του υποβάθρου. Στους δύσκολους για την αυτοκρατορία καιρούς που έζησε, διεξήγαγε έναν άνισον αγώνα να κρατήσει όρθιο το αυτοκρατορικό οικοδόμημα, το κράτος του σουλτάνου, που πέρασε στη συνείδησή του ως χρέος θυσίας, από τον άνθρωπο που θαύμαζε περισσότερο, τον πατέρα του. Εκείνο που στην ουσία δε δέχτηκε ούτε μια στιγμή, είναι να τροποποιήσει γενετικά την κοσμοαντίληψή του και να αποτελέσει κι αυτός αντανάκλαση του νέου τύπου ανθρώπου που έβλεπε γύρω του να διαμορφώνεται. Η άρνησή του να δεχθεί τη μεσολάβηση του συγγενή τους αρχιστρατήγου (223) προκειμένου να διευκολύνει την εν όπλοις υπηρεσία του, δείχνει αυτήν ακριβώς την αδιαλλαξία. Κατά τρόπο σχιζοφρενικό θ' αναζητήσει το τελευταίο του καταφύγιο στον φιλορωσισμό, εκδηλώνοντας προτίμηση στον παραδοσιακό θρησκευτικό αντίπαλο έναντι των ίδιων των ομοθρήσκων του. Η αντίδραση αυτή ερμηνεύεται ως εκδήλωση φρενοβλάβειας, στην πραγματικότητα όμως είναι το έσχατο καταφύγιο της άρνησης προς την καταστροφή των υψηλότερων ιδανικών του. Το καταφύγιο όμως αυτό είναι τόσο σαθρό, όσο η ρωσικού τύπου καλύβα που κατασκεύασε για να στεγάσει το φαίνεσθαι· κι επιτέλους ο Οσμανλής θα μείνει Οσμανλής.

²³ Ν. Σαρρής, *Οσμανική πραγματικότητα*, ό.π., τ. 1, 162.

²⁴ Εντμόντο ντε Αμίτσις, *Κωνσταντινούπολις*, χ.τ. – χ.χ., 380-381.