



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
Εθνικό και Καποδιστριακό
Πανεπιστήμιο Αθηνών

Κωνσταντίνος Α. Πούλιος

«Συνδεδεμένες Ιστορίες» και «Κουλτούρες Αντιπαράθεσης»

*Η Εποχή των Θρησκευτικών Πολέμων (16^{ος}-17^{ος} αιώνες) από την
Οθωμανική Οπτική.*



Διπλωματική Εργασία προς ολοκλήρωση του μεταπτυχιακού προγράμματος του τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας, ΕΚΠΑ.

Κατεύθυνση: Νεότερη και Σύγχρονη Ελληνική Ιστορία.

Επιβλέπων Καθηγητής: Βάσω Σειρηνίδου, Επίκουρη Καθηγήτρια Ιστορίας του Νέου Ελληνισμού (13^{ος} αιώνας-1821), Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, ΕΚΠΑ.

Λοιπά μέλη της Τριμελούς Επιτροπής:

Κώστας Γαγανάκης: Αναπληρωτής Καθηγητής Νεότερης Ευρωπαϊκής Ιστορίας (16^{ος}-18^{ος} αι.), Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, ΕΚΠΑ.

Μαρίνος Σαρηγιάννης: Ερευνητής Β', Πρόγραμμα Τουρκικών Σπουδών, ΙΤΕ/ΙΜΣ.

Αθήνα, 2018.

Περιεχόμενα

Εισαγωγή: «Συνδεόμενες Ιστορίες», «Κουλτούρες Αντιπαράθεσης» και η «Επιστροφή της Θρησκείας».....1-10

Κεφάλαιο Α΄: «Ο “λαός του Ισλάμ” απέναντι στους εξωτερικούς εχθρούς του»: Οθωμανοί και θρησκευτικοί πόλεμοι στην πρώιμη νεότερη εποχή.....11

α) Θρησκεία και «θρησκευτικός πόλεμος».....12

β) «Η εποχή των θρησκευτικών πολέμων».....20

γ) Ο χρονικός ορίζοντας της «εποχής των θρησκευτικών πολέμων»...29

Κεφάλαιο Β΄: «Επιλεκτική Αδιαφορία»: Οθωμανικές Προσλήψεις της Μεταρρύθμισης και των Ευρωπαϊκών «Θρησκευτικών Πολέμων».....38

α) Λουθηρανοί και «αιρετικοί».....40

β) Ο «Γερμανός Άρχοντας» και ο «νόθος γιος του ιερέα»: Η εικόνα για τους πρωταγωνιστές του μεταρρυθμιστικού κινήματος.....45

γ) «Θρησκευτικοί Πόλεμοι» ή εσωτερικές «εξεγέρσεις»;.....50

δ) Οι «ευρωπαϊκοί θρησκευτικοί πόλεμοι» στην οθωμανική επικράτεια.....62

Κεφάλαιο Γ': «Η Οδός της Σωτηρίας και της Συμμόρφωσης»: Η Ομολογιοποίηση στο Οθωμανικό Πλαίσιο της «Εποχής των Θρησκευτικών Πολέμων»..... 68

α) «Ορισμών Επίσκεψις»..... 69

β) Πότε; Χρόνος και Διάρκεια της Οθωμανικής Πορείας προς την «Ορθοδοξία»..... 74

γ) «Οθωμανική Ομολογιοποίηση»; Παιχνίδια Ορολογίας.....77

δ) Το απόγειο της «Οθωμανικής Δογματοποίησης»: Η πουριτανική οδός των *Καδίζαδελι*..... 80

ε) Η Ομολογία Πίστης ως συγκρότηση μιας «αμυντικής ταυτότητας»: Η περίπτωση των ορθοδόξων υπηκόων του Σουλτάνου.....92

στ) Συμπερασματικά..... 99

Επίλογος: Πρώτα Οθωμανοί ή Μωαμεθανοί;..... 102

Πηγές και Βιβλιογραφία.....112

Παράρτημα: Γράμμα του Σουλτάνου Σελίμ Β' προς τους Λουθηρανούς της Φλάνδρας και της Ισπανίας.....126

Ευχαριστίες

Θα ήθελα να ευχαριστήσω ιδιαιτέρως τον πανεπιστημιακό μου δάσκαλο κ. Κώστα Γαγανάκη, από τα μαθήματα του οποίου και τις άκρως ενδιαφέρουσες συζητήσεις κατά τη διάρκειά τους προέκυψε η θεματική της παρούσας εργασίας. Η τελευταία φέρει από πολλές απόψεις τη σφραγίδα του. Στον πανεπιστημιακό μου μέντορα κ. Παρασκευά Κονόρτα οφείλω την ενασχόληση και την αγάπη για την οθωμανική ιστορία καθώς και την υιοθέτηση μιας αυστηρής επιστημονικής μεθοδολογίας και ανάλυσης. Η ευγνωμοσύνη μου προς το πρόσωπό του είναι ανυπολόγιστη. Ακολουθώ, είναι χάρη στην επιμονή και τη βοήθεια του κ. Μαρίνου Σαρηγιάννη που η εργασία αυτή «απέκτησε» ορισμένες από τις κυριότερες και πολυτιμότερες οθωμανικές πηγές της. Επίσης, οι συζητήσεις που είχαμε καθώς και η υπομονή του να ακούει τους συχνούς προβληματισμούς μου επηρέασαν καθοριστικά την πορεία της παρούσας μελέτης.

Ιδιαίτερες ευχαριστίες πρέπει να αποδοθούν στο δάσκαλό μου της οθωμανικής παλαιογραφίας και αραβικής γλώσσας κ. Γιώργο Λιακόπουλο ο οποίος είχε την καλοσύνη να ελέγξει και να διορθώσει τυχόν αβλεψίες και λάθη μου τόσο στη μεταγραφή όσο και τη μετάφραση των οθωμανικών πηγών. Τέλος, στην επόπτριά μου, κ. Βάσω Σειρηνίδου, είμαι εξαιρετικά ευγνώμων διότι σε μία κρίσιμη στιγμή για το μέλλον των σπουδών μου, δέχθηκε με χαρά να εποπτεύσει την παρούσα διπλωματική εργασία και στάθηκε πολύτιμη αρωγός κατά την εκπόνησή της.

Εισαγωγή

«Συνδεόμενες Ιστορίες», «Κουλτούρες Αντιπαράθεσης» και η
«Επιστροφή της Θρησκείας».

«Θρησκευτικοί Πόλεμοι» (*Guerres de religion*) ήταν ο τίτλος του άρθρου του συντάκτη της μηνιαίας γαλλικής εφημερίδας *Le Monde Diplomatique* το Δεκέμβριο του 2017.¹ Ο λόγος: τα γεγονότα θρησκευτικής βίας και θρησκευτικής μισαλλοδοξίας που έχουν συγκλονίσει τη γαλλική κοινωνία τα τελευταία χρόνια. Ο όρος κάνει και πάλι την εμφάνισή του στη χώρα που τον εφηύρε το 16^ο αιώνα για να δηλώσει παρόμοιες συγκρούσεις θρησκευτικής ταυτότητας και θρησκευτικής βίας που πυροδότησε τότε η κρίση και η διάδοση της Μεταρρύθμισης. Οι συγκρούσεις αυτές έλαβαν τη μορφή εμφύλιου πολέμου ο οποίος συντάραξε το γαλλικό βασίλειο για μισό και παραπάνω αιώνα.

Δεν είναι όμως περίεργο που η φράση «θρησκευτικός πόλεμος» εμφανίζεται ξανά τόσο έντονα στις μέρες μας. Η άνοδος του ριζοσπαστικού Ισλάμ, ο πόλεμος στη Συρία και στο Ιράκ, η θρησκευτικά νομιμοποιημένη βία καθώς και τα ζητήματα ταυτότητας που δημιουργεί στο εσωτερικό των ευρωπαϊκών κρατών η παρουσία σημαντικών μουσουλμανικών πληθυσμιακών ομάδων, θυμίζουν αρκετά συνθήκες του 16^{ου} και 17^{ου} αιώνα, τις οποίες η δυτική κοινωνία από το Διαφωτισμό και εξής θεωρούσε ότι είχε ξεπεράσει. Είναι επίσης ενδιαφέρον ότι το Ισλάμ στοχοποιείται σήμερα ως μισαλλόδοξο και μη ανεκτικό προς τον θρησκευτικά Άλλο, όταν την εποχή των θρησκευτικών πολέμων στην Ευρώπη, μουσουλμανικά κράτη όπως η Οθωμανική Αυτοκρατορία, ανέχονταν μη-μουσουλμανικούς πληθυσμούς και τους επέτρεπαν να ασκούν ελεύθερα τη λατρεία τους. Την ίδια στιγμή ωστόσο, είναι σε σημερινά μουσουλμανικά κράτη όπως η Σαουδική Αραβία, η Αλγερία, η Ινδονησία και η Τουρκία, που λαμβάνει χώρα μια πολιτική θρησκευτικής και κοινωνικής πειθάρχησης στο «ορθό δόγμα». Πρόκειται για μια ανάλογη διαδικασία αυτής που

¹ Serge Halimi, “Guerres de Religion”, *Le Monde Diplomatique*, Décembre 2017, σ. 1.

έλαβε χώρα σε ευρωπαϊκά κράτη του 16^{ου} και 17^{ου} αιώνα, την οποία οι ιστορικοί ονόμασαν «ομολογιοποίηση».¹

Οι εξελίξεις αυτές δεν μπορούν παρά να επηρεάσουν και τον ιστορικό και να τον ωθήσουν να προσπαθήσει να κατανοήσει τη σημερινή κατάσταση, ανατρέχοντας στο παρελθόν. Άλλωστε, η ιστορική γραφή πάντα συνομιλεί και αποτελεί «παιδί» των ίδιων των ιστορικών εξελίξεων που βιώνει ο ιστορικός, ως μέλος και αυτός της κοινωνίας του. Διότι ο ιστορικός δεν μελετά την ιστορία απλά και μόνο για την απόλαυση της γνώσης ή από ιστοριοδιφικό ενδιαφέρον, αλλά τη διερευνά για να προσπαθήσει να εξηγήσει στον εαυτό του και στους γύρω του γεγονότα και συμβάντα που λαμβάνουν χώρα τώρα, έχοντας στο νου του παρόμοια ή ανάλογα γεγονότα και συμβάντα που έλαβαν χώρα στο παρελθόν. Αυτή είναι η πραγματική απόλαυση και η χρησιμότητα της ιστορίας ως επιστήμης.

Αυτές οι σκέψεις αποτέλεσαν και το έναυσμα για την επιλογή του θέματος και τη συγγραφή της παρούσας εργασίας. Σε μια εποχή που η θρησκεία και οι θρησκευτικές διαμάχες επιστρέφουν στο προσκήνιο, ενώ οι εξελίξεις που συμβαίνουν σε κάθε γωνιά του πλανήτη είναι τις περισσότερες φορές στενά συνδεδεμένες μεταξύ τους, η εποχή των θρησκευτικών πολέμων το 16^ο και 17^ο αιώνα αποτελεί από πολλές απόψεις ένα ιστοριογραφικό πεδίο πλούσιο για αναστοχασμό.

Η οπτική όμως που επιλέχθηκε για την συγκεκριμένη εργασία είναι ολίγον «εικονοκλαστική». Αντί να πάρουμε ως πρωταγωνιστές, όπως συμβαίνει συνήθως, τα ευρωπαϊκά κράτη (Αγία Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, Γαλλία, Αγγλία) και τις ενδοχριστιανικές συγκρούσεις που προκάλεσε μεταξύ τους ή στο εσωτερικό τους η Θρησκευτική Μεταρρύθμιση, εμείς θα μετακινηθούμε ανατολικότερα και θα προσπαθήσουμε να δούμε την εποχή μέσα από την οπτική ενός από τα ισχυρότερα μουσουλμανικά κράτη της περιόδου (ίσως και το ισχυρότερο), της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας.

Θα αναρωτηθεί βέβαια εύλογα κάποιος, ποια θέση έχουν οι Οθωμανοί στους θρησκευτικούς πολέμους και τις διαμάχες που πυροδότησε η Μεταρρύθμιση στην

¹ Για την διαδικασία αυτή στην Αλγερία βλ., Pierre Daum, “Mémoire interdite en Algérie: Vingt Ans après les massacres de la guerre civile”, *Le Monde Diplomatique*, Août 2017, σσ. 8-9. Ενώ για την Ινδονησία, Martine Bulard/Marie Beyer, “Menace sur l’islam à l’indonésienne: Le gouverneur de Djakarta emprisonné pour blasphème”, *ό.π.*, σσ.12-13.

Ευρώπη και σε ποιο βαθμό μπορούμε να συνδέσουμε εξελίξεις και φαινόμενα ανάμεσα στην «Ανατολή» και τη «Δύση» το 16^ο και 17^ο αιώνα.

Σε αυτές τις απορίες προσπαθεί να δώσει κάποιες πρώτες απαντήσεις η παρούσα εργασία, στηριζόμενη σε τρία μεθοδολογικά εργαλεία: τις «συνδεόμενες ιστορίες», τις «κουλτούρες αντιπαράθεσης» και την «επιστροφή της θρησκείας».

Ο όρος «συνδεόμενες ιστορίες» (*connected histories*) ανήκει στον ινδό ιστορικό Sanjay Subrahmanyam και συνδέεται άμεσα με την προσπάθεια του τελευταίου να αναζητήσει ένα εννοιολογικό σχήμα ώστε να ορίσει σε παγκόσμια κλίμακα έναν διαφιλονικούμενο όρο, αυτόν της «πρώιμης νεωτερικότητας» (*early modernity*).¹ Το τι ορίζει την «πρώιμη νεωτερικότητα» είναι μια μεγάλη συζήτηση η οποία δεν θα μας απασχολήσει στην παρούσα μελέτη παρά έμμεσα, ως ένα ευρύτερο κάδρο που μπορούμε τελικά να τοποθετήσουμε την «εποχή των θρησκευτικών πολέμων». Αυτό που πρέπει να κρατήσουμε επί του παρόντος είναι ότι ενώ ο όρος ξεκίνησε την «σταδιοδρομία» του ως ένα στοιχείο καθαρά προσδιοριστικό των ευρωπαϊκών κρατών και κοινωνιών, τις τελευταίες δεκαετίες η χρήση του έχει επεκταθεί σε παγκόσμια κλίμακα και ιδιαίτερα στην οθωμανολογική ιστοριογραφική παραγωγή.²

Κατά τον Subrahmanyam λοιπόν, η καλύτερη λύση για να προσεγγίσουμε την «πρώιμη νεωτερικότητα» πέρα από την Ευρώπη είναι να εντοπίσουμε φαινόμενα τα οποία ναι μεν εμφανίζονται σε μια περιοχή του πλανήτη, με τις δικές τους τοπικές ιδιαιτερότητες, συνδέονται όμως με παρόμοια φαινόμενα σε άλλες περιοχές της υδρογείου. Έπειτα, αυτό που πρέπει να κάνουμε είναι να εστιάσουμε στη διάδραση

¹ Sanjay Subrahmanyam, “Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia”, *Modern Asian Studies*, 31/3 (1997), 735-762.

² Για την εξέταση της ιστοριογραφικής διαδρομής του όρου, βλ. αναλυτικότερα, Hamish Scott, “Introduction: ‘Early Modern’ Europe and the Idea of Early Modernity”, στο επιμ. του ιδίου, *The Oxford Handbook of Early Modern European History, 1350-1750*, τομ. 1^{ος}, *Peoples and Places*, Oxford University Press, New York, 2015, 1-36. Για την εξέλιξη του όρου στο οθωμανολογικό ιστορικό πλαίσιο βλ. Marinos Sariyannis, with a chapter by Ekin Tuşalp Atiyas, *A history of Ottoman political thought up to the nineteenth century* (προς προσεχή έκδοση από τον εκδοτικό οίκου E. J. Brill), σσ. 20-27 (ευχαριστώ τον κ. Σαρηγιάννη για την ευγενική παραχώρηση της δημοσίευτης μορφής του βιβλίου του). Για μια κριτική στον όρο της «πρώιμης νεωτερικότητας», βλ. Jack A. Goldstone, “The Problem of the ‘Early Modern’ World”, *Journal of Economic and Social History of the Orient*, 41/3 (1998), 249-284. Τέλος, χαρακτηριστικό της διάδοσης και της διεθνοποίησης του όρου αποτελεί το ιστορικό περιοδικό *Journal of Early Modern History: Contacts, Comparisons, Contrasts. Early Modernity Viewed from a World-Historical Perspective*, το οποίο εκδίδεται από τον εκδοτικό οίκο Brill από το 1998, <http://www.brill.com/journal-early-modern-history> (τελευταία ενημέρωση, 12/2/2018, 4:34).

του τοπικού με το υπερτοπικό ώστε να συναντήσουμε τις κοινές τους παραμέτρους, τις «συνδεδεμένες ιστορίες». Το μοντέλο αυτό του Subrahmanyam δεν αρνείται την ιδιαιτερότητα του τοπικού αλλά προσπαθεί να την εξηγήσει και να την εντάξει σε ένα ευρύτερο γεωγραφικό πλαίσιο όπου εντοπίζεται από τον ιστορικό η δράση κάποιων κοινών ιστορικών διεργασιών. Το παράδειγμα που θα χρησιμοποιήσει ο ινδός ιστορικός για να θεμελιώσει την άποψή του είναι η υιοθέτηση χιλιαστικών οραμάτων και πολιτικών από κρατικές οντότητες σε μια γεωγραφική έκταση «από τον Τάγο έως τον Γάγγη» το 16^ο και 17^ο αιώνα.¹

Παρά το γεγονός ότι το μοντέλο αυτό του Subrahmanyam έχει δεχθεί κριτικές, στην παρούσα εργασία επιλέξαμε να το υιοθετήσουμε γιατί μέσω αυτού μπορούμε να κατανοήσουμε εναργέστερα τη συμμετοχή των Οθωμανών στην «εποχή των θρησκευτικών πολέμων».² Οι «συνδεδεμένες ιστορίες» θα μας επιτρέψουν να εντοπίσουμε φαινόμενα όπως ο χιλιασμός, ο θρησκευτικός εξτρεμισμός, η επιβολή μιας θρησκευτικής ορθοδοξίας και η θρησκευτική βία, που χαρακτηρίζουν την εποχή που θα εξετάσουμε και τα οποία διαπερνούν τα σύνορα, είναι δηλαδή υπερτοπικά κρατώντας παράλληλα τις τοπικές τους ιδιαιτερότητες.

Επίσης, μέσω των «συνδεδεμένων ιστοριών» θα μπορούσαμε να εξετάσουμε και τη συμμετοχή των Οθωμανών στην ευρωπαϊκή πολιτική και διπλωματική σκηνή, καθώς και την πρόσληψη και τη συμμετοχή τους στις ενδοχριστιανικές διαμάχες του 16^{ου} και 17^{ου} αιώνα.³

¹ Subrahmanyam, “Connected Histories”, ό.π., σσ. 745-754 και του ιδίου, «Du Tage au Gange au XVI^e siècle: une conjoncture millénariste à l’échelle eurasiatique», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 56/1 (2001), 51-84. Πρέπει να σημειώσουμε εδώ ότι το εννοιολογικό σχήμα των «συνδεδεμένων ιστοριών» θα μπορούσε κάλλιστα, έπειτα από τεκμηρίωση βέβαια, να χρησιμοποιηθεί και για την περίοδο της νεωτερικότητας ή ίσως και για άλλες εποχές. Για παράδειγμα, αν για τον Subrahmanyam ο «χιλιασμός» είναι ο συνδετικός κρίκος το 16^ο και 17^ο αιώνα, ο καπιταλισμός θα μπορούσε να δρα ως ο αντίστοιχος κρίκος για το 19^ο και τον 20^ο αιώνα.

² Επειδή η υιοθέτηση του όρου «εποχή των θρησκευτικών πολέμων» για να περιγράψει τις κοινές ιστορικές διεργασίες το 16^ο και 17^ο αιώνα ενός χώρου από τον Ατλαντικό μέχρι την Περσία, αποτελεί προσωπική άποψη του γράφοντα και όχι κοινώς αποδεκτή επιστημονική θέση, από εδώ και εξής θα μπαίνει σε εισαγωγικά. Για μια κριτική στον Ινδό ιστορικό βλ., Francisco Bethencourt, “Le millénarisme: idéologie de l’impérialisme eurasiatique?”, *Annales : Histoire, Sciences Sociales*, 57/1 (Ιαν.-Φεβρ., 2002), 189-194, και την απάντηση του Subrahmanyam, “Ceci n’est pas un débat...”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57/1 (Ιαν.-Φεβρ., 2002), 195-201.

³ Το αν οι Οθωμανοί μπορούν να θεωρηθούν κομμάτι της Ευρώπης την εποχή αυτή είναι ένα ακόμη φλέγον ιστορικό θέμα. Η παρούσα εργασία σκοπεύει να καταδείξει ότι η Ευρώπη για τους Οθωμανούς ήταν μεν «η χώρα των απίστων», δηλαδή κάτι διαφορετικό από την «επικράτεια του Ισλάμ», όμως ταυτόχρονα ήταν και ένας χώρος στον οποίο η οθωμανική πολιτική παρενέβαινε άμεσα, όπου είχε συμφέρον, και αποτελούσε ενεργό και σημαντικό πολιτικό παίχτη της ευρωπαϊκής σκηνής το 16^ο και

Ερχόμαστε τώρα στο δεύτερο κομβικό όρο της παρούσας μελέτης. Πρέπει να έχουμε υπόψη μας ότι ανάμεσα στις διάφορες αντιμαχόμενες πλευρές της «εποχής των θρησκευτικών πολέμων» αυτό που επικρατούσε ήταν μια «κουλτούρα αντιπαράθεσης».¹ Η «κουλτούρα» αυτή από τη μία ήταν το προϊόν μια αμοιβαίας ακατανόησής και μιας μακραίωνης παράδοσης εχθρότητας, όπως στην περίπτωση της διαμάχης ανάμεσα σε Χριστιανούς και Μουσουλμάνους ή Χριστιανούς και Εβραίους, και από την άλλη ένα μίσος και μια απέχθεια που πήγαζε από τη διεκδίκηση της απόλυτης θρησκευτικής «αλήθειας» από αντιμαχόμενα δόγματα της ίδιας θρησκείας που κατηγορούσαν το ένα το άλλο ως «αιρετικό»-Καθολικοί και Προτεστάντες, σουνίτες και σίιτες μουσουλμάνοι και ούτω καθεξής.

Είναι αναγκαίο όμως να τονίσουμε επίσης ότι η «εποχή των θρησκευτικών πολέμων» δεν ήταν μόνο μια εποχή όπου οι θρησκευτικές διαφορές καθόριζαν τα πάντα και όπου άνθρωποι διαφορετικής θρησκείας ή δόγματος δεν είχαν καμιά επαφή μεταξύ τους, εκτός από το να υβρίζουν ή να σκοτώνουν ο ένας τον άλλο. Ο δρόμος της βίας ήταν μόνο η μια όψη ενός νομίσματος που στην άλλη του πλευρά έβρισκε κανείς την συνδιαλλαγή, τον «ρεαλισμό» και την ανοχή. Ο θρίαμβος της «αληθινής πίστης» δεν ερχόταν μόνο με τα όπλα αλλά πολλές φορές και με συμμαχίες με τους ίδιους τους «εχθρούς της πίστης».

Το τρίτο και τελευταίο στοιχείο που διαπερνά αυτή τη μελέτη είναι το ιστοριογραφικό παράδειγμα της «επιστροφής της θρησκείας». Ήταν σύνηθες μέχρι τη δεκαετία του 1980 και κάτω από την επιρροή της θεωρίας του ιστορικού υλισμού, να υποβαθμίζεται ο θρησκευτικός παράγοντας στις πολεμικές συγκρούσεις που έλαβαν χώρα στην Ευρώπη το 16^ο και 17^ο αιώνα, ως συνέπεια της Μεταρρύθμισης. Σύμφωνα με την έως τότε αντίληψη, η θρησκεία δεν ήταν παρά το προκάλυμμα, ενώ τα βαθύτερα αίτια έπρεπε να αναζητηθούν σε οικονομικούς, κοινωνικούς και πολιτικούς παράγοντες. Ακόμη, το «μοντερνιστικό ιστορικό αφήγημα» θεωρούσε τη θρησκεία

17^ο αιώνα. Είναι συνεπώς λυπηρό να παρατηρεί κανείς ότι ακόμη και σήμερα ιστορικοί που ασχολούνται με τις διακρατικές σχέσεις στην Ευρώπη το 16^ο αιώνα αδιαφορούν πλήρως για τους Οθωμανούς, βλ. για παράδειγμα βιβλίο του Alain Tallon, *L'Europe au XVI^e siècle : États et Relations Internationales*, PUF, Paris, 2010. Οι «διεθνείς σχέσεις» του συγγραφέα περιορίζονται στο ευρωπαϊκά (δυτικοευρωπαϊκά και κεντροευρωπαϊκά) κράτη.

¹ Τον όρο αυτό (*culture de l'affrontement*) χρησιμοποιεί ο γάλλος ιστορικός Géraud Poumarède στο βιβλίο του, *Pour en finir avec la Croisade: Mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux XVI^e et XVII^e siècles*, QUADRIGE/PUF, Paris, 2004, για να περιγράψει τη συνεχιζόμενη κυριαρχία μιας εχθρότητας, σε επίπεδο ρητορικής, ανάμεσα στα Χριστιανικά Κράτη και τους Οθωμανούς το 16^ο και 17^ο αιώνα. Βλ. για παράδειγμα, ό.π., σ. 619.

και την επιρροή της ως κάτι αρνητικό το οποίο η κυριαρχία του κράτους και της λογικής του από το 17^ο αιώνα, εξοβέλισε από το δημόσιο βίο.

Όμως μια νέα γενιά ιστορικών από τη δεκαετία του 1980 ήρθε να αμφισβητήσει αυτή την άποψη, προβάλλοντας μέσα από τη μελέτη της λαϊκής κουλτούρας βίας της «εποχής των θρησκευτικών πολέμων», τον πρωτεύοντα ρόλο της θρησκείας στην έναρξη και κλιμάκωση των συγκρούσεων. Οι ιστορικοί Nathalie Zemon Davies και Denis Crouzet, οι οποίοι μελέτησαν κατ'αυτό τον τρόπο τη βία κατά τη διάρκεια των γαλλικών θρησκευτικών πολέμων του 16^{ου} αιώνα, άνοιξαν το δρόμο σε αυτό που εύστοχα έχει αποκληθεί ως «η επανατοποθέτηση της θρησκείας στους θρησκευτικούς πολέμους».¹

Από την οθωμανολογική ιστορική σκοπιά τώρα είναι ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε ότι έχουμε μια αντίστροφη πορεία από την ιστοριογραφία της πρώιμης νεότερης Ευρώπης. Τον έντονα πολεμικό τόνο της αντιπαράθεσης χριστιανών-μουσουλμάνων που θα συναντήσουμε μέχρι και σήμερα σε ορισμένα ιστοριογραφικά έργα, ήρθε να αμφισβητήσει μια γενιά οθωμανολόγων που τονίζοντας την εγγύτητα και τις συχνά φιλικές σχέσεις των Οθωμανών με την Ευρώπη το 16^ο και 17^ο αιώνα, τοποθέτησε σε δεύτερη μοίρα τον θρησκευτικό παράγοντα. Στόχος ήταν να τονιστούν τα στοιχεία που ένωναν και όχι τα στοιχεία που χώριζαν. Έτσι για την οθωμανολόγο Suraiya Faroqhi, αν και «στα μέσα του 16^{ου} αιώνα οι πολιτικές εντάσεις είχαν συχνά έντονη θρησκευτική διάσταση... η συνηθισμένη κατάσταση... ήταν ο γενικευμένος και απόλυτα εκκοσμικευμένος ανταγωνισμός για στέμματα και εδάφη».²

Το πέρασμα από το ένα άκρο στο άλλο δεν μπορεί όμως να αποδώσει την ιστορική πραγματικότητα όπως θα έπρεπε. Σαφώς και οι Οθωμανοί ανέπτυξαν φιλικές σχέσεις με χριστιανικά κράτη όπως η Γαλλία, η Ολλανδία ή η Αγγλία. Σαφώς και οι επιταγές του ισλαμικού νόμου εφαρμόζονταν αρκετές φορές με μεγάλη ελαστικότητα από την

¹ Holt, Mack P., "Putting Religion Back into the Wars of Religion", *French Historical Studies*, 18/2 (1993), 524-551, κομβικό άρθρο που αναλύει και όλη την ιστοριογραφική εξέλιξη των θρησκευτικών πολέμων. Σήμερα μάλιστα η ιστοριογραφική «επιστροφή της θρησκείας» είναι τόσο έντονη ώστε υπάρχουν μελέτες οι οποίες υποστηρίζουν ότι υπήρχαν «εποχές θρησκευτικών πολέμων» πριν την «εποχή των θρησκευτικών πολέμων», βλ. ενδεικτικά, Norman Housley, *Religious Warfare in Europe 1400-1536*, Oxford University Press, New York, 2002. Η επάνοδος αυτή δεν είναι διόλου άσχετη με την περιρρέουσα ατμόσφαιρα της εποχής μας που περιγράψαμε παραπάνω.

² Faroqhi Suraiya, *Η Οθωμανική Αυτοκρατορία και ο Κόσμος γύρω της*, μτφ. Γιάννης Καραχρήστος, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα, 2009, σ. 99.

οθωμανική ηγεσία. Προβάλλοντας όμως τα στοιχεία αυτά δεν λαμβάνουμε υπόψη ένα πολύ καίριο δεδομένο. Οι Οθωμανοί του 16^{ου} και 17^{ου} αιώνα, θεωρούσαν τους εαυτούς τους ως το «Λαό του Ισλάμ» (*Ehl-i İslām*). Αυτό είναι πολύ σημαντικό γιατί οι πόλεμοι των Οθωμανών για «*στέμματα και εδάφη*» περιέκλειαν μέσα τους, ως καταλύτη, σε ιδεολογικό και πρακτικό επίπεδο, την κατίσχυση της «Ορθής Πίστης». Το τελευταίο δεν ήταν μόνο ένα ιδεολογικό προκάλυμμα (που μπορεί όντως να υπήρξε ορισμένες φορές) αλλά μια κοσμοθεωρία και κοσμοαντίληψη που περιέτρεχε όλα τα μουσουλμανικά στρώματα της οθωμανικής κοινωνίας.¹

Η συζήτηση βέβαια για το θέμα των «θρησκευτικών κινήτρων» στις «θρησκευτικές διαμάχες» (ή στις «πολιτικές διαμάχες»² που απέρρεαν από αυτές) το 16^ο και 17^ο αιώνα δεν είναι σημερινό φαινόμενο αλλά απασχολούσε και τους ανθρώπους της περιόδου που εξετάζουμε. Λέγεται ότι ο βασιλιάς της Γαλλίας Ερρίκος Δ΄ (1589-1610), ένας «ρεαλιστής» για την εποχή του ηγεμόνας, δεν μπορούσε να πιστέψει τρία πράγματα: ότι η βασίλισσα Ελισάβετ Α΄ της Αγγλίας ήταν πραγματικά παρθένα, ότι ο Αρχιδούκας Αλβέρτος (κυβερνήτης των Ισπανικών Κάτων Χωρών από το 1598-1621) ήταν μεγάλος πολεμιστής και ότι ο βασιλιάς της Ισπανίας ήταν πιστός Καθολικός.³ Στην τελευταία όμως από τις τρεις αυτές «αμφιβολίες» του γάλλου Βασιλιά δεν θα πρέπει να δούμε μόνο την υπαινικτική αποτύπωση μιας αντίληψης για τον κυνισμό, που κατά τον γάλλο μονάρχη, επεδείκνυε η ισπανική εξωτερική πολιτική, αλλά και την συχνή αμφισβήτηση στον θρησκευτικό ή πολιτικό αντίπαλο γνήσιων θρησκευτικών κινήτρων, κάτι αρκετά συχνό εκείνη την εποχή ανάμεσα στις αντιμαχόμενες θρησκευτικές παρατάξεις.⁴ Στην περίπτωση αυτή θα μπορούσε κάλλιστα ο «Χριστιανικότατος Βασιλιάς της Γαλλίας» να αμφισβητεί τις αξιώσεις πρωτοκαθεδρίας στο καθολικό στρατόπεδο του «Καθολικότατου Βασιλιά της Ισπανίας».

¹ Αυτό που πιο πάνω αναφέραμε ως «κουλτούρα αντιπαράθεσης».

² Οι δύο όροι «θρησκευτικές» και «πολιτικές» διαμάχες μπαίνουν σε εισαγωγικά εφόσον όπως θα εξετάσουμε παρακάτω, παρότι ήδη το 16^ο αιώνα, «θρησκεία» και «πολιτική» άρχισαν να λαμβάνουν μια πιο καθορισμένη σημασία, η διάκριση μεταξύ τους δεν ήταν τόσο σαφής όσο είναι σήμερα.

³ Tallon, *L'Europe au XVI^e siècle : États et Relations Internationales*, ό.π., σ. 206.

⁴ Βλ. Philip Benedict, "Were the French Wars of Religion Really Wars of Religion?" στο Wolfgang Palaver, Harriet Rudolph, Dietman Regensburger (επιμ.), *The European Wars of Religion: An Interdisciplinary Reassessment of Sources, Interpretations, and Myths*, Routledge, New York, 2016, σσ. 63-76, για την περίπτωση των αντίπαλων θρησκευτικών παρατάξεων στους γαλλικούς θρησκευτικούς πολέμους.

Η παρούσα μελέτη βέβαια, σε καμία περίπτωση δεν υποστηρίζει ότι όλοι οι άνθρωποι της εποχής εκείνης ήταν βαθιά θρησκευόμενοι- άλλωστε η ίδια η διαδικασία της επιβολής μιας θρησκευτικής ορθοδοξίας δείχνει μάλλον το αντίθετο- ή ότι όλες τους οι πράξεις εκκινούνταν από ένα γνήσιο θρησκευτικό συναίσθημα. Ήταν όμως βαθιά εμποτισμένοι με μια «θρησκευτική κουλτούρα» η οποία τους επηρέαζε αρκετές φορές, άμεσα ή έμμεσα, στην λήψη των αποφάσεων και στον τρόπο με τον οποίο έβλεπαν τα πράγματα.

Μετά τη διατύπωση των βασικών θεωρητικών εργαλείων αυτής της μελέτης ας περάσουμε τώρα στην ιστοριογραφική της στόχευση. Αυτή έχει σκοπό να ένταξει στην «εποχή των θρησκευτικών πολέμων» τους Οθωμανούς προσπαθώντας να ερευνήσει τις πιθανές «συνδεδεμένες ιστορίες» με την Ευρώπη της ίδιας περιόδου (ο πόλεμος μεταξύ Χριστιανών και Μουσουλμάνων ως θρησκευτικός πόλεμος, η συμμετοχή ή μη των Οθωμανών στις ενδοχριστιανικές συρράξεις, οι συνδεδεμένες πρακτικές θρησκευτικής και κοινωνικής συμμόρφωσης στο εσωτερικό/ «ομολογιοποίηση»), να μεταφέρει την οθωμανική οπτική για τις ενδοχριστιανικές θρησκευτικές συρράξεις στην Ευρώπη το 16^ο και 17^ο αιώνα καθώς και να προσπαθήσει να εξετάσει κριτικά το αν και κατά πόσο μπορούμε να κάνουμε λόγο για «οθωμανική ομολογιοποίηση».

Είναι αλήθεια ότι μέχρι και σήμερα, ο όρος «εποχή των θρησκευτικών πολέμων» χρησιμοποιείται κυρίως στην αγγλόφωνη βιβλιογραφία για να δηλώσει μόνο τις θρησκευτικές αντιπαραθέσεις ανάμεσα σε Καθολικούς και Προτεστάντες στη δυτική και κεντρική Ευρώπη το 16^ο και 17^ο αιώνα.¹ Όμως, ήδη, κυρίως από την πλευρά της γαλλόφωνης βιβλιογραφίας, έχουν γίνει σημαντικά βήματα ώστε να διευρυνθεί αυτή η οπτική της «εποχής των θρησκευτικών πολέμων» σε ένα ευρύτερο γεωγραφικό πλαίσιο στο οποίο και οι Οθωμανοί καταλαμβάνουν θέση. Από την άλλη, νέοι επιστήμονες οθωμανολόγοι όπως η Tijana Krstic ή η Derin Terzioğlu, μέσα από τα έργα τους, προσπαθούν να μεταφέρουν ιστορικές διαδικασίες της «Ευρώπης των θρησκευτικών πολέμων», όπως η «ομολογιοποίηση», στο οθωμανικό πλαίσιο.² Ακολούθως, η οθωμανική χιλιαστική πολιτική ιδεολογία του 16^{ου} αιώνα,

¹ Βλ. περισσότερα παρακάτω σ. 15-16.

² Βλ. περισσότερα παρακάτω σ. 72-73.

καταλαμβάνει μια από τις κεντρικές θέσεις στο σχήμα των «συνδεόμενων ιστοριών» του Subrahmanyam.¹

Όμως, μέχρι στιγμής, καμιά μελέτη δεν έχει συγκεντρώσει όλα αυτά τα στοιχεία μαζί, προσπαθώντας να τα μελετήσει συστηματικά και να εντάξει ιστορικά την Οθωμανική Αυτοκρατορία στην «εποχή των θρησκευτικών πολέμων». Ως μια τέτοια πρόταση ένταξης των Οθωμανών σε ευρύτερες συνδεόμενες ιστορικές διαδικασίες το 16^ο και 17^ο αιώνα έχει στόχο να λειτουργήσει η παρούσα εργασία. Στην περίπτωση μας, «η εποχή των θρησκευτικών πολέμων», με τα συνακόλουθα χαρακτηριστικά της που θα εξετάσουμε, προτείνεται τελικά ως ένα εφαλτήριο για την ένταξη των Οθωμανών στην «πρώιμη νεότεριότητα».

Έχοντας δώσει λοιπόν τις βασικές θεωρητικές γραμμές της μελέτης, ας περάσουμε τώρα στη διάρθρωσή της. Η παρούσα εργασία χωρίζεται σε τρία κεφάλαια. Στο πρώτο κεφάλαιο θα εξετάσουμε και θα προσπαθήσουμε να ορίσουμε τους όρους «θρησκευτικός πόλεμος» και «εποχή των θρησκευτικών πολέμων». Αναφορικά με την τελευταία, θα αναλύσουμε κάποια βασικά χαρακτηριστικά της και θα καθορίσουμε το χρονικό της πλαίσιο.

Στο δεύτερο κεφάλαιο, με βασικό οδηγό μας οθωμανικές πηγές της εποχής που εξετάζουμε (16^{ος}-17^{ος} αιώνας), θα αναλύσουμε την οθωμανική πρόσληψη του μεταρρυθμιστικού κινήματος και των ευρωπαϊκών θρησκευτικών πολέμων του 16^{ου} και 17^{ου} αιώνα.

Η εξέταση αυτή αποτελεί ένα από τα νέα στοιχεία που η παρούσα εργασία επιθυμεί να συνεισφέρει στην επιστημονική έρευνα, εφόσον μέχρι στιγμής το συγκεκριμένο θέμα δεν έχει εξεταστεί συστηματικά από την οθωμανολογική ιστοριογραφία. Αναλυτικότερα, εξετάζονται για πρώτη φορά οθωμανικά ιστοριογραφικά κείμενα του 17^{ου} αιώνα που αφορούν την ιστορία των ευρωπαϊκών κρατών ειδικά μέσα από την οθωμανική οπτική. Αναφερόμαστε εδώ συγκεκριμένα στην «παγκόσμια ιστορία» του Οθωμανού λογίου του 17^{ου} αιώνα, Müneccimbaşı Ahmed Dede (-1702).² Επίσης,

¹ Subrahmanyam, «Du Tage au Gange au XVIe siècle: une conjoncture millénariste à l'échelle eurasiatique», ό.π., σσ. 57-61.

² Müneccimbaşı Ahmed bin Lütfü'l-lāh, *Mecmū'a-ı Şahā'ifü'l-ahbār* [fī vekāyi 'i'l-a 'şār], τομ. 1^{ος}, İstanbul, Matba'a-ı 'Âmiri, AH 1285 (AD 1868), Για τη βιογραφία του πολύ σημαντικού αυτού λογίου βλ. *Encyclopaedia of Islam*, 2^η έκδοση, τομ. 7^{ος}, E. J. Brill, Leiden-New York, 1993, σσ. 572-573. Το «ευρωπαϊκό τμήμα» της ιστορίας του Müneccimbaşı έχει επισημάνει ήδη ο Bernard Lewis στο άρθρο του, «The Use by Muslim Historians of Non-Muslim Sources», στο Bernard Lewis, P. M. Holt (επιμ.),

ήδη δημοσιευμένες πηγές μελετώνται υπό το νέο πρίσμα ερωτημάτων που θέτει η παρούσα μελέτη αποδίδοντας ενδιαφέροντα στοιχεία που έως τώρα δεν είχαν τονιστεί ή αναλυθεί στο ευρύτερο ιστορικό τους πλαίσιο.

Έπειτα, είναι σημαντικό να τονιστεί ότι ως οθωμανικές πηγές δεν θα χαρακτηρίσουμε εδώ μόνο διοικητικά έγγραφα ή κείμενα οθωμανών μουσουλμάνων αλλά και πηγές που προέρχονται από τους ορθόδοξους χριστιανούς υπηκόους του Σουλτάνου (κυρίως όσον αφορά την πρόσληψη του μεταρρυθμιστικού κινήματος και των πρωτεργατών του), καθώς και αυτοί ανήκουν στην οθωμανική κοινωνία και μας παρέχουν επίσης μια «οθωμανική» (χωρικά και διανοητικά) οπτική των πραγμάτων.¹

Ακολουθώντας, στο τρίτο κεφάλαιο, θα εξεταστεί κριτικά η μεταφορά στο οθωμανικό πλαίσιο- μουσουλμανικό και ορθόδοξο χριστιανικό- του ιστοριογραφικού παραδείγματος της «ομολογιοποίησης», μιας από τις σημαντικότερες «συνδεδεμένες ιστορίες» που εξετάζει η παρούσα μελέτη.

Τέλος στον επίλογο, θα προσπαθήσουμε, και πάλι με παραδείγματα από πηγές της εποχής (17^{ος} αιώνας), τόσο οθωμανικές όσο και ευρωπαϊκές (αγγλικές) να δώσουμε μία απάντηση (σε καμία περίπτωση οριστική) στο ερώτημα *θρησκεία ή ρεαλισμός* αναφορικά με τη συμπεριφορά των Οθωμανών την περίοδο αυτή, ενώ θα προτείνουμε και ορισμένα ζητήματα που χρήζουν μελλοντικής έρευνας.

Historians of the Middle East, Oxford University Press, New York, 1962, σ. 187. Η μοναδική όμως μέχρι στιγμής συστηματική εξέταση του τμήματος αυτού της ιστορίας του Mūneccimbaşı έχει γίνει από τον Μαρίνο Σαρηγιάννη με διαφορετική όμως στόχευση (μελέτη των οθωμανικών πολιτικών θεωριών). Marinos Sariyannis, “Ottoman Ideas on Monarchy Before the Tanzimat Reforms: Towards a Conceptual History of Ottoman Political Notions”, *Turcica*, 47(2016), σ. 47. Θέλω να ευχαριστήσω τον κ. Σαρηγιάννη ο οποίος και μου επέστησε την προσοχή στο συγκεκριμένο κείμενο.

¹ Δυστυχώς λόγω γλωσσικής ανεπάρκειας του γράφοντα, δεν ήταν δυνατό να εξεταστούν πηγές που προέρχονται και από άλλους μη-μουσουλμανικούς πληθυσμούς της Αυτοκρατορίας όπως οι Εβραίοι ή οι Αρμένιοι.

«Ο “λαός του Ισλάμ”¹ απέναντι στους εξωτερικούς εχθρούς του»:
Οθωμανοί και θρησκευτικοί πόλεμοι στην πρώιμη νεότερη εποχή.

Συνήθως, με τον όρο «εποχή των θρησκευτικών πολέμων» οι ιστορικοί χαρακτηρίζουν τις διαμάχες που ταλάνισαν την δυτική και κεντρική Ευρώπη κατά το 16^ο και 17^ο αιώνα και οι οποίες προκλήθηκαν από τη θρησκευτική ρήξη που εγκαινίασε η Λουθηρανική Μεταρρύθμιση από τις αρχές της δεκαετίας του 1520. Όμως, εστιάζοντας σε αυτές τις συγκρούσεις τοποθέτησαν σε δεύτερο πλάνο τόσο αντιπαραθέσεις με έντονη κατά διαστήματα θρησκευτική διάθεση που έλαβαν χώρα κατά την ίδια περίοδο σε άλλες περιοχές της ευρωπαϊκής ηπείρου και ανατολικότερα στην Εγγύς Ανατολή όσο και την διαπλοκή και αλληλεπίδραση αρκετές φορές όλων αυτών των συγκρούσεων μεταξύ τους. Από την άλλη, κοινά χαρακτηριστικά γνωρίσματα αυτής της εποχής «από τον Τάγο έως τα υψίπεδα του Ιράν» πάρα τις πολλές πρόσφατες καινοτόμες μελέτες που διευρύνουν την ιστορική οπτική συνεχίζουν να θεωρούνται ως αποκλειστικά γνωρίσματα ενός συγκεκριμένου γεωγραφικού χώρου στην Ευρώπη.

Στο κεφάλαιο αυτό, απομακρυνόμενοι από το παραπάνω στενό ιστοριογραφικό παράδειγμα και με αφετηρία μας και πρωταγωνιστές μας τους Οθωμανούς θα προσπαθήσουμε να δώσουμε έναν πιο ευρύ ορισμό του «θρησκευτικού πολέμου» για την πρώιμη νεότερη εποχή. Ακολουθώντας θα εξετάσουμε τον όρο «εποχή των

¹ “*Ehl-i İslām*”. Η φράση προέρχεται από την ιστορία του οθωμανού λογίου του 17^{ου} αιώνα Mūneccimbaşı Ahmet Dede και με την οποία χαρακτηρίζει τους Οθωμανούς, Mūneccimbaşı Ahmed bin Lūtfu’l-lāh, *Mecmū ‘a-ı Şahā’ifū’l-ahbār*, ό.π. βλ. για παράδειγμα σ. 635, στίχ. 19.

θρησκευτικών πολέμων» μέσα από ορισμένα κύρια χαρακτηριστικά της και θα ορίσουμε το χρονικό πλαίσιο της.

Θρησκεία και «Θρησκευτικός Πόλεμος».

Τι είναι ο «θρησκευτικός πόλεμος και ποια είναι τα εκείνα τα γνωρίσματα που τον διαφοροποιούν από άλλες συγκρούσεις; Αυτά είναι θεμελιώδη ερωτήματα που οι ιστορικοί οι ασχολούμενοι με την Ευρώπη της πρώιμης νεότερης εποχής προσπάθησαν να απαντήσουν χωρίς όμως να καταλήξουν σε συμφωνία μεταξύ τους, κάτι που δείχνει βέβαια τη δυσκολία του εγχειρήματος.¹ Ορισμένοι μάλιστα μελετητές αμφισβήτησαν τον ίδιο τον όρο «θρησκευτικός πόλεμος», εφόσον όπως υποστηρίζουν, η έννοια της θρησκείας όπως την γνωρίζουμε σήμερα είναι συνέπεια και όχι αίτιο των διαμαχών του 16^{ου} και 17^{ου} αιώνα. Προσφεύγοντας σε μία «αρχαιολογία» του όρου «θρησκεία» βλέπουμε, σημειώνουν, ότι η λέξη είχε διαφορετική έννοια το 16^ο αιώνα και απέκτησε τη σημερινή της σημασία, ως ένα

¹ Βλ. για παράδειγμα, Konrad Repgen, “What is a ‘Religious War’?”, στο E. I. Kouri, Tom Scott (επιμ.), *Politics and Society in Reformation Europe: Essays for Sir Geoffrey Elton on his Sixty-Fifth Birthday*, 311-328, Philip Benedict, “Religion and Politics in Europe, 1500-1700”, στο Kaspar von Greyerz, Kim Siebenhünen (επιμ.), *Religion und Gewalt: Konflikte, Rituale, Deutungen (1500-1800)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2006, 155-174, Norman Housley, *Religious Warfare in Europe 1400-1536*, Oxford University Press, New York, 2002, Harriet Rudolph, “Religious Wars in the Holy Roman Empire? From the Schmalkaldik War to the Thirty Years War”, στο Wolfgang Palaver, Harriet Rudolph, Dietman Regensburger (επιμ.), *The European Wars of Religion: An Interdisciplinary Reassessment of Sources, Interpretations, and Myths*, Routledge, New York, 2016, 87-118, Cornel Zwierlein, “The Thirty Years’ War- A Religious War? Religion and Machiavellism at the Turning Point of 1635”, στο Olaf Asbach, Peter Schröder (επιμ.), *The Ashgate Research Companion to the Thirty Years’ War*, Ashgate Publishing, England and USA, 2014, 231-243, Wayne P. Te Brake, *Religious War and Religious Peace in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2017, σσ. 4-7.

σύνολο πρακτικών, πράξεων και τελετουργιών προς το θείο με καθαρά προσωπικό χαρακτήρα αυστηρά οριοθετημένο από την «πολιτική», ως συνέπεια του θριάμβου του κράτους επί της εκκλησίας από το 17^ο αιώνα και εξής. Συνεπώς το 16^ο και 17^ο αιώνα δεν υπάρχει ο διαχωρισμός θρησκευτικού/κοσμικού άρα και ο «θρησκευτικός πόλεμος».¹ Η προσέγγιση αυτή έθεσε, επίσης, επί τάπητος το θέμα της θρησκευτικής βίας αμφισβητώντας ότι αυτή είναι πιο επικίνδυνη και καταστρεπτική από άλλες μορφές βίας, όπως η βία που ασκεί το κράτος.

Όμως, όπως έχουν αποδείξει οι ιστορικοί, παρότι η έννοια «θρησκεία» δεν είχε το 16^ο και 17^ο αιώνα την ίδια ακριβώς σημασία με σήμερα, οι άνθρωποι της εποχής μπορούσαν, και το έκαναν, να διαχωρίζουν ανάμεσα σε πολιτικές και θρησκευτικές υποθέσεις και κίνητρα, άσχετα αν πολλές φορές -και αυτό αποτελεί ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά της περιόδου-το θρησκευτικό και το κοσμικό νοούνταν ως ενότητα.² Από την άλλη η θρησκεία όντως δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ο μοναδικός παράγοντας της βίας που συγκλόνισε την εποχή. Έπαιξε όμως ένα ρόλο καταλύτη που επιδείνωσε ήδη υπάρχουσες διαφορές και εντάσεις.³

Η συζήτηση αυτή μεταξύ ιστορικών, θεολόγων και φιλοσόφων για το τι σημαίνει «θρησκεία» στην πρώιμη νεότερη εποχή και άρα για το αν μπορούμε να κάνουμε λόγο το 16^ο και 17^ο αιώνα για «θρησκευτικούς πολέμους», μέχρι τώρα δεν έχει μεταφερθεί στο οθωμανικό πλαίσιο. Παρότι οι Οθωμανοί της εποχής χρησιμοποιούσαν ευρέως τη φράση “*dīn ü devlet*” («θρησκεία» και «δυναστεία») για να αναφερθούν στις υποθέσεις του κράτους τους, μόνο ο όρος *devlet* («δυναστεία») κέντρισε μέχρι στιγμής το ενδιαφέρον των ερευνητών.⁴ Θέλοντας όμως να ορίσουμε

¹ Βλ. χαρακτηριστικά, William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford University Press, New York, 2009 και ειδικότερα το τρίτο κεφάλαιο του βιβλίου με τον χαρακτηριστικό τίτλο « Ο μύθος της δημιουργίας των θρησκευτικών πολέμων» (The Creation Myth of the Wars of Religion). Επίσης για μια σύνοψη της θεωρίας αυτής του αμερικανού θεολόγου William Cavanaugh βλ. του ιδίου, “Secularization of the Holy: A Reading of the ‘Wars of Religion’”, στο Wolfgang Palaver κ.α, *The European Wars of Religion*, ό.π., σσ. 165-184 και “Religious Violence as a Modern Myth”, *Political Theology*, 15/6 (2014), 486-502, όπου και μια απάντηση σε διάφορες κριτικές που δέχθηκε η θέση του.

² Βλ για το παράδειγμα της Γαλλίας, Philip Benedict, “Were the French Wars of Religion Really Wars of Religion?” στο Wolfgang Palaver κ.α, *The European Wars of Religion*, ό.π., σσ. 61-76, και για τη Γερμανία Harriet Rudolph, “Religious Wars in the Holy Roman Empire?”, ό.π., σσ. 98-118.

³ Βλ. Benedict ό.π., σ. 85-86 και Barbara Diefendorf, “Were the Wars of Religion about Religion?”, *Political Theology*, 15/6 (2014), 552-563.

⁴ Ο όρος *devlet* ο οποίος στα σημερινά τουρκικά σημαίνει κράτος, το 16^ο και 17^ο αιώνα, σήμαινε είτε το χάρισμα του ηγεμόνα είτε την ίδια τη δυναστεία. Την έννοια του κράτους άρχισε να την λαμβάνει από τα τέλη του 17^{ου} αιώνα ως συνέπεια πολιτικών και κοινωνικών μετεξελίξεων στο εσωτερικό της αυτοκρατορίας που οδήγησαν από μια σουλτανοκεντρική αντίληψη του κράτους σε μια

τον «θρησκευτικό πόλεμο» περιλαμβάνοντας και τους Οθωμανούς η εξέταση της έννοιας του *dīn* («θρησκεία») στο οθωμανικό πλαίσιο της εποχής είναι απαραίτητη.

Η λέξη *dīn*¹ στα κλασικά αραβικά μπορεί να λάβει τρεις έννοιες: α) της κρίσης ή τιμωρίας, β) του εθίμου ή συνήθειας, γ) της θρησκείας (η τήρηση των θεϊκών εντολών). Στο Κοράνιο μπορούμε να βρούμε το *dīn* και με τις τρεις έννοιες ενώ και οι νομοδιδάσκαλοι του Ισλάμ δίνουν διαφορετικούς ορισμούς. Επίσης το Ισλάμ είναι «η αληθινή πίστη/θρησκεία» (*Dīn al-ḥaqq*) ενώ δηλώνει και τα υπερκόσμια σε αντίθεση με τα γήινα.²

Στο λόγιο τώρα οθωμανικό πλαίσιο, ο νομοδιδάσκαλος του 16^{ου} αιώνα Birgili Mehmed θα ορίσει το *dīn* ως την πίστη την οποία υπαγόρευσε ο Θεός στον Μωάμεθ, ενώ ο οθωμανός λόγιος του 17^{ου} αιώνα Kātib Çelebi θα υποστηρίξει ότι η έννοια του *dīn* θα πρέπει να περιλαμβάνει τα πιστεύω και τις πρακτικές που σχετίζονται με το Ισλάμ.³

Στρεφόμενοι στον καθημερινό γραπτό λόγο της οθωμανικής γραφειοκρατίας, εντοπίζουμε ορισμένα ενδιαφέροντα στοιχεία. Μπορούμε να παραθέσουμε ορισμένα από αυτά. Σε έκθεση που στέλνει γύρω στις αρχές της δεκαετίας του 1530 οθωμανός αξιωματούχος του Δυρραχίου στον σουλτάνο Σουλεϊμάν και στην οποία αναφέρεται στον Λούθηρο γράφει τα εξής: «από την Γερμανία ένας άρχοντας ονόματι Φρα Μαρτίνος Λούθηρος δημιούργησε μια δική του θρησκεία».⁴ Επίσης διαταγή του Σουλτάνου προς τον Μπεηλέρμπεη του Αλγερίου με ημερομηνία 1595 στην οποία γίνεται μνεία στη διαμάχη του γάλλου βασιλιά Ερρίκου Δ' με τους κατοίκους της

γραφειοκρατικοκεντρική όπως άλλωστε και στην Ευρώπη της εποχής, βλ. Μαρίνος Σαρηγιάννης, "Ottoman Ideas on Monarchy Before the Tanzimat Reforms: Towards a Conceptual History of Ottoman Political Notions", *Turcica*, 47(2016), 33-72 όπου και σχετική βιβλιογραφία.

¹ Πρέπει να σημειωθεί εδώ ότι στα κλασικά αραβικά όπως και στα οθωμανικά η λέξη «θρησκεία» μπορεί να αποδοθεί και με τον όρο *milla* (οθ. *millet*) ο οποίος είναι συνώνυμος με το *dīn*. Το *milla* όμως χρησιμοποιείται και για να δηλωθεί «η θρησκευτική κοινότητα»/ «η κοινότητα των πιστών». Από εκεί και η σημασία που έλαβε η λέξη το 19^ο αιώνα στο οθωμανικό πλαίσιο με τα μιλλέτια δηλαδή τις θρησκευτικές κοινότητες, βλ. το λήμμα "milla" και "millet", *Encyclopaedia of Islam*, 2^η έκδοση, τομ. 7^{ος}, E. J. Brill, Leiden, 1993, σσ. 61-64.

² Βλ. το λήμμα "dīn" στην *Encyclopaedia of Islam*, 2^η έκδοση, τομ. 2^{ος}, E. J. Brill, Leiden, 1991, σσ. 293-296.

³ Kātib Çelebi/ G. L. Lewis(μτφ/σχολ.), *The Balance of Truth*, George Allen and Unwin LTD, London, 1957, σσ. 115-116.

⁴ "Alaman taḫḫarından Fira Martin Lütro nām bir beg kendüden bir *dīn* peyzā^(sic) edüb", Christine Isom-Verhaaren, "An Ottoman Report about Martin Luther and the Emperor: New Evidence of the Ottoman Interest in the Protestant Challenge to the Power of Charles V", *Turcica*, 28 (1996), 299-318, σ. 303, στίχ. 5.

Μασσαλίας κατά την τελευταία φάση των γαλλικών θρησκευτικών πολέμων, αναφέρει τα εξής: «έθεσε κατά μέρος (ο Ερρίκος) το θρησκευτικό και δογματικό πόλεμο με τους προαναφερμένους υπηκόους του (τους Μασσαλιώτες)». ¹ Και στα δύο αυτά αποσπάσματα ο όρος *dīn* φαίνεται να αποδίδει όντως τον όρο «θρησκεία» όπως τον γνωρίζουμε και στη δυτική Ευρώπη. Συνεπώς, οθωμανοί Μουσουλμάνοι και ευρωπαίοι Χριστιανοί μοιάζουν να μιλούσαν για κάτι παρόμοιο αν όχι ταυτόσημο, όταν χρησιμοποιούσαν τον όρο «θρησκεία». ² Για να υποστηριχθεί αρτιότερα αυτή η υπόθεση θα πρέπει βέβαια να γίνει μια ενδελεχής μελέτη της χρήσης του *dīn* (και του *millet*) στα οθωμανικά κείμενα της εποχής, κάτι που ασφαλώς είναι έξω από τα πλαίσια της παρούσας μελέτης.

Έχοντας εξετάσει τον όρο «θρησκεία», ας στραφούμε τώρα στον όρο «θρησκευτικός πόλεμος». Ο τελευταίος φαίνεται ότι εμφανίστηκε για πρώτη φορά κατά τη διάρκεια των γαλλικών θρησκευτικών πολέμων τη δεκαετία του 1560 ως “*guerre de religion*” και κατόπιν διαδόθηκε σταδιακά και στην υπόλοιπη Ευρώπη. ³ Με το όρο αυτό οι Ευρωπαίοι της εποχής αναφέρονταν συνήθως στις ενδοχριστιανικές αντιπαραθέσεις που προκάλεσε η Μεταρρύθμιση κάτι το οποίο υιοθετήθηκε και από τους μετέπειτα ιστορικούς. ⁴

¹“Müşârunileyh re’âyâ yanında dīn ve mezheb mücâdelesi ber-taraf olup”, İdris Bostan, “Garp Ocaklarının Avrupa Ülkeleri ile Siyasi ve Ekonomik İlişkileri (1580-1624)”, *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 14 (1988-1994), 59-86, κειμ. X, σ.76.

² Προσοχή όμως διότι σε ευρωπαϊκά λεξικά της εποχής όπως στο «ιταλο-τουρκικό» του Bernardo da Parigi το οποίο τυπώθηκε το 1655, από την περίφημη “Propaganda Fide”, για τις ιεραποστολές της στην οθωμανική επικράτεια, η λέξη *dīn* είναι η μετάφραση της ιταλικής λέξης *fede* δηλαδή «πίστη» ενώ η λέξη *religione* αποδίδεται με τη λέξη *millet* (αρ. *milla*) και τη λέξη *mezheb* (δόγμα). Επίσης το “*religione di christo*” μεταφράζεται στα οθωμανικά ως “*milletü’l-mesîhiyye*”, Bernardo da Parigi, *Vocabolario Italiano-Turchesco*, Roma, Nella Stamparia della Sac. Congreg. di Propag. Fide, 1655, σ. 847 και 1762. Η φράση επίσης “*milletü’l-mesîhiyye*” αναγράφεται συχνά σε επιστολές του Σουλτάνου προς χριστιανούς ηγεμόνες και άρχοντες, *Encyclopaedia of Islam*, 2^η έκδοση, τομ. 7^{ος}, E. J. Brill, Leiden, 1993, σ. 62. Για παράδειγμα, μια επιστολή του στις αρχές της δεκαετίας του 1570 στους «Λουθηρανούς της Φλάνδρας και της Ισπανίας» αρχίζει ως εξής: «Καυχήματα των αρχόντων της χριστιανικής πίστεως/θρησκείας» (*Mefâhîr-i a’yân-i milletü’l-mesîhiyye*), Ferîdûn Beg, *Mecmû’-i Münşe’âtü’s-selâîin*, τόμ. 2, İstanbul, Matba’-ı ‘Âmiri, AH 1284 (AD 1867), 450-452, σ. 450, στίχ. 29. Όπως όμως δηλώνει καθαρά και ο Kâtib Çelebi οι λέξεις *dīn* και *millet* έχουν το ίδιο νόημα και δεν μπορούν να διαχωριστούν ακριβώς, βλ. Kâtib Çelebi, “The Balance of Truth”, ό.π. Το σημαντικό εδώ είναι να εξετάσουμε το αν οι Οθωμανοί της εποχής όταν μιλούσαν για «θρησκεία» μπορούσαν να την ξεχωρίσουν από τα εγκόσμια, δηλαδή το *devlet*.

³ Konrad Repgen, “What is a ‘Religious War’?”, ό.π., σ. 318.

⁴ Βλ. για παράδειγμα, Philip Benedict, “Religion and Politics in Europe, 1500-1700”, ό.π., σσ. 157-158 (για μια μαρτυρία από την προτεσταντική πλευρά) και Cornel Zwierlein, “The Thirty Years’ War-A Religious War?”, ό.π., σ. 234.

Όμως υιοθετώντας μια τόσο στενή οπτική, παρότι τη συναντούμε στις πηγές, αφήνουμε εκτός πλαισίου αρκετές άλλες αντιπαραθέσεις οι οποίες σημάδεψαν την Ευρώπη και την Εγγύς Ανατολή κατά την πρώιμη νεότερη εποχή και οι οποίες είχαν επίσης έντονο ή υποβόσκων το θρησκευτικό στοιχείο. Συνεπώς για τους ιστορικούς σήμερα, ο όρος «θρησκευτικός πόλεμος» μπορεί να μετατραπεί σε ένα χρήσιμο ευριστικό εργαλείο με το οποίο να ερμηνεύσουν και άλλες διαμάχες μεταξύ κρατών ή πληθυσμών με διαφορετικά θρησκευτικά πιστεύω που έλαβαν χώρα κατά την περίοδο αυτή πέρα από τις αντιπαραθέσεις που ταλάνισαν και τελικά προκάλεσαν τη διάσπαση της «χριστιανοσύνης».¹ Πώς όμως οι ιστορικοί θα καταλάβουν ότι η τάδε πολεμική αναμέτρηση συνιστά «θρησκευτικό πόλεμο» και όχι κάτι άλλο;

Κάποιος θα έλεγε ότι το μόνο που έχουμε να κάνουμε θα ήταν να ερευνήσουμε τα κίνητρα των συμμετεχόντων ή αυτών που λάμβαναν τις αποφάσεις. Αν αυτά έχουν να κάνουν με την διάδοση ή την προάσπιση της θρησκείας κάποιου εναντίον αλλοθρήσκων ή «αιρετικών», τότε μπορούμε να αποκαλέσουμε την αντιπαράθεση αυτή «θρησκευτικό πόλεμο». Όπως όμως είναι λογικό, τα ανθρώπινα κίνητρα ποτέ δεν είναι μονοδιάστατα ενώ τις περισσότερες φορές δεν μας έχουν σωθεί τα αρχειακά αυτά τεκμήρια που να μας δείχνουν ευκρινώς ποια ήταν τα κίνητρα που οδήγησαν ένα ιστορικό πρόσωπο να πάρει αυτή ή την άλλη απόφαση.² Κόβοντας τον γόρδιο δεσμό των κινήτρων που οδηγούν σε ένα «θρησκευτικό πόλεμο», ο γερμανός ιστορικός Konrad Repgen σε ένα ενδιαφέρον άρθρο του το 1987 πρότεινε ότι αντί να ονομάζουμε ένα πόλεμο «θρησκευτικό» ψάχνοντας μάταια τα κίνητρα των πρωταγωνιστών, μπορούμε πιο απλά να εξετάσουμε τις νομιμοποιητικές διακηρύξεις που εξέδιδαν οι αντίπαλες πλευρές προκειμένου να δικαιολογήσουν τις μεταξύ τους εχθροπραξίες. Αν σε αυτές αναφέρονται θρησκευτικοί λόγοι τότε έχουμε να κάνουμε με έναν «θρησκευτικό πόλεμο».³

¹ Για μια τέτοια ακριβώς προτροπή, βλ. Harriet Rudolph, “Religious Wars in the Holy Roman Empire?”, ό.π., σ. 94. Για την έννοια της «χριστιανοσύνης» βλ., Mark Greengrass, *Christendom Destroyed: Europe 1517-1648*, Penguin Books, London, 2015, σσ. xxv-xxix.

² Konrad Repgen, “What is a ‘Religious War’?”, ό.π., σσ. 312-314 και Philip Benedict, “Were the French Wars of Religion Really Wars of Religion?”, ό.π., σσ. 76-77.

³ Konrad Repgen, “What is a ‘Religious War’?”, ό.π. Στο άρθρο αυτό ο Repgen παίρνει ως «μελέτη περίπτωσης» (case study) τις διακηρύξεις των αντιμαχόμενων πλευρών κατά τη διάρκεια του λεγόμενου Σμαλκαλδικού Πολέμου (1546-1547) ο οποίος έφερε αντιμέτωπους τον Γερμανό αυτοκράτορα Κάρολο Ε΄ με την προτεσταντική Σμαλκαλδική Λίγκα.

Όμως η πρόταση του Repgen παρά τη χρησιμότητά της παρουσιάζει δυο αδύναμα σημεία. Αφενός δεν λαμβάνει υπόψη της ότι αυτές οι διακηρύξεις μπορεί να είναι προϊόν προπαγάνδας που να αποκρύπτουν τους πραγματικούς λόγους της σύγκρουσης και αφετέρου ότι δίνει υπερβολική έμφαση σε μια «ιστορία από τα πάνω» χωρίς να εξετάζει τα κίνητρα και τις διαθέσεις των απλών ανθρώπων που έλαβαν μέρος και σήκωσαν το κύριο βάρος της διαμάχης.¹

Ας πάρουμε όμως ένα οθωμανικό παράδειγμα, για να κατανοήσουμε καλύτερα τα πλεονεκτήματα αλλά και τα όρια της θέσης του Repgen. Όταν ο σουλτάνος Σελίμ Β΄ το 1570 αποφάσισε να κηρύξει πόλεμο στη Βενετία για να αποσπάσει από την τελευταία το νησί της Κύπρου, πέρα από την επιστολή κήρυξης πολέμου που έστειλε στους Βενετούς, έστειλε και άλλες επιστολές σε ξένους μονάρχες, άλλους ισλαμικούς πληθυσμούς και στους αξιωματούχους του για να δικαιολογήσει την απόφασή του. Βλέπουμε λοιπόν ότι και οι οθωμανοί ηγεμόνες είχαν υιοθετήσει παρόμοιες πρακτικές με τους ευρωπαίους ομολόγους τους. Όμως στις επιστολές αυτές ανάλογα με τον παραλήπτη τα κίνητρα που οδήγησαν στον πόλεμο γίνονται άλλοτε στρατηγικά, άλλοτε θρησκευτικά, άλλοτε καθαρά επεκτατικά και άλλοτε μια μείξη όλων αυτών.²

Αν εδώ ακολουθούσαμε την πρόταση του Repgen θα είχαμε τελείως διαφορετικά διακηρυγμένα αίτια για το ίδιο γεγονός, χωρίς να είμαστε βέβαιοι σε ποιο να δώσουμε μεγαλύτερη σημασία³ ερχόμενοι βέβαιοι στο τέλος αντιμέτωποι με ένα

¹ Βλ. για την κριτική αυτή, Philip Benedict, “Were the French Wars of Religion Really Wars of Religion?”, ό.π., σσ. 78-79, επίσης του ιδίου, “Religion and Politics in Europe, 1500-1700”, ό.π., σσ. 161-162 και Rudolph, “Religious Wars in the Holy Roman Empire?”, ό.π., σσ. 93-94.

² Βλ. αναλυτικότερα, Güneş Işık, *La politique étrangère ottomane dans la seconde moitié du XVI^e siècle: le cas du règne de Selim II (1566-1574)*, δακτ. διδ. διατριβή στην École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Παρίσι, 2012, σσ. 225-228.

³ Θα μπορούσαμε βέβαια, κάπως όμως απλουστευτικά και αντι-ιστορικά, να θεωρήσουμε ότι οι θρησκευτικοί λόγοι που δίνονται από το Σουλτάνο για την κήρυξη του πολέμου στο γράμμα του στο Σουλτάνο της Μπουχάρας (στην Κ. Ασία) ή στους Μορίσκους της Ισπανίας, αποτελούν απλά «προπαγάνδα». Οι ίδιοι λόγοι όμως ακολουθούμενοι από στρατηγικούς αλλά και επεκτατικούς σκοπούς αναγράφονται σε διαταγή του Σουλτάνου προς τους υψηλόβαθμους διοικητές των επαρχιών της αυτοκρατορίας δίνοντας καθαρά ένα «αδελολογικό στίγμα» σε αντίθεση με την πιο «ρεαλιστική» αντιμετώπιση του Μεγάλου Βεζίρη Sokollu Mehmed Paşa, βλ. Güneş Işık, *La politique étrangère ottomane dans la seconde moitié du XVI^e siècle*, ό.π. Ορισμένοι ιστορικοί αποφάσισαν να εφαρμόσουν την πρόταση του Repgen στο κείμενο του Σουλτάνου προς τους Βενετούς. Εκεί ο Σελίμ Β΄ δικαιολογεί την απόφασή του με βάση παραβιάσεις των συνθηκών τις οποίες υποτίθεται ότι έκαναν οι Βενετοί. Παίρνοντας όμως τις αιτιάσεις αυτές ως πραγματικές και χωρίς να τις αντιπαραβάλλουν με τα υπόλοιπα αρχειακά τεκμήρια έπεσαν και οι ίδιοι στην παγίδα που ήθελαν να αποφύγουν, παραβλέποντας ότι οι αιτίες αυτές μπορεί κάλλιστα να αποτελούσαν «προφάσεις» και όχι τους «πραγματικούς λόγους» κήρυξης του πολέμου, βλ. για ένα τέτοια προσέγγιση, Maria Pia Pedani,

πρόβλημα: τί πραγματικά παρακίνησε το Σουλτάνο να κηρύξει τον πόλεμο; Στην περίπτωση αυτή είτε θα υιοθετούσαμε ένα λανθασμένο απλουστευτικό σχήμα που θα διαχώριζε ευκρινώς την «προπαγάνδα» από τα «πραγματικά αιτία» και έτσι θα λαμβάναμε τα κείμενα αυτά ως «προφάσεις» απορρίπτοντας τους ισχυρισμούς τους είτε θα έπρεπε να σκεφτούμε μια μέση λύση, ένα συνδυασμό όλων αυτών των παραμέτρων, εξετάζοντας παράλληλα όλο το πλαίσιο της διαμάχης, καθώς και τα κίνητρα και τις συμπεριφορές τόσο των λοιπών συμμετεχόντων στις αποφάσεις όσο (αν μπορούμε να τις εντοπίσουμε) και των απλών και αφανών πρωταγωνιστών της εποχής.

Ένα τέτοιο ορισμό του «θρησκευτικού πολέμου» που θα στηρίζεται στο τρίπτυχο *νομιμοποίηση/κίνητρα/συμπεριφορά* προτείνει ο ιστορικός Philip Benedict. Η νομιμοποίηση απηχεί τις επίσημες διακηρύξεις, τα κίνητρα χρησιμοποιούνται από τον ιστορικό όπου μπορούν να εντοπιστούν-συνοδευόμενα όμως παράλληλα και από μία εξέταση της συνολικής δράσης του εκάστοτε δρώντος ιστορικού υποκειμένου-και τέλος η συμπεριφορά ορίζει, όπως αναφέρει ο ίδιος, πολέμους στους οποίους «οι αντιμαχόμενοι είτε δίνουν μεγάλη προσοχή στο να επιτεθούν σε ιερά αντικείμενα ή θρησκευτικά σύμβολα του αντιπάλου, είτε προσπαθούν συχνά να αναγκάσουν τους ηττημένους εχθρούς τους να αλλαξοπιστήσουν ή να δείχνουν σεβασμό στα ιερά τους σύμβολα».¹

Αυτόν τον ορισμό θα υιοθετήσουμε και εμείς στην παρούσα εργασία, επεκτείνοντας τον όρο «θρησκευτικός πόλεμος» για το 16^ο και το 17^ο αιώνα όχι μόνο σε διαμάχες μεταξύ Καθολικών και Προτεσταντών, αλλά και σε διαμάχες μεταξύ Χριστιανών και Μουσουλμάνων, Μουσουλμάνων μεταξύ τους και Ορθοδόξων χριστιανών και Καθολικών.² Θα προσθέσουμε όμως ακόμη ένα στοιχείο. Ο «θρησκευτικός πόλεμος» δεν διεξάγεται απαραίτητα μόνο με τα όπλα και η βία του δεν είναι μόνο σωματική.

“Some Remarks upon the Ottoman Geo-Political Vision of the Mediterranean in the Period of the Cyprus War (1570-1573)”, στο Colin Imber, Keiko Kiyotaki, Rhoads Murphey (επιμ.), *Frontiers of Ottoman Studies: State, Province and the West*, τομ. 2^{ος}, London-New York, 2005, 23-35.

¹ Philip Benedict, “Religion and Politics in Europe, 1500-1700”, ό.π., σ. 163.

² Η θεώρηση αυτή δεν αποτελεί σε καμία περίπτωση πρωτοτυπία της παρούσας εργασίας ήδη υπάρχουν σημαντικές μελέτες ειδικά στη γαλλική γλώσσα που υιοθετούν μια τέτοια ευρεία οπτική όπως για παράδειγμα το Kaiser, Wolfgang (επιμ.), *L'Europe en Conflits: Les affrontements religieux et la genèse de l'Europe moderne*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2008 και Michel Figeac (επιμ.), *Les affrontements religieux en Europe: Du début du XVI^e siècle au milieu du XVII^e siècle*, Éditions Sedes/CNED, Paris, 2008. Όσον αφορά επίσης την οθωμανολογική ιστοριογραφική

Το 1690 ο Πατριάρχης Ιεροσολύμων Δοσίθεος θα γράψει τα εξής αναφερόμενος στην εξάπλωση της «αίρεσης» του Καλβίνου και του Λουθήρου. Η «αίρεση» σύμφωνα με τον Πατριάρχη, αφού κατόρθωσε «να αρματωθή από επιδεξιούς ανταγωνιστάς και συμμάχους του Διαβόλου, τον Λούτερον (sic) λέγω και τον Καλβίνον, εσήκωσε πόλεμον εις όλα τα δόγματα της εκκλησίας του χριστού(sic)».¹ Η μεταφορική αλλά συνάμα και κυριολεκτική έκφραση του Πατριάρχη «εσήκωσε πόλεμον» αναφέρεται ακριβώς σε έναν «ψυχρό θρησκευτικό πόλεμο» μεταξύ αντίπαλων θρησκευτικών δογμάτων που δεν έλαβε χώρα με το σπαθί αλλά με το λόγο και την πένα και ιδίως στο ευρωπαϊκό αλλά και στο ορθόδοξο οθωμανικό πλαίσιο, με την τυπογραφία.² Άλλωστε ο τίτλος και μόνο του έργου του Δοσιθέου «εγχειρίδιον κατά της καλβινικής φρενοβλαβείας» δείχνει με τον πιο ανάγλυφο τρόπο αυτό που εύστοχα έχει αποκληθεί ως «πόλεμος των λέξεων».³ Αυτός ο «θρησκευτικός πόλεμος των λέξεων» ακόμη και των εικόνων όπως μελετήθηκε από τον Rob Scribner για τη γερμανική Μεταρρύθμιση⁴ διαπέρασε τα πολιτικά και θρησκευτικά σύνορα της «εποχής των θρησκευτικών πολέμων», καθώς Χριστιανοί κάθε δογμάτος, Μουσουλμάνοι, Σουνίτες και Σιίτες⁵ ακόμη και

παραγωγή μπορεί να γίνει μνεία σε δύο έργα τα οποία τοποθετούν τις οθωμανικές αυτοκρατορικές φιλοδοξίες της εποχής που εξετάζουμε (με εξέχον το θρησκευτικό χαρακτήρα) σε μια αλληλεπίδραση του εξωτερικού με το εσωτερικό της αυτοκρατορίας. Η αντιπαράθεση με τους εχθρούς της πίστης στο εξωτερικό οδηγεί σε μια σκλήρυνση της θρησκευτικής «ορθοδοξίας» στο εσωτερικό κάτι που εν τέλει αποτελεί και τη δημιουργία μιας ξεχωριστής «αυτοκρατορικής ταυτότητας». Βλ., Marc David Baer, *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in the Ottoman Empire*, Oxford University Press, Oxford, New York, 2008 και Tijana Krstic, *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*, Stanford University Press, Stanford, 2011.

¹ Του Μακαρίτου Μελετίου Συρίγου διδασκάλου τε και πρωτοσυγγέλου της εν Κωνσταντινουπόλει Μεγάλης Εκκλησίας, «Κατά των καλβινικών κεφαλαίων, και ερωτήσεων Κυρίλλου του Λουκάρεως Αντίρρησις» & Δοσιθέου Πατριάρχου Ιεροσολύμων, «Εγχειρίδιον κατά της καλβινικής φρενοβλαβείας», Βουκουρέστι (Μπουκουρέση στο πρωτότυπο), 1690, σ. 7, στίχ. 36-38.

² Το «πολεμικό» λεξιλόγιο στο κείμενο του Πατριάρχη δεν περιορίζεται στη συγκεκριμένη έκφραση. Αναφερόμενος στην κατά τη γνώμη του καλβινική πλεκτάνη εναντίον της ορθόδοξης εκκλησίας κατηγορεί την «καλβινική αίρεση» ότι «με ιππικός φρύαγμα εκαυχήθη πως την ενίκησε [την ορθόδοξη εκκλησία] πριν να αρχίση να την πολεμίση», ό.π., σ. 8, στίχ. 1-2, ενώ αναφερόμενος στον Πατριάρχη Κύριλλο Λούκαρη (1572-1638) σημειώνει ότι «και εις τας μάχας όποδ είχεν ο θεοφάνης (sic) ιεροσολύμων(sic) με τους δυτικούς, όποδ εξητούσαν να αποξενώσουν τους αγίους τόπους(sic) από τους ορθοδόξους, ήτον συνήγορος άκρος», ό.π., σ. 9, στίχ. 26-28. Για την διαμάχη ορθοδόξων και καθολικών για τους Αγίους Τόπους, έναν χαρακτηριστικό «ψυχρό θρησκευτικό πόλεμο». την εποχή του Κυρίλλου Λούκαρη, βλ. περισσότερα στο Gunnar Hering, *Οικουμενικό Πατριαρχείο και Ευρωπαϊκή Πολιτική (1620-1638)*, ΜΙΕΤ, Αθήνα, 2003, σσ. 316-331.

³ Κώστας Γαγανάκης, *Ο Πόλεμος των Λέξεων: Θρησκευτική Διαμάχη και Προπαγάνδα στη Γαλλία τον Καιρό της Νύχτας του Αγίου Βαρθολομαίου*, Εκδόσεις Νεφέλη, Αθήνα, 2003.

⁴ Robert W. Scribner, *Για το καλό των απλών ανθρώπων: Η λαϊκή προπαγάνδα κατά τη Γερμανική Μεταρρύθμιση*, Ανδρονίκη Διαλέτη-Κώστας Πλακωτός (μτφ). Εκδόσεις Ξιφαράς, Αθήνα, 2011.

⁵ Για την «λεκτική» αντιπαράθεση οθωμανών Σουνιτών και περσών Σιιτών κατά το 16^ο αιώνα βλ., Markus Dressler, «Inventing Orthodoxy: Competing Claims for Authority and Legitimacy in the Ottoman-Safavid Conflict», στο Hakan T. Karateke, Maurus Reinkowski (επιμ.), *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*, Brill, Leiden, 2005, 151-173. Για την αντιχριστιανική

Εβραίοι¹ εισήλθαν στο στίβο της υπεράσπισης της «ορθής» πίστης τους σπλώνοντας και στηλιτεύοντας τον αντίπαλο και αποδίδοντάς του υποτιμητικούς χαρακτηρισμούς εκ των οποίων ο «άπιστος» ή ο «αιρετικός» δεν ήταν παρά δύο από τους πιο ελαφρείς.²

Η «εποχή των θρησκευτικών πολέμων».

Όπως και άλλοι περιγραφικοί ιστορικοί όροι -«αναγέννηση», «εποχή του Διαφωτισμού», «εποχή των άκρων» και ούτω καθεξής- έτσι και ο όρος «εποχή των θρησκευτικών πολέμων» χρησιμοποιήθηκε από τους ιστορικούς για να αποδώσει τα κύρια χαρακτηριστικά μιας ιστορικής περιόδου και να την καταστήσει πιο εύκολα ερμηνεύσιμη. Είναι όμως εξίσου επιβεβλημένο να τονίζουμε κάθε φορά που χρησιμοποιούμε τον όρο ότι την εποχή αυτή δεν συνέβαιναν μόνο «θρησκευτικοί πόλεμοι» ούτε οι άνθρωποι λάμβαναν όλες τους τις αποφάσεις με θρησκευτικά κριτήρια. Μια τέτοια προσέγγιση θα ήταν βαθιά αντι-ιστορική και θα αγνοούσε την εκ φύσεως πολυπλοκότητα των ιστορικών φαινομένων.³

Ποια όμως είναι τα κύρια χαρακτηριστικά της εποχής που μας ωθούν να την αποκαλέσουμε τοιουτοτρόπως;

α) Η εκτεταμένη, θρησκευτικώς νομιμοποιημένη βία.

Με διαφορετική ένταση από την Ιρλανδία μέχρι τις στέπες της Ουκρανίας και τα σύνορα της Ρωσίας και από τις ανατολικές ακτές του Ατλαντικού μέχρι τον Περσικό

πολεμική γραμματεία πρώην χριστιανών προσήλυτων στο Ισλάμ βλ. Tijana Krstic, *Contested Conversions to Islam*, ό.π., σσ. 98-120.

¹ Στην περίπτωση των Εβραίων η γραμματεία αυτή για ευνόητους λόγους που σχετίζονται με τη θέση τους στις ευρωπαϊκές κοινωνίες παίρνει περισσότερο μια απολογητική μορφή και στοχεύει στους ίδιους τους πιστούς και όχι στους αλλόθρησκους, βλ. Évelyne Oliel-Grausz, “Juifs, judaïsme et affrontements religieux (XVI^e siècle- milieu XVII^e siècle), στο Wolfgang Kaiser, (επιμ.), *L’Europe en Conflits*, ό.π., σσ. 368-371.

² Για παράδειγμα, στην ιστορία του οθωμανού λογίου του 17^{ου} αιώνα Mūnecsimbaşı θα βρούμε ενδεικτικά τους εξής χαρακτηρισμούς για τους χριστιανούς: «καταραμένος» (*la’īn*), Mūnecsimbaşı Ahmed bin Lūtfu’l-lāh, *Mecmū’a-ı Şahā’ifü’l-ahbār*, ό.π., τομ. 1^{ος}, σ. 634, στίχ. 1 και σ. 636, στίχ. 11, «ευτελείς/ ελεεινοί» (*hāksār*), στο ίδιο σ. 634, στίχ. 4, ενώ ο Πάπας αποκαλείται «διαβολοπρόσωπος» (*hanās sıfat*), στο ίδιο, σ. 637, στίχ. 15-16. Είναι τέλος ενδιαφέρον ως παράδειγμα εκατέρωθεν γλωσσικών δανείων μέσα στην οθωμανική κοινωνία ότι ο Πατριάρχης Ιεροσολύμων Δοσίθεος, το κείμενο του οποίου είδαμε παραπάνω, υιοθετεί και αυτός το επίθετο «καταραμένος» (*la’īn*) που χρησιμοποιείται συχνά από τους Οθωμανούς μουσουλμάνους για να χαρακτηρίσουν τους «απίστους» (*kefere*), χαρακτηρίζοντας και αυτός έτσι τον Καλβίνο (*τον καταραμένον καλβίνον*), *Του Μακαρίτου Μελετίου Συρίγου διδασκάλου τε και πρωτοσυγγέλου της εν Κωνσταντινουπόλει Μεγάλης Εκκλησίας...*, ό.π., σ. 8, στίχ. 3.

³ Barbara Diefendorf, “Were the Wars of Religion about Religion?”, ό.π., σ. 554,

Κόλπο ο 16^{ος} και 17^{ος} αιώνας γνώρισε μια πρωτόγνωρη έξαρση μιας θρησκευτικώς νομιμοποιημένης βίας.¹ Η ένταση της βίας αυτής εξηγείται από διάφορες συμπεριφορές των εμπλεκομένων. Το 16^ο και 17^ο αιώνα η θρησκεία καταλαμβάνει μια πολύ σημαντική θέση στην κοσμοαντίληψη των ανθρώπων ενώ η παρουσία του θείου στην καθημερινή ζωή θεωρείται δεδομένη.² Οι θρησκευτικές διαμάχες όμως που ξεκίνησαν με τη Μεταρρύθμιση ή ορισμένες από τις νέες πολιτικές, κοινωνικές και πολιτισμικές πραγματικότητες σε χριστιανικές περιοχές που περιέρχονταν υπό Οθωμανική κυριαρχία μπορούσαν να μετατρέψουν κατά τα άλλα συνήθειες συγκρούσεις σε θρησκευτικές συρράξεις. Για παράδειγμα η επίθεση των Προτεσταντών σε ιερά σύμβολα της Καθολικής εκκλησίας όπως η Ιερά Μετάληψη και τα λείψανα των Αγίων ή η βεβήλωση των αγαλμάτων και των εικόνων των εκκλησιών θεωρούνταν από τους καθολικούς ως άμεση επίθεση στα θεία η οποία θα επέσυρε τη θεϊκή οργή αν η κοινότητα δεν κινούνταν άμεσα εναντίον όσων υποκινούσαν αυτές τις πράξεις. Από την πλευρά των Προτεσταντών, όμως, αυτές οι ενέργειες θεωρούνταν απαραίτητες για την κάθαρση του κόσμου από την «αμαρτία» και την εγκαθίδρυση της «ορθής πίστης».³

Ερχόμενοι τώρα στο πλαίσιο της διαμάχης Μουσουλμάνων και Χριστιανών βρίσκουμε αρκετές φορές παρόμοιες επιθέσεις σε ιερά σύμβολα του αντιπάλου. Για παράδειγμα, στη διαταγή του Σελίμ Β΄ που είδαμε και προηγουμένως προς τους περιφερειακούς διοικητές, με την οποία τους ανακοίνωνε τους λόγους της εκστρατείας στην Κύπρο, ανέφερε τα εξής μεταξύ άλλων: «έπρεπε να ξεκινήσουμε την επιχείρηση της κατάληψης της Κύπρου με τη βία και να μετατρέψουμε της εκκλησίες των ιερέων και τους ναούς των ειδωλολατρών σε μεντρεσέδες των θρησκευτικών επιστημών και τζαμιά των πιστών».⁴ Βέβαια, σύμφωνα με τον ισλαμικό νόμο αν ο αλλόθρησκος εχθρός είχε παραδοθεί ειρηνικά τότε δικαιούνταν να κρατήσει τους χώρους λατρείας του, πράγμα που οι Οθωμανοί τήρησαν σε

¹ Το σε επιμέλεια Wolfgang Kaiser βιβλίο, *L'Europe en Conflits*, προσφέρει μια πολύ καλή ανάλυση ανά περιοχές.

² Diefendorf, ό.π., σ. 553 επίσης βλ. γενικότερα για την κουλτούρα της εποχής, Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (revised reprint), Ashgate, England-USA, 2006. Για το οθωμανικό πλαίσιο μιας λαϊκής κουλτούρας υπερφυσικών δοξασιών βλ. Marinos Sariyannis, "Of Ottoman Ghosts, Vampires and Sorcerers: An Old Discussion Disinterred", *Archivum Ottomanicum*, 30 (2013), 191-216.

³ Diefendorf, ό.π., σσ. 556-558, Benedict, "Were the French Wars of Religion Really Wars of Religion?", ό.π., σσ. 80-81,

⁴ Παρατίθεται στο İşiksel, *La politique étrangère ottomane dans la seconde moitié du XVI^e siècle*, ό.π., σ. 227.

αρκετές περιπτώσεις.¹ Επειδή όμως συνήθως τα πράγματα δεν εξελίσσονταν κατ'αυτό τον τρόπο οι νέοι κυρίαρχοι επιβεβαίωναν την κυριαρχία τους μετατρέποντας τον κυριότερο χριστιανικό ναό σε τζαμί έτσι ώστε να δηλώσουν συμβολικά και κυριολεκτικά τον θρίαμβο της «αληθινής πίστης».²

Για τους Χριστιανούς, η μετατροπή του καθεδρικού τους ναού, που αποτελούσε ένα σύμβολο για την πόλη τους, σε τζαμί, βιώνονταν ως ένα μεγάλο τραύμα που επέτεινε αυτό που εύστοχα έχει αποκληθεί ως «*κουλτούρα του ανταγωνισμού*» απέναντι στον μουσουλμάνο, ο οποίος εμφανιζόταν ως ο κύριος εχθρός της πίστης.³ Για τους μουσουλμάνους όμως δεν ήταν τίποτε άλλο από την κάθαρση του τοπίου από την «πολυθεΐα».

Από την άλλη η μετατροπή ενός ιερού χώρου της μιας θρησκείας σε ιερό χώρο μιας άλλης δεν ήταν προνόμιο των Μουσουλμάνων. Όταν το 1656 κατά τη διάρκεια του λεγόμενου «κρητικού πολέμου» (1646-1669) ο βενετικός στόλος νίκησε τον οθωμανικό στα Δαρδανέλλια και κατέλαβε τα νησιά Λήμνο, Τένεδο και Σαμοθράκη, φαίνεται ότι τα τζαμιά που υπήρχαν εκεί μετατράπηκαν σε εκκλησίες για να δηλώσουν την κατανίκηση του αλλόθρησκου εχθρού. Για τους Μουσουλμάνους, όμως, αυτό συνιστούσε μια υπέρτατη ταπείνωση, «τον τόπο του μουσουλμανικού κλαυθμού και οδυρμού».⁴

Θα μπορούσαμε να φέρουμε και άλλα τέτοια παραδείγματα συμπεριφορών βίας απέναντι σε ιερούς χώρους θρησκευτικών αντιπάλων, όπως οι βίαιες επιθέσεις σε δερβίςικούς τεκέδες και νεκροταφεία από το πουριτανικό κίνημα των *kaḍizādeli* στην

¹ Gilles Veinstein, « Les fondements juridique de la diplomatie Ottomane en Europe», *Oriente Moderno*, Nuova Serie, 88/2 (2008), σσ. 511-514.

² Βλ. αναλυτικότερα, Ελένη Γκαρά- Γιώργος Τζεδόπουλος, *Χριστιανοί και Μουσουλμάνοι στην Οθωμανική Αυτοκρατορία: Θεσμικό Πλαίσιο και Κοινωνικές Δυναμικές*, Ελληνικά Ακαδημαϊκά Συγγράμματα και Βοηθήματα, Αθήνα 2015, σσ. 59-60 και David Do Paço, « La demeure de la paix»? Conflits, religions et sociétés en Europe ottoman, 1453-1683”, στο Wolfgang Kaiser (επιμ.), *L'Europe en Conflits*, ό.π., σσ. 278-279.

³ Η φράση ανήκει στον γάλλο ιστορικό Gérard Poumarède (*culture de l'antagonisme*), βλ. Gérard Poumarède, *Pour en finir avec la Croisade: Mythes et réalités de la lute contre les Turcs aux XVI^e et XVII^e siècles*, ό.π., σ. 148, επίσης για αυτήν την «κουλτούρα του ανταγωνισμού» από την χριστιανική πλευρά βλ. στο ίδιο σσ. 7-79. Για το κτήριο της εκκλησίας ως σύμβολο βλ. Diefendorf, “Were the Wars of Religion about Religion?”, ό.π., σ. 558. Το τραύμα άλλωστε της απώλειας ενός σημαντικού ιερού χώρου εκφράζεται έντονα στην περίπτωση της Αγίας Σοφίας στην Κωνσταντινούπολη.

⁴ Βλ. Baer, *Honored by the Glory of Islam*, ό.π., σ. 57.

Κωνσταντινούπολη στις αρχές της δεκαετίας του 1650.¹ Το συμπέρασμα όμως είναι ότι η θρησκευτική βία που αποτελεί ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά της περιόδου μας, σχετίζεται άμεσα με την αμφισβήτηση μιας ολόκληρης κοσμοθεωρίας και την προσπάθεια επιβολής μιας άλλης αντίληψης του επίγειου και επουράνιου κόσμου ριζικά διαφορετικής από την «αντίπαλή» της.

β) *Χιλιαστικές επιδιώξεις, όνειρα παγκόσμιας κυριαρχίας και μεταφυσικές ανησυχίες.*

Σύμφωνα με τον ιστορικό Sanjay Subrahmanyam το στοιχείο που συνδέει τις περιοχές από τον «Τάγο ως τον Γάγγη» το 16^ο και 17^ο αιώνα είναι τα χιλιαστικά οράματα και η υιοθέτησή τους ως πολιτικού προγράμματος μια σειράς κρατών ανόμοιων εκ πρώτης όψεως μεταξύ τους όπως η Πορτογαλία και η Σαφαβιδική Περσία.² Πράγματι οι έντονες θρησκευτικές διαμάχες της εποχής, η ανατροπή και αμφισβήτηση παραδόσεων αιώνων, ο κίνδυνος από τους «απίστους» και τους «αιρετικούς», τα κοινωνικά και οικονομικά προβλήματα, οι φιλοδοξίες ηγεμόνων που έβλεπαν τον εαυτό τους ως το «εκλεκτό του Θεού» δημιούργησαν στους ανθρώπους της εποχής την αίσθηση ότι το τέλος του κόσμου πλησίαζε. Αυτή η προσδοκία επέφερε με τη σειρά της έναν μεγάλο φόβο για τη σωτηρία της ψυχής μπροστά στο επικείμενο τέλος. Διότι ήταν στο χέρι των «εκλεκτών του Θεού» να επισπεύσουν με τις πράξεις τους την άφιξη του Μεσσία και να βρίσκονται στο πλευρό του την ημέρα της Κρίσης.³

Ο 16^{ος} αιώνας όμως δεν συνέπεσε μόνο με τους αποκαλυπτικούς φόβους που δημιούργησε η Μεταρρύθμιση στην Ευρώπη αλλά και με την μουσουλμανική

¹ Baer, ό.π., σ. 71-72 και Marinos Sariyannis, “The Kadızadeli Movement as a Social and Political Phenomenon: The Rise of a ‘Mercantile Ethic’”, στο Antonis Anastasopoulos (ed.), *Political Initiatives ‘From the Bottom Up’ in the Ottoman Empire*, Crete University Press, Rethymno, 2012, σ. 272. Για το κίνημα των *kaḏızādeli* βλ. αναλυτικά στο τρίτο κεφάλαιο.

² Sanjay Subrahmanyam, “Du Tage au Gange au XVI^e siècle: une conjoncture millénariste à l’échelle eurasiatique”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 56/1 (2001), 51-84.

³ Αναφορικά με τους αποκαλυπτικούς και άλλους φόβους στις ευρωπαϊκές κοινωνίες της πρώιμης νεότερης Ευρώπης, βλ. Jean Delumeau, *Le péché et la peur : La culpabilisation en Occident, 13^e-18^e siècles*, Fayard, Paris, 1983. Για τους αποκαλυπτικούς φόβους που «εξαπέλυσε» η Μεταρρύθμιση βλ. Scribner, *Για το Καλό των Απλών Ανθρώπων*, ό.π., *passim* και Γαγανάκης, *Ο Πόλεμος των Λέξεων*, ό.π., *passim*. Επίσης για το γαλλικό πλαίσιο, θεμελιακό έργο για το ρόλο στην όξυνση της θρησκευτικής βίας των χιλιαστικών επιδιώξεων και φοβιών βλ. Denis Crouzet, *Les guerriers de Dieu: La violence au temps des troubles de religion (vers 1525- vers 1610)*, 2 τομ., Seyssel, Champ Vallon, 1990.

χιλιετηρίδα που προκάλεσε παρόμοιες φοβίες και προσδοκίες και στον ισλαμικό κόσμο.¹

Μέσα σε αυτό το κλίμα εμφανίστηκαν ηγέτες που είτε οι ίδιοι είτε το άμεσο ή έμμεσο περιβάλλον τους, προωθούσαν την εικόνα τους ως των εκλεκτών από το Θεό μοναρχών των έσχατων καιρών που θα έφερναν την ειρήνη στον κόσμο δημιουργώντας μια παγκόσμια αυτοκρατορία με την ταυτόχρονη επικράτηση της «αληθινής πίστης» που πρέσβευε ο καθένας.² Ο ιδρυτής της δυναστείας των Σαφαβιδών Σάχης Ισμαήλ, οι οθωμανοί Σουλτάνοι Σελίμ Α΄, Σουλεϊμάν ο Μεγαλοπρεπής και Μεχμέτ Δ΄, οι γερμανοί αυτοκράτορες Κάρολος Ε΄ (αν και όχι με απόλυτη βεβαιότητα) και Φερδινάνδος Β΄, ο σουηδός βασιλιάς Γουστάβος Αδόλφος και ο ολλανδός βασιλιάς της Αγγλίας Γουλιέλμος της Οράγγης είναι μόνο μερικοί από τους μονάρχες της εποχής που είδαν τους εαυτούς τους με τον ένα ή τον άλλο τρόπο ως εκφραστές αυτού που έχει αποκληθεί ως «προφητική πολιτική».³

¹ Subrahmanyam, ό.π., σσ. 57-58, Cornell H. Fleischer, “The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleyman”, στο Gilles Veinstein (επιμ.), *Soliman le Magnifique et son Temps (Actes du Colloque de Paris Galeries Nationales du Grand Palais 7-10 mars 1990)*, École du Louvre/ EHESS, Paris, 1990, σσ. 164-167, Kristic, *Contested Conversions to Islam*, ό.π., σσ. 75-97 και Dressler, “Inventing Orthodoxy”, ό.π. Για την χιλιαστική σκέψη στο Ισλάμ ειδικότερα βλ., Mercedes Garcia-Arenal, “Introduction”, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 91-94 (2000) με θέμα *Mahdisme et millénarisme en Islam*, 7-16.

² Στον οθωμανικό και στον ευρύτερο ισλαμικό κόσμο οι τίτλοι με τους οποίους ήταν γνωστοί αυτοί οι «εκλεκτοί από το Θεό» βασιλείς πριν την Τελική Κρίση ήταν οι εξής: *müceddid* (ο αναμορφωτής της πίστης) και *şāhib-kirān* (κατά κυριολεξία αυτός που γεννήθηκε κατά τη διάρκεια καλού αστερισμού ή αλλιώς ο ευνοούμενος από την τύχη, ο ευδαίμων, ο αήττητος βλ. Ιωάννης Χλωρός, *kāmūs-i Osmānī*, τομ. Α΄, Πατριαρχικό Τυπογραφείο, Κωνσταντινούπολη, 1899, το ως ανωτέρω λήμμα, σ. 998), βλ. επίσης, Subrahmanyam, ό.π., σσ. 57-61, Fleischer, ό.π. και Kristic, ό.π. Ο όρος *mehdī*, που δηλώνει τον τελευταίο από τους δώδεκα μάρτυρες, απόγονο του Αλή του γαμπρού του Μωάμεθ, δεν χρησιμοποιήθηκε για ευνόητους δογματικούς λόγους από τους σουνίτες Οθωμανούς σουλτάνους αλλά κυρίως από τους αντιπάλους τους, τους Σαφαβίδες ηγεμόνες και από ηγέτες άλλων χιλιαστικών κινημάτων στο οθωμανικό κράτος, βλ. Subrahmanyam, ό.π., σσ. 61-67 και Dressler, ό.π., σσ. 152-159 ενώ για τα χιλιαστικά κινήματα του 16^{ου} αιώνα στην οθωμανική επικράτεια βλ. Ahmet Ocak Yaşar, «Idéologie officielle et réaction populaire: un aperçu général sur les mouvements et les courants socio-religieux à l’époque de Soliman le Manifique», στο Gilles Veinstein (επιμ.), *Soliman le Magnifique et son Temps*, ό.π., 185-192 και Gilles Veinstein, *Les Ottomans: Variations sur une société d’Empire*, éditions EHESS, Paris, 2017, σσ. 62-69. Τέλος για τον όρο *mehdī* (*mahdī* στα αρ. και περ.) βλ. περισσότερα στο ανάλογο λήμμα “mahdī” της *Encyclopaedia of Islam*, 2nd Edition, τομ. 5^{ος}, E. J. Brill, Leiden, 1986, σσ. 1230-1258.

³ Για τον όρο «προφητική πολιτική» (*prophetic politics*), βλ. Benedict, “Religion and Politics in Europe”, ό.π., σ. 165. Για τον Σάχη Ισμαήλ και το κατ’ουσία χιλιαστικό κίνημά του βλ. Subrahmanyam, ό.π., σσ. 61-67 και Dressler, ό.π., σσ. 152-159. Για τους σουλτάνους Σελίμ και Σουλεϊμάν ως ενσάρκωτες μιας αποκαλυπτικής πολιτικής, βλ. Subrahmanyam, ό.π., σσ. 57-61, Fleischer, ό.π. και Kristic, ό.π. Για τον Μεχμέτ Δ΄ και τα αποκαλυπτικά όνειρα παγκόσμιας κυριαρχίας που του ενέπνεε ο πνευματικός του καθοδηγητής Mehmet Vani Efendi λίγο πριν την οθωμανική εκστρατεία στη Βιέννη το 1683 βλ. Baer, *Honored by the Glory of Islam*, ό.π., σσ. 206-210. Για την

Όμως οι ηγεμόνες δεν ήταν οι μόνοι που υιοθέτησαν για πολιτικούς σκοπούς χιλιαστικά προγράμματα και σύμβολα. Ο χιλιασμός είναι ένα δίκωπο μαχαίρι. Μπορεί να νομιμοποιήσει την εξουσία αλλά και να στραφεί εναντίον της προσφέροντας μια εναλλακτική και ανατρεπτική θέαση του κόσμου.¹ Η εποχή των θρησκευτικών πολέμων βίωσε ορισμένα από τα σημαντικότερα χιλιαστικά κινήματα «από τα κάτω». Ο αποκαλούμενος ως «πόλεμος των χωρικών» στη Γερμανία από το 1524-1526, το βραχύβιο βασίλειο των Αναβαπτιστών του Μύνστερ 1534-1535 ή οι εξεγέρσεις των τουρκομάνων οπαδών του Πέρση Σάχη στην ανατολική Ανατολία, των γνωστών και ως Κιζιλμπάσηδων καθόλο το 16^ο αιώνα, συνδύαζαν κοινωνικά και οικονομικά αιτήματα με έναν ισχυρό μεσσιανισμό και προκάλεσαν το φόβο στις εξουσίες της εποχής οι οποίες έσπευσαν να καταστείλουν τέτοια κινήματα ανηλεώς.²

Τίποτα όμως δεν φανερώνει με εναργέστερο τρόπο την ενότητα του ευρωπαϊκού χώρου με την Εγγύς και Μέση Ανατολή την εποχή των θρησκευτικών πολέμων όσο το χιλιαστικό κίνημα του Σαμπατάϊ Τσεβί στα μέσα του 17^{ου} αιώνα. Η αυτοανακήρυξή του ως μεσσία το 1665 προκάλεσε μια τεράστια αναταραχή στους εβραϊκούς πληθυσμούς από τη Μέση Ανατολή μέχρι την Ολλανδία και την Αγγλία, καθώς η μεγάλη πλειοψηφία των Εβραίων κυριευμένη από ένα χιλιαστικό παροξυσμό πίστεψε ότι είχε έρθει το πλήρωμα του χρόνου και ετοιμαζόταν να μεταναστεύσει στη «γη της επαγγελίας».³ Ο Σουλτάνος βέβαια αντιλήφθηκε γρήγορα τον δυνάμει

ιδιαίτερη περίπτωση του Καρόλο Ε', αφού φαίνεται ότι το περιβάλλον του και όχι ο ίδιος προωθούσε μια αποκαλυπτική εικόνα, βλ. Greengrass, *Christendom Destroyed*, ό.π., σσ. 277-285 και Thomas James Dandeleit, *The Renaissance of Empire in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, New York, 2014, σσ. 74-134. Για τον Φερδινάνδο Β' και τον Γουλιέλμο της Οράγγης ως εκφραστές της «προφητικής πολιτικής» βλ. Benedict, ό.π., σ. 157 κ. 163. Τέλος για τον Γουστάβο Αδόλφο βλ. Claire Gantet, "Le Saint Empire", στο Wolfgang Kaiser (επιμ.), *L'Europe en Conflits*, ό.π., 61-78, σ. 71-74 και Otfried Czaika, "La Scandinavie", στο ίδιο, σσ. 157-158.

¹ Κλασικό έργο για τα χιλιαστικά κινήματα στη δυτική Ευρώπη από το μεσαίωνα μέχρι «το βασίλειο του Μύνστερ», το οποίο αναδεικνύει ακριβώς των ανατρεπτικό τους χαρακτήρα είναι αυτό του Νόρμαν Κον, *Αγώνες για την Έλευση της Χιλιετούς Βασιλείας του Θεού: Επαναστάτες Χιλιαστές και Μυστικιστές Αναρχικοί του Μεσαίωνα*, Βασίλης Τομανάς(μτφ), Νησίδες, Αθήνα, 1999. Δυστυχώς για τα ισλαμικά χιλιαστικά κινήματα δεν υπάρχει μια ανάλογη συνολική μελέτη.

² Για τον Πόλεμο των Χωρικών στη Γερμανία (1524-1526) ένα από τα σημαντικότερα γεγονότα της πρώτης φάσης της Μεταρρύθμισης βλ. Thomas A. Brady Jr., *German Histories in the Age of Reformations 1400-1650*, Cambridge University Press, New York, 2009, σσ. 185-206 και Mark Greengrass, *Christendom Destroyed*, ό.π., σσ. 341-344. Για το «Βασίλειο των Αναβαπτιστών του Μύνστερ», βλ. Greengrass, ό.π., σσ. 376-377, Κον, ό.π., σσ. 276-296 και Brady, ό.π., σσ. 205-206. Για τις εξεγέρσεις των Κιζιλμπάσηδων και την κατάπνιξή τους από το οθωμανικό κράτος, βλ. Dressler, "Inventing Orthodoxy", ό.π. και Veinstein, ό.π., σσ. 62-66.

³ Για τον Σαμπατάϊ Τσεβί και το κίνημά του βλ. περισσότερα στο Baer, *Honored by the Glory of Islam*, ό.π., σσ. 121-138, Oliel-Grausz, "Juifs, judaïsme et affrontements religieux", ό.π., σσ. 399-402 και Γιώργος Κουτζακιώτης, *Αναμένοντας το τέλος του κόσμου τον 17^ο αιώνα: ο εβραϊός μεσσίας και ο μέγας διερμηνέας*, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Ερευνών/Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Αθήνα, 2011. Το

ανατρεπτικό χαρακτήρα του κινήματος και αφού συνέλαβε τον Τσεβί του προσέφερε την επιλογή ή να ασπαστεί το Ισλάμ ή να πεθάνει. Ο «προφήτης» επέλεξε τελικά τη ζωή και βιότευσε τα υπόλοιπα χρόνια του ως μουσουλμάνος. Το κίνημα «πέθανε» άδοξα.¹ Δεν παύει όμως να μας εκπλήσσει το γεγονός της τόσο ταχείας διάδοσής του που φανερώνει ακριβώς τις αποκαλυπτικές προσδοκίες των ανθρώπων της περιόδου.

Τα χιλιαστικά κινήματα, οι φόβοι για τη σωτηρία της ψυχής και του επικείμενου τέλους του κόσμου, εντάσσονται μέσα στην ευρύτερη κουλτούρα των ανθρώπων της εποχής για τους οποίους η παρουσία του Θεού δηλωνόταν συνεχώς στην καθημερινότητά τους.² Για παράδειγμα, ο οθωμανός λόγιος του 17^{ου} αιώνα Mūneccimbaşı βλέπει στην έριδα που ξέσπασε μεταξύ του Καρόλου Ε΄ και του Φραγκίσκου Α΄ μετά την επιτυχημένη εκστρατεία του πρώτου στις οθωμανικές βορειοαφρικανικές ακτές και την κατάληψη της Τύνιδας το 1535, το θαυματουργό χέρι του Θεού.³ Ενώ ένας άλλος λόγιος του ίδιου αιώνα, ο Kātīb Çelebī, θα διηγηθεί γλαφυρά το πώς του παρουσιάστηκε στο όνειρό του ο προφήτης Μωάμεθ με πανοπλία και ξίφος δείχνοντάς του τον δρόμο για τον «πόλεμο της πίστης».⁴

βιβλίο του Γιώργου Κουτζακιώτη μας αποκαλύπτει ότι από τον χιλιασμό του Τσεβί δεν επηρεάστηκαν μόνο οι Εβραίοι αλλά και χριστιανοί όπως ο επιφανής ελληνορθόδοξος δραγουμάνος (διερμηνέας) της Πύλης εκείνη την εποχή Παναγιώτης Νικούσιος.

¹Βλ. Baer, ό.π..

² Αρκετοί Οθωμανοί είδαν στην οικονομική και κοινωνική κρίση που πέρασε η αυτοκρατορία τις τελευταίες δύο δεκαετίες του 16^{ου} αιώνα και στις αρχές του 17^{ου}, τα σημεία του τέλους του κόσμου λόγω ότι το έτος 1591 συνέπιπτε με το έτος 1000 του ισλαμικού ημερολογίου, βλ. Cemal Kafadar, “Les troubles monétaires de la fin du XVI^e siècle et la prise de conscience ottomane du déclin”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 46/2 (1991), 381-400.

³ «Και έπειτα η παρέμβαση του Ύψιστου Θεού χώρισε (τους «απίστους») και ανάμεσα στον Κάρολο και τον βασιλιά της Γαλλίας Φραγκίσκο δημιουργήθηκε έριδα» (soñra Hakk Te’ālā gelmeklerin tefitk edüb Karolos ile França kralı Fransisküs beynine nizā’ dūşdü), Mūneccimbaşı, *Mecmū’a-ı Şahā’ifü’l-ahbār*, ό.π., σ. 634, στίχ. 16-17. Για τις πολεμικές αναμετρήσεις ανάμεσα στον Κάρολο Ε΄ και τους Οθωμανούς στη Μεσόγειο το πρώτο μισό του 16^{ου} αιώνα, βλ. Paul Coles, *The Ottoman Impact on Europe*, Thames and Hudson, London, 1968, σσ.88-98 και Fernand Braudel/ Sian Reynolds (μτφ), *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, τομ. 2^{ος}, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1995, σσ. 904-937.

⁴ Kātīb Çelebī, *The Balance of Truth*, ό.π., σ. 145-146. Το πλαίσιο αυτού του ονείρου του Kātīb Çelebī είναι η κατάληψη από τους Βενετούς των νησιών Λήμνου, Τενέδου και Σαμοθράκης που προκάλεσε μεγάλη αίσθηση στην «οθωμανική κοινή γνώμη». Είναι όμως ενδιαφέρον ότι αφού παραθέτει το όνειρο, ο οθωμανός λόγιος σε μια ενδιαφέρουσα διατύπωση του «υποσυνείδητου» λέει το εξής: «Καθώς ήμουν απορροφημένος στην συγγραφή κάποιων από τις αρχαίες εκστρατείες για την Πίστη, αυτή η σκέψη [εννοεί την ανακατάληψη των νησιών που τον πρόσταξε ο προφήτης] με διέτρεχε συνεχώς». Ό.π., σ. 146.

Προφήτες, προφητείες, χρησμοί, οιωνοί αποτελούσαν επίσης μέρος αυτής της παρουσίας του θείου και της ενεργούς ανάμειξής του στα ανθρώπινα.¹ Μέχρι και ο «ρεαλιστής» Μεγάλος Βεζύρης Şokollu Mehmed Πασάς ανέφερε στον έκτακτο απεσταλμένο της Βενετίας στην Κωνσταντινούπολη το 1570, λίγο πριν την έναρξη των εχθροπραξιών, ότι σύμφωνα με προφητείες ευρέως διαδεδομένες στους Οθωμανούς η ηγεμονία του Σουλτάνου θα έφτανε έως τη Ρώμη.²

Ακόμα πιο αποκαλυπτική είναι η μαρτυρία του αγγλικού διπλωμάτη Paul Rycaut καθώς ως αυτόπτης μάρτυρας μεταφέρει τις αντιδράσεις των απλών οθωμανών στρατιωτών μετά την ήττα τους στη μάχη του Αγίου Γοτθάρδου (1664):

«Το μυαλό των στρατιωτών ήταν πολύ ταραγμένο μετά την ήττα, στρεφόμενο περισσότερο προς την ανυπακοή παρά προς την πειθαρχία, ο καθένας απέκτησε το δικαίωμα να εκφράζει ανοικτά την άποψή του: ότι η έναρξη του πολέμου στηρίχθηκε σε άδικες και μη νόμιμες βάσεις, ότι ο κομήτης που ειδώθηκαν να πέφτουν τελευταία προοιωνίζαν με ακρίβεια την κακή εξέλιξη του πολέμου, ότι η ολική έκλειψη της Σελήνης, η οποία για τους Τούρκους πάντα προοιωνίζει δυστυχία, θα έπρεπε να επιφέρει μεγαλύτερη σύνεση στους διοικητές ώστε να μην ρίξουν το στρατό στη μάχη πριν να περάσουν οι βλαβερές συνέπειές της».³

¹ Για αυτή την «κουλτούρα των προφητειών» η οποία αποκτούσε ενίοτε έντονο πολιτικό χαρακτήρα βλ. αναλυτικά Roumarède, *Pour en finir avec la Croisade*, ό.π., σσ. 81-148, Denis Crouzet/ Jonathan Good (μτφ), “Circa 1533: Anxieties, Desires, and Dreams”, *Journal of Early Modern History*, 5/1 (2001), 24-61, Robert Finlay “Prophecy and Politics in Istanbul: Charles V, Sultan Süleyman and the Habsburg Embassy of 1533-1534”, *Journal of Early Modern History*, 2/1 (1998), 1-31.

² Michel Lesure, *Lépante: La Crise de l'Empire Ottoman*, Gallimard/Julliard, Paris, 2013, σσ. 75-76. Επίσης για ανάλογες προφητείες που κυκλοφορούσαν μεταξύ προσήλυτων στο Ισλάμ πρώην χριστιανών βλ. Krstić, *Contested Conversions to Islam*, ό.π., σσ. 78-84.

³ “The minds of the soldiery after this defeat were very much discomposed, tending more to sedition than to obedience, every one took license to speak loudly and openly his opinion, that the War was commenced upon unjust and unlawfull grounds; that comets lately seen to fall were prodigious foretelling the ill success of the war; that the total eclipse of the moon, which portends always misfortunes to the Turks, should have caused more caution in the commanders of engaging the army, until the malignity of the influence had been overpassed”. Paul Rycaut, *The Present State of the Ottoman Empire Containing the Maxims of the Turkish Polity; The Most Material Points of the Mahometan (sic) Religion; Their Sects and Heresies*, London, 1687, σ. 100. Επίσης ο Rycaut αναφέρει για τους ελληνορθόδοξους υπηκόους του Σουλτάνου τα εξής: “The Greeks have also an inclination to the Moscovites beyond any other Christian prince, as being of their rites in Religion, terming him their emperor and protector; from whom, according to their prophecies and modern predictions, they expect delivery and freedom to their church”, ό.π, σ. 45.

γ) Η θεολογία ως καθημερινή συζήτηση.

Ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά της εποχής που εξετάζουμε είναι και η είσοδος των θεολογικών ζητημάτων στην καθημερινότητα των ανθρώπων. Οι θρησκευτικές συγκρούσεις ανάμεσα σε δόγματα και θρησκείες, οι φόβοι της αποκάλυψης και του τέλους του κόσμου, καθώς και η προσπάθεια συσπείρωσης των πιστών και δυσφήμισης του αντιπάλου ώθησαν τους ανθρώπους κάθε κοινωνικού στρώματος να λάβουν ενεργά μέρος όχι μόνο στην μάχη των όπλων, αλλά και στη θεολογική διαμάχη. Κοινά ζητήματα για Χριστιανούς και Μουσουλμάνους όπως οι «καινοτομίες» και οι παραδόσεις απέναντι στην «αγνή πίστη» ή η λατρεία των αγίων, δεν συζητούνταν πλέον μόνο σε ακαδημαϊκό πλαίσιο αλλά και στις ταβέρνες και στις αγορές καθώς και σε κάθε άλλη σύναξη των ανθρώπων.¹

Η διάχυση αυτή προκάλεσε την ανησυχία και τον φόβο όσων θεωρούσαν τους εαυτούς τους λόγω της θέσης και της μόρφωσής τους πιο κατάλληλους για να ασχοληθούν με αυτά τα ζητήματα. Ο Kātib Celebi μεμφόμενος τους οπαδούς των kaḏizādeli που παρασέρνουν κατά την γνώμη του τους Μουσουλμάνους στο φανατισμό, κατηγορεί και τους απλούς ανθρώπους ότι ενώ δεν γνωρίζουν στην πραγματικότητα τίποτα για τα θέματα που διαφωνούν και διαπληκτίζονται, αυτοί θεωρούν τους εαυτούς τους παντογνώστες.² Είναι όμως ακριβώς αυτή η διαμάχη για τα θεολογικά ζητήματα στην κοινωνία της εποχής του και η ανάγκη να τα εξηγήσει ορθά στον «απλό λαό» που θα ωθήσει τον Kātib Celebi να συγγράψει το βιβλίο του ονόματι *Mizāni'l-Ḥaḳḳ* (η ισορροπία της αλήθειας), όπως άλλωστε αναφέρει και ο ίδιος ξεκάθαρα στον πρόλογό του.³ Από την άλλη και ο Πατριάρχης Ιεροσολύμων Δοσίθεος πριν αρχίσει να εξιστορεί τα γεγονότα τα σχετικά με τον Λούθηρο και τον Καλβίνο, γράφει ότι θα τα αναφέρει «διά να γροικήσουν και ο απλός λαός του Θεού καλλήτερα τούτην την υπόθεσιν».⁴

¹ Εμβληματικό έργο, για το γερμανικό πλαίσιο, που φανερώνει ακριβώς αυτή τη διάχυση των θεολογικών ζητημάτων στην πλειοψηφία του πληθυσμού είναι αυτό του Scribner, *Για το καλό των απλών ανθρώπων*, ό.π., βλ. επίσης για την ιταλική χερσόνησο της εποχής, Lucia Felici, « La péninsule italienne», στο Wolfgang Kaiser (επιμ.), *L'Europe en Conflits*, ό.π., σσ. 172-175.

² Kātib Celebi, *The Balance of Truth*, ό.π., σσ. 108-109.

³ Ό.π., σσ. 21-22.

⁴ Του Μακαρίτου Μελετίου Συρίγου διδασκάλου τε και πρωτοσυγγέλου της εν Κωνσταντινουπόλει Μεγάλης Εκκλησίας..., ό.π., σ. 8, στίχ. 4-5.

Συνεπώς η συμμετοχή στις θρησκευτικές και θεολογικές διαμάχες είχε δύο συνισταμένες. Από τη μία την αυθόρμητη επιθυμία των ανθρώπων να εμπλακούν ενεργά σε ζητήματα που θεωρούσαν ότι τους αφορούν άμεσα και από την άλλη την προσπάθεια των ιθυνόντων να κατευθύνουν την «κοινή γνώμη» προς το σωστό δρόμο όπως τον ερμήνευαν αυτοί, ζήτημα που θα εξετάσουμε αναλυτικότερα στο τρίτο κεφάλαιο.

Ο χρονικός ορίζοντας της «εποχής των θρησκευτικών πολέμων».

Μετά την ανάλυση της βασικής μας ορολογίας θα περάσουμε τώρα στην χρονική οριοθέτηση της «εποχής των θρησκευτικών πολέμων». Όπως και στα υπόλοιπα ζητήματα που έχουμε θίξει έως τώρα, δεν θα βρούμε μια ομόφωνη απάντηση από την πλευρά των ιστορικών. Η κλασική ιστοριογραφική άποψη, που πρέπει να τονίσουμε ότι μελετά μόνο το δυτικοευρωπαϊκό και κεντροευρωπαϊκό πλαίσιο τοποθετεί την εποχή των θρησκευτικών πολέμων σε μια ακαθόριστη αρχή που μπορεί να είναι συμβολικά το 1517 (έτος «έναρξης» της Μεταρρύθμισης) ή τα τέλη της δεκαετίας του 1520 με τους πολέμους του Kappel στην Ελβετική Συνομοσπονδία ή το 1547-8 με τον λεγόμενο Σμαλκαλδικό Πόλεμο. Το τέλος όμως είναι συγκεκριμένο και αντιστοιχεί συνήθως στο έτος 1648, χρονιά υπογραφής της Συνθήκης της Βεσφαλίας με την οποία τερματίζεται ο Τριακονταετής Πόλεμος στη Γερμανία (1618-1648).¹

Τα τελευταία όμως χρόνια το χρονικό αυτό παράδειγμα αρχίζει να αμφισβητείται από ιστορικούς που θεωρούν ότι η «εποχή των θρησκευτικών πολέμων» δεν σταματά το 1648 αλλά περίπου στις αρχές του 18^{ου} αιώνα.²

Προσπαθώντας τώρα να ορίσουμε το δικό μας χρονικό πλαίσιο της εποχής υιοθετώντας μια οθωμανική οπτική(με ευρύτερη ισχύ φυσικά) θα πάρουμε ως αρχή και ως τέλος δύο συμβολικές χρονολογίες, το έτος 1501 και το έτος 1699. Το 1501

¹ Βλ. χαρακτηριστικά για μια τέτοια χρονική προσέγγιση τα Wolfgang Palaver, Harriet Rudolph, Dietman Regensburger (επιμ.), *The European Wars of Religion: An Interdisciplinary Reassessment of Sources, Interpretations, and Myths*, ό.π. και Wayne P. Te Brake, *Religious War and Religious Peace in Early Modern Europe*, ό.π. Το βιβλίο σε επιμέλεια του Wolfgang Kaiser, *L' Europe en conflits*, ό.π., αποτελεί ιδιαίτερη περίπτωση γιατί ενώ ορίζει χονδρικά ένα χρονικό πλαίσιο από το 1500-1650 τα επιμέρους άρθρα θίγουν ζητήματα και μετά το 1650. Επίσης για μια συζήτηση ως προς τα «παραδοσιακά» χρονικά όρια βλ. Benedict, "Religion and Politics in Europe", ό.π., σσ. 155-160 και David Onnekink, "The 'Dark Alliance' between Religion and War", στο David Onnekink (επιμ.), *War and Religion after Westphalia, 1648-1713*, Ashgate, England-USA, 2009. σσ. 2-7.

² Χαρακτηριστικό σύγγραμμα που υιοθετεί μια τέτοια οπτική, το David Onnekink (επιμ.), *War and Religion after Westphalia, 1648-1713*, ό.π. όπως και το άρθρο του Benedict, "Religion and Politics in Europe 1500-1700", ό.π.

είναι σημαντικό ως προς την οθωμανική οπτική της «εποχής των θρησκευτικών πολέμων» για δύο λόγους. Αφενός είναι η χρονιά που ο Σάχης Ισμαήλ γίνεται κύριος της Περσίας, ιδρύοντας έτσι τη δυναστεία των Σαφαβιδών και αφετέρου εκείνο το έτος λαμβάνει χώρα η πρώτη εξέγερση των μουσουλμάνων της Ισπανίας μετά την κατάληψη από τους «καθολικούς βασιλείς» της Γρανάδας το 1492.¹

Γιατί όμως είναι σημαντικά αυτά τα γεγονότα στις δύο άκρες της Μεσογείου; Ξεκινώντας από τα ανατολικά η άνοδος του Ισμαήλ και τα επεκτατικά του σχέδια στην Ανατολία σε συνδυασμό με τον επαναστατικό χιλιασμό που πρέσβευε το κίνημά του (ο ίδιος θεωρούσε τον εαυτό του ως τον Mahdī, τον έσχατο ιμάμη) ξεσήκωσε ένα μεγάλο μέρος των τουρκομάνων νομάδων της ανατολικής Μικράς Ασίας οι οποίοι δυσανασχετούσαν επίσης με την συγκεντρωτική οθωμανική διοίκηση. Οι τουρκομάνοι αυτοί οπαδοί του Σάχη θα μείνουν γνωστοί ως Κιζιλμπάσηδες (*Kızılbaş*, κυριολεκτικά κόκκινο κεφάλι) λόγω του κόκκινου καλύμματος κεφαλής που φορούσαν. Το 1511 θα ξεσπάσει στην Ανατολία μια μεγάλη εξέγερση των οπαδών του Σάχη η οποία θα συνταράξει την οθωμανική επικράτεια και θα οδηγήσει σε ακούσια παραίτηση τον σουλτάνο Βαγιαζήτ υπέρ του γιού του Σελίμ (1512). Αυτό που θα επακολουθήσει τα οθωμανικά αντίποινα θα είναι μια μεγάλη σφαγή πραγματικών ή μη υποστηρικτών του Σάχη στην Ανατολία², ενώ ο κίνδυνος για το οθωμανικό κράτος θα παρέλθει μόνο με την νίκη του Σελίμ επί του Ισμαήλ στη μάχη του Çaldıran το 1516.³

Το κατά πόσο αυτή η πρώτη αναμέτρηση μεταξύ των Οθωμανών και των Σαφαβιδών είχε θρησκευτικά ή πολιτικά κίνητρα έχει απασχολήσει αρκετά τους ερευνητές.⁴ Ο

¹ Για την άνοδο του Ισμαήλ και τη βασιλεία του βλ. αναλυτικότερα, Andrew J. Newman, *Safavid Iran: Rebirth of the Persian Empire*, I. B. Tauris, London-New York, 2009, σσ. 13-25. Για την εξέγερση των Μουσουλμάνων στην Ισπανία (συγκεκριμένα στην ορεινή περιοχή των Alpujarras ή Sierra Nevada στην περιοχή της Γρανάδας, κοντά στις δυτικές ακτές της Μεσογείου) βλ. Bernard Vincent, «La monarchie hispanique et l'islam», στο Wolfgang Kaiser (επιμ.), *L'Europe en conflits*, ό.π, σ. 338.

² Μια μεταγενέστερη των γεγονότων οθωμανική πηγή ανεβάζει τον αριθμό των θυμάτων σε 40.000. Δεν υπάρχουν όμως επαρκή στοιχεία για να το επιβεβαιώσουμε. Το μόνο που μπορούμε να υποθέσουμε είναι ότι επρόκειτο σίγουρα για εκατόμβη θυμάτων, βλ. Nabil Al-Tikriti, "Ibn-i Kemal's Confessionalism and the Construction of an Ottoman Islam" στο Christine Isom-Verhaaren, Kent F. Schull (επιμ.), *Living in the Ottoman Realm: Empire and Identity, 13th to 20th Centuries*, Indiana University Press, Bloomington/Indianapolis, 2016, σσ. 101-102.

³ Για τα γεγονότα αυτά βλ. αναλυτικότερα, Dressler, "Inventing Orthodoxy", ό.π., Colin Imber, *The Ottoman Empire 1300-1650: The Structure of Power*, Palgrave MacMillan, New York, 2002, σ. 41-46 και Coles, *The Ottoman Impact on Europe*, ό.π., σ. 62-68.

⁴ Βλ. περισσότερα στο Dressler, ό.π. όπου ο ιστορικός θεωρεί ότι η σύγκρουση «θρησκευτικοποιήθηκε» εκ των υστέρων». Για μια διαφορετική άποψη που τονίζει τον «ομολογιακό» χαρακτήρα της διαμάχης

άγνωστος συγγραφέας ενός ελληνικού χρονικού του 16^{ου} αιώνα της *Έκθεσης Χρονικής* περιγράφει ως εξής την αρχή της διαμάχης:

«...ο Σάχ Ισμαήλης...εκυρίευσε δε τόπους και χώρας έως του Χορασάν και Βαβυλώνος και των εκείθεν Σκυθών και της Κασπίας θαλάσσης και μέχρι Ωκεανού. Αυξυνθείς ουν και υπερπλουτήσας ήρπαζε και εκ των ορίων των Οτμανλήδων. Αλλ' ουν ο σουλτάν Μπαγιαζίτης ην ειρηνικός, και ουκ ήθελε πολέμους και μάχας, **αλλά τους εν τη Ανατολή και Δύσει ευρισκομένους εκ του εκείνου σχήματος** [του Σάχη] **ετιμώρει αυτούς ανηλεώς**....Ο δε σουλτάν Σελίμης...ακούων όπως ο Σάχ Ισμαήλ κυριεύει και αυξάνει τα όρια της ηγεμονίας αυτού, ώρμησε πορευθείς επάνου αυτού μετά φουσσάτου αναριθμήτου».¹

Η περιγραφή αυτή μας αφήνει εκ πρώτης όψεως την εντύπωση ότι η διαμάχη αφορούσε καθαρά επεκτατικούς λόγους. Όμως αν προσέξουμε το τονισμένο απόσπασμα ο συγγραφέας αφήνει να εννοηθεί ότι υπήρχε και κάτι ακόμη. Διότι ο Σάχης δεν εκπροσωπούσε μόνο τον ηγέτη ενός άλλου κράτους αλλά στα μάτια των οπαδών του ήταν ο έσχατος προφήτης και αυτός που θα εγκαίνιαζε την εποχή πριν την βασιλεία του Θεού. Συνεπώς το κίνημα πέρα από το πολιτικά του στοιχεία υπέσκαπτε τόσο την ηγεμονία του οθωμανού μονάρχη αλλά και τα πιστεύω των «ορθόδοξων» σουνιτών ουλεμάδων που νομιμοποιούσαν την κυριαρχία του.² Εδώ έχουμε να κάνουμε με κάτι πιο ανατρεπτικό από την απλή διεκδίκηση εδαφών.

Όπως πάντως και να έχουν τα πράγματα, η διαμάχη γρήγορα πήρε και θρησκευτικά χαρακτηριστικά με τους δύο αντιπάλους να κατηγορούν ο ένας τον άλλο ως «αιρετικούς».³ Το στίγμα όμως που άφησε στην οθωμανική άρχουσα τάξη ήταν βαθύτερο. Απέναντι σε μια νέα δυναστεία που διεκδικούσε και αυτή την παγκόσμια κυριαρχία η οθωμανική ελίτ απάντησε με μια σκλήρυνση της δικής της θρησκευτικής

των Οθωμανών με τους Σαφαβίδες βλ. Nabil Al-Tikriti, "Ibn-i Kemal's Confessionalism and the Construction of an Ottoman Islam", ό.π. και Coles, ό.π.

¹ Αωνόμου, *Ecthesis Chronica and Chronicon Athenarum*, edited with critical notes and indices by Spyridon P. Lambros, Adolf M. Hakkert-Publisher, Amsterdam, 1969, σ. 62 στίχ. 15/18-25 και σ. 63 στίχ. 2/4-6, ο τονισμός είναι του γράφοντος(να σημειωθεί ότι από εδώ και εξής οι παραπομπές στο συγκεκριμένο κείμενο θα γίνονται ως εξής: *Έκθεσις Χρονική*, ό.π.).

² Βλ. στο άρθρο του Nabil Al-Tikriti τις χαρακτηριστικές απόψεις του συγχρόνου των γεγονότων επιφανούς Οθωμανού Ουλεμά και μετέπειτα Σεϊχουλισλάμη Kemalpaşazāde. Ο τελευταίος θεωρούσε καθαρά των πόλεμο εναντίων των Σαφαβιδών ως «θρησκευτικό πόλεμο» και υποθέτουμε ότι ήταν αυτή του η γνωμοδότηση που νομιμοποίησε εν μέρει τις σφαγές εναντίον των υποστηρικτών του Σάχη ως «απίστων» και «αιρετικών», βλ. Nabil Al-Tikriti, ό.π., σσ. 102-103.

³ Dressler, ό.π., σ. 157, Nabil Al-Tikriti, ό.π.

ταυτότητας και με μια μεγαλύτερη προσήλωση στην «ορθή σουνιτική» πίστη και πράξη.¹

Η πορεία αυτή επιταχύνθηκε από την κατάκτηση το 1516-1517, αμέσως μετά την αναμέτρηση με τους Σαφαβίδες, των μαμελουκικών εδαφών της Συρίας και της Αιγύπτου μαζί με τις Ιερές Πόλεις του Ισλάμ, Μέκκα και Μεδίνα. Οι κατακτήσεις αυτές άλλαξαν ριζικά την όψη της αυτοκρατορίας δίνοντάς της έναν ξεκάθαρα μουσουλμανικό χαρακτήρα και μετατρέποντάς την στην μεγαλύτερη μουσουλμανική δύναμη της Ευρασίας με «παγκόσμια» συμφέροντα. Ο νέος της ρόλος θα ήταν τόσο η επέκταση όσο και η υπεράσπιση του «λαού του Ισλάμ» και των περιοχών του.²

Ερχόμενοι τώρα στο άλλο άκρο της Μεσογείου, η κατάκτηση από την καθολική Ισπανία του τελευταίου μουσουλμανικού θύλακα στην Ιβηρική Χερσόνησο, το 1492, σήμανε μια νέα πραγματικότητα για τους μουσουλμάνους που επέλεξαν να παραμείνουν. Τα αρχικά προνόμια γρήγορα άρχισαν να καταπατώνται και οι προσπάθειες εκχριστιανισμού οδήγησαν το 1501 σε μια πρώτη αποτυχημένη εξέγερση που θα ακολουθηθεί από ένα πρώτο κύμα απελάσεων το 1502.³ Η εξέγερση του 1501 θα είναι επίσης η αρχή μιας σειράς εξεγέρσεων του μουσουλμανικού πληθυσμού που όπως και οι υποστηρικτές του Σάχη Ισμαήλ στην Ανατολία επέλεξε να παραμείνει και να αλλαξοπιστήσει διατηρώντας κρυφά την πίστη του. Εξεγέρσεις που αποτελούν ένα «ξεχασμένο θρησκευτικό πόλεμο» και οι οποίες θα κορυφωθούν με την μεγάλη εξέγερση στην περιοχή των Alpujarras (1568-1570) και θα λήξουν με την τελική επέλαση όλων των *Μορίσκος* (όπως ονομάστηκαν οι εκχριστιανισθέντες μουσουλμάνοι της Ισπανίας) το 1609-1614.⁴

Πίσω τώρα στα 1501, πολλοί από τους εκδιωχθέντες από την Ισπανία Μουσουλμάνους βρήκαν καταφύγιο στις απέναντι βορειοαφρικανικές ακτές στην

¹ Nabil Al-Tikriti, ό.π. Βλ. επίσης, I. Beldiceanu-Steinherr, "Le regne de Selim Ie: tournant dans la vie politique et religieuse de l'empire ottoman," *Turcica* 6 (1975), 34-68.

² Ό.π. Για τη σημασία της προσάρτησης των αραβικών εδαφών στο εσωτερικό του οθωμανικού κράτους βλ. περισσότερο στο τρίτο κεφάλαιο.

³ Vincent, «La monarchie hispanique et l'islam», ό.π.

⁴ Βλ. αναλυτικότερα Vincent, ό.π. Για μια συνολική εξέταση των *Μορίσκος* της Ισπανίας από το 1500 έως το 1614 βλ. L. P. Harvey, *Muslims in Spain: 1500 to 1614*, The University of Chicago Press, Chicago/London, 2005. Τέλος, για την απέλαση των *Μορίσκος* το 1609-1614 βλ. το Mercedes Garcia-Arenal, Gerard Wiegers (επιμ.), *The Expulsion of the Moriscos from Spain: A Mediterranean Diaspora*, E. J. Brill, Leiden-Boston, 2014.

οποίες ο «ισπανικός ιμπεριαλισμός» έβλεπε τώρα ως προέκταση της Requonquista.¹ Οι αρχικές επιτυχίες των Ισπανών με την κατάληψη διάφορων παράκτιων φρουριών οδήγησε διάφορους τυχοδιώκτες από την ανατολική Μεσόγειο, αλλά και ειλικρινείς γαζήδες (πολεμιστές της πίστης) να καταφτάσουν στην περιοχή για να την υπερασπίσουν από τους «απίστους». Ορισμένοι από αυτούς όπως οι περίφημοι αδελφοί Μπαρμπάροσα κατάφεραν και έγιναν κυβερνήτες περιοχών όπως το Αλγέρι. Η ισπανική επέκταση στη Μεσόγειο καθώς και η προστασία των μουσουλμανικών περιοχών της δυτικής βορείου Αφρικής είναι τελικά που θα φέρει από τη δεκαετία του 1530 την Πύλη και τους Αψβούργους αντιμέτωπους για την κυριαρχία του «κέντρου του κόσμου» (της Μεσογείου).²

Στην ουσία λοιπόν η οθωμανική αυτοκρατορική ταυτότητα την «εποχή των θρησκευτικών πολέμων» οικοδομήθηκε από τις αρχές του 16^{ου} αιώνα πάνω σε μία πολεμική και ιδεολογική αντιπαράθεση με τους «εχθρούς της πίστης». Στα δυτικά τους χριστιανούς Αψβούργους και στα ανατολικά τους σιίτες Σαφαβίδες.³ Αν θα μπορούσαμε να βρούμε ένα ευρωπαϊκό ανάλογο παράδειγμα κατασκευής αυτοκρατορικής ταυτότητας πάνω σε πολιτικές και θρησκευτικές αντιθέσεις αυτό θα μπορούσε να είναι η ισπανική αυτοκρατορία. Η τελευταία αποτελεί κατά κάποιο ενδιαφέροντα τρόπο τον «καθρέφτη των Οθωμανών» ως προς την αυτοκρατορική εξέλιξη, όπως έχει ορθά υποστηριχτεί. Κατά τον τρόπο που οι Οθωμανοί σφυρηλάτησαν την αυτοκρατορική τους ταυτότητα πάνω σε μια πολιτική και θρησκευτική αντιπαράθεση με «αιρετικούς» από τη μία και «άπιστους» από την άλλη, κάτι ανάλογο θα μπορούσε υποστηριχθεί ότι έπραξαν και οι Ισπανοί στην

¹ John Elliott, "Ottoman-Habsburg Rivalry: The European Perspective", στο Halil Inalcik, Cemal Kafadar (επιμ.), *Süleyman the Second and his Time*, Isis Press, Istanbul, 1993, σσ.159-160.

² Για τον επίσης ξεχασμένο αυτό «θρησκευτικό πόλεμο» που βέβαια δεν απέκλειε καθόλου και άλλα κίνητρα, βλ. Natividad Planas, «Au contact de l'infidèle: Les îles de la Méditerranée occidentale aux confins de l'Europe», στο Wolfgang Kaiser (επιμ.), *L'Europe en conflits*, ό.π, 321-336. Επίσης το κομβικό έργο του Andrew Hess, *The Forgotten Frontier: A History of the Sixteenth Century Ibero-African Frontier*, The University of Chicago Press, Chicago/London, 1978. Και τέλος για τους μουσουλμάνους κουρσάρους της δυτικής Μεσογείου και τα πολλαπλά κίνητρά τους βλ. Emrah Safa Gürkan, "Batı Akdeniz'de Osmanlı Korsanlığı ve Gaza Meselesi", *Kebikeç*, 33 (2012), 173-204.

³ Η πρώτη που διατύπωσε τη θέση αυτή ήταν η οθωμανολόγος Tijana Krstic αρχικά με το άρθρο της "Illuminated by the Light of Islam and the Glory of the Ottoman Sultanate: Self-Narratives of Conversion to Islam in the Age of Confessionalization", *Comparative Studies in Society and History*, 51/1 (2009), 35-63 και κατόπιν με το βιβλίο της *Contested Conversions to Islam*, ό.π. Περισσότερη βιβλιογραφία για τη θρησκευτική σκλήρυνση των Οθωμανών την εποχή αυτή βλ. στο τρίτο κεφάλαιο.

αναμέτρηση τους με τους Προτεστάντες στην Βόρεια και Κεντρική Ευρώπη και τους Οθωμανούς στη Μεσόγειο.¹

Ερχόμενοι τώρα στο τέλος της περιόδου μας, αυτό θα το τοποθετήσουμε συμβολικά το έτος 1699. Αν τα αυτοκρατορικά όνειρα παγκόσμιας κυριαρχίας των Οθωμανών την «εποχή των θρησκευτικών πολέμων» έχουν τις απαρχές τους στις πρώτες δεκαετίες του 16^{ου} αιώνα, η συνθήκη ειρήνης του Κάρλοβιτς το 1699 με την οποία τερματιζόταν ο μακρύς πόλεμος με την «Ιερή Λίγκα» των Αψβούργων, της Πολωνίας και της Βενετίας, αποτελεί το *requiem* αυτών των ονείρων.²

Τα γεγονότα που θα οδηγήσουν στο Κάρλοβιτς έχουν τις ρίζες τους στην δεκαετία του 1660, όταν κάτω υπό την επιρροή του ιεροκήρυκα και πνευματικού του καθοδηγητή Mehmed Vanī Efendi ο σουλτάνος Μεχμέτ Δ΄ θα υιοθετήσει μια επιθετική εξωτερική πολιτική στην Κεντρική Ευρώπη παρουσιάζοντας ταυτόχρονα τον εαυτό του ως Γαζή (πολεμιστή της πίστης).³ Τα αποκαλυπτικά όνειρα του Vanī σε συνδυασμό με τις φιλοδοξίες του νεαρού Σουλτάνου και του Μεγάλου Βεζίρη Kara Mustafa Πασά οδήγησαν τα οθωμανικά στρατεύματα για δεύτερη φορά μπροστά στα τείχη της Βιέννης το 1683, σε αυτό που εύστοχα έχει αποκληθεί ως το «τελευταίο Τζιχάντ».⁴ Μάλιστα τον θρησκευτικό χαρακτήρα της σύγκρουσης από την οθωμανική πλευρά τόνιζε η ίδια η παρουσία του Vanī στην πολιορκία για να εμπυχώνει τα «στρατεύματα του Ισλάμ».⁵

¹ Βλ. John Elliott, "Ottoman-Habsburg Rivalry: The European Perspective", ό.π., σσ. 160-162.

² Για τη Συνθήκη του Κάρλοβιτς και τα αποτελέσματά της στην οθωμανική πλευρά βλ. αναλυτικότερα, Rifa'at Abou-El-Haj, "The Formal Closure of the Ottoman Frontier in Europe: 1699-1703", *Journal of American Oriental Society*, 89/3 (1969), 467-475 και Dariusz Kolodziejczyk, "Between the Splendor of Barocco and Political Pragmatism: The Form and Contents of the Polish-Ottoman Treaty Documents of 1699", *Oriente Moderno*, Nuova serie, 83/3 (2003), 671-679.

³ Για την επιρροή του Vanī, τελευταίου ηγέτη του κινήματος των Qadizadeli στην εσωτερική και εξωτερική πολιτική του Οθωμανικού Κράτους την εποχή αυτή και την επιθετική πολιτική του Σουλτάνου, άμεσο απότοκο της εικόνας του ευσεβούς πολεμιστή της πίστης που προσπαθούσε να κατασκευάσει για τον εαυτό του βλ. Baer, *Honored by the Glory of Islam*, ό.π., σσ. 105-119, 139-178.

⁴ Baer, ό.π., σ. 205. Οι επεκτατικές βλέψεις του Vanī εκφράζονται χαρακτηριστικά σε ένα ελληνικό κείμενο της εποχής όπου ο συγγραφέας βάζει τον ιεροκήρυκα του Σουλτάνου να λέει τα εξής: «αλλά πάλιν ημείς την θέλομεν πάρειν και αυτήν [την Κόρδοβα], και την Ρώμην», παρατίθεται στο Γιώργος Τζεδόπουλος «Χριστιανός», «μουσουλμάνος», «Έλλην», «Τούρκος»: Μερικές σκέψεις για τη διαπραγμάτευση συλλογικών ταυτοτήτων τον 17ο αιώνα με αφορμή την Διάλεξιν του Παναγιωτάκη Νικουσίου με τον Vanī Efendi (κείμενο της ανακοίνωσης στο διεθνές επιστημονικό συνέδριο «Έλλην», «Ρωμηός», «Γραικός»: Συλλογικοί προσδιορισμοί και ταυτότητες, ΕΚΠΑ, Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, Αθήνα, 19-21 Ιανουαρίου 2017), 1-12, σ. 12.

⁵ Βλ. αναλυτικά την πορεία της πολιορκίας από την οθωμανική οπτική στο Baer, ό.π., σ. 205-229.

Όπως όμως και στην πρώτη πολιορκία του 1529 έτσι και το 1683 οι Οθωμανοί δεν αντιλήφθηκαν ότι η εμφάνισή τους στα τείχη της Βιέννης σήμαινε αυτόματα την «νεκρανάσταση της χριστιανοσύνης». Οι ενδοχριστιανικές εχθροπραξίες έλαβαν προσωρινά τέλος και σχηματίστηκε η τελευταία «Ιερή Λίγκα» με την ευλογία του Πάπα. Το αποτέλεσμα ήταν η καταστρεπτική ήττα των Οθωμανών από τα χριστιανικά στρατεύματα μπροστά στη Βιέννη και η συνακόλουθη απώλεια τα επόμενα χρόνια όλων των οθωμανικών εδαφών βορείως του Δούναβη.¹

Ο πόλεμος όμως του 1683-1699 ήταν και το κύκνειο άσμα μιας εποχής που λάμβανε σταδιακά τέλος. Κατά τη διάρκειά του πολέμου θα λάβουν χώρα αρκετές «καινοτομίες», όπως η για πρώτη φορά επίθεση χριστιανού ηγεμόνα (Λουδοβίκος ΙΔ΄) εναντίον άλλου χριστιανού ηγεμόνα (Λεοπόλδος Α΄) όταν ο τελευταίος πολεμά ταυτόχρονα τους Οθωμανούς.² Η συνθήκη του Κάρλοβιτς και τα αποτελέσματά της επηρέασαν επίσης άμεσα την «κουλτούρα αντιπαράθεσης» ανάμεσα στην Ευρώπη και τους Οθωμανούς. Ο διαρκής φόβος του «Τούρκου», παρών από τις αρχές του 16^{ου} αιώνα, που εξέτρεφε αυτή την κουλτούρα, έπαψε σταδιακά να υφίσταται από την χριστιανική πλευρά.³ Από την άλλη, το σοκ του Κάρλοβιτς ήταν μεγάλο για την οθωμανική ελίτ και την ευρύτερη οθωμανική κοινωνία.⁴ Ήδη μετά την καταστροφή στη Βιέννη, ο Vanī εξορίστηκε, ενώ η αποτυχία στις πολεμικές αναμετρήσεις με τις

¹ Για την προσωρινή παύση των εχθροπραξιών ανάμεσα στον Αψβούργο Αυτοκράτορα και τον Λουδοβίκο ΙΔ΄ καθώς και για το σχηματισμό της «Ιερής Λίγκας», βλ. αναλυτικότερα, The Cambridge Modern History (τόμος 5^{ος}): *The Ascendancy of France (1648-1688)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1961, σσ. 495-499 και 513-518, Poumarède, *Pour en finir avec la Croisade*, ό.π. σσ. 292-301 και Coles, *The Ottoman Impact on Europe*, ό.π., σσ. 180-196.

² Για την καθαρά καιροσκοπική στάση του Λουδοβίκου ΙΔ΄ κατά τη διάρκεια του πολέμου βλ. Faruk Bilici, «Les Relations Franco-Ottomanes au XVII^e Siècle: Réalisme Politique et Idéologie de Croisade», στο *Turcs et turqueries (XVI^e-XVIII^e siècles)*, PUPS, Paris, 2009, σσ. 57-59. Επίσης σημαντική καινοτομία αποτελεί η ενεργή και φανερή παρέμβαση της Αγγλίας και της Ολλανδίας οι οποίες μεσολάβησαν για τη λήξη του πολέμου (την παρέμβαση αυτή την αποδέχθηκε επίσημα η οθωμανική πλευρά) ώστε να μπορέσει ο αυστριακός Αυτοκράτορας να συμμετάσχει μαζί τους στο συνασπισμό εναντίον της Γαλλίας, βλ. Kolodziejczyk, «Between the Splendor of Barocco and Political Pragmatism», ό.π., σ. 673 και Bilinci, ό.π., σ. 59.

³ Βλ. αυτή την αλλαγή στάσης για τους Αυστριακούς ανάμεσα στο 16^ο-17^ο αιώνα και το 18^ο στο Paula Sutter Fichtner, *Terror and Toleration: The Habsburg Empire Confronts Islam, 1526-1850*, Reaktion Books, London, 2008, σσ. 21-118. Επίσης αισθητή είναι και η αλλαγή στην αναπαράσταση του «Τούρκου» στην τέχνη. Πλέον περνάμε από τον σκληρό, άγριο και βάρβαρο «κοινό εχθρό» σε πολύ πιο φιλικές ακόμη και κωμικές προσλήψεις (για παράδειγμα η γνωστή όπερα του Mozart «απαγωγή από το Σεράι»). Βλ. χαρακτηριστικά, Fraçoise Dartois-Lapeyre, «Turcs et Turqueries dans les «Représentation en Musique» (XVII^e-XVIII^e Siècles)», στο *Turcs et turqueries (XVI^e-XVIII^e siècles)*, ό.π., 163-219 και Haydn Williams, *Turquerie: 18. Yüzyılda Avrupa'da Türk Modası*, Nurettin Elhüseyni (μτφ) Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015.

⁴ Για τις προσπάθειες εξήγησης της ήττας και τις εξελίξεις σε πολιτικό επίπεδο που αυτή επέφερε βλ. Baer, ό.π., σσ. 221-229 και Abou-El-Haj, «The Formal Closure of the Ottoman Frontier in Europe», ό.π.

χριστιανικές δυνάμεις κόστισε την υστεροφημία του Σουλτάνου Μεχμέτ, μετατρέποντάς τον από Γαζή σε «κυνηγό» (*ανσι*).¹ Το Κάρλοβιτς προκάλεσε επίσης μια ανάγκη ενδοσκόπησης στους Οθωμανούς ιθύνοντες ως προς τον εντοπισμό των αιτιών της ήττας κάτι που θα οδηγήσει εν τέλει σε μια νέα αντίληψη για τη χριστιανική Δύση το 18^ο αιώνα. Από την «αντιπαράθεση» περνάμε σταδιακά στη «μίμηση».²

Από την άλλη η δεκαετία του 1680 και 1690 είναι σημαντική και για τον ευρωπαϊκό χώρο εφόσον και εδώ έχουμε τις τελευταίες εξάψεις της «εποχής των θρησκευτικών πολέμων». Η ανάκληση από τον Λουδοβίκο ΙΔ΄ του διατάγματος της Νάντης, το 1685, θα σημάνει το τέλος της συνύπαρξης ανάμεσα σε Καθολικούς και Προτεστάντες στη Γαλλία με την οριστική επιβολή του Καθολικισμού. Η ανάκληση του διατάγματος θα προκαλέσει επίσης μεγάλη αναταραχή στην Ευρώπη με μια επαναφορά στο προσκήνιο των θρησκευτικών διαφορών ενώ θα είναι και ένα από τα καταλυτικά γεγονότα που θα οδηγήσει στην «Ενδοξη Επανάσταση» στην Αγγλία το 1688.³ Τέλος, το 1699 δεν αποτελεί μόνο την χρονιά υπογραφής της Συνθήκης του Κάρλοβιτς, αλλά και τη χρονιά που μια σειρά από προτεσταντικές χώρες υιοθέτησαν το Γρηγοριανό Ημερολόγιο.⁴ Το μεγάλης συμβολικής σημασίας γεγονός αυτό (μην

¹ Baer, ό.π., σσ. 231-244.

² Για αυτή την ενδοσκόπηση που θα οδηγήσει σε ένα πρώτο γύρο «μεταρρυθμίσεων» και ανοίγματος προς τη «δυτική κουλτούρα» που θα ονομαστεί μεταγενέστερα ως «εποχή της τουλίπας» (*Lâle Devri*)- η τελευταία αναφέρεται περίπου στο πρώτο μισό του 18^{ου} αιώνα και συμπίπτει σε μεγάλο βαθμό με τη βασιλεία του Αχμέτ Γ΄ (1703-1730)- βλ. Faroqhi, *Η Οθωμανική Αυτοκρατορία και ο Κόσμος γύρω της*, ό.π., σσ. 127-142 και Molly Greene, *The Edinburgh History of the Greeks: 1453 to 1768*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2015, σσ. 192-213. Η στροφή προς τη «μίμηση», με όρους όμως αντιπαράθεσης, φαίνεται μάλιστα να έχει έρθει αρκετά νωρίτερα, βλ. Baki Tezcan, “The Frank in the Ottoman eye of 1583”, στο James G. Harper, *The Turk and Islam in the Western Eye, 1450-1750*, Ashgate, England-USA, 2011, 267-298. Τέλος η αλλαγή στάσης των Οθωμανών προς την Ευρώπη φαίνεται πιο καθαρά και από την διαφορά του επιπέδου των πρεσβειών και των σκοπών για τους οποίους αυτές στέλνονται στις ευρωπαϊκές Αυλές. Πρόκειται πλέον για εξαιρετικά μορφωμένους και υψηλόβαθμους γραφειοκράτες οι οποίοι καταγράφουν αναλυτικά κάθε στοιχείο που τους προξενεί εντύπωση, βλ. για το ζήτημα αυτό, Géraud Poumarède, «Les Envoyés Ottomans à la Cour de France: D’une Présence Controversée à l’Exaltation d’une Alliance (XVe- XVIIIe Siècles)», στο *Turcs et turqueries (XVIe-XVIIIe siècles)*, ό.π., 63-95.

³ Για τα γεγονότα αυτά βλ. αναλυτικότερα, Onnekink, ό.π., σ. 7-9, Benedict, “Religion and Politics in Europe”, ό.π., σσ. 156-157 και Bernard Vogler, «La dimension religieuse dans les relations internationales en Europe au XVII siècle (1618-1721)», *Histoire, économie et société*, 10/3 (1991), 379-398.

⁴ Wolfgang Reinhard, “Pressures towards Confessionalization? Prolegomena to a Theory of the Confessional Age”, στο C. Scott Dixon (επιμ.), *The German Reformation: The Essential Readings*, Blackwell Publishers, Oxford, 1999, 172-192, σ. 181.

ξεχνάμε ότι για τους Προτεστάντες ο Πάπας συμβόλιζε τον Αντίχριστο ή και τον ίδιο τον Διάβολο) φανερώνει εύγλωττα ότι η «εποχή των θρησκευτικών πολέμων» έφτανε στο τέλος της.

Όπως ορθά έχει υποστηριχθεί, στα τέλη του 17^{ου} αιώνα, τα αίτια των αντιπαραθέσεων που δυναμίτισαν την εποχή που εξετάζουμε απλά έπαψαν σταδιακά να υφίστανται.¹

Έχοντας συνεπώς παρουσιάσει ένα πολύ γενικό πλαίσιο της «εποχής των θρησκευτικών πολέμων» και αφού τοποθετήσαμε τον «λαό του Ισλάμ απέναντι στους εξωτερικούς εχθρούς του», στο επόμενο κεφάλαιο θα εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο οι Οθωμανοί αντιλήφθηκαν και ερμήνευσαν τις ενδοχριστιανικές θρησκευτικές διαμάχες που έλαβαν χώρα το 16^ο και 17^ο αιώνα.

¹ Benedict, ό.π., σσ. 169-173.

2

«Επιλεκτική αδιαφορία»:

Οθωμανικές Προσλήψεις της Μεταρρύθμισης και των Ευρωπαϊκών «Θρησκευτικών Πολέμων».

Το έτος 1567, ο απεσταλμένος του Γερμανού Αυτοκράτορα στην Κωνσταντινούπολη Albert de Wyss ανέφερε την εξής ιστορία την οποία του διηγήθηκε στην κατ'ιδίαν τους συνάντησή ο Μεγάλος Βεζίρης Şokollu Mehmed Πασάς:

«Στην παιδική του ηλικία ο Μαρτίνος Λούθηρος ανατράφηκε και μορφώθηκε στην Κωνσταντινούπολη στην μουσουλμανική πίστη, και έπειτα έχοντας επισκεφτεί τη Μέκκα και έχοντας αναγνωρίσει ότι η πίστη τους είναι ορθή, επέστρεψε στη Ρώμη ως μοναχός με την πρόθεση να γίνει καρδινάλιος, έπειτα Πάπας, για να μπορέσει καταυτό τον τρόπο να δια φωτίσει όλη τη Χριστιανοσύνη για την πίστη του Προφήτη τους, όμως όταν ο Πάπας δεν θέλησε να τον χρίσει καρδινάλιο, πέρασε στη Γερμανία όπου, κηρύττοντας κατά της ειδωλολατρίας, προσέγγισε με τέτοιο τρόπο έως τώρα σχεδόν όλη τη Γερμανία και τη Γαλλία στη μουσουλμανική πίστη ώστε να μην υπολείπονται σε τίποτα παρά μόνο στην περιτομή και στην κυριαρχία του Αφέντη τους [του Σουλτάνου] την οποία και ελπίζει ότι θα αποδεχθούν σύντομα».¹

Η κατασκευασμένη αυτή ιστορία μάς αποκαλύπτει ορισμένα ενδιαφέροντα στοιχεία. Από τη μία, το ενδιαφέρον συγκεκριμένων υψηλόβαθμων οθωμανών αξιωματούχων για τις θρησκευτικές διχόνοιες που ταλάνιζαν τη Χριστιανοσύνη. Από την άλλη, τον τρόπο με τον οποίο είδαν οι Οθωμανοί το 16^ο αιώνα αυτές τις ενδοχριστιανικές διαιρέσεις και το προτεσταντικό κίνημα. Το τελευταίο δεν φαίνεται να αποτελούσε

¹ Παρατίθεται στο Michel Lesure, «Les Relations Franco-Ottomanes à l'épreuve des Guerres de Religion», στο Hamit Batu, Jean-Luis Basqué-Grammont (επιμ.), *L'Empire Ottoman, la République de Turquie et la France*, Association pour le Développement des études Turques Paris, Editions ISIS, Istanbul, 1986, 37-57, σ. 43.

για αυτούς μόνο ένα χρήσιμο σύμμαχο απέναντι στον Πάπα και στην Δυναστεία των Αψβούργων (του κύριου εχθρού των Οθωμανών εκείνη την περίοδο) αλλά συμβόλιζε επίσης έμπρακτα μέσα στο χλιαστικό πνεύμα της εποχής, ότι η οριστική νίκη της Αληθινής Πίστης και η παγκόσμια κυριαρχία του «Λαού του Ισλάμ», των Οθωμανών, ήταν κοντά.¹

Το 1572 και ενώ μαινόταν ο πόλεμος με τον «Ιερό Συνασπισμό» της Ισπανίας, της Βενετίας και του Πάπα, ο Σουλτάνος Σελίμ Β΄ ύστερα από προτροπή του γάλλου βασιλιά Καρόλου Θ΄ μέσω του έκτακτου γάλλου πρέσβη στην Κωνσταντινούπολη François de Noailles θα αποστείλει μια επιστολή «στους Λουθηρανούς της Φλάνδρας και της Ισπανίας» (Flandra ve İspanya vilāyetlerinde ki Lüteran mezhebi aṣḥābına) με την οποία τους προτείνει να σχηματίσουν ένα κοινό μέτωπο κατά του Πάπα.² Στο κείμενο όμως ούτε λίγο ούτε πολύ ο Σουλτάνος προτρέπει τους «Λουθηρανούς» να ασπαστούν το Ισλάμ: «Επειδή κι εσείς δεν προσκυνάτε τα είδωλα και απομακρύνετε από τις εκκλησίες τα αγάλματα και τις εικόνες και τις καμπάνες και πιστεύετε ότι ο Ύψιστος Θεός είναι Ένας και ότι ο Άγιος Ιησούς είναι προφήτης και δούλος Του, έτσι λοιπόν πιστεύετε και ήδη ασμένως επιθυμείτε να γνωρίσετε την Αληθινή Πίστη (το Ισλάμ)». ³ Και παρακάτω, «και σε κάθε περίπτωση η βασιλική βοήθειά μας θα

¹ Για τα επιχειρήματα περί «φυσικής» συμμαχίας Προτεσταντών και Οθωμανών λόγω των κοινών εχθρών βλ. ενδεικτικά Halil İnalcik, *Turkey and Europe in History*, EREN Press, Istanbul, 2006, σσ. 119-121 κ 174-178 (εκεί ο İnalcik θα φτάσει σε διάφορες υπερβολές όπως ότι ο Προτεσταντισμός επηρεάστηκε από το Ισλάμ, βλ. σ. 176 ή θα δώσει τον εξής τίτλο σε ένα υποκεφάλαιο: “The Ottoman State is the Protector of France”, σ. 155) και John Elliott, “Ottoman-Habsburg Rivalry: The European Perspective”, ό.π. Όπως όμως θα δούμε, η «φυσική» συμμαχία δεν ήταν καθόλου δεδομένη σε όλες τις περιπτώσεις. Τέλος, δεν είναι ίσως τυχαίο ότι κύριος χριστιανός σύμμαχος της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας το 16^ο και 17^ο αιώνα δεν ήταν κάποια προτεσταντική δύναμη αλλά η καθολική Γαλλία!

² Ferīdūn Beg, *Mecmū‘a-ı Münşe‘ātü’s-selāṭīn*, ό.π. (βλ. ολόκληρη την επιστολή και τη μετάφρασή της στο παράρτημα σ. 125). Η παλαιότερη άποψη η οποία θεωρούσε ότι η επιστολή αυτή συντάχθηκε επί βασιλείας του Σουλτάνου Σουλεϊμάν του Μεγαλοπρεπή/Νομοθέτη έχει αποδειχθεί λανθασμένη. Βλ. την παλαιότερη άποψη, Erdal Çoban, “Macaristan’da Protestanlığın Gelişmesi ve Osmanlı Hakimiyeti”, *Osmanlı Tarih Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1997, σ. 100. Για την ορθή εκδοχή, βλ. Işıksel, *La politique étrangère ottoman*, ό.π., σ. 254. Για τον Ferīdūn Beg, γραμματέα του Şokollu Mehmed Πασά και το πολύ σημαντικό του αυτό έργο βλ. Kastritsis, Dimitris, “Ferīdūn Beg’s Münşe‘ātü’s-Selāṭīn (‘Correspondence of Sultans’) and Late Sixteenth-Century Ottoman Views of the Political World”, στο Sahar Bazzaz, Yota Batsaki, Dimiter Angelov (επιμ.), *Imperial Geographies in Byzantine and Ottoman Space*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts/London, 2013, 91-110.

³ “siz daḥi puta ṭapmayub kiliselerden putları ve şüret ve nākūsıları redd edüb Haḫḫ-ı Te‘ālā birdir ve Ḥaḫret-i ‘İsā Peyğamberi ve kuludur deyü i‘tikād edüb ve hāla cān ve dilden haḫḫ-ı dīne tālib ve rāğib olub”, Ferīdūn Beg, *Mecmū‘a-ı Münşe‘ātü’s-selāṭīn*, ό.π., σ. 451, στίχ. 4-6.

καταφτάσει σε εσάς απ' τη στεριά και απ' τη θάλασσα, γιατί πρέπει να ελευθερωθείτε από αυτήν την τυραννία των απίστων και να στραφείτε στην Αληθινή Πίστη»¹.

Ο Προτεσταντισμός όμως δεν προκάλεσε ελπίδες μόνο στους Μουσουλμάνους της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας αλλά και σε ορισμένους ορθόδοξους υπηκόους του Σουλτάνου. Σε αυτή την περίπτωση όμως δεν συναντούμε την ελπίδα να γίνουν Ορθόδοξοι οι Προτεστάντες αλλά Προτεστάντες (για την ακρίβεια Καλβινιστές) οι Ορθόδοξοι. Αναφερόμαστε βέβαια στην περίπτωση του Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Κύριλλου Λούκαρη που στην τρίτη δεκαετία του 17^{ου} αιώνα προσπάθησε να μεταρρυθμίσει την Ορθόδοξη Εκκλησία κατά το καλβινικό πρότυπο.²

«Λουθηρανοί» και «αιρετικοί».

Ποιοι ήταν όμως οι Προτεστάντες για τους κατοίκους της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, Μουσουλμάνους και ορθόδοξους Χριστιανούς; Πριν απαντήσουμε σε αυτή την ερώτηση θα πρέπει να λάβουμε υπόψη μας δύο βασικά στοιχεία. Το ένα είναι ότι τα κείμενα που έχουμε στη διάθεσή μας εκφράζουν στην πλειοψηφία τους τη γνώμη του ανώτερου στρώματος της οθωμανικής κοινωνίας (είτε μουσουλμανικού είτε ορθόδοξου). Το δεύτερο αφορά την ποιότητα των πληροφοριών, διότι οι Οθωμανοί φαίνεται να ήταν καλύτερα ενημερωμένοι μόνο σε ό,τι τους αφορούσε άμεσα.³ Από εκεί και έπειτα εντοπίζουμε διάφορα σφάλματα, διαστρεβλώσεις ή

¹ “karadan ve deryādan her hāl ile size mu‘āvenet-i husrevānemiz zuhūra gelmek ve ol zālim-i bī-dīn elinden sizi hālās ve hāḡḡ-i dīne sevḡ etmek lāzım olmuşdur”, ό.π., σ. 451, στίχ. 11-13.

² Μελέτη σταθμός για το συγκεκριμένο θέμα: Gunnar Hering, *Οικουμενικό Πατριαρχείο και Ευρωπαϊκή Πολιτική (1620-1638)*, ό.π.

³ Το οθωμανικό δίκτυο κατασκοπίας και πληροφοριών το 16^ο και 17^ο αιώνα δεν ήταν τόσο εξελιγμένο όσο τα αντίστοιχα δίκτυα της Ισπανίας ή της Βενετίας. Δεν υπήρχε μια κεντρική υπηρεσία αλλά το κέντρο στηριζόταν είτε στα δίκτυα των ανώτερων αξιωματούχων, είτε στα δίκτυα των επαρχιακών διοικητών είτε στους ξένους πρέσβεις. Όλοι αυτοί βέβαια είχαν συμφέρον να παράσχουν πληροφορίες που θα ευνοούσαν τους ίδιους και τα συμφέροντά τους, επιλέγοντας ποια όψη των γεγονότων θα παρουσίαζαν στο Σουλτάνο. Αναφορικά με τις θρησκευτικές εξελίξεις στην Ευρώπη το καλύτερο δίκτυο πληροφοριών φαίνεται να ανήκε στον Μεγάλο Βεζίρη Ιμπραήμ Πασά (1493-1536) και στον στενό του συνεργάτη, τον περίφημο νόθο γιο του Βενετού Δόγη Andrea Gritti, Ludovico (Alvise). Αυτό το συμπεραίνουμε από τα όσα ανέφερε στους δυτικούς προξένους ο Ιμπραήμ όπως το ότι ο Σουλτάνος Σουλεϊμάν ήταν έτοιμος να προεδρεύσει σε μια χριστιανική σύνοδο που θα έλυνε τις ενδοχριστιανικές διαφορές ανάμεσα στον Πάπα και στον Λούθηρο. Το αίτημα μιας τέτοιας συνόδου που θα μεταρρυθμιζε την εκκλησία ήταν στην «ημερήσια διάταξη» στη Γερμανία, και όχι μόνο, την περίοδο αυτή. Συνεπώς ο Ιμπραήμ που προωθούσε την εικόνα του Σουλτάνου ως παγκόσμιου ηγέτη ήταν απόλυτα ενημερωμένος για τις εξελίξεις αυτές και τις χρησιμοποιούσε για να προβάλει μια θετική εικόνα του μονάρχη του στη Δύση. Η οθωμανική εξωτερική πολιτική δεν φαίνεται μετά τον Ιμπραήμ να ασχολήθηκε ξανά σε τέτοιο βαθμό με την εργαλειοποίηση προς όφελός της των εσωτερικών θρησκευτικών διαφωνιών στη Γερμανία (βλ. παρακάτω). Για την διατύπωση αυτή του Ιμπραήμ σχετικά με τη σύνοδο βλ. Krstić, *Contested Conversions to Islam*, ό.π., σ. 87. Για το δίκτυο πληροφοριών και κατασκοπίας της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας την περίοδο αυτή και την εργαλειοποίηση της πληροφορίας βλ. Emrah Safa Gürkan, “Fooling the Sultan: Information, Decision

ακόμη και διαμεσολαβήσεις μέσα από τις οποίες περνούσαν οι πληροφορίες από τη Δύση στην Ανατολή και αποτυπώνονταν έπειτα στον γραπτό λόγο.

Μια τέτοια πρώτη διαμεσολάβηση αποτελούσε η διαδικασία της «απλοποίησης». Οι οθωμανοί Μουσουλμάνοι δεν μπόρεσαν να διακρίνουν τη μία από την άλλη προτεσταντική ομάδα, αλλά τις τοποθέτησαν όλες κάτω από την ομπρέλα του όρου «λουθηρανικό δόγμα» (*Lüteran mezhebi*). Έτσι όπως είδαμε όταν ο Σουλτάνος αναφέρεται στους Προτεστάντες της Φλάνδρας και της Ισπανίας τους ονομάζει όλους ανεξαιρέτως ως «Λουθηρανούς».¹ Τα στοιχεία τώρα που διαχωρίζουν τους τελευταίους από τους υπόλοιπους χριστιανούς στα μάτια των Οθωμανών είναι δύο: α) οι κοινές πρακτικές με το Ισλάμ, β) η αντίθεση στον Πάπα. Μάλιστα το δεύτερο φαίνεται να είναι ορισμένες φορές πιο σημαντικό από το πρώτο.

«Αυτοί [οι Λουθηρανοί] δεν δέχονται να ακολουθούν τα πιστεύω και τις εντολές του Πάπα και τα δικά τους πιστεύω βρίσκονται σε αντίθεση με εκείνον» θα γράψει με αφορμή τον Ερρίκο Δ΄ ο Müneccimbaşı.² Ενώ αναφερόμενος στον καλβινιστή

Making and the 'Mediterranean Faction' (1585-1587)", *Osmanlı Araştırmaları/ The Journal of Ottoman Studies*, XLV (2015), 57-96 και ποιο γενικά του ιδίου, *Sultanın Casusları: 16. Yüzyılda İstihbarat, Sabotaj ve Rüşvet Ağları*, Kronik Yayıncılık, İstanbul, 2017. Για το ισπανικό και το βενετικό δίκτυο πληροφοριών στη Μεσόγειο το 16^ο και 17^ο αιώνα, βλ. Flora Cassen, "Philip II of Spain and His Italian Jewish Spy", *Journal of Early Modern History*, 21/4 (2017), 318-342 και. Eric Dursteler, "Power and Information: The Venetian Postal System in the Mediterranean, 1573-1645," στο *From Florence to the Mediterranean: Studies in Honor of Anthony Molho*, Olschki, Florence, 2009, 601-623. Για τον Ιμπραήμ Πασά και τον Alvise Gritti καθώς και το πολύ αποτελεσματικό δίκτυο πληροφοριών τους βλ. Robert Finlay "Prophecy and Politics in Istanbul: Charles V, Sultan Süleyman and the Habsburg Embassy of 1533-1534" ό.π. Τέλος για το πάγιο αίτημα των γερμανών προτεσταντών ηγεμόνων τη δεκαετία του 1520 και των αρχών αυτής του 1530 για τη σύγκλιση μιας Συνόδου βλ. Stephen A Fischer-Galati, "Ottoman Imperialism and the Lutheran Struggle for Recognition in Germany, 1520-1529", *Church History*, 23/1 (1954), 46-67.

¹ Σε περιπτώσεις που υιοθετούνται διαφορετικοί όροι για να ξεχωρίσουν τα προτεσταντικά δόγματα (*lüteran, kalvinişta*) όπως στην περίπτωση των οθωμανικών απαντήσεων στις αιτήσεις συγγρικών αντι-αφβουργικών και αντι-καθολικών κινήσεων το δεύτερο μισό του 17^{ου} αιώνα, το λεξιλόγιο που χρησιμοποιείται δείχνει ότι το οθωμανικό κείμενο δεν είναι παρά η οθωμανική μετάφραση των πρωτότυπων συγγρικών κειμένων (μάλιστα ο όρος *rapışta*/παπικός και *kalvinişta*/καλβινιστής που συναντούμε είναι οι ίδιες συγγρικές λέξεις), βλ., Sandor Papp, "Ottoman Accounts of the Hungarian Movements against the Habsburgs at the Turn of the Seventeenth and the Eighteenth Centuries",), στο Colin Imber, Keiko Kiyotaki, Rhoads Murphey (επιμ.), *Frontiers of Ottoman Studies: State, Province and the West*, τόμος 2^{ος}, London- New York, 2005, σσ. 39-40.

² Βλ. το πλήρες κείμενο του αποσπάσματος παρακάτω σ. 61, υπ. 1. Εδώ βλέπουμε ακριβώς αυτήν την «απλοποίηση» εφόσον ο Ερρίκος αν και Καλβινιστής αναφέρεται ως «Λουθηρανός».

ηγεμόνα της Τρανσυλβανίας¹ των αρχών του 17^{ου} αιώνα Στέφανο Bocskai σημειώνει:

«Ο ηγεμόνας [της Τρανσυλβανίας] εκείνου του καιρού ήταν ο Στέφανος Bocskai, ο οποίος ήταν έτοιμος να ασπαστεί το δόγμα του Ζβιγγλίου. Αυτοί που ασπάζονται το δόγμα αυτό αποστράφηκαν τον Πάπα και λένε ότι αυτός ήταν ο Αντίχριστος».²

Για τον Σουλτάνο Σελίμ Β΄ οι «Λουθηρανοί» της Φλάνδρας και της Ισπανίας είναι μεν άξιοι της αυτοκρατορικής του βοήθειας επειδή «έχουν κοινή δοξασία και πίστη με τον Λαό του Ισλάμ στον μονοθεϊσμό και στην αληθινή ιδιότητα του προφήτη, του Εκλεκτού Του, Μωάμεθ»³, επίσης όμως επειδή αγωνίζονται κατά του «άπιστου» ονόματι Πάπα «που δεν αναγνωρίζει ως έναν τον Δημιουργό του και αποδίδει θεϊκή υπόσταση στον Άγιο Ιησού, ειρήνη επ' Αυτού, και προσκυνά τα είδωλα και τις εικόνες που τα έφτιαζαν χέρια ανθρώπου και αμφιβάλλει για τον μονοθεϊσμό, ωθεί μυριάδες δούλους Του στη θρησκευτική πλάνη και τους εξαπατά όπως ο Διάβολος, προξενώντας έτσι τόση αιματοχυσία».⁴

¹ Η Τρανσυλβανία αποτελούσε υποτελές στους Οθωμανούς κράτος από το 1541 έως το 1691. Το πριγκιπάτο αυτό είναι αρκετά ενδιαφέρον για την «εποχή των θρησκευτικών πολέμων» εφόσον στο εσωτερικό του αναπτύχθηκε μια πολιτική ανοχής και επίσημης αναγνώρισης πολλών χριστιανικών δογμάτων με χαρακτηριστικότερο παράδειγμα αυτό των οπαδών του «αντιτριαδισμού» που απέρριπταν το τριαδικό δόγμα και υποστήριζαν την μοναδικότητα του Θεού. Οι Αντιτριαδικοί όντας πολύ κοντά στο Ισλάμ (μάλιστα ορισμένοι από αυτούς το ασπάστηκαν κιόλας) αποτέλεσαν όπως θα δούμε το «πρότυπο του Προτεστάντη» για τους Οθωμανούς. Για την Τρανσυλβανία βλ. περισσότερα στο Graeme Murdock, «Un espace-carrefour: L'Europe central», στο Wolfgang Kaiser (επιμ.), *L'Europe en conflits*, ό.π., 221-238, σ. 223-237 και Istvan Keul, *Early Modern Religious Communities in East-Central Europe: Ethnic Diversity, Denominational Plurality and Corporative Politics in the Principality of Transylvania (1526-1691)*, E. J. Brill, Leiden-Boston, 2009.

² “Ol vakt hâkimleri İstefanos Boskayos olub Zivingliya mezhebi üzere idi ki ol mezheb erbâbı Papa’dan rügerdân olub aña Deccâl dêrler idi”, Mûnecsimbaşı, *Mecmû’â-ı Şahâ’îfû’l-ahbâr*, ό.π., σ. 637, στίχ. 1-3. Ο οθωμανός συγγραφέας μας εκπλήσσει εδώ αναφέροντας το δόγμα του Ζβιγγλίου και την πίστη των Προτεστάντων ότι ο Πάπας είναι ο Αντίχριστος. Όμως ο Στέφανος Bosckai δεν ήταν Ζβιγγλιανός αλλά Καλβινιστής ενώ η εικόνα του Πάπα ως Αντίχριστου είναι κοινή σε όλα τα προτεστάντικά δόγματα. Βέβαια η σύγχυση μεταξύ των δύο δογμάτων μπορεί να προκλήθηκε και από το γεγονός ότι ένα μέρος των οπαδών του Ζβιγγλίου προσχώρησαν έπειτα στον καλβινισμό, βλ. Wolfgang Kaiser (επιμ.), *L'Europe en conflits*, ό.π., σ. 444 το λήμμα Zwingliens. Για τον Στέφανο Bocskai και τον σημαντικό ρόλο που αυτός έπαιξε την τελευταία φάση του «Μακρού Πολέμου» (1593-1606) ανάμεσα στους Οθωμανούς και τους Αψβούργους, βλ. Greengrass, *Christendom Destroyed*, ό.π., σ. 508-511.

³ “Alâ’nın birliğine ve Muḥammedü’l-Muṣtafâ şallâ Allâhu Te’âlâ ‘aleyhi ve-sellem Efendimiz’iñ ḥakk-ı peygamberliğine ‘âmme-i ehl-i İslâm’la i’tikâd ve i’timâd olub”, Ferîdün Beg, *Mecmû’â-ı Münşe’âtü’s-selâtin*, ό.π., σελ. 451, στίχ. 1-3.

⁴ “Ve Papa denilen bî-dîn Ḥâlik’in bir bilmeyüb Ḥazret-i ‘İsâ ‘aleyhi’s-selâma tañrılık isnâd edüb elleri ile yapıdıkları putları ve şüretlere ṭapub Ḥakk’iñ birliğine şekk götürüb Ḥakk’iñ nice kılların ol ṭarîk-ı dâlâlete sevk edüb İblîs gibi igvâ vērüb nice kıllar dökülmesine sebeb olmağla”, ό.π., σ. 451, στίχ. 7-

Είναι χαρακτηριστικό μάλιστα ότι ενώ το γράμμα στέλνεται στους Προτεστάντες της Φλάνδρας και της Ισπανίας ο κύριος εχθρός των «Λουθηρανών» δεν είναι ο ισπανός βασιλιάς όπως θα περιμέναμε-και ο οποίος δεν αναφέρεται πουθενά- αλλά ο Πάπας! Είναι έτσι ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε ότι ενώ στον μετά τη Μεταρρύθμιση χριστιανικό κόσμο το κύρος του Πάπα σταδιακά αποδυναμώνεται, για τους Οθωμανούς ο κάτοχος της Αγίας Έδρας συνεχίζει να εκπροσωπεί τον κατεξοχήν εχθρό.¹ Όπως άλλωστε θα υποστηρίξει ο Paul Rycaut, για τους Οθωμανούς «ο Πάπας είναι πιο πολύ ξακουστός ως ένας ηγεμόνας που μπορεί να δυναμιτίζει την κατάσταση και να παρακινεί άλλους ηγεμόνες εις βάρος του Μωαμεθανικού Κράτους».² Τα λόγια του Rycaut επιβεβαιώνονται και από οθωμανικά κείμενα. Για παράδειγμα στον Müneccimbaşı ο Πάπας είναι η κινητήρια δύναμη πίσω από κάθε αντι-οθωμανικό συνασπισμό.³ Με αυτή λοιπόν τη θεώρηση στο μυαλό του και ο Σουλτάνος Σελίμ Β΄, επαινεί τους Προτεστάντες γιατί όπως λέει: «ξεσπαθώσατε εναντίον των Παπικών και πάντα τους αφανίζετε».⁴

Αν για τους οθωμανούς Μουσουλμάνους, ιθύνοντες και λογίους οι Προτεστάντες αποτελούσαν δυνάμει προσήλυτους στην Ορθή Πίστη και κοινούς συμμάχους απέναντι στον θανάσιμο εχθρό και των δύο, των Πάπα, για τους Ορθοδόξους της αυτοκρατορίας τα πράγματα εξελίχθηκαν κάπως διαφορετικά. Η πρώτη μαρτυρία αντίδρασης στο νέο δόγμα προέρχεται από το πρώτο κιόλας μισό του 16^{ου} αιώνα και ανήκει στον μοναχό και θεολόγο με καταγωγή από τη Ζάκυνθο, Παχώμιο Ρουσάνο

10. Είναι αρκετά ενδιαφέρουσα η υιοθέτηση από τους Οθωμανούς της προτεσταντικής εικόνας του Πάπα ως «Διαβόλου».

¹ Για την παντελή απουσία του Ισπανού μονάρχη από το σουλτανικό γράμμα βλ. τη μτφ του κειμένου στο παράρτημα. Για την εξέγερση στις Κάτω Χώρες όπου κύριος αντίπαλος των εξεγερμένων ήταν ο Ισπανός μονάρχης (άλλωστε στη δημιουργία μιας αντι-ισπανικής συμμαχίας στόχευε το σουλτανικό γράμμα!) βλ. Andreas Nijenhuis, « Les Pays-Bas au prisme des Réformes (1500-1650)» στο Wolfgang Kaiser (επιμ.), *L'Europe en conflits*, ό.π., 101-136 και Geoffrey Parker, *Spain and the Netherlands 1559-1659: Ten Studies*, Fontana Press, Glasgow, 1990. Για την πορεία της σταδιακής αποδυνάμωσης του ρόλου του Πάπα στην ευρωπαϊκή πολιτική σκηνή βλ. Poumarède, *Pour en finir avec la croisade*, ό.π., σ. 199-305 και Vogler, « La dimension religieuse », ό.π., σ. 384-390.

² “The Pope is more esteemed, as a Prince able to blow the coals, and excite other Princes to the damage of the Mahometan (sic) State”, Rycaut, *The Present State of the Ottoman Empire*, ό.π., σ. 45.

³ Βλ. για παράδειγμα, Müneccimbaşı, *Mecmū‘a-ı Şahā’ifü’l-ahbār*, ό.π., σ. 636, στίχ. 22-24 και σ. 637, στίχ. 15-18. Η άποψη αυτή του Müneccimbaşı είναι απόλυτα δικαιολογημένη αν σκεφτούμε ότι και για τη Ρώμη, οι Οθωμανοί αποτελούσαν μαζί με τους προτεστάντες τις κύριες απειλές για τη Χριστιανοσύνη ενώ η Αγία Έδρα όντως βρισκόταν άμεσα ή έμμεσα πίσω από κάθε αντι-οθωμανικό συνασπισμό το 16^ο και 17^ο αιώνα, βλ. Poumarède, ό.π.

⁴ “Siz Papalu’ya kılc çeküb dā’imen anları katl eyledüklünüz”, Ferīdūn Beg, *Mecmū‘a-ı Münşe’ātü’s-selāṭīn*, ό.π., σ. 451, στίχ. 10.

(1510-1553). Αυτός συνέγραψε μια πραγματεία με τίτλο, «*Κατά αγιοκατηγόρων, ήτοι των κωλύνοντων τους απερχομένους εις προσκύνησιν των σεβασμίων και ιερών τόπων· και κατά του Φρα Μαρτί Λούτερι*». Ο Ρουσάνος κατηγορεί τους Προτεστάντες για την απόρριψη των μυστηρίων και τη μη αναγνώριση της ψυχικής ωφέλειας από το προσκύνημα στους Αγίους Τόπους. Το κείμενο όμως, που δημοσιεύτηκε το 19^ο αιώνα, δεν έχει σωθεί ολόκληρο και δεν γνωρίζουμε ούτε τη χρονολογία συγγραφής ούτε τις πηγές του συγγραφέα της πραγματείας.¹

Αν η πρώτη ορθόδοξη αντίδραση στο δόγμα του Λουθήρου φαίνεται να ήταν αρνητική, στα τέλη του 16^{ου} αιώνα έλαβε χώρα ένα διάλογος ανάμεσα σε εκπροσώπους του λουθηρανικού(ευαγγελικού) δόγματος και διάφορους Πατριάρχες της Κωνσταντινούπολης, κυρίως τον Ιερεμία Β΄ (ή Τρανό).² Ο διάλογος αυτός, ο οποίος ξεκίνησε με πρωτοβουλία ενός κύκλου θεολόγων του Πανεπιστημίου της Τυβίγγης (*Tübingen*) με ποιο εξέχουσα προσωπικότητα τον λουθηρανό θεολόγο Μαρτίνο Κρούσιο (*Martin Crusius*, 1526-1607), παρότι εξελίχθηκε σε γενικά θετικό κλίμα, δεν απέφερε κάποιο ουσιαστικό αποτέλεσμα, αφού οι δύο πλευρές στην ουσία συμφώνησαν ότι διαφωνούν.³ Θα είναι όμως η αποτυχημένη προσπάθεια μεταρρύθμισης της Ορθόδοξης Εκκλησίας «καλβινικά τω τρόπω» από τον Πατριάρχη Κύριλλο Λούκαρη στο πρώτο τέταρτο του 17^{ου} αιώνα που θα δυναμιτίσει αισθητά το κλίμα ανάμεσα στις δύο πλευρές, διαμαρτυρομένους και ορθοδόξους.

Ο Προτεσταντισμός από ένα «μακρινό» και «εξωτικό» ίσως δόγμα μετατράπηκε σε μεγάλη απειλή. Γράφοντας το 1690 ο Πατριάρχης Ιεροσολύμων Δοσίθεος θα καταδικάσει αποκάλυπτα το Λουθηρανισμό και τον Καλβινισμό ως αιρέσεις: «Αυτή

¹ Ιστορία του Ελληνικού Έθνους, τομ. Γ΄, *Ο Ελληνισμός υπό ξένη κυριαρχία (περίοδος 1453-1669): Τουρκοκρατία, Λατινοκρατία*, Εκδοτική Αθηνών Α.Ε, Αθήνα, 1974, σ. 116.

² Πατριάρχευσε τρεις φορές: 1^η φορά (1572-1579), 2^η φορά (1580-1584) και 3^η φορά (1587-1595). Βλ. τον κατάλογο των Πατριαρχών Κωνσταντινουπόλεως: https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%9A%CE%B1%CF%84%CE%AC%CE%BB%CE%BF%CE%B3%CE%BF%CF%82_%CE%9F%CE%B9%CE%BA%CE%BF%CF%85%CE%BC%CE%B5%CE%BD%CE%B9%CE%BA%CF%8E%CE%BD_%CE%A0%CE%B1%CF%84%CF%81%CE%B9%CE%B1%CF%81%CF%87%CF%8E%CE%BD_%CF%84%CE%B7%CF%82_%CE%9A%CF%89%CE%BD%CF%83%CF%84%CE%B1%CE%BD%CF%84%CE%B9%CE%BD%CE%BF%CF%85%CF%80%CF%8C%CE%BB%CE%B5%CF%89%CF%82 (τελευταία ενημέρωση: 7/4/2018, 10:35 π.μ). Η παραπομπή στη Wikipedia γίνεται με κάθε επιφύλαξη.

³ Ιστορία του Ελληνικού Έθνους, ό.π., σσ. 117-121 και Steven Runciman, *Η Μεγάλη Εκκλησία εν Αιχμαλωσία: Το Πατριαρχείο της Κωνσταντινουπόλεως λίγο πριν την Άλωση της Πόλης μέχρι και την Επανάσταση του 1821*, μτφ Πολυξένη Αντωνοπούλου, Εκδόσεις Γκοβόστη, Αθήνα, 2010, σσ. 279-302. Η μεγαλύτερη ίσως συνεισφορά αυτής της πρώτης προσέγγισης ήταν οι φιλικές σχέσεις που ανέπτυξαν λόγιοι Γερμανοί διαμαρτυρόμενοι, όπως ο Κρούσιος, με ελληνορθόδοξους λογίους (αδελφοί Ζυγομαλάδες), Ιστορία του Ελληνικού Έθνους, ό.π., σ. 121.

λοιπόν [η αίρεση] και εις τους καιρούς και τον αιώνα τούτον τον δέκατον έκτον από της εν σάρκου οικονομίας του σωτήρος ημών ιησού χριστού, έσώντας και να αρματωθή από επιδεξιούς ανταγωνιστάς και συμμάχους του διαβόλου, τον λούτερον λέγω και τον καλβίνον».¹

Γιατί όμως «αιρέσεις»; Για τον Λούθηρο, διότι «δεν επεριποιήθη τα δόγματα της καθολικής εκκλησίας ως αρχαία και **εκαινοτόμη**».² Ποιες ήταν οι καινοτομίες του; Οι θέσεις του «κατά των μυστηρίων, κατά της τιμής των αγίων, και κατά των αγίων εικόνων, και απλώς κατά πάσης εκκλησιαστικής παραδόσεως» δηλαδή όλα αυτά που θα προκαλούσαν αντιθέτως ενθουσιασμό σε έναν οθωμανό Μουσουλμάνο.³ Και ο καλβινισμός; Εδώ ο Δοσίθεος απαξιεί να αναλύσει εις βάθος: «μίγμα επί πασών των από τους αιώνος αιρέσεων», έτσι απλά θα τον χαρακτηρίσει.⁴

Ο «γερμανός άρχοντας» και ο «νόθος γιος του ιερέα»: Η εικόνα για τους πρωταγωνιστές του μεταρρυθμιστικού κινήματος.

Οι Οθωμανοί συνεπώς δεν ήταν σε πλήρη άγνοια για τους θρησκευτικούς διαχωρισμούς στην Ευρώπη της «εποχής των θρησκευτικών πολέμων» και μπορούσαν να ορίσουν υποτυπωδώς τον καθολικισμό και τα προτεσταντικά δόγματα. Ποιες πληροφορίες είχαν όμως για τους πρωταγωνιστές του προτεσταντικού κινήματος;

Είναι περίφημη βέβαια η ιστορία με τον Σουλειμάν τον Μεγαλοπρεπή/Νομοθέτη και τον Λούθηρο. Ο Σουλτάνος εκφράζοντας τη συμπάθειά του φέρεται να ανέφερε ότι ο Λούθηρος θα τον έβρισκε έναν μεγαλόθυμο ηγεμόνα, για να πάρει την απάντηση από τον μεταρρυθμιστή, «ο Θεός να με φυλάει από αυτόν τον μεγαλόθυμο ηγεμόνα».⁵ Η ιστορία αυτή φανερώνει ότι ο Σουλτάνος είχε ακούσει αρκετά για τον Λούθηρο που τον έκαναν να τον συμπαθήσει. Αν θεωρήσουμε όμως ότι αυτά που άκουσε ήταν όσα μας μεταφέρει για τον γερμανό μεταρρυθμιστή μια έκθεση που χρονολογείται στις

¹ Του Μακαρίτου Μελετίου Συρίγου διδασκάλου τε και πρωτοσυγγέλου της εν Κωνσταντινουπόλει Μεγάλης Εκκλησίας..., ό.π., σ. 7, στιχ. 30-32.

² Ό.π., σ. 8, στιχ. 40-41. Ο τονισμός είναι του γράφοντος.

³ Ό.π., σ. 9, στιχ. 6-7.

⁴ Ό.π., σ. 9, στιχ. 11-12.

⁵ Kenneth M. Setton, "Lutheranism and the Turkish Peril", στου ιδίου, *Europe and the Levant in the Middle Ages and the Renaissance*, Variorum Reprints, London, 1974, αριθμός άρθρου: X, σ. 148.

αρχές της δεκαετίας του 1530, τότε μάλλον ο Λούθηρος του Σουλτάνου ήταν ένα μυθικό και όχι πραγματικό πρόσωπο.

Η έκθεση αυτή εστάλη από κάποιον αξιωματούχο (ή κατάσκοπο) ονόματι Mehmed από την πόλη του Δυρραχίου (Drac, οθωμ.) και περιέχει τις πληροφορίες που συνέλεξε ο οθωμανός αξιωματούχος από έναν Αργυροκαστρίτη έμπορο-κατάσκοπο ονόματι Δούκα, ο οποίος μόλις επέστρεψε στο Δυρράχιο από το ταξίδι του στην Ισπανία στη Γαλλία και το Παπικό Κράτος και μετέφερε τα νέα που είδε και άκουσε.¹ Η έκθεση χωρίζεται χονδρικά σε δύο μέρη. Στο πρώτο γίνεται λόγος για τον Λούθηρο και στο δεύτερο για τις κινήσεις των στρατευμάτων του Καρόλου Ε΄ στην Ιταλία και στη Μεσόγειο. Το κείμενο δεν είναι χρονολογημένο αλλά από εσωτερικές πληροφορίες πρέπει να συντάχθηκε στις αρχές του 1530 αφού μιλάει αναλυτικά για τους όρους της συνθήκης του Cambrai (1529).² Τι μας αναφέρει όμως για το Λούθηρο;

«Και παν' τώρα δύο μήνες που από την Γερμανία ένας άρχοντας ονόματι Φρα Μαρτίνος Λούθηρος δημιούργησε μια δικιά του θρησκεία, η οποία αντιτίθεται στα ψευδή δόγματα του καταραμένου Ισπανού [του Καρόλου], και, αφού [ο Λούθηρος] μάζεψε τριάντα χιλιάδες στρατό, αναμετρήθηκε με τον καταραμένο Ισπανό στη Γερμανία στην τοποθεσία Şan Borġo [ή Şan Burġo] την ώρα της μεσημεριανής προσευχής και πολέμησαν έως το σούρουπο. Και το βράδυ ο καταραμένος Ισπανός κατατροπώθηκε και υποχώρησε στην προαναφερθείσα πόλη Βασιλεία.” Και αν δεν ήταν λόγω του σούρουπου, θα είχε κατανικήσει τον καταραμένο Ισπανό” είπε [ο Δούκας]. Και ο προαναφερθείς Φρα Μαρτίνος Λούθηρος “αναδιπλώθηκε στη Γερμανία και παραμένει εκεί”, απάντησε [ο Δούκας]».³

¹ “nefs-i Ergirikaşından Duġa nām tācir şofla üç yıldır ki İspanya ve Efranca ve Rim Papa Memleketine varub şimdi gelüb Drac iskelesine çıkub şöyle haber verir ki...”, İsom-Verhaaren, “An Ottoman Report about Martin Luther”, ό.π., σ. 303, στιχ. 2-3. Οι έμποροι εκείνη την εποχή αποτελούσαν λόγω των μετακινήσεών τους, τους πιο συχνούς κατασκόπους, βλ. Cassen, “ Philip II of Spain and His Italian Jewish Spy”, ό.π., ενώ και οι πληροφορίες που λάμβανε η οθωμανική διοίκηση συχνά προέρχονταν από συνοριακές περιοχές όπως το Δυρράχιο, βλ. Gabor Agoston, “Information, ideology, and the limits of imperial policy: Ottoman grand strategy in the context of Ottoman-Habsburg rivalry”, στο Virginia H. Aksan, Daniel Goffman (επιμ.), *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, σσ. 87-89.

² Βλ. İsom-Verhaaren, ό.π., σ. 300-302. Για την συνθήκη του Cambrai που ανέστειλε προσωρινά τη σύγκρουση του αυτοκράτορα Καρόλου Ε΄ και του Γάλλου βασιλιά Φραγκίσκου Α΄ στην ιταλική χερσόνησο και το ιστορικό της διαμάχης βλ. Greengrass, *Christendom Destroyed*, ό.π., σ. 269-277 και Michael Mallet, Christine Shaw, *The Italian Wars 1494-1559: War, State and Society in Early Modern Europe*, Routledge, London-New York, 2014.

³ “Ve iki ay miġdārı vardır ki Alaman taġflarından Fira Martin Lütro nām bir beg kendüden bir dīn peyzā^(sic) olub İspanya mel’ūnuñ āyīn-i bātılasına muhālefet edüb otuz biñ miġdārı ‘asker cem’ edüb

Αυτό που μας εκπλήσσει αρχικά στο ανωτέρω απόσπασμα είναι το γεγονός ότι οι Οθωμανοί φαίνεται να συγγέουν αρκετές φορές τα αντίπαλα στρατόπεδα στην Ευρώπη, διότι, σύμφωνα με τα όσα αναφέρει η έκθεση, ο κύριος αντίπαλος του γερμανού μεταρρυθμιστή δεν είναι ο Πάπας αλλά ο Κάρολος ο Ε΄. Μάλιστα η «νέα θρησκεία» του Λουθήρου δεν αντιτίθεται στο παπικό δόγμα αλλά στο δόγμα του Αυτοκράτορα! Είναι ακριβώς το αντίστροφο από το σουλτανικό γράμμα που είδαμε παραπάνω.¹ Όμως αυτό αποτελεί τη μικρότερη ανακρίβεια. Γιατί ο Λούθηρος που περιγράφεται στην έκθεση αυτή δεν έχει καμία σχέση με την ιστορική προσωπικότητα: Άρχοντας (*beg*) με στρατό ο οποίος μάλιστα αντιμετώπισε σε μάχη κοντά στη Βασιλεία της Ελβετίας τον ίδιο τον Αυτοκράτορα και τον νίκησε.²

Αν εξαιρέσουμε αυτές τις «παραπλανητικές» πληροφορίες για το Λούθηρο και τη δράση του, οι μουσουλμάνοι οθωμανοί συγγραφείς φαίνεται ότι δεν ασχολήθηκαν καθόλου με το Μεταρρυθμιστή. Για παράδειγμα η κύρια πηγή μας, ο Münecsimbaşı, ιστορώντας τη βασιλεία του Καρόλου Ε΄ δεν θα αναφερθεί πουθενά στο Λούθηρο!³ Αλλά ούτε και το ελληνικό ανώνυμο χρονικό των μέσων του 16^{ου} αιώνα, η «*Εκθεσις Χρονική*», κάνει αναφορά στη Μεταρρύθμιση ή στον πρωτεργάτη της. Φαίνεται ότι εδώ έχουμε να κάνουμε με μια συνειδητή ή ασυνειδητή αδιαφορία. Όπως άλλωστε θα ομολογήσει μεταξύ υπερβολής και πραγματικότητας ο Πατριάρχης Δοσίθεος

Alaman taflarından Şan Borġo [Şan Yorgo?] nām mevzi‘de İspanya mel‘ūnla ikindü vaktinde buluşub tã aḥşama dek cenk êdüb aḥşam^(sic) vaktinde İspanya mel‘ūn münhezim olub zikr olunan Bazilye nām şehre düşüb aḥşam olmasa İspanya melā‘īni alınurdı dedi ve mezkūr Fira Martin Lütro gine çekilüb Alaman taflarında oturur deyü cevāb vèrdi”. İsom-Verhaaren, ό.π., σ. 303, στίχ. 4-8. Τα «είπε» και «απάντησε» φανερώνουν το διάλογο με ερωταποκρίσεις ανάμεσα στον Mehmed και στον Δούκα.

¹ Ο Αυτοκράτορας είχε έρθει αντιμετώπος με το Λούθηρο στη Δίαιτα της Worms (1521) ενώ και οι διαφωνίες με τους Γερμανούς λουθηρανούς πρίγκιπες σταδιακά οξύνονταν μέχρι τις αρχές της δεκαετίας του 1530. Ίσως ο Δούκας να συνέχισε αυτά τα γεγονότα θεωρώντας ότι ο Κάρολος αποτελούσε το μεγαλύτερο εχθρό των ευαγγελικών. Για τη Δίαιτα της Worms βλ. Brady, *German Histories in the Age of Reformation*, ό.π., σ. 152-156. Για την πορεία των σχέσεων μεταξύ των λουθηρανών Γερμανών πριγκίπων και του Αυτοκράτορα τη δεκαετία του 1520 βλ. Fischer-Galati, “Ottoman Imperialism and the Lutheran Struggle for Recognition in Germany, 1520-1529”, ό.π.

² Δυστυχώς δεν μπορέσαμε να εντοπίσουμε κάποια τοποθεσία ονόματι San Borgo ή San Burgo κοντά στη Βασιλεία. Είναι πιθανό ο Δούκας να μετέφερε εξελίξεις που σχετίζονταν με τους «θρησκευτικούς πολέμους» του Kappel στην Ελβετία ακριβώς εκείνη την εποχή (1529-1531)-η τοποθεσία του Kappel είναι κοντά στην πόλη της Βασιλείας που αναφέρεται στο κείμενο. Προφανώς ο Δούκας μετέφερε φήμες που διαδίδονταν στην άλλη πλευρά των Άλπεων για την κατάσταση στην Γερμανία και την Ελβετία ενώ στη συμμετοχή του Λουθήρου μπορούμε να εντοπίσουμε ίσως και μια πρόωμη ηρωοποίηση του Μεταρρυθμιστή. Είναι σύνηθες άλλωστε ειδικά εκείνη την εποχή να μεγαλοποιούνται τα κατορθώματα μιας σημαντικής προσωπικότητας και να λαμβάνει αυτή «υπερφυσικές διαστάσεις». Για την πρόωπη πορεία της Μεταρρύθμισης στην Ελβετική Συνομοσπονδία και τους πολέμους του Kappel, βλ. Greengrass, *Christendom Destroyed*, ό.π., σ. 338-341 και Thomas Lau, “Religion, War, and Violence in the Swiss Confederation”, στο Palaver, Rudolph, Regensburger (επιμ.), *The European Wars of Religion*, ό.π., 45-59, σ. 48-51.

³ Münecsimbaşı, *Mecmū‘a-i Şahā’ifü’l-aḥbār*, ό.π., σ. 633 στίχ. 16- σ. 635, στίχ. 4.

μιλώντας για τον Καλβίνο, η Ορθόδοξη Εκκλησία «μετά βίας είχε ακούση και το όνομα[του Καλβίνου]».¹

Όμως ο Δοσίθεος θα είναι και αυτός που θα μας δώσει μια σύντομη εξιστόρηση της Μεταρρύθμισης του Λουθήρου και του Καλβίνου. Η ιστορία αρχίζει με την απόφαση του Πάπα Λέοντα Ι΄ να στείλει τα συγχωροχάρτια «εις όλην την δύσιν... διά να μαζώξη χρήματα να δώκη οψώνιον τοις στρατιώταις» τους οποίους «τάχα» θα έστελνε εναντίον «των εθνικών».² Όλα θα πήγαιναν ως συνήθως όμως «έτυχε δε εις την γερμανίαν να είναι ένας διδακτής από το σχήμα των αυγουστιανών, το γένος σάξων, ονόματι μαρτίνος, το επιτήδευμα πρεσβύτερος, τουπίκλιν λούτερος, και **ολιγοψυχίας** δι αιτίας τινάς, edίδασκεν επ'εκκλησίας πολλά πικρά και εναντία των συγχωρητικών της ρώμης, λέγων και καταβοών τοις πάσι τρόποις, ότι ο πάπας δεν έχει τοιαύτην εξουσίαν, και ότι αυτά είναι προφάσεις αρπαγής και πλεονεξίας».³ Όμως δεν έδρασε μόνος του. «Ηύρε δε και όργανον ένα τινά φεδερίκον(sic) ονόματι, δούκαν της σαρουνίας (sic) [Σαξωνίας], νέον και ηδονικόν⁴, και συγχωρούμενον υπό του λουτέρου εις πάσαν ασέβειαν και ανομίαν, και τον εβοήθει και εξωτερικώς εις την γνώμην του».⁵ Ο Φρειδερίκος όμως τελικά δεν ήταν μόνο απλό «όργανο» του Λουθήρου αλλά «επονηρεύθη και έβαλε τον μεν βερτζέλιον (sic)⁶ να υπερασπίζεται των συγχωρητικών, τον δε λούτερον εκ του εναντίου να τα αναιρή».⁷

¹ Του Μακαρίτου Μελετίου Συρίγου διδασκάλου τε και πρωτοσυγγέλου της εν Κωνσταντινουπόλει Μεγάλης Εκκλησίας..., ό.π., σ. 8, στίχ., 4.

² Ό.π., στίχ. 6-8. Ο Πάπας αποφάσισε να στραφεί στην πώληση συγχωροχαρτίων για τη χρηματοδότηση της ανέγερσης της βασιλικής του Αγίου Πέτρου στη Ρώμη, Greengrass, *Christendom Destroyed*, ό.π., σ. 329. Εδώ ίσως ο Δοσίθεος παρασύρθηκε από το σύνηθες κίνητρο το Παπών να πωλούν συγχωροχάρτια για την στήριξη μιας σταυροφορίας, βλ. Benedict, "Religion and Politics", ό.π., σ. 161. Δεν είναι όμως απίθανο τα συγχωροχάρτια να εξυπηρετούσαν και μια σταυροφορία εναντίον των Οθωμανών την οποία ο Πάπας σκεφτόταν εκείνο τον καιρό, βλ. Kenneth M. Setton, "Pope Leo X and the Turkish Peril", στον ιδίου, *Europe and the Levant in the Middle Ages and the Renaissance*, ό.π., αριθμ. άρθρου IX. Είναι μάλιστα ενδιαφέρον ότι το 1517 σε επιστολή του προς τους χριστιανούς μονάρχες ο Πάπας πρότεινε πενταετή εκεχειρία για τη διοργάνωση μιας σταυροφορίας κατά του Σελίμ Α΄, Roumarède, *Pour en finir avec la croisade*, ό.π., σσ. 51-52.

³ Του Μακαρίτου Μελετίου Συρίγου διδασκάλου τε και πρωτοσυγγέλου της εν Κωνσταντινουπόλει Μεγάλης Εκκλησίας..., ό.π., σ. 8, στίχ., 15-19 (ο τονισμός είναι του γράφοντος). Αν προσέξουμε τη μετοχή *ολιγοψυχίας* η οποία προσδίδει έναν αρνητικό τόνο.

⁴ Σημειωτέον ότι ο Δούκας Φρειδερίκος Γ΄ της Σαξωνίας (1463-1525) την εποχή εκείνη (1517) ήταν πενήντα τεσσάρων ετών.

⁵ Ό.π., στίχ. 19-22.

⁶ Εδώ ο Δοσίθεος αναφέρεται στον δομινικανό Johann Tetzel, ο οποίος ήταν επιφορτισμένος για την πώληση των παπικών συγχωροχαρτίων στη Γερμανία. Βλ. Greengrass, ό.π., σσ. 329-330

⁷ Του Μακαρίτου Μελετίου Συρίγου διδασκάλου τε και πρωτοσυγγέλου της εν Κωνσταντινουπόλει Μεγάλης Εκκλησίας..., ό.π., σ. 8, στίχ., 22-24. Πράγματι ο Φρειδερίκος προσπαθούσε να κρατήσει μια ισορροπία ειδικά όταν μετά το θάνατο του Αυτοκράτορα Μαξιμιλιανού Α΄ το 1519, το Βατικανό τον

Τότε μπαίνει στο παιχνίδι και η Ρώμη. «Ταύτα μαθών λέων ο πάπας, έκραξε τον λούτερον εις την ρώμην, αλλ' εκείνος υποπτευθείς να μη κακοπάθη, δεν υπήκουσε να υπάγη». ¹ Η συνέχεια της εξιστόρησης έχει να κάνει με την απαίτηση του Λουθήρου για μια εκκλησιαστική σύνοδο «με ελπίδα, ότι να αθωωθεί και αυτός και να ολιγοστεύση και η πολλή εξουσία της ρώμης». ² Ο Πάπας όμως απέρριψε αυτό το αίτημα διότι ναι μεν «παύει ο λούτερος να καινοτομή, παύει όμως και η μεγάλη εκείνου εξουσία [του Πάπα]». ³ Είναι μετά από αυτή την αποτυχία σύγκλισης της Συνόδου που ο Λούθηρος άρχισε να «καινοτομεί» περισσότερο και να αμφισβητεί τα «αρχαία δόγματα» της Καθολικής Εκκλησίας.

Και αν για τον Δοσίθεο ο Λούθηρος είναι μεν «αιρετικός» αλλά αξίζει να διηγηθεί κανείς με λεπτομέρειες την ιστορία του, για τον Καλβίνο, του οποίου το δόγμα απειλεί τώρα σύμφωνα με τον Δοσίθεο την ορθοδοξία, δεν αξίζει να αφιερώσει παρά τέσσερις αράδες. «Εις δε το αφλη' έτος [1538], ανεφάνη και άλλος τις ιωάννης ονόματι, νόθος υιός τινός λατίνου ιερέως, τουπίκλην και καλβίνος, και πέρνωντας τα δόγματα του λουτέρου, εσύρησεν αίρεσιν, ήτις μίγμα εστί πασών των από του αιώνος αιρέσεων». ⁴ Και κάνοντας μια επισκόπηση και των δύο, Λουθήρου τε και Καλβίνου: «λοιπόν εκάμασι και άλλους μαθητάς και έσειραν διαφόρους και μεγάλους τόπους της δύσεως και των βορείων μερών εις την γνώμην των». ⁵

Η εξιστόρηση του Δοσίθεου για το Λούθηρο (προφανώς όχι για τον Καλβίνο) παρότι σαφώς προκατειλημμένη και με αρκετά λάθη (γεγονοτολογικά και ονοματολογικά) και ανακρίβειες, δεν παύει να αποτελεί μια από τις λίγες γραπτές μαρτυρίες του οθωμανικού χώρου για τη δράση του Γερμανού μεταρρυθμιστή. ⁶

πρότεινε για το αυτοκρατορικό αξίωμα απέναντι στον Φραγκίσκο Α' της Γαλλίας και τον τότε Κάρολο Α' της Ισπανίας (μετέπειτα Κάρολο Ε'). Greengrass, ό.π., σσ. 330-331.

¹ Του Μακαρίτου Μελετίου Συρίγου διδασκάλου τε και πρωτοσυγγέλου της εν Κωνσταντινουπόλει Μεγάλης Εκκλησίας..., ό.π., σ. 8, στίχ., 24-26.

² Ό.π., στίχ. 31-32.

³ Ό.π., στίχ. 33-35.

⁴ Ό.π., στίχ. 9-12.

⁵ Ό.π., στίχ. 12-13.

⁶ Αυτό το συμπέρασμα το συνάγουμε με βάση την παρούσα έρευνά μας. Η υπόθεση αυτή δεν αποκλείει το γεγονός να υπάρχουν και άλλα κείμενα του οθωμανικού χώρου της εποχής είτε στα ελληνικά, είτε στα οθωμανικά είτε στα εβραϊκά και ούτω καθεξής, που να εξιστορούν και αυτά (ίσως και καλύτερα από τον Δοσίθεο) τα γεγονότα τα σχετικά με το Λούθηρο.

«Θρησκευτικοί Πόλεμοι» ή εσωτερικές «εξεγέρσεις»;

Τους Οθωμανούς συνεπώς δεν φαίνεται να τους ενδιέφεραν τόσο οι πρωταγωνιστές της ενδοχριστιανικής θρησκευτικής διαμάχης στα δυτικά τους. Πώς ερμήνευαν όμως αυτές τις αντιπαραθέσεις; Ήταν για αυτούς οι πόλεμοι ανάμεσα σε Καθολικούς και Προτεστάντες το 16^ο και 17^ο αιώνα «θρησκευτικοί»;

Με βάση τις διαθέσιμες πηγές μας μπορούμε να διακρίνουμε τρεις τάσεις. Η πρώτη αφορά την άμεση «γειτονιά» των Οθωμανών, την Ουγγαρία και την Πολωνία. Στην περίπτωση αυτή και λόγω καίριων πολιτικών συμφερόντων από την οθωμανική πλευρά, ο διαχωρισμός ανάμεσα σε Καθολικούς και Προτεστάντες τονίστηκε έντονα και έγινε προσπάθεια να εργαλειοποιηθεί προς οθωμανικό όφελος. Η δεύτερη τάση αφορά πιο μακρινές περιοχές με ελάχιστο πραγματικό οθωμανικό ενδιαφέρον, όπως η Γερμανία ή η Αγγλία. Οι εκεί θρησκευτικές διαμάχες άλλοτε παρουσιάζονται ως τέτοιες, άλλοτε ως στάσεις κατά της «νόμιμης» εξουσίας και άλλοτε αποσιωπούνται εντελώς. Η τρίτη και τελευταία στάση αφορά φιλικά συνδεδεμένες με την Οθωμανική Αυτοκρατορία χώρες, όπως η Γαλλία, οι εσωτερικές εξελίξεις των οποίων ενδιέφεραν άμεσα την Πύλη. Στην περίπτωση αυτή οι πληροφορίες και η ενεργή ανάμειξη των Οθωμανών μορφοποιούν ανάλογα και την αντίληψη τους για τα γεγονότα. Ας τα δούμε όμως αναλυτικότερα.

Καθώς η οθωμανική επέκταση στην Ουγγαρία συνδυάστηκε χρονικά με την παράλληλη διάδοση του Προτεσταντισμού στην ίδια περιοχή¹, οι Οθωμανοί διείδαν στους Προτεστάντες και στις κοινές τους πρακτικές με το Ισλάμ, έναν χρήσιμο σύμμαχο για να εδραιώσουν την κυριαρχία τους στην περιοχή. Άλλωστε η τακτική του «διαίρει και βασίλευε» σε ενδοχριστιανικές διαμάχες δεν ήταν άγνωστη στην οθωμανική διοίκηση. Η κατάκτηση και υποταγή των Ορθοδόξων χριστιανών των Βαλκανίων το 14^ο και 15^ο αιώνα στηρίχθηκε σε ένα μεγάλο βαθμό στην εργαλειοποίηση από τους Οθωμανούς της έχθρας μεγάλου μέρους του Ορθόδοξου

¹ Θα μπορούσε μάλιστα κάποιος να υποστηρίξει ότι η οθωμανική κατάκτηση της Ουγγαρίας διευκόλυνε, άθελά της, την προτεσταντική διείσδυση λόγω του ότι προκάλεσε την κατάρρευση του καθολικού μηχανισμού στην περιοχή, Murdock, «Un espace-carrefour: l'Europe centrale», ό.π., σ. 223.

πληθυσμού για τους «λατίνους» και τον Πάπα.¹ Βλέποντας συνεπώς οι Οθωμανοί ότι υπήρχαν Χριστιανοί και βορείως του Δούναβη που εχθρεύονταν τον «Βικάριο του Χριστού», ήταν λογικό να ευνοήσουν την διάδοση των ιδεών τους. Έτσι σε λεκτικές συγκρούσεις μεταξύ εκπροσώπων των δύο χριστιανικών δογμάτων (Καθολικών και Προτεσταντών) οι τοπικοί οθωμανοί αξιωματούχοι φαίνεται να παίρνουν το μέρος των Προτεσταντών ενώ διευκόλυναν τους τελευταίους στην απόκτηση χώρων λατρείας που ανήκαν πρωτίτερα στους Καθολικούς.²

Μάλιστα είναι ενδιαφέρον, και καθόλου ίσως τυχαίο, ότι ακριβώς σε τέτοιες γειτονικές με το Ισλάμ περιοχές μπόρεσαν να καρποφορήσουν χριστιανικά δόγματα όπως αυτό των Αντιτριαδικών οι οποίοι απέρριπταν το τριαδικό δόγμα, ακόμη και την θεϊκή ιδιότητα του Χριστού (στην ακραία εκδοχή του δόγματος) και έτσι βρίσκονταν σχεδόν ένα βήμα πριν την μουσουλμανική πίστη, στην οποία ορισμένοι από αυτούς προσχώρησαν εντέλει.³ Η επαφή αυτή των Οθωμανών με τους Αντιτριαδικούς και ο προσηλυτισμός κάποιων από τους τελευταίους στο Ισλάμ, φαίνεται μάλιστα ότι επηρέασε καθοριστικά την οθωμανική οπτική για το ποιοι είναι οι Προτεστάντες. Γράφοντας το γράμμα του στους «Λουθηρανούς» της Φλάνδρας και της Ισπανίας ο Σουλτάνος Σελίμ Β΄ μιλά για τους Καλβινιστές έχοντας στο μυαλό του τους Αντιτριαδικούς!⁴

¹ Hering, *Οικουμενικό Πατριαρχείο και Ευρωπαϊκή Πολιτική*, ό.π., σσ. 59-60 και Ελισάβετ Α. Ζαχαριάδου, *Δέκα Τουρκικά Έγγραφα για τη Μεγάλη Εκκλησία (1483-1567)*, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών/Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών, Αθήνα, 1996, σσ. 29-40.

² Çoban, “Macaristan’da Protestanlığın Gelişmesi ve Osmanlı Hakimiyeti”, ό.π., σσ. 105-110.

³ Για τους Αντιτριαδικούς, το δόγμα τους, την εξάπλωσή τους σε περιοχές όπως η Τρανσυλβανία και η Πολωνία καθώς και για τους προσήλυτους από αυτό το δόγμα στο Ισλάμ, Murdock, «Un espace-carrefour: l’Europe centrale», ό.π., σσ. 223-227, James Miller, “The Origins of the Polish Arianism”, *The Sixteenth Century Journal*, 16/2 (1985), 229-256 και Martin Rothkegel, “Jacobus Paleologus in Constantinople, 1554-5 and 1573”, στο Feridun M. Emecen, Ali Akyıldız, Emrah Safa Gürkan (επιμ.), *Osmanlı İstanbulu IV: Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu*, Bildiriler, İstanbul, 2016, 977-1004. Όπως φανερώνει η τελευταία αυτή μελέτη του Rothkegel για την ενδιαφέρουσα προσωπικότητα του με καταγωγή από τη Χίο Αντιτριαδικού Ιάκωβου Παλαιολόγου, οι θρησκευτικές του πεποιθήσεις δεν τον απέτρεπαν από το να υποστηρίζει ενεργά τους Αψβούργους ή να έχει αγαστές σχέσεις με το Ορθόδοξο Πατριαρχείο.

⁴ Αυτό καθίσταται ολοφάνερο από τον συνεχή τονισμό από το Σουλτάνο της πίστης των «λουθηρανών» στον ισλαμικώς νοούμενο μονοθεϊσμό καθώς και στην απόρριψη της θεϊκής φύσης του Χριστού κάτι που ο Καλβινισμός ουδέποτε υποστήριζε. «Επειδή κι εσείς δεν προσκυνάτε τα είδωλα και απομακρύνετε από τις εκκλησίες τα αγάλματα και τις εικόνες και τις καμπάνες και πιστεύετε ότι ο Ύψιστος Θεός είναι Ένας και ότι ο Άγιος Ιησούς είναι προφήτης και δούλος Του, έτσι λοιπόν πιστεύετε και ήδη ασμένως επιθυμείτε να γνωρίσετε την Αληθινή Πίστη (το Ισλάμ)» (siz dahi puta tapmayub kiliselerden putları ve şüret ve nâkûsları redd edüb Hakk-ı Te’âlâ birdir ve Hazret-i İsâ Peyğamberi ve kûludur deyü i’tikâd edüb ve hâla cân ve dilden hakk-ı dîne tâlib ve râğib olub), Feridûn Beg, *Mecmû’at-ı Münşe’atü’s-selâfîn*, ό.π. σ. 451, στίχ. 4-6. Είναι ίσως ειρωνεία, ότι οι μεγαλύτεροι διώκτες των Αντιτριαδικών στην Ευρώπη εκείνη την εποχή ήταν οι Καλβινιστές! Το 1553 μάλιστα ένας από τους σημαντικότερους εκφραστές του δόγματος, ο Miguel Servet ή Servetus ύστερα

Όμως την κοινή αντίθεση στον Πάπα ή τις κοινές λατρευτικές πρακτικές με το Ισλάμ ενίσχυε ακόμη περισσότερο η κοινή αντίθεση στον καθολικό Αψβούργο αυτοκράτορα. Οι Οθωμανοί θα συμμαχήσουν αρκετές φορές με την αντι-αψβουργική μερίδα των ευγενών τόσο στην Ουγγαρία όσο και στην Πολωνία (που στην πλειονότητά της αποτελούνταν από Προτεστάντες), αφού για την τελευταία η συγκεντρωτική πολιτική που εφάρμοζαν οι Αψβούργοι σε συνδυασμό με την «αντιμεταρρύθμιση» που αυτοί εκπροσωπούσαν από τα τέλη του 16^{ου} αιώνα, σήμαινε ταυτόχρονη «παραβίαση» των πολιτικών και θρησκευτικών «ελευθεριών» τους (δηλαδή των προνομίων τους).¹

Καθόλου περίεργο λοιπόν που οι Οθωμανοί έβλεπαν τις διαμάχες ανάμεσα στους Ούγγρους και τους Αυστριακούς ή ανάμεσα στους ίδιους τους Ούγγρους ως «θρησκευτικό πόλεμο» με τους ίδιους ως υποστηρικτές των Προτεστάντων. Όπως θα γράψει χαρακτηριστικά ο οθωμανός περιηγητής του 17ου αιώνα Evliya Çelebi συγκρίνοντας τους Ούγγρους με τους Αυστριακούς, «Οι Ούγγροι είναι Λουθηρανοί ενώ οι Αυστριακοί είναι Παπικοί. Συνεπώς αυτές οι δύο ομάδες των απίστων είναι αντίθετες η μία στην άλλη, παρότι είναι και οι δύο Χριστιανοί. Και, όπως λέει και το ρητό, τα αντίθετα δεν σμίγουν».² Ενώ για τον επίσης Οθωμανό χρονικογράφο του

από κατηγορίες για αίρεση που του πρόσαψε ο ίδιος ο Καλβίνος κάηκε στην πυρά στην πόλη της Γενεύης, βλ., Greengrass, *Christendom Destroyed*, ό.π., σσ. 366-367. Επίσης ακόμη και στην «ανεκτική» στον θρησκευτικώς «Άλλο» Τρανσυλβανία, οι Αντιτριαδικοί θα υποστούν κατά διαστήματα διώξεις απ'όλα τα υπόλοιπα χριστιανικά δόγματα, βλ. Murdock, «Un espace-carrefour: l'Europe centrale», ό.π..

¹ Για την Ουγγαρία βλ. Sandor, "Ottoman Accounts of the Hungarian Movements against the Habsburgs at the Turn of the Seventeenth and the Eighteenth Centuries", ό.π. Στην πολωνική περίπτωση η Πύλη εκμεταλλεύτηκε προς όφελός της τις φοβίες μερίδας των Πολωνών ευγενών που δεν ήθελε να δει στον πολωνικό θρόνο Αψβούργο ηγεμόνα, εμφανιζόμενη έτσι ως προστάτης της «ρεπουμπλικανικής» πολωνικής παράδοσης, Dariusz Kolodziejczyk, "Native Nobilities and Foreign Absolutism: A Polish-Ottoman Case", *Studia Caroliensia*, 3-4 (2004), 303-308.

² Dankoff, Robert & Sooyong Kim (μτφ & επιμ.), *An Ottoman Traveler: Selections from the Book of Travels of Evliya Çelebi*, Elan Publishing Limited, London, 2011, σ. 224 (να σημειωθεί ότι με πρωτοβουλία του γράφοντος έγιναν ορισμένες αλλαγές στους όρους που μεταφράζει ο Dankoff. Έτσι ενώ στη μτφ αναφέρεται "The Hungarians are Protestants while the Austrians are Catholics" επειδή οι όροι "Protestants" και "Catholics" δεν ήταν γνωστοί στους Οθωμανούς, είναι ποιο ορθό να αποδοθούν με τους όρους που μάλλον θα έχει και το πρωτότυπο ως «λουθηρανοί» και «παπικοί»). Από την άλλη, και ο Müneccimbaşı είναι αρκετά επιμελής στο να διακρίνει το δόγμα του ενός ή του άλλου ηγεμόνα της Τρανσυλβανίας, εφόσον όπως αφήνει να εννοηθεί αυτό είχε και ανάλογες πολιτικές επιπτώσεις. Για παράδειγμα αναφερόμενος στον Τρανσυλβανό ηγεμόνα Γαβριήλ Bathory (1589-1613) γράφει: «Και τον ίδιο χρόνο (1608) ο Ηγεμόνας της Τρανσυλβανίας Γαβριήλ Μπατορίγιος αποστράφηκε τον Πάπα και εγκαταλείποντας τον Ροδόλφο [τον Αυτοκράτορα] υποτάχθηκε στον Λαό του Ισλάμ» (ve bu senede Erdel hākimi olan Ğabril Batoriyos Papa'dan teberri ve Rodolfos'dan rüğredan olub Ehl-i İslām'a ittibā' eyledi), Müneccimbaşı, *Mecmū'a-ı Şahā'ifü'l-ahbār*, ό.π., σ. 637, στίχ. 11-12. Πρέπει να σημειωθεί ότι οι πληροφορίες του Müneccimbaşı για την μεταστροφή του Bathory από τον καθολικισμό στον προτεσταντισμό είναι απόλυτα σωστές βλ.

17^{ου} αιώνα Silahdār, οι Ούγγροι είναι διαιρεμένοι στα δύο: σε «ειδωολάτρες» (*putaperest*) και «μη-ειδωολάτρες» (*puta tapmaz*).¹

Η αντίληψη αυτή των Οθωμανών δεν καλλιεργήθηκε μόνο από τα δικά τους πολιτικά συμφέροντα αλλά και από την επιρροή στη διαμόρφωση της οθωμανικής θέασης των πραγμάτων που είχαν οι κατά καιρούς ενδιαφερόμενοι για τη σουλτανική στήριξη παράγοντες. Για παράδειγμα η σύνταξη των Οθωμανών με ουγγρικά αντι-αψβουργικά κινήματα όπως αυτό του Imre Thököly στα τέλη του 17^{ου} αιώνα επηρέασε άμεσα την οθωμανική οπτική αφού η Πύλη υιοθέτησε τα αιτήματα των εξεγερμένων για ελεύθερη άσκηση της προτεσταντικής λατρείας τους και αποκλεισμό οποιουδήποτε Παπικού από τον ουγγρικό θρόνο.² Επίσης, στις αρχές της δεκαετίας του 1620 ο Πατριάρχης Κύριλλος Λούκαρης προσπάθησε να δημιουργήσει ένα αντικαθολικό πολιτικό τόξο κατά της Πολωνίας προτρέποντας την Πύλη να έρθει σε συνεννόηση με προτεσταντικές και ορθόδοξες δυνάμεις στην περιοχή. Παρότι δεν έχει γίνει εξέταση των οθωμανικών πηγών για το ζήτημα αυτό, είναι πολύ πιθανόν ο τρόπος που παρουσίαζε τα γεγονότα ο Λούκαρης να έδωσε στην Πύλη την εντύπωση ότι όντως στην περιοχή λάμβανε χώρα ένας «θρησκευτικός πόλεμος».³

Οι παραπάνω παρατηρήσεις δεν αναιρούν σε καμία περίπτωση το πραγματικό δεδομένο ότι και στην λεγόμενη «Βασιλική Ουγγαρία»⁴ της δεκαετίας του 1670 και των αρχών του 1680, καθώς και στην Πολωνία του 17^{ου} αιώνα λάμβαναν χώρα πραγματικοί «θρησκευτικοί πόλεμοι». Το εξεγερτικό κίνημα του Thököly εμφανίστηκε όταν οι προσπάθειες των Αψβούργων να ενισχύσουν την εξουσία τους και να επιβάλλουν τον Καθολικισμό στα ουγγρικά τους εδάφη εντατικοποιήθηκαν ενώ οι συγκρούσεις ανάμεσα στις δύο πλευρές έλαβαν έντονο θρησκευτικό χαρακτήρα.⁵ Από την άλλη η απαλλαγμένη το 16^ο αιώνα από θρησκευτικές διαμάχες Πολω-Λιθουανική Ομοσπονδία, γνώρισε το 17^ο αιώνα «θρησκευτικούς πολέμους»

https://en.wikipedia.org/wiki/Gabriel_B%C3%A1thory (η χρήση της Wikipedia γίνεται με κάθε επιφύλαξη).

¹ Sandor, “Ottoman Accounts of the Hungarian Movements against the Habsburgs at the Turn of the Seventeenth and the Eighteenth Centuries”, ό.π., σ. 38.

² Ό.π., σ. 39-40.

³ Για τις προσπάθειες αυτές του Λούκαρη βλ. αναλυτικά, Hering, *Οικουμενικό Πατριαρχείο και Ευρωπαϊκή Πολιτική*, ό.π., σσ. 61-80.

⁴ Έτσι ονομαζόταν το βορειοδυτικό τμήμα του βασιλείου της Ουγγαρίας που μετά την κατάρρευσή του το 1541 πέρασε υπό τον άμεσο έλεγχο των Αψβούργων.

⁵ Βλ. αναλυτικότερα, The Cambridge Modern History (τόμ. 5^{ος}): *The Ascendancy of France (1648-1688)*, ό.π., σσ. 495-497.

ειδικά στην περιοχή της Ουκρανίας όπου συγκρούστηκαν έντονα Καθολικοί και Ορθόδοξοι.¹

Εντέλει η αντίληψη των Οθωμανών, ειδικά στην περίπτωση της Ουγγαρίας, ότι οι διαμάχες μεταξύ Καθολικών και Προτεσταντών είχαν έντονο το θρησκευτικό στοιχείο, φαντάζει πολύ πιο ορθή από αντίστοιχες σύγχρονες ιστορικές μελέτες που μιλώντας για τους «θρησκευτικούς πολέμους» στην Ευρώπη την εποχή αυτή, αγνοούν αυτές τις συγκρούσεις παντελώς.

Αν όμως οι Οθωμανοί φαίνονται καλά ενημερωμένοι για τις εξελίξεις σε γειτονικές τους περιοχές τι συμβαίνει με ενδοχριστιανικές θρησκευτικές διαμάχες που λαμβάνουν χώρα πιο δυτικά;

Οι ενδοχριστιανικές διαμάχες στη Γερμανία, το λίκνο της Μεταρρύθμισης, και το ενδιαφέρον των Οθωμανών για τους Προτεστάντες ως πιθανούς συμμάχους κατά των Αψβούργων, φανταζόμαστε ότι θα τραβούσαν την οθωμανική προσοχή. Αν εξετάσουμε όμως την ιστορία του Mūneccimbaşı, του μοναδικού οθωμανού ιστορικού του 17^{ου} αιώνα που ασχολήθηκε πιο εκτεταμένα με τα χριστιανικά κράτη θα διαπιστώσουμε ότι τα πράγματα εξελίχθηκαν διαφορετικά. Είδαμε ήδη ότι ο οθωμανός συγγραφέας δεν αναφέρει πουθενά ούτε το Λούθηρο ούτε τη Μεταρρύθμιση εξιστορώντας τη βασιλεία του Καρόλου Ε'.² Ούτε όμως και τα εσωτερικά της Γερμανίας και οι διαμάχες του Αυτοκράτορα με τους προτεστάντες πρίγκιπες αποτελούν μέρος της αφήγησής του.³ Η τελευταία κυριαρχείται από τη διαμάχη του Καρόλου με τη Γαλλία και τους Οθωμανούς. Ακόμη και η παραίτηση του Αυτοκράτορα μετά τη Συνθήκη της Αυγούστας (1555) και την αποτυχία των σχεδίων του Καρόλου για κατίσχυση του Καθολικισμού στην Αυτοκρατορία περιγράφεται ως εξής: «κουρασμένος από τις έριδες και τις διαμάχες συγκέντρωσε τους άρχοντες του και παραιτήθηκε της βασιλείας υπέρ, ύστερα από επιλογή, του

¹ Βλ. επόμενο κεφάλαιο, σ. 94, υπ. 4

² Βλ. παραπάνω σ. 47.

³ Πρέπει να τονίσουμε εδώ ότι η εξιστόρηση της βασιλείας του Καρόλου Ε' εντάσσεται από τον συγγραφέα στην ιστορία του «βασιλείου της Γερμανίας» (*Alaman Kralığı*). Όμως η αφήγηση ξεφεύγει από αυτόν τον στόχο και μετατρέπεται σε «παγκόσμια ιστορία» με γεγονότα που διαδραματίζονται από τη Ρωσία μέχρι τις Κάτω Χώρες και από το Μαρόκο μέχρι τον Περσικό Κόλπο.

αδελφού του Φερδινάνδου».¹ Η αναφορά σε οποιαδήποτε θρησκευτική διαμάχη απουσιάζει παντελώς. Αυτό δεν είναι τυχαίο.

Γιατί μπορεί μεν τους γερμανούς Προτεστάντες να τους βοήθησε έμμεσα η οθωμανική απειλή ώστε να εδραιώσουν τη θέση τους, απέναντι στις ανάγκες του αυτοκράτορα για οικονομική και στρατιωτική συνδρομή, όμως σε αντίθεση με τους ορθόδοξους των Βαλκανίων ή τους ούγγρους ομοδόξους τους, δεν φαίνεται να επιθυμούσαν σε καμιά περίπτωση «το τουρκικό σαρίκι από το αυτοκρατορικό στέμμα». Το 1529, όταν ο οθωμανικός στρατός πολιορκήσε τη Βιέννη, Προτεστάντες και Καθολικοί έβαλαν προσωρινά στην άκρη τις μεταξύ τους διαφορές και ενώθηκαν απέναντι στον «κοινό εχθρό». Μέχρι και ο Λούθηρος που όσο ο οθωμανικός κίνδυνος ήταν μακριά υποστήριζε ότι οι Οθωμανοί ήταν τιμωρία σταλμένη από το Θεό, με τα στρατεύματα της Πύλης στην πύλη της Γερμανίας ανέκρουσε πρίμα και έγραψε μαχητικά φυλλάδια για να εμψυχώσει τους χριστιανούς «μαχητές της πίστης».² Η πιθανή απογοήτευση των Οθωμανών από τη στάση των γερμανών Προτεστάντων ίσως να εξηγεί συνεπώς αυτή την αδιαφορία τους απέναντι στις εσωτερικές γερμανικές εξελίξεις.

Όμως ας δούμε πως περιγράφει ο Mūneccimbaşı την εξέγερση στις Κάτω Χώρες(1568-1648), όπου ο Σουλτάνος Σελίμ Β΄ έχει στείλει το γράμμα του εμψυχώνοντας τους «Λουθηρανούς» στον αγώνα τους εναντίων των Παπικών: «Και στην εποχή του [του Αυτοκράτορα Μαξιμιλιανού (1564-1576)] από την πλευρά του Ισπανού βασιλιά, λόγω έριδας, ξέσπασε μεγάλη εξέγερση στην περιοχή της Φλάνδρας. Όμως ύστερα από κάποιο διάστημα [αυτός] κατέλαβε αυτή την περιοχή».³

Τα αίτια της εξέγερσης συνοψίζονται στη λέξη *fitne* (στάση, εξέγερση), μια λέξη με έντονο αρνητικό φορτίο για την οθωμανική κοσμοαντίληψη. Η λέξη αυτή φανερώνει μια «παράνομη» πράξη εναντίον του νόμιμου μονάρχη. Συνεπώς, αυτό που ο Σελίμ

¹ “Nizā’ ve cidāldan uşanub ümerāsını cem’ ve kralığı ihtiyār ile karındaşı Ferdinandos’a ferāğat eyledi”, Mūneccimbaşı, *Mecmū’a-ı Şahā’ifū’l-ahbār*, ό.π., σ. 634, στίχ. 27-29. Για την παραίτηση του Αυτοκράτορα Καρόλου Ε΄ και την Συνθήκη της Αυγούστας (Augsburg) που αποτελούσε ουσιαστικά τη επίσημη αναγνώριση των «Ευαγγελικών» στην αυτοκρατορία βλ. ενδεικτικά, Brady, *German Histories in the Age of Reformation*, ό.π., σσ. 229-232.

² Βλ. περισσότερα στα, Fischer-Galati, “Ottoman Imperialism and the Lutheran Struggle for Recognition in Germany”, ό.π., George W. Forell, “Luther and the War against the Turk”, *Church History*, 14/4 (1945), 256-271 και Kenneth M. Setton, “Lutheranism and the Turkish Peril”, ό.π.

³ “Bunuñ aşırında İspanya kralı tarafından nizā’ sebebi ile Flandriya (sic) diyārında ‘azim fitne zuhūr édüb lākin bir müddetden- soñra ol diyārı feth eyledi”, Mūneccimbaşı, *Mecmū’a-ı Şahā’ifū’l-ahbār*, ό.π., σ. 635, στίχ. 24-25.

Β' έβλεπε ως δίκαιο «θρησκευτικό πόλεμο» εναντίον του Πάπα, ο Müneccimbaşı φαίνεται να το θεωρεί καταδικαστέα πράξη. Γι αυτό άλλωστε, τελείως ανιστόρητα υποστηρίζει ότι ο ισπανός βασιλιάς κατέπνιξε την εξέγερση. Για τον οθωμανό συγγραφέα η παράνομη πράξη ποτέ δεν καρποφορεί και η νομιμότητα επικρατεί.¹ Μια τέτοια στάση είναι απολύτως συμβατή με την οθωμανική λογική περί «τάξης» και «αταξίας». Κάθε κίνημα κοινωνικό ή θρησκευτικό που αμφισβητεί τη νόμιμη εξουσία ήταν για τους Οθωμανούς καταδικαστέο.² Άλλωστε όπως θα αναφέρει στον γάλλο επιτετραμένο Claude du Bourg ο Şokollu Mehmed Πασάς, «η εξέγερση ή ο 'ξεσηκωμός' του λαού και των υπηκόων εναντίον των ηγεμόνων τους, ως πράγμα απαγορευμένο από το Θεό, είναι άκρως απεχθής».³

Αυτή η έμφαση στη «νομιμότητα» διαπερνά τον λόγο και την αντίληψη των Οθωμανών για τους Γαλλικούς Θρησκευτικούς Πολέμους (1562-1629).⁴ Η Γαλλία αποτέλεσε το 16^ο αιώνα τον κύριο σύμμαχο των Οθωμανών κατά των Αψβούργων. Η «παρα φύσιν» αυτή συμμαχία, την οποία οι Γάλλοι προσπάθησαν να αιτιολογήσουν στην χριστιανική «κοινή γνώμη» στηριζόταν στα κοινά συμφέροντα και των δύο πλευρών.⁵ Συνεπώς οι εσωτερικές αναταραχές που ξέσπασαν από τη δεκαετία του

¹ Ίσως ο Οθωμανός συγγραφέας να θεώρησε την ανάκτηση από τους Ισπανούς των Νότιων Κάτω Χωρών τη δεκαετία του 1580 ως ήττα της εξέγερσης κάτι που όμως δεν ευσταθεί αν λάβουμε υπόψη ότι οι Βόρειες Επαρχίες συνέχισαν την αντίσταση και εν τέλει ανεξαρτητοποιήθηκαν το 1648, βλ. για την ανάκτηση των Νότιων Κάτω Χωρών από τους Ισπανούς χάρη κυρίως στις ικανότητες του ισπανού διοικητή Alesandro Farnese, βλ. Nijenhuis, «Les Pays-Bas au Prisme des Réformes», ό.π., σ. 121.

² Βέβαια αυτό δεν σημαίνει ότι η Πύλη δεν στήριζε τέτοια κινήματα όταν την εξυπηρετούσαν πολιτικά όπως αυτά στην «Βασιλική Ουγγαρία» το 17^ο αιώνα. Ήταν όμως τόση η «ψύχωση» της οθωμανικής διοίκησης με τη «νομιμότητα» (τραύμα ίσως από τους πολέμους με τους Σαφαβίδες και τις χιλιαστικές εξεγέρσεις στην Ανατολία) που ακόμη και πρωτοβουλίες που δεν στόχευαν στην ανατροπή της εξουσίας ερμηνεύονταν από τη διοίκηση υπό αυτό το πρίσμα. Βλ. για παράδειγμα την περίπτωση ενός ορθόδοξου μοναχού στη Θεσσαλία το 16^ο αιώνα ο οποίος κηρύττοντας μετάνοια, προκάλεσε την προσοχή της διοίκησης που θεώρησε ότι ο εν λόγω μοναχός διασάλευε την τάξη, Phokion P. Kotzageorgis, “ ‘Messiahs’ and Neomartyrs in Ottoman Thessaly: Some Thoughts on two Entries in a Mühimme Defteri”, *Archivum Ottomanicum*, 23(2005/06), 219-231.

³ Παρατίθεται στο İşiksel, *La politique étrangère ottomane*, ό.π., σ. 254, υπ. 6.

⁴ Εδώ θα υιοθετήσουμε τη χρονολόγηση ο επιλέγει ο ιστορικός Mack P. Holt στο βιβλίο του, *The French Wars of Religion, 1562-1629*(εκδ. 2^η), Cambridge University Press, New York, 2005.

⁵ Για τη γαλλο-οθωμανική συμμαχία (ανεπίσημη βέβαια καθώς ο ισλαμικός Ιερός Νόμος δεν επέτρεπε επίσημες συμμαχίες με «απίστους») βλ. ενδεικτικά Christine Isom-Verhaaren, *Allies with the Infidel: The Ottoman and French Alliance in the Sixteenth Century*, I. B. Tauris, London-New York, 2013. Επίσης, Lesure, «Les Relations Franco-Ottomanes à l'épreuve des Guerres de Religion», ό.π, Feridun M. Emecen., “16. Asır Sonlarında Batı Akdeniz’de Siyaset Sahnesi: Osmahılar Fransızlar İspanyollar”, στο Mehmet İpşirli, Paul Dumont, Feridun Emecen, Muhammet Hanefi Kutluoğlu, Yaşar Demir (επιμ.), *Kanuni'den Günümüze Türk-Fransız Münasebetleri: Uluslararası Kolokyum*, Istanbul, 2012, 75-93, και Bilici, «Les Relations Franco-Ottomanes au XVIIe Siècle: Réalisme Politique et Idéologie de Croisade», ό.π. Για τις προσπάθειες δικαιολόγησης της συμμαχίας από τη γαλλική πλευρά βλ. Géraud Poumarède, «Justifier l'injustifiable: L'alliance turque au miroir de la chrétienté (XVI^e-XVII^e siècles)», *Revue d'histoire diplomatique*, 111 (1997), 217-246. Για τη δικαιολόγηση της συμμαχίας με τους

1560 στο εσωτερικό του συμμάχου της ήταν λογικό να τραβήξουν την προσοχή της Πύλης. Ας δούμε πως παρουσιάζει την κατάσταση ο Münecsimbaşı ο οποίος τοποθετεί τις απαρχές της εσωτερικής αποδιοργάνωσης του γαλλικού κράτους στην βασιλεία του Καρόλου Θ΄(1560-1574). «Έπειτα ο αδελφός του, ο Κάρολος, έγινε βασιλιάς για δεκατέσσερα χρόνια. Επειδή όμως παραδόθηκε ολοκληρωτικά στη μητέρα του, στην εποχή του επικράτησε ταραχή στις κρατικές υποθέσεις. Και οι άρχοντες της Γαλλίας επιτέθηκαν εναντίον του και τον πολέμησαν επανειλημμένα και ο βασιλιάς τις περισσότερες φορές ηττήθηκε».¹ Από πού προέρχονταν όμως αυτοί οι «άρχοντες» και ποιοι ήταν οι υπαίτιοι αυτής της ταραχής; «και η προσφάτως εμφανιζόμενη ομάδα των Ουγενότων επικράτησε στη Γαλλία και έγινε η αιτία μεγάλης αταξίας και σύγχυσης».²

Τα παραπάνω αποσπάσματα μάς παρέχουν μια ενδιαφέρουσα εικόνα για το πώς εξέλαβαν οι Οθωμανοί τους «Γαλλικούς Θρησκευτικούς Πολέμους». Αρχικά έχουμε μια «οθωμανοποίηση» (μεταφορά σε οθωμανικά συμφραζόμενα) των αιτιών. Το κακό ξεκίνησε επειδή ένας μονάρχης επέτρεψε στη μητέρα του να ασκεί αυτή την εξουσία αντί για τον ίδιο. Εδώ δεν έχουμε να κάνουμε μόνο με ένα μισογυνιστικό στερεότυπο- άλλωστε ο ίδιος συγγραφέας θα μιλήσει εγκωμιαστικά για την Ελισάβετ Α΄ της Αγγλίας³- αλλά για μια πιθανή αντοχή στο χρόνο μιας κριτικής αναφερόμενης

απίστους από οθωμανικής πλευράς βλ. Gilles Veinstein, « Les fondements juridique de la diplomatie Ottomane en Europe», ό.π.

¹ “Ba’dehu karındaşı Karolos on dört sene kral oldu anasına mağlûb olduğuyçün zamânında umûr-ı memleket muhtell oldu ve ümerâ’-ı França anıñ üzerine hücum edüb kirâren muķâtele ve ekşerinde kral mağlûb oldu.”, Münecsimbaşı, Mecmû’a-ı Şahâ’ifü’l-ahbâr, ό.π., σ. 618, στίχ. 7-9.

² “ Ve yeni hâdis olan Huğonoti tâ’ifesi França diyârına müstevlî olub çok herc ü merce sebeb oldılar”, ό.π., σ. 635, στίχ. 15-16. Δεν είναι ίσως τυχαίο ότι ο Münecsimbaşı θα αναφερθεί στους Ουγενότους και στα εσωτερικά προβλήματα της Γαλλίας αμέσως μετά την Γαλλο-οθωμανική συμφωνία του 1569. Για την συμφωνία αυτή μέσω της παραχώρησης εκ μέρους της Πύλης για πρώτη φορά επίσημων Διομολογήσεων (εμπορικών προνομίων) στη Γαλλία βλ. Lesure, «Les Relations Franco-Ottomanes à l’épreuve des Guerres de Religion», ό.π, σσ. 46-47 και Işıksel, *La politique étrangère ottomane*, ό.π., σσ. 242-244.

³ «[Η Ελισάβετ] απέστρεψε το κράτος και τον πληθυσμό του από τον Πάπα και τον τοποθέτησε στο δόγμα των λουθηρανών. Έκανε μεγάλα κατορθώματα» (Memleketi ahâlîsini Papa’dan tahrîf edüb Lûteraniler mezhebine koydu meâsir-i^(sic) azîmesi vardır), Münecsimbaşı, *Mecmû’a-ı Şahâ’ifü’l-ahbâr*, ό.π., σ. 652, στίχ. 8-9. Ο Οθωμανός συγγραφέας έχει δίκαιο να αποδίδει στην Ελισάβετ την οριστική μεταστροφή της Αγγλίας στον προτεσταντισμό ενώ συλλαμβάνει άριστα την «από τα πάνω» επιβολή του στο αγγλικό βασίλειο μέσω της αγγλικανικής εκκλησίας κεφαλή της οποίας ήταν ο βασιλιάς. Η ορθή αυτή πληροφόρηση αναφορικά με τις εξελίξεις στην ελισαβετιανή Αγγλία και το εγκώμιο για τη Βασίλισσα μπορούν να εξηγηθούν αν λάβουμε υπόψη μας τις πολύ φιλικές σχέσεις που αναπτύχθηκαν ανέμεσα στα δύο κράτη τη δεκαετία του 1580 και 1590 με κοινό παρονομαστή την αναχαίτιση του ισπανικού κινδύνου. Για την εξέλιξη της Μεταρρύθμισης στην Αγγλία ως κυρίως μιας διαδικασίας από «τα πάνω» βλ. Alec Ryrie/Tadhg O Hannrachain, «Les îles Britanniques et l’Irlande», στο Wolfgang Kaiser, «L’Europe en conflits», σσ. 288-296. Για τις στενές σχέσεις ανάμεσα στην Αγγλία και την Οθωμανική Αυτοκρατορία την εποχή της Ελισάβετ με αντι-ισπανικό προσανατολισμό βλ. ενδεικτικά,

στην εσωτερική οθωμανική πραγματικότητα. Ήδη από το τέλος του 16^{ου} αιώνα οθωμανοί συγγραφείς επέρριπταν ευθύνη για την εσωτερική αποδιοργάνωση της αυτοκρατορίας- ανάμεσα σε άλλα- στην άσκηση της εξουσίας όχι από τον ίδιο το μονάρχη αλλά από παράγοντες του χαρεμιού και ιδιαίτερα τη μητέρα του Σουλτάνου (*Vālide Sulṭān*).¹ Από την άλλη, η παρουσίαση των Ουγενότων ως διασαλευτών της «τάξης» δεν έχει να κάνει μόνο με την οθωμανική αντίληψη που εξετάσαμε παραπάνω αλλά και με την επιτυχία του Γάλλου βασιλιά και των απεσταλμένων του στην Πύλη να πείσουν τους Οθωμανούς αξιωματούχους ότι οι «θρησκευτικοί πόλεμοι» στη Γαλλία δεν ήταν τίποτε άλλο παρά μια εξέγερση ενός τμήματος της αριστοκρατίας εναντίον του νόμιμου ηγεμόνα της.²

Να σημειώσουμε εδώ ότι οι θρησκευτικές διαμάχες στο γαλλικό έδαφος μεταφέρθηκαν και στην Οθωμανική Αυτοκρατορία με τους διάφορους γάλλους πρεσβευτές ανάλογα με την θρησκευτική τους κατεύθυνση να προσπαθούν να επηρεάσουν τη οθωμανική ηγεσία υπέρ της μιας ή της άλλης πλευράς.³ Έτσι ο φιλοπροτεστάντης πρέσβης Guillaume de Grantrie de Grandchamp, ο οποίος έφτασε στην Κωνσταντινούπολη το 1566, έκανε τα πάντα για να προωθήσει την προτεσταντική υπόθεση. Σύμφωνα με τον αυτοκρατορικό απεσταλμένο Albert de Wyss:

«Ο ανωτέρω πρεσβευτής είναι ένας καθαρός Ουγενότος ή μάλλον ένας επικούρειος, πολύ ευνοϊκά διακείμενος στον Πρίγκιπα του Condé, για την υπόθεση του οποίου έχει καταστεί ένθερμος υπερασπιστής στην Πύλη, διατεινόμενος και προσπαθώντας να πείσει ότι με μοναδική εξαίρεση την περιτομή δεν υπάρχει καμία απολύτως διαφορά ανάμεσα στην πίστη των Ουγενότων και αυτή των Τούρκων, την οποία ο

Emecen., “16. Asır Sonlarında Batı Akdeniz’de Siyaset Sahnesi: Osmalılar Fransızlar İspanyollar”, ό.π., Bostan, “Garp Ocaklarının Avrupa Ülkeleri ile Siyasi ve Ekonomik İlişkileri (1580-1624)”, ό.π., σσ. 65-67 και Hering, *Οικουμενικό Πατριαρχείο και Ευρωπαϊκή Πολιτική*, ό.π., σσ. 98-99.

¹ Βλ. αναλυτικότερα, Rifa’at Abou-El-Haj, *Formation of a Modern State : The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries*, 2η έκδοση, Syracuse University Press, Syracuse-New York, 2005.

² Αυτό ακριβώς για παράδειγμα προσπαθούσε να πράξει ο απεσταλμένος του Γάλλου βασιλιά και αρχιτέκτονας της συμφωνίας του 1569 Claude du Bourg, İşıksel, *La politique étrangère ottomane*, ό.π., σ. 254, υπ. 6. Το ίδιο συνέβη και με τη «Σφαγή του Αγίου Βαρθολομαίου» το 1572 όπου και πάλι ο Κάρολος παρουσίασε στην Πύλη το γεγονός ως την καταστολή μιας εξέγερσης εναντίον της νόμιμης εξουσίας, βλ. Lesure, «Les Relations Franco-Ottomanes à l’épreuve des Guerres de Religion», ό.π., σ. 44.

³ Για τις προσπάθειες αυτές που επέφεραν μεγάλο πλήγμα στο κύρος της διπλωματικής εκπροσώπησης της Γαλλίας στην Πύλη, βλ. Lesure, ό.π. Η σύνταξη των εκάστοτε Γάλλων πρεσβευτών με τη μία ή την άλλη πλευρά οδηγούσε ορισμένες φορές και σε «ψευδείς πληροφορίες» προς την σουλτανική διοίκηση προκειμένου να την επηρεάσουν. Για παράδειγμα το 1589 ο υποστηρικτής της «Λίγκας» πρέσβης Jacques Savary de Lancome ανέφερε στον μεγάλο βεζίρη Sinan Πασά ότι τα στρατεύματα της Λίγκας είχαν εκδιώξει τον Ερρίκο της Ναβάρρας από το Βασίλειο! Ό.π., σ. 53,

Πρίγκιπας του Condé σκέφτεται να προπαγανδίσει σε όλη την Ευρώπη προς μεγάλο όφελος των Τούρκων».¹

Σύμφωνα πάλι με τον αυτοκρατορικό απεσταλμένο ο Grantrie de Grandchamp προσπαθούσε το 1568 να διεμβολίσει τις προσπάθειες για σύναψη ανακωχής για οκτώ έτη ανάμεσα στον Σουλτάνο και τον Αυτοκράτορα προτείνοντας να συμπεριληφθούν σε αυτή την ανακωχή οι Γάλλοι προτεστάντες καθώς και ο ομόδοξός τους Εκλέκτορας του Παλατινάτου. Αυτές οι προσπάθειες προκάλεσαν την αντίδραση του Şokollu Mehmed Πασά ο οποίος όπως αναφέρει ο Γερμανός απεσταλμένος ρώτησε τον Γάλλο πρέσβη τα εξής:

«Οι Ουγενότοι που βρίσκονται στη Γαλλία, σε ποιόν μονάρχη υπακούουν συνεπώς; Το ίδιο και ο Εκλέκτορας και οι λοιποί Γερμανοί Πρίγκιπες που αναφέρθηκαν σε ποιόν μονάρχη δηλώνουν υποταγή; Αυτός [ο Grantrie de Grandchamp] απάντησε ότι οι Ουγενότοι υπακούουν στο Βασιλιά της Γαλλίας, και ότι ο Εκλέκτορας, μαζί με τους Πρίγκιπες που αναφέρθηκαν, εξαρτώνται από τον Αυτοκράτορα Μαξιμιλιανό. Ο Πασάς συνέχισε ειρωνικά, με τεταμένα τα πνεύματα, λέγοντας: “ Γιατί λοιπόν ο πρεσβευτής αυτός ενδιαφέρεται σε τέτοιο βαθμό για τους εξεγερμένους υπηκόους του βασιλιά του και φροντίζει για αυτούς πάνω απ’ό,τιδήποτε άλλο και παρακινεί σε εξέγερση ξένους υπηκόους σε ένα ξένο βασίλειο;”».²

Η πρόσληψη της «νομιμότητας» από τους Οθωμανούς δεν θα ισχύσει όμως μόνο για τους Ουγενότους αλλά θα εφαρμοστεί και κατά της «Καθολικής Λίγκας» η οποία από τις αρχές της δεκαετίας του 1580 θα στραφεί ανοικτά κατά του βασιλιά Ερρίκου Γ΄(1574-1589). Λυδία λίθος της διαμάχης υπήρξε η διαδοχή του άκληρου Ερρίκου από τον Προτεστάντη Ερρίκο της Ναβάρρας.³ Αυτό που φόβιζε περισσότερο τους Οθωμανούς ήταν η ισπανική υποστήριξη στη «Λίγκα».

«Το 15[7]4 ο αδελφός του, ο Ερρίκος, έγινε βασιλιάς για δεκαπέντε χρόνια. Οι περισσότεροι ευγενείς του μαζί με τον Πάπα και την Ισπανία συμμαχίσαν με σκοπό να τον καθαιρέσουν. Αυτούς τους νίκησε έπειτα από πολεμική αναμέτρηση. Έπειτα οι ευγενείς του στασίασαν ξανά και πολióρκησαν τον προορηθέντα στην πρωτεύουσα του βασιλείου του, το Παρίσι. Βγήκε και δραπέτευσε. Και αφού συγκέντρωσε τα

¹ Παρατίθεται στο Lesure, ό.π., σ. 46. Ο Λουδοβίκος των Βουρβόνων, Πρίγκιπας του Condé((1535–1569) αποτελούσε έναν από τους κύριους ηγέτες της προτεσταντικής παράταξης στην πρώτη φάση των γαλλικών θρησκευτικών πολέμων, βλ. αναλυτικότερα για τα γεγονότα της φάσης αυτής (1562-1570) και το ρόλο του Condé, Holt, *The French Wars of Religion*, ό.π., σσ. 50-75.

² Παρατίθεται στο Lesure, ό.π., σ. 46.

³ Βλ. αναλυτικά για τα γεγονότα και την «Καθολική Λίγκα», Holt, ό.π., σσ. 123-155.

στρατεύματά του ήρθε πάλι. Και έκανε πόλεμο με τους στασιαστές και σκότωσε πολλούς από αυτούς. Όμως, ο ίδιος μαζί με τον αδελφό του φονεύτηκαν στο παλάτι του από ορισμένους μοναχούς».¹

Παρότι τα γεγονότα δεν εξελίχθηκαν ακριβώς έτσι όπως τα περιγράφει ο Mūneccimbaşı², η κατηγορία της «στάσης» βαραίνει τώρα την καθολική πλευρά κάτι το οποίο επιτείνει η αναφορά στην παρέμβαση του Πάπα και της Ισπανίας. Όμως και πάλι ο πόλεμος δεν χαρακτηρίζεται ως θρησκευτικός αλλά ως εξέγερση των ευγενών.

Αυτό θα αλλάξει όταν οι Οθωμανοί θα εμπλακούν άμεσα στην αναμέτρηση βοηθώντας τον Ερρίκο της Ναβάρρας να καταλάβει τον θρόνο. Η βοήθεια αυτή θα μεταφραστεί στην εκπόνηση σχεδίων για μια Αγγλο-οθωμανικής συμμαχία κατά της Ισπανίας, κυρίου συμμάχου της «Καθολικής Λίγκας», στον ναυτικό αποκλεισμό της πόλης της Μασσαλίας η οποία δεν αποδεχόταν τον Ερρίκο ως βασιλιά, και στην αποστολή στον τελευταίο πολεμοφοδίων και αλόγων.³ Εμπλεκόμενοι άμεσα στις εσωτερικές γαλλικές αντιπαραθέσεις οι Οθωμανοί θα κατανοήσουν εντέλει το θρησκευτικό χαρακτήρα της σύγκρουσης εμμένοντας όμως παράλληλα και στη θέση περί της «νομιμότητας» που εκπροσωπεί ο Ερρίκος.

«Αυτός [ο Ερρίκος] πριν γίνει βασιλιάς, ήταν διοικητής της περιοχής της Ναβάρρας και ακολουθούσε το λουθηρανικό δόγμα. Αυτοί [οι λουθηρανοί] δεν δέχονται να ακολουθούν τα πιστεύω και τις εντολές του Πάπα και τα δικά τους πιστεύω βρίσκονται σε αντίθεση με εκείνον. Άλλωστε, το μεγαλύτερο μέρος του γαλλικού

¹ “Ba’de zālik biñ beşyüz [yetmiş] dörtde qarındaşı Hariķos on beş sene kral oldu ekşer ümerāsi Papa ve İspanya ile mezbūruñ ħal’i bābında ittifāk ētmeleri ile anlara ba’de’l-muḥārebe ġālib oldu şonra tekrār ümerāsi ħurūc ve mezbūru dārū’l-mülkü olan Paris şehrinde muḥāşara eylediler çıkub firār eyledi ve varub ‘askerini cem’ ēdüb yine geldi ve ḥāricīlerle cenk ēdüb anlardan vāfirin katl eyledi lākin kendū[s]ini dahi qarındaşı ile sarayında ba’zī ruh[b]ānlar katl ētdiler”, Mūneccimbaşı, *Mecmū’a-i Şahā’ifū’l-aḥbār*, ό.π., σ. 618, στίχ. 9-16.

² Ειδικά με τη δολοφονία του βασιλιά Ερρίκου Γ’, πράγματι αυτός δολοφονήθηκε από ένα μοναχό ενόσω διεύθυνε την πολιορκία του Παρισιού όμως εδώ ο Mūneccimbaşı φαίνεται να συγχέει το γεγονός αυτό με τη δολοφονία από τον Ερρίκο στα ανάκτορά του των αδελφών Guise, ηγετών της καθολικής παράταξης το 1588. Βλ. και για τα δύο γεγονότα αυτά, Greengrass, *Christendom Destroyed*, ό.π., σσ. 428-429.

³ Βλ. αναλυτικότερα, Emecen., “16. Asır Sonlarında Batı Akdeniz’de Siyaset Sahnesi: Osmalılar Fransızlar İspanyollar”, ό.π. και Bostan, “Garp Ocaklarının Avrupa Ülkeleri ile Siyasi ve Ekonomik İlişkileri (1580-1624)”, ό.π., ιδιαίτερα τις σελίδες 72-78 όπου και τα σχετικά οθωμανικά έγγραφα. Για την αποστολή από την Πύλη ειδικών απεσταλμένων στην ίδια τη Μασσαλία οι οποίοι κόμιζαν σουλτανικό γράμμα (*nāme-i hümayūn*) προς τους προκρίτους της πόλης με αυστηρή εντολή του Σουλτάνου να υποταχθούν στον Ερρίκο βλ. το απόσπασμα στη σ. 61. Το πλήρες γράμμα του Σουλτάνου παρατίθεται στο Bostan, ό.π., σσ. 72-73, έγγραφο VI. Σύμφωνα τέλος με τα λόγια του Σουλτάνου, η οθωμανική βοήθεια στην κατάπιψη της στάσης των Μασσαλιωτών εναντίον του «νόμιμου» ηγεμόνα τους, θα αποτελούσε «αιτία να παραδειγματιστούν και να σωφρονιστούν και οι υπόλοιποι στασιαστές (στο γαλλικό βασίλειο)» (*sâyir isyân üzere olanlara mûcib-i ibret u nasihât olalar.*), Bostan, ό.π., κείμε. αριθμ. X, σ. 76.

λαού ανήκει στο δόγμα του Πάπα και έτσι αυτούς τους χαρακτηρίζουν ως *Παπιτσίκια* (Παπικούς).¹ Αυτοί [οι παπικοί] δεν υποτάχθηκαν στον προαναφερόμενο Ερρίκο. Ασφαλώς μέχρι να τους υποτάξει διεξήγαγε για ορισμένα χρόνια πόλεμο και αλληλομαχία με αυτούς».²

Η διαπίστωση από τους Οθωμανούς των θρησκευτικών αιτιών της διαμάχης ανάμεσα στον Ερρίκο και τις δυνάμεις της «Λίγκας» δεν διαποτίζει μόνο το κείμενο του Mūneccimbaşı αλλά και τα οθωμανικά έγγραφα της εποχής που αναφέρονται στις σχετικές εξελίξεις. Μάλιστα φαίνεται ότι δανείστηκαν και καινούργιους όρους για να χαρακτηρίσουν την σύγκρουση.

Σε διαταγή του (*hüküm*) προς τον μπεηλέρμπεη του Αλγερίου το 1595(1004 Εγ.) ο Σουλτάνος αναφέρει τα εξής:

«Ο πρεσβευτής της Γαλλίας έστειλε έκθεση και επειδή στην επαρχία (sic) ονόματι Μασσαλία ο πληθυσμός βρίσκεται σε εχθρική εξέγερση και πεισματικά δεν υποτάσσεται στον Αφέντη (του), στάλθηκε από την Πύλη της Ευδαιμονίας μου (την Κωνσταντινούπολη) στους άρχοντες της ανωτέρω περιοχής με δύο αξιωματικούς ισχυρή διαταγή, όπου γινόταν σύσταση να υποταχθούν. Δηλαδή, αυτοί δεν υποτάσσονται και στα μέρη που έχουν καταλάβει προσβάλλεται έντονα (η βασιλική εξουσία). Όταν έφτασαν οι αξιωματούχοι, (εκείνοι) έδωσαν ένα σωρό παράλογες απαντήσεις και κράτησαν το γινάτι τους, λέγοντας για τον ανωτέρω βασιλιά της Γαλλίας ότι “αυτός δεν ανήκει στο δόγμα μας. Εμείς δεν υποτασσόμαστε σε αυτόν”. Και, καθώς έχει τεθεί κατά μέρος ο **πόλεμος θρησκείας και δόγματος** μεταξύ του προαναφερόμενου (Γάλλου Βασιλιά) και των υπηκόων (του) και (ο ίδιος) κάνει

¹ Ο περίεργος και ενδιαφέρον όρος *پاپچى* (*papçıka*) δεν απαντά σε κανένα οθωμανικό λεξικό. Είναι πιθανό να προέρχεται από την (υποτιμητική) γαλλική λέξη *papistique* [*papi'stik*], που σημαίνει τον υπέρμαχο της απόλυτης εξουσίας του Πάπα, βλ. για τη σημασία της λέξης, <http://www.cnrtl.fr/definition/papistique> (τελευταία ενημέρωση 10/5/18, 12:37 μ.μ). Η λέξη θα μπορούσε κατά τη μεταφορά της στο οθωμανικό γλωσσικό περιβάλλον, να υπέστη έναν αναγραμματισμό όπου το σύμπλεγμα [st] μετατράπηκε σε [ts] και αποδόθηκε με το γράφημα *چ* [tʃ], με την προσθήκη ενός ακόμη φωνήεντος [a] στο τέλος, το οποίο πιθανώς να απέδιδε ένα άηχο σήμερα *schwa*. Σε κάθε περίπτωση η ερμηνεία της προέλευσης της λέξης παραμένει ανοικτή. Ευχαριστώ θερμά τον κ. Γιώργο Λιακόπουλο για τη πολύτιμη βοήθειά του ως προς την πιθανή ερμηνεία και προέλευση του όρου.

² “Kral olmazdan mukaddem Navara vilāyetinde vālī olub Lüteran mezhebinde idi-ki anlar Papa’ya ittibā’ ve hükümünü kabūl etmezler ve kendülerin Papa’ya muhālif aḥkāmı vardır pes França tā’ifesiñ ekseri Papa mezhebinde olmaları ile ki a[n]lara papçıka dērlər mezbūr Hariḳos’a mütāba’at etmediler fe-lā cerem bir kaç seneler tā iṭā’at etdirince anlarla muhārebe ve mukātele üzere oldu”. Mūneccimbaşı, *Mecmū’a-ı Şahā’ifi’l-ahbār*, ό.π., σ. 618, στίχ. 18-23.

μεγάλη εκστρατεία κατά της Ισπανίας, συστήθηκε τώρα να διακόψουν εντελώς τις (εμπορικές) σχέσεις τους¹ με την Κωνσταντινούπολη (οι Μασσαλιώτες) ».²

Σύμφωνα με τα παραπάνω, ο πόλεμος του Ερρίκου Δ΄ με τις δυνάμεις της «Λίγκας» ήταν όντως θρησκευτικός. Είναι μάλιστα η μοναδική φορά στα οθωμανικά κείμενα που εξετάστηκαν, που αναφέρεται ο όρος «θρησκευτικός πόλεμος» (*dîn mücadelesi*) από την οθωμανική πλευρά.³

Οι «ευρωπαϊκοί θρησκευτικοί πόλεμοι» στην οθωμανική επικράτεια.

Οι θρησκευτικές όμως αντιπαραθέσεις ανάμεσα σε Καθολικούς και Προτεστάντες δεν περιορίστηκαν μόνο στον ευρωπαϊκό χώρο αλλά από τα τέλη του 16^{ου} αιώνα έκαναν την εμφάνισή τους και στην οθωμανική επικράτεια με την προσπάθεια των δύο στρατοπέδων να πάρουν με το μέρος τους την Ορθόδοξη Εκκλησία. Σημαντικό ρόλο στη διαμάχη αυτή, έναν «ψυχρό θρησκευτικό πόλεμο» από τον οποίο δεν έλειπαν βέβαια και τα πολιτικά κίνητρα των μελών της κάθε ομάδας, έπαιξαν τέσσερις παράγοντες: 1) οι πρέσβεις των καθολικών και προτεσταντικών κρατών στην Πύλη, 2) οι φιλοκαθολικοί ή αντι-καθολικοί (κάποιες φορές φιλο-προτεσταντικοί) κύκλοι του Πατριαρχείου, 3) η Παπική Εκκλησία μέσω της *Propaganda Fide* και των Ιησουϊτών και 4) η οθωμανική διοίκηση η οποία ήθελε να

¹ Όπως αναφέρεται αμέσως παρακάτω, «εφεξής να μην πραγματοποιούν αγοραπωλησίες» (*min ba'd bey' u şirâ eylemeyeler*), Bostan, "Garp Ocaklarının Avrupa Ülkeleri ile Siyasi ve Ekonomik İlişkileri (1580-1624)", ό.π., κείμ. αριθμ. X, σ. 76. Η Μασσαλία ήδη από τα μέσα του 16^{ου} αιώνα αποτελούσε την κύρια «πύλη» της Γαλλίας για το εμπόριο με τις βορειοαφρικανικές ακτές και την ανατολική Μεσόγειο, ενώ οι έμποροι της ευνοήθηκαν ιδιαίτερα από τις διομολογήσεις (προνόμια) που παραχώρησε ο Σουλτάνος στους Γάλλους υπηκόους που εμπορεύονταν στην επικράτειά του το 1569. Για τις διομολογήσεις του 1569 βλ. αναλυτικότερα Işıksel, *La politique étrangère ottomane dans la seconde moitié du XVI^e siècle*, ό.π., σσ. 242-244. Για τη σημασία της Μασσαλίας στο εμπόριο της Γαλλίας με την Ανατολική Μεσόγειο το δεύτερο μισό του 16^{ου} αιώνα, βλ. De Lamar Jensen, "The Ottoman Turks in Sixteenth Century French Diplomacy", *The Sixteenth Century Journal*, 16/4 (1985), 451-470 (ιδιαίτερα τις σσ. 463-465). Συνεπώς, τα αντίποινα με τα οποία απειλεί ο Σουλτάνος τους κατοίκους της πόλης (αιχμαλώτηση πλοίων, κατάσχεση αγαθών και πώληση ως σκλάβων των επιβαινόντων στο πλοία) έπλητταν καίρια έναν από τους πιο ζωτικούς τομείς της οικονομίας της πόλης. Για τα αντίποινα βλ. παραπάνω σ. 60 υπ. 3.

² "Françe elçisi arzihâl gönderüp Marçilya nâm vilâyet halkı düşman ifsâdı ile Efendi'ye itâ'at etmeyüp inâd etdikleri ecilden Südde-i Sa'âdetimden vilâyet-i mezbûre hâkimlerine iki kapucı ile müekked emr-i şerîf ırsâl olunup tenbîh olunmuşdur ki itâ'at edeler. Şöyle ki, itâ'at eylemeyeler ele girdikleri yerde muhkem hakâret olunur. Kapucılar vardukda mezbûr Françe Pâdişâhı içün âyinimizden taşradır. Biz ana itâ'at etmeziz deyü nice nâ-ma'küle cevâb verüp inâd üzere kalmışlardır. Müşârunileyh re'âyâ yanında **dîn ve mezheb mücâdeles**i ber-taraf olup İspanya üzerine azîm seferi olup hâlâ tenbîh olunmuşdur ki, külliye İstanbul'dan kat'-ı alâka edeler..". Bostan, ό.π., κείμ. αριθμ. X, σσ. 75-76. Ο τονισμός είναι του γράφοντος.

³ Μπορούμε να υποθέσουμε ότι ο όρος ίσως να αποδίδει σε οθωμανική μετάφραση το γαλλικό «*guerre de religion*», το οποίο μπορεί να άκουσαν οι Οθωμανοί είτε από το Γάλλο πρέσβη είτε από τους Μασσαλιώτες.

ελέγξει την κατάσταση και την οποία προσπαθούσαν να επηρεάσουν όλοι οι παραπάνω.¹

Εδώ θα σταθούμε σε δύο μόνο παραδείγματα που φανερώνουν ίσως το πώς είδε η μουσουλμανική οθωμανική πλευρά αυτήν την αντιπαράθεση και πως επηρεάστηκε στις απόψεις της από αυτήν.

Γνωρίζουμε ότι οι Ιησουίτες αποτέλεσαν την αιχμή του δόρατος του «καθολικού στρατοπέδου στην οθωμανική επικράτεια.² Όμως οι ισπανικές τους καταβολές προκαλούσαν αρκετές φορές τις υποψίες της Πύλης που τους θεωρούσε ως ισπανούς πράκτορες. Τις υποψίες αυτές βέβαια προσπαθούσαν να ενισχύουν ή να υποκινούν πρέσβεις προτεσταντικών δυνάμεων όπως της Ολλανδίας ή της Αγγλίας αλλά και καθολικών όπως της Βενετίας.³

Μία τέτοια προσπάθεια απέλασης των Ιησουιτών ύστερα από αίτημα πρεσβευτών χριστιανικών δυνάμεων αναφέρει και ο Mūneccimbaşı: «Το 1628 οι πρέσβεις των φραγκικών λαών ξεσηκώθηκαν στην Κωνσταντινούπολη για να εξορίσουν τους καλόγερους τους επονομαζόμενους Ιησουίτες . Όμως επειδή τους παρείχε προστασία ο πρέσβης της Γαλλίας, αυτοί έμειναν ως είχαν».⁴

Δυστυχώς ο Mūneccimbaşı δεν μας αναφέρει ποιοι ήταν αυτοί οι πρεσβευτές που «ξεσηκώθηκαν». Γνωρίζουμε όμως από άλλες πηγές ότι το Δεκέμβριο του 1627 οι Ιησουίτες λίγο έφτασαν από το σημείο να απελαθούν όταν κατηγορήθηκαν από εκπροσώπους των ελληνορθοδόξων για εξύβριση του Πατριάρχη Κυρίλλου Λούκαρη ως αιρετικού. Πίσω όμως από τον Πατριάρχη βρίσκονταν και οι ευρωπαίοι υποστηρικτές του που δεν ήταν άλλοι από τους πρεσβευτές της Αγγλίας, της

¹ Λόγω περιορισμών στην έκταση της εργασίας δεν θα επεκταθούμε παραπάνω στο αρκετά ενδιαφέρον αυτό ζήτημα. Η πιο σημαντική ιστορική ανάλυση για το θέμα αυτό έχει γίνει από τον Gunnar Hering στο βιβλίο του, *Οικουμενικό Πατριαρχείο και Ευρωπαϊκή Πολιτική 1620-1638*, ό.π. απ'όπου και τα πορίσματα της ανάλυσής μας. Είναι όμως σημαντικό να επισημάνουμε ότι από την μελέτη του Hering λείπουν τα οθωμανικά έγγραφα τα οποία θα μας έδιναν μια πιο ολοκληρωμένη εικόνα της κατάστασης.

² Βλ. αναλυτικότερα στο επόμενο κεφάλαιο.

³ Η στάση αυτή των Βενετών εδραζόταν στον ανταγωνισμό τους με τη Γαλλία για τον έλεγχο της καθολικής εκκλησίας στην οθωμανική επικράτεια. Για τα παραπάνω, βλ. Hering, ό.π., σ. 168, υπ. 6, 7 και σσ. 182-184.

⁴ “Biñ altıyüz yigirmi sekizde Frenk tavā’ifiniñ elçileri Kōstantīniyye’de Cizvite^(sic) dēdikleri ruhbanlarıñ nefileri içün ayağa kalkdılar lākin França elçisi anları himāyet ētmesi sebebiyle yine ‘alā hālihīm kaldılar”, Mūneccimbaşı, *Mecmū’a-ı Şahā’ifü’l-ahbār*, ό.π., σ. 640, στίχ. 11-14.

Ολλανδίας και της Βενετίας. Ίσως να ήταν και αυτοί τους οποίους υπαινίσσεται ο οθωμανός συγγραφέας.¹

Όμως η υπόθεση δεν σταμάτησε εκεί αφού μετά από λίγο (Ιανουάριος 1628) οι οθωμανικές αρχές έκαναν έρευνα στο οίκημα των Ιησουιτών και αφού υποτίθεται ότι εντόπισαν στη βιβλιοθήκη τους ένα βιβλίο που εξύβριζε τον προφήτη Μωάμεθ τούς συνέλαβαν, τους έριξαν στη φυλακή και θα τους εκτελούσαν. Ακολούθησε ένα πλούσιο παρασκήνιο με τον Πατριάρχη Λούκαρη να θέλει να σώσει τη ζωή των μοναχών, ζητώντας απλώς την απέλαση τους, τον γάλλο πρεσβευτή να θέλει αποκαταστήσει τη θέση των μοναχών και τον άγγλο πρέσβη να συντάσσεται με τη θέση του Πατριάρχη. Οι δωροδοκίες σε οθωμανούς αξιωματούχους έδιναν και έπαιρναν ενώ η οθωμανική διοίκηση χωρίστηκε σε δύο παρατάξεις. Τελικά επικράτησε η άποψη ότι οι σχέσεις με τη Γαλλία δεν έπρεπε να διαταραχθούν για μερικούς μοναχούς.² Άλλωστε αυτό φαίνεται ξεκάθαρα από τα λεγόμενα του Mûneccimbaşı. Αυτό που επέτρεψε στους Ιησουίτες να μείνουν ήταν η προστασία του γάλλου πρέσβη.

Αν όμως οι απόψεις της εκάστοτε παράταξης που επικρατούσε στα ανάκτορα μπορούσαν να επηρεάσουν την οθωμανική πολιτική αναφορικά με τις ενδοχριστιανικές διαμάχες, υπήρχαν και άλλοι Οθωμανοί οι οποίοι φαίνεται να επηρεάζονταν ακόμη περισσότερο από τις συναναστροφές τους και τις πληροφορίες που λάμβαναν. Χαρακτηριστικό τέτοιο παράδειγμα είναι ο Kātib Çelebi. Ο τελευταίος έγραψε το 1654 μία πραγματεία με τίτλο «Η Ορθή παρουσίαση της ιστορίας των Ελλήνων, των Ρωμαίων και των Χριστιανών» (*İrşādü'l-Hayārā ilā Ta'rīhi'l-Yūnān ve'r-Rūm ve'n-Nasārā*).³ Όπως υποστηρίζει ο ίδιος στον πρόλογό του, στόχος του ήταν να ξυπνήσει τους Μουσουλμάνους από τον «ύπνο της αμάθειάς» για την ιστορία και τις υποθέσεις των Χριστιανών.⁴ Διαβάζοντας όμως την πραγματεία του Kātib Çelebi, ένας Μουσουλμάνος με πλήρη άγνοια περί τα χριστιανικά πράγματα περισσότερο θα παραπλανούνταν παρά θα διαφωτιζόταν διότι,

¹ Για το περιστατικό αυτό βλ. Hering, ό.π., σ. 205.

² Βλ. αναλυτικότερα, Hering, ό.π., σσ. 205-209.

³ Bilal Yurtoğlu (επιμ.), *Katip Çelebi'nin Yunan Roma ve Hristiyan Tarihi Hakkındaki Risalesi (İrşādü'l-Hayārā ilā Târīhi'l-Yūnān ve'r-Rūm ve'n-Nasārā)*, Atatürk Kültür Merkezi, Ankara, 2012. Την ημερομηνία συγγραφής του έργου την δίνει ο ίδιος ο συγγραφέας στην εισαγωγή του, κατά το χριστιανικό ημερολόγιο, “Ve bu tahrîre milâdın bin altı yüz elli dört...”, ό.π., σ. 38.

⁴ “ Ta ki İslâmiyyân... a'dâ'-i dînin umûrunda bî-vukûf ve câhil olmayub hâb-ı gafletden uyanalar”, ό.π., σ. 38.

ο χριστιανικός κόσμος που περιγράφει ο οθωμανός συγγραφέας είναι δομημένος εξολοκλήρου γύρω από τον Πάπα και την Καθολική Εκκλησία.

Παρότι είμαστε στο έτος 1654, δεν θα συναντήσουμε καμία αναφορά σε Προτεστάντες (παντός δόγματος) ούτε βεβαίως στην ιστορία τους και στους πρωταγωνιστές του μεταρρυθμιστικού κινήματος. Η μοναδική νύξη του συγγραφέα για τους Διαμαρτυρόμενους αποτελεί μια πρόταση με την οποία τελειώνει την παρουσίαση της κατάταξης των πρεσβευτών των χριστιανικών κρατών στο εθιμοτυπικό του Βατικανού: «Η Αγγλία, η Δανία και η Σουηδία αποστράφηκαν το Πάπα και απομακρύνθηκαν [από αυτόν]. Δεν θα γίνει αναφορά σε αυτές».¹ Η αδιαφορία του οθωμανού λογίου για τους Προτεστάντες φαντάζει άκρως περίεργη δικαιολογείται όμως εν μέρει αν λάβουμε υπόψη μας και ορισμένα ακόμη στοιχεία.

Στην αμέσως παρακάτω παράγραφο ο Kâtib Çelebi θα δηλώσει ότι οι ορθόδοξοι Πατριάρχες της Ανατολής, με πρώτο και κύριο τον Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως είναι τοποτηρητές του Παπά στις ισλαμικές χώρες!² Η «φιλοπαπική» στάση αυτή του συγγραφέα δεν είναι μόνο προϊόν άγνοιας της οθωμανικής πνευματικής ελίτ για τις χριστιανικές υποθέσεις.³ Μία από τις κύριες πηγές για τη συγγραφή της πραγματείας αποτέλεσε όπως μας λέει ο συγγραφέας, ο *Atlas Minor*.⁴ Την βοήθεια για την μετάφραση του έργου αυτού όπως αναφέρει ο ίδιος στο έργο του «Ισορροπία της Αλήθειας» του την έδωσε ένας πρώην γάλλος ιερέας, ο οποίος ασπάστηκε το Ισλάμ, και το νέο του όνομα ήταν Şeyh Mehmed İhlâsî.⁵ Ίσως αυτές οι φιλικές σχέσεις με τον πρώην καθολικό προσήλυτο στο Ισλάμ να επηρέασαν τον οθωμανό λόγιο και να τον προδιέθεσαν αρνητικά προς τους Προτεστάντες όπως αρνητικά προδιατεθειμένος ήταν και ο συνομιλητής του.

¹ “İngilis, Danya, İsvet Papa’dan i’râz idub teberrâyî olmuşlardır. Anlara i’tibâr olunmaz”, ό.π., σ. 50, στίχ. 10-11. Ο Οθωμανός συγγραφέας δεν αγνοεί τους Προτεστάντες όπως φαίνεται και στο έργο του “Fezleke” (χρονικό), βλ. την εισαγωγή του Yurtoğlu, ό.π., σ. 10 και υπ. 9 στην ίδια σελ.

² “Patriyarka: Papa’nın halîfesi olub bilâd-ı İslâmiyye’de oturana dirler”, ό.π., σ. 50.

³ Αυτό υποστήριζαν ιστορικοί όπως ο Bernard Lewis, βλ. David Thomas, John Chesworth (επιμ.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, τομ. 10^{ος}, *Ottoman and Safavid Empires (1600-1700)*, E. J. Brill, Leiden-Boston, σ. 269.

⁴ Yurtoğlu (επιμ.), *Katip Çelebi’nin Yunan Roma ve Hristiyan Tarihi Hakkındaki Risalesi*, ό.π., σ. 38.

⁵ Kâtib Çelebi, *The Balance of Truth*, ό.π., σ. 144. Σύμφωνα μάλιστα με τον Gottfried Hagen, ίσως να πρόκειται και για πρώην Ιησούιτη, βλ. Gottfried Hagen, *Ein osmanischer Geograph bei der Arbeit. Entstehung und Gedankenwelt von Katib Celebis Gihannüma*, Klaus-Schwarz-Verlag, Berlin 2003, σσ. 66-68 και 277-280. Ευχαριστώ θερμά τον κ. Μαρίνο Σαρηγιάννη για την επισήμανση της συγκεκριμένης βιβλιογραφικής πληροφορίας.

Από την άλλη, είναι πιθανό ο Kātib Çelebi να απευθύνθηκε για να συλλέξει πληροφορίες για τη χριστιανική πίστη και σε ορθόδοξους κύκλους και ειδικά σε κύκλους κοντά στον Πατριάρχη. Εκείνη την εποχή (1653-54) στον πατριαρχικό θρόνο βρισκόταν ο Ιωαννίκιος Β΄, θετικά διακείμενος προς τη Ρώμη.¹ Ίσως οι θέσεις του οθωμανού λογίου περί του Πατριάρχη ως τοποτηρητή του Πάπα στην Ανατολή να διατυπώθηκαν σε αυτόν είτε από τον ίδιο τον Ιωαννίκιο είτε από ανθρώπους στο περιβάλλον του Πατριάρχη.

Αν λοιπόν κρατήσουμε στο μυαλό μας αυτές τις δύο παραμέτρους μπορούμε να διατυπώσουμε την υπόθεση ότι ο Kātib Çelebi αφενός «έπεσε θύμα» μεροληπτικών πληροφοριών και επιρροής λόγω φιλίας με τον πρώην καθολικό μοναχό, αφετέρου όμως και ότι δεν φαίνεται να ενδιαφέρθηκε και ο ίδιος ιδιαίτερα να διασταυρώσει αυτές τις πληροφορίες που έλαβε με άλλες πηγές.

Συνοψίζοντας, οι Οθωμανοί δεν ήταν σε καμία περίπτωση παντελώς αδιάφοροι αναφορικά με τις ενδοχριστιανικές συγκρούσεις που πυροδότησε η Μεταρρύθμιση. Ορισμένοι μάλιστα από αυτούς είδαν στους Προτεστάντες ένα πιθανό πολύτιμο σύμμαχο κατά του Πάπα αλλά και δυνάμει προσήλυτους στο Ισλάμ που θα επέφεραν την οριστική νίκη της «Ορθής Πίστεως». Όμως η οθωμανική οπτική έτεινε να εστιάζει μόνο σε ζητήματα που την αφορούσαν άμεσα και σε αυτά φαίνεται να ήταν ορθότερα ενήμερη. Από εκεί και έπειτα, παραποιήσεις, παρερμηνείες και απλοποιήσεις ήταν το λογικό επακόλουθο σε έναν κόσμο όπου, όπως και σήμερα, η πληροφορία αρκετές φορές χρησιμοποιούταν όχι μόνο για να φωτίσει αλλά και για να συσκοτίσει και να επηρεάσει καταστάσεις. Ακόμη, η γενικά υπεροπτική στάση των Οθωμανών απέναντι στους «απίστους», που χαρακτηρίζει αυτή την περίοδο, ίσως εξηγεί εν μέρει τον βαθμό αδιαφορίας για τα τεκταινόμενα στις «χώρες των ειδωλολατρών».² Αν

¹Βλ. https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%99%CF%89%CE%B1%CE%BD%CE%BD%CE%AF%CE%BA%CE%B9%CE%BF%CF%82_%CE%92%CE%84. (τελευταία ενημέρωση 10-2-2018, 11:42). Η χρήση της Wikipedia γίνεται με κάθε επιφύλαξη παρότι οι βιβλιογραφικές πηγές του συγκεκριμένου λήμματος είναι αξιόπιστες και ελέγχθηκαν από τον ίδιο τον γράφοντα.

² Βλ. περισσότερα στον επίλογο. Φυσικά σε αυτόν τον γενικό κανόνα υπάρχουν και σημαντικές εξαιρέσεις, όπως ο Kātib Çelebi, ο οποίος ενδιαφέρθηκε έντονα για τις επιστημονικές εξελίξεις στην Ευρώπη και ιδιαίτερα στην γεωγραφία, βλ. περισσότερα για το θέμα αυτό στο Gottfried Hagen, "Ottoman Understanding of the World in the Seventeenth Century", κατακλείδα στο Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi*. Brill, Leiden-Boston, 2004, 215-256 (ιδιαίτερα σσ. 227-231).

λάβουμε λοιπόν υπόψη μας τα όσα λέχθηκαν παραπάνω, τελικά η φράση που μπορεί να ερμηνεύσει ορθότερα τη στάση των Οθωμανών και την άποψή τους για τα τεκταινόμενα στην Ευρώπη των «θρησκευτικών πολέμων» φαίνεται να είναι η «επιλεκτική αδιαφορία».

«Η Οδός της Σωτηρίας και της Συμμόρφωσης»¹

*Η «Ομολογιοποίηση»² στο Οθωμανικό Πλαίσιο της «Εποχής των
Θρησκευτικών Πολέμων».*

Η «εποχή των θρησκευτικών πολέμων» δεν χαρακτηρίζεται μόνο από τις διαμάχες με τους εξωτερικούς εχθρούς της πίστης, αλλά εξίσου και από μία εσωτερική προσπάθεια καθορισμού (ή επανακαθορισμού), οριοθέτησης και χάραξης καινοφανών μορφών θρησκευτικής και κοινωνικής συμμόρφωσης. Οι τελευταίες θα έδιναν σε κάθε θρησκευτική ομάδα μία ξεχωριστή ταυτότητα όσο γινόταν πιο διακριτή από τις υπόλοιπες. Από την άλλη, θα προσέφεραν στους κυβερνώντες ένα σαφές πρόγραμμα ιδεολογικής κατεύθυνσης και μία μεγαλύτερη επιρροή και έλεγχο πάνω στους υπηκόους τους. Η εσωτερική αυτή «εκστρατεία» επιβολής θρησκευτικής ορθοδοξίας και κοινωνικής πειθαρχησης στην Ευρώπη των «θρησκευτικών πολέμων» χαρακτηρίστηκε από τους ιστορικούς ως *ομολογιοποίηση* (confessionalization).³

Στο παρόν κεφάλαιο, αφού ανατρέξουμε στην προέλευση του όρου και τη σημασία του για την ιστοριογραφία της πρώιμης νεότερης Ευρώπης, θα εξετάσουμε το κατά πόσο η θεωρία της ομολογιοποίησης και τα σημεινόμενά της μπορούν να έχουν εφαρμογή και στην Οθωμανική Αυτοκρατορία του 16^{ου} και 17^{ου} αιώνα. Αν και θα πρέπει να είμαστε επιφυλακτικοί στη χρησιμοποίηση του όρου «οθωμανική ομολογιοποίηση» θα διαπιστώσουμε ότι μεταξύ της ευρωπαϊκής και της οθωμανικής περίπτωσης υπάρχουν αρκετές παρόμοιες πορείες. Για παράδειγμα, τέτοιες συνδεδεμένες ιστορίες αποτελούν η μη προδιαγεγραμμένη κατεύθυνση προς την επιβολή μίας «θρησκευτικής ορθοδοξίας», η διάδραση στη διαδικασία της

¹ Παραλλαγή της εναρκτήριας φράσης των γνωμοδοτικών κειμένων αναφορικά με το ισλαμικό δίκαιο (fetva/fatwa)-ve mine'l-hidāyet ve't-tevfik (και από την οδό της σωτηρίας και της συμμόρφωσης). Για τον όρο fetva/fatwa βλ. *Encyclopaedia of Islam*, 2^η έκδοση, τόμος 2^{ος}, E. J. Brill, Leiden, 1991, σσ. 866-867.

² Επειδή όπως θα δούμε ο όρος Ομολογιοποίηση δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί ανεπιφύλακτα στο οθωμανικό πλαίσιο, κάθε φορά που θα αναφέρεται σε αυτό, θα μπαίνει σε εισαγωγικά δηλώνοντας παρόμοιες αλλά όχι ταυτόσημες εξελίξεις.

³ Ο όρος θα μπορούσε να αποδοθεί στα ελληνικά και ως «θρησκευτική ομογενοποίηση». Ευχαριστώ τον κ. Κώστα Γαγανάκη για την συγκεκριμένη επισήμανση.

θρησκευτικής και κοινωνικής συμμόρφωσης διαφόρων πολιτικών και κοινωνικών ομάδων, η συνεχής επαναδιαπραγμάτευση και ο επανακαθορισμός της «ορθοδοξίας» και οι παράλληλες προσπάθειες «ομολογιοποίησης» θρησκευτικών ομάδων στο εσωτερικό κρατών με πολλαπλές «ομολογιακές» ομάδες (*multiconfessional*) όπως η Οθωμανική Αυτοκρατορία.

«Ορισμών Επίσκεψις»

Ο όρος ομολογία στην χριστιανική παράδοση έχει τις ρίζες του στην Παλαιά και την Καινή διαθήκη. Παρότι παραδείγματα κειμένων «Ομολογίας Πίστεως» εντοπίζονται κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα αυτά έλαβαν εντελώς καινούργιες και μαζικές διαστάσεις την «εποχή των θρησκευτικών πολέμων».¹ Επομένως, όταν αναφερόμαστε στον όρο ομολογία κατά τον 16^ο και 17^ο αιώνα εννοούμε αφενός μία ατομική ή ομαδική μαρτυρία πίστης και αφετέρου τον καινοφανή πολλαπλασιασμό, την εποχή αυτή, κειμένων που περιέχουν τις καταστατικές «αλήθειες» ή «βασικά κεφάλαια της πίστης», τα οποία συνδέουν μεταξύ τους, καθορίζουν και οριοθετούν τα μέλη της ομάδας η οποία τα αποδέχεται και τα εφαρμόζει.²

Ο όρος *ομολογιοποίηση* από την άλλη έχει τις ρίζες του και την πρώτη ιστοριογραφική του εφαρμογή στη Γερμανία. Εμπνευστές, ανεξάρτητα ο ένας από τον άλλο, δύο γερμανοί ιστορικοί της πρώιμης νεότερης γερμανικής ιστορίας, ο Wolfgang Reinhard και ο Heinz Schilling στα τέλη της δεκαετίας του 1970.³ Είναι ενδιαφέρον ότι οι δύο ιστορικοί εκκινούνταν από δύο διαφορετικές «ομολογίες». Ο μιν Reinhard με καθολικό υπόβαθρο και ο Schilling με προτεσταντικό.⁴ Συμβόλιζαν έτσι έμπρακτα το θρησκευτικό χάσμα που δημιουργήσαν οι «θρησκευτικοί πόλεμοι»

¹Lee Wandel Palmer, “Confessions”, στο Thomas Max Safley (επιμ.), *A Companion to Multiconfessionanism in the Early Modern World*, E.J. Brill, Leiden-Boston, 2011, σσ. 26-27.

² Βλ. ό.π αναλυτικά για τον όρο, το περιεχόμενο και τη μορφή των «ομολογιών». Επίσης, Thomas Brady Jr., “Confessionalization- The Career of a Concept” στο John M. Haedley, Hans J. Hillerbrand, Anthony J. Papalas (επιμ.), *Confessionalization in Europe 1555-1700: Essays in Honor and Memory of Bobo Nischan*, Routledge, England-New York, 2016, σ. 3

³ Για την ιστοριογραφική εξέλιξη του όρου βλ. αναλυτικότερα Susan R Boettcher, “Confessionalization: Reformation, Religion, Absolutism, and Modernity”, *History Compass*, 2 (2004), 1-10, Ute Lotz-Heumann, “The Concept of ‘Confessionalization’: a Historiographical Paradigm in Dispute”, *Memoria y Civilizacion*, 4 (2001), 93-114, Thomas A. Brady Jr., “Confessionalization- The Career of a Concept” ,ό.π.

⁴Lotz-Heumann, “The Concept of ‘Confessionalization’ , ό.π., σ. 95.

του 16^{ου} και 17^{ου} αιώνα στο γερμανικό χώρο αλλά ταυτόχρονα και την υπέρβαση αυτού του χάσματος στο ιστοριογραφικό πεδίο. Η τελευταία αποτελούσε μία εξέλιξη που είχε ξεκινήσει με την σταδιακή «απο-ομολογιοποίηση» της ιστορίας της Μεταρρύθμισης τη δεκαετία του 1960 λόγω της εισαγωγής στην ιστορική ανάλυση κοινωνικών και οικονομικών παραγόντων, που υποσκέλισαν τη μέχρι τότε καθαρά κυρίαρχη δογματική ανάλυση.¹

Reinhard και Schilling κτίζοντας ακριβώς πάνω στη σκέψη δύο τέτοιων πρωτοπόρων γερμανών ιστορικών της δεκαετίας του '60², κατέληξαν στο συμπέρασμα ότι οι τρεις ξεχωριστές «θρησκείες» που αναδύθηκαν μετά τους πολέμους της Μεταρρύθμισης (Καθολικισμός, Λουθηρανισμός και Καλβινισμός) βίωσαν παρόμοιες εξελίξεις και υιοθέτησαν κοινές μεθόδους επιβολής «θρησκευτικής ορθοδοξίας» και πειθάρχησης πάνω στο ποίμνιό τους. Η θρησκευτική αυτή συμμόρφωση είχε ως βάση εκκίνησης τα καταστατικά κείμενα οριοθέτησης των τριών εκκλησιών, τις Ομολογίες Πίστεως, απ'όπου λοιπόν και η προέλευση του όρου. Στην διαδικασία αυτή οι τρεις Εκκλησίες ήρθαν σε επαφή και συνεργάστηκαν στενά με τις κατά τόπους εξουσίες που τις στήριζαν οι οποίες είδαν στην θρησκευτική ομογενοποίηση μία ευκαιρία ενίσχυσης της εξουσίας τους και διεύρυνσης του ελέγχου τους πάνω στην καθημερινή ζωή των υπηκόων τους. Τελικά, σύμφωνα με τους εμπνευστές της θεωρίας, η ομολογιοποίηση μπορεί να εξηγήσει αρτιότερα τη μετάβαση από την πρώιμη νεότερη στη νεότερη εποχή αφού συνέβαλε στην «κατασκευή» του σύγχρονου κράτους, ομογενοποίησε

¹Για αυτή την εξέλιξη αλλά και γενικότερα και την πορεία της ιστοριογραφίας της Μεταρρύθμισης από το τελευταίο τέταρτο του 20^{ου} αιώνα έως την πρώτη δεκαετία του 2000 βλ. Κώστας Γαγανάκης, "From the Social History of the Reformation (1960-1980) to the Reformation as Communication Process (1990-2000)", *Historein*, 12/1 (2012), 79-91.

²Αυτοί ήταν ο Ernst Walter Zeeden που διατύπωσε πρώτος την παράλληλη εξέλιξη των «ομολογιών» και ο Gerhard Oedtreichs που υποστήριξε την κατασκευή «ομολογιών» ως μέσο για την κοινωνική πειθάρχηση και έλεγχο. Η θεωρία της ομολογιοποίησης στήθηκε στην ουσία πάνω σε ένα συνδυασμό των δύο αυτών απόψεων. Boettcher, "Confessionalization: Reformation, Religion, Absolutism, and Modernity", ό.π., 2.

την κοινωνία και ενστάλαξε τις βασικές κοινωνικές νόρμες ηθικής και πειθάρχησης που άνοιξαν το δρόμο στον καπιταλισμό.¹

Η θεωρία αυτή των Reinhard και Schilling, με κοινές συνιστώσες παρά τις μεταξύ τους μικροδιαφορές, αποτέλεσε μία από τις μεγαλύτερες «κατάκτησεις» των σπουδών της Μεταρρύθμισης αλλά και της πρώιμης ευρωπαϊκής ιστοριογραφίας. Εξόπλισε τους ιστορικούς με ένα σπουδαίο ευριστικό και ερμηνευτικό εργαλείο, μεταφέροντας παράλληλα την ιστοριογραφική εστίαση από τα πρώτα χρόνια της Μεταρρύθμισης στο δεύτερο μισό του 16^{ου} αιώνα (που μέχρι τότε δεν ενδιέφερε σοβαρά την έρευνα), στην «εποχή των ομολογιών».²

Όπως βέβαια συμβαίνει με κάθε ιστορική θεωρία έτσι και στην περίπτωση της ομολογιοποίησης, αυτή δεν έγινε αποδεκτή ασυζητητί από όλους τους ιστορικούς. Εκφράστηκαν πολλές αντιρρήσεις, όπως η υποτίμηση των δογματικών διαφορών μεταξύ των θρησκειών στο βωμό ενός ολιστικού μοντέλου, η υπερβολική γενίκευση με αποτέλεσμα την αδιαφορία για τις κατά τόπους ιδιαίτερες εξελίξεις, η υπερβολική έμφαση στην επιβολή «από τα πάνω» με τους υπηκόους ως παθητικούς δέκτες, η μη συμπερίληψη θρησκευτικών ομάδων που δεν είχαν πρόσβαση και επιρροή σε κρατικούς μηχανισμούς, η κριτική στις «μοντερνιστικές» αποχρώσεις της θεωρίας ως αναδρομική θέαση, οι συχνές αποτυχίες της κρατικής προσπάθειας ομολογιοποίησης κ.α.³

Παρά την κριτική αυτή όμως, η ομολογιοποίηση καθιερώθηκε ως ένα χρήσιμο εξηγητικό εργαλείο για τις εσωτερικές και εξωτερικές εξελίξεις αρχικά στη Γερμανία και έπειτα και σε άλλες περιοχές της ευρωπαϊκής ηπείρου την «εποχή των

¹Βλ. αναλυτικότερα τα επιχειρήματα των δύο ιστορικών: Wolfgang Reinhard, "Pressures towards Confessionalization? Prolegomena to a Theory of the Confessional Age", στο C. Scott Dixon (επιμ.), *The German Reformation: The Essential Readings*, Blackwell Publishers, Oxford, 1999, 172-192 και Heinz Schilling, "Confessional Europe", στο Thomas A. Brady, Jr., Heiko A. Oberman, James D. Tracy (επιμ.), *Handbook of European History 1400-1600: Late Middle Ages, Renaissance and Reformation, Volume 2: Visions, Programs, Outcomes*, E. J. Brill, Leiden-New York-Köln, 1994, 641-675.

²Boettcher, ό.π., σ.3, Lotz-Heumann, ό.π., σσ. 102-103

³Brady, Thomas A., Jr., "Confessionalization- The Career of a Concept", ό.π., σσ. 10-13., Boettcher, Susan R., ό.π., σσ. 3-5, , Lotz-Heumann, Ute, ό.π., σσ. 103-114.

θηρσκευτικών πολέμων». ¹Είναι ακριβώς αυτή η διεύρυνση της γεωγραφικής χρήσης του όρου σε ευρωπαϊκό επίπεδο που έφερε τη συζήτηση και στο οθωμανικό πλαίσιο.

Η ανίχνευση στοιχείων επιβολής «θηρσκευτικής ορθοδοξίας» και κοινωνικής συμμόρφωσης στην οθωμανική επικράτεια του 16^{ου} αιώνα, ως απόρροια της αυξανόμενης διμέτωπης πολιτικής και θρησκευτικής αντιπαράθεσης των Οθωμανών με τους Σαφαβίδες στα Ανατολικά και τους Αψβούργους στα Δυτικά δεν αποτελεί καινούργια κατάκτηση. ² Αυτό που άλλαξε είναι οι όροι και τα συμπεράσματα της συζήτησης. Αν τη δεκαετία του 1960 η Οθωμανική Αυτοκρατορία αντιμετωπιζόταν ως ένα φαινόμενο *sui generis* με ελάχιστη (ή μηδενική) σύνδεση με τις ευρωπαϊκές εξελίξεις, η δεκαετία του 2000 αναπροσδιόρισε τους όρους. Η ματιά των οθωμανολόγων στράφηκε από «τα στοιχεία που χωρίζουν» στα «στοιχεία που ενώνουν» ψάχνοντας να βρει τα χαρακτηριστικά που καταστούν τους Οθωμανούς ένα «πρώιμο νεότερο κράτος» άρτια ενταγμένο στο πρώιμο νεότερο ευρωπαϊκό πλαίσιο. ³

Ως ένα από αυτά τα στοιχεία ορισμού της «νεωτερικότητας» και της σύνδεσης με την Ευρώπη των «θηρσκευτικών πολέμων» εισήλθε στην οθωμανική ιστοριογραφία και η «οθωμανική ομολογιοποίηση». Την πατρότητα του όρου καθώς και το άνοιγμα της σχετικής συζήτησης διεκδικεί ανεπιφύλακτα η οθωμανολόγος Tijana Krstic. ⁴

Σύμφωνα με την ιστορικό η «οθωμανική ομολογιοποίηση» είναι η άμεση συνέπεια της ταυτόχρονης εμφάνισης και της αυξανόμενης αντιπαράθεσης των αυτοκρατοριών των Οθωμανών, των Σαβαφιδών και των Αψβούργων τον 16^ο αιώνα. Αυτή οδήγησε

¹Βλ. για παράδειγμα το βιβλίο John M. Haedley, Hans J. Hillerbrand, Anthony J. Papalas (επιμ.), *Confessionalization in Europe 1555-1700: Essays in Honor and Memory of Bobo Nischan*, Routledge, England-New York, 2016. Επίσης, Brady, ό.π., σσ. 14-17 και Schilling ό.π.

²Βλ. ενδεικτικά μια τέτοια διαπίστωση στο Paul Coles, *The Ottoman Impact on Europe*, ό.π., σσ. 64-69 και 74-75. Επίσης ένα ενδιαφέρον άρθρο που αναφέρεται στην «κατασκευή» μίας «σουνιτικής ορθοδοξίας» από την οθωμανική ελίτ το δεύτερο μισό του 16^{ου} αιώνα χωρίς όμως να χρησιμοποιεί την «ομολογιοποίηση» ως υπόβαθρο, Markus Dressler, “Inventing Orthodoxy: Competing Claims for Authority and Legitimacy in the Ottoman-Safavid Conflict”, ό.π.

³Από τα πρώτα τέτοια παραδείγματα σκέψης: Suraiya Faroqhi, *Η Οθωμανική Αυτοκρατορία και ο Κόσμος γύρω της*, ό.π., Daniel Goffman, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, Virginia H. Aksan, Daniel Goffman (επιμ.), *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

⁴Tijana Krstic, “Illuminated by the Light of Islam and the Glory of the Ottoman Sultanate: Self-Narratives of Conversion to Islam in the Age of Confessionalization”, *Comparative Studies in Society and History*, 51/1 (2009), 35-63 και της ίδιας, *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*, ό.π. Για την Ομολογιοποίηση ως βασικό στοιχείο της «πρώιμης νεωτερικότητας» του Οθωμανικού Κράτους στη βάση των «συνδεόμενων ιστοριών» του Subrahmanyam βλ. Krstic, *Contested Conversions to Islam*, ό.π., σσ. 12-16.

την οθωμανική ηγεσία στην κατασκευή και προώθηση μίας ιδιαίτερης αυτοκρατορικής ταυτότητας και ιδεολογίας διευρύνοντας ταυτόχρονα το όρια της κεντρικής εξουσίας.¹

Την «ομολογιακή» σκυτάλη στο οθωμανικό πλαίσιο λαμβάνει από την Krstic η Derin Terzioğlu, οθωμανολόγος στο Πανεπιστήμιο του Βοσπόρου. Ενώ η Krstic θα ασχοληθεί σε μεγάλο βαθμό με την «αυτοκρατορική Ομολογιοποίηση» μέσα κυρίως από κείμενα χριστιανών προσήλυτων στο Ισλάμ, η Terzioğlu θα εξετάσει αναλυτικότερα την εσωτερική σταδιακή διαδικασία «ομολογιοποίησης» και «σουνιτοποίησης» της οθωμανικής ηγεσίας και των μουσουλμάνων υπηκόων του Σουλτάνου που κορυφώνεται, κατά την ίδια, τον 16^ο και το 17^ο αιώνα.² Παρά και εδώ τις αντιρρήσεις διαφόρων ιστορικών που βλέπουν στην «οθωμανική ομολογιοποίηση» μία πρόθεση (και με πολιτικά κίνητρα) «ιστοριογραφικής μετατροπής» του οθωμανικού κράτους σε «ευρωπαϊκό» καθώς και μία προσπάθεια των οθωμανολόγων να τραβήξουν την προσοχή των Ευρωπαίων συναδέλφων τους ως προς την αξία μελέτης της οθωμανικής ιστορίας,³ το παράδειγμα των Krstic και

¹Krstic, “Illuminated by the Light of Islam and the Glory of the Ottoman Sultanate”, ό.π., σσ. 38-41.

²Derin Terzioğlu, “How to Conceptualize Ottoman Sunnitization: A Historiographical Discussion”, *Turcica*, 44 (2012-2013), 301-338, επίσης της ίδιας, “Where Ilm-i Hal Meets Catechism: Islamic Manuals of Religious Instruction in the Ottoman Empire in the Age of Confessionalization”, *Past and Present*, 220 (2013), 79-114, και “Sufis in the Age of State-Building and Confessionalization”, στο Christine Woodhead (επιμ.), *The Ottoman World*, Routledge, London-New York, 2012, 86-99.

³Baer, Marc David, “Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire by Tijana Krstic”, *Journal of Islamic Studies*, 23/3(2012), 391-394.

Terzioğlu αρχίζει να γνωρίζει διάδοση¹ και ιδιαίτερα μάλιστα στο ελληνικό πλαίσιο με κύριους εκφραστές του, τον Γιώργο Τζεδόπουλο και την Ελένη Γκαρά.²

Έχοντας λοιπόν παρουσιάσει ένα ιστοριογραφικό πλαίσιο, χρήσιμο για την κατανόηση των όσων ακολουθούν μπορούμε να προσπαθήσουμε να δώσουμε ορισμένες (ατελείς βέβαια) απαντήσεις στα βασικά μας ερώτημα : τί μορφή πήρε η εκστρατεία θρησκευτικής και κοινωνικής πειθάρχησης στην Οθωμανική Αυτοκρατορία της εποχής των Θρησκευτικών Πολέμων; Μπορούμε όντως να κάνουμε λόγο για «οθωμανική ομολογιοποίηση»;

Πότε; Χρόνος και Διάρκεια της Οθωμανικής Πορείας προς την «Ορθοδοξία».

Ακόμη και σήμερα η πρώιμη ευρωπαϊκή ιστοριογραφία δεν έχει καταλήξει σε μια κοινώς αποδεκτή χρονολόγηση της «εποχής της ομολογιοποίησης». Ήδη οι δύο πρώτοι εμπνευστές της θεωρίας ήρθαν σε διαφωνία μεταξύ τους. Ο μεν Schilling οριοθέτησε ξεκάθαρα την περίοδο μεταξύ του 1550 και 1650- ανάμεσα στο τέλος της πρώτης φάσης της Μεταρρύθμισης και στη λήξη του Τριακονταετούς Πολέμου (1618-1648).³ Από την άλλη ο Reinhard διεύρυνε τη χρονική διάρκεια παίρνοντας ως αφετηρία το 1526, έτος λήξης του Πολέμου των Χωρικών στη Γερμανία και υποστηρίζοντας ως terminus τις αρχές του 18^{ου} αιώνα.⁴ Ακολούθως, πρόσφατο εγχειρίδιο για την ομολογιοποίηση προσπαθεί να συγκεράσει τις δύο απόψεις

¹Στις 6 Φεβρουαρίου 2017 έλαβε μάλιστα χώρα στη Ρώμη η πρώτη ημερίδα για την κατασκευή ομολογιακών ταυτοτήτων στην Οθωμανική Αυτοκρατορία από το 16^ο έως το 18^ο αιώνα. Στην ημερίδα αυτή τονίστηκε η αξία του ιστοριογραφικού παραδείγματος της Ομολογιοποίησης όχι μόνο για την ευρωπαϊκή αλλά και για την οθωμανολογική ιστοριογραφία, καταδείχθηκαν οι παράλληλες «ομολογιοποιήσεις» των διαφόρων θρησκευτικών ομάδων στο εσωτερικό της οθωμανικής κοινωνίας, ενώ δόθηκε έμφαση στην «ομολογιοποίηση» ως βαθμιαία διαδικασία, άρρηκτα συνδεδεμένη με τις θρησκευτικές συγκρούσεις και αντιπαραθέσεις ανάμεσα στις θρησκευτικές κοινότητες (π.χ σουνίτες Μουσουλμάνοι εναντίον σιϊτών, ορθόδοξοι Χριστιανοί εναντίον Καθολικών και Προτεσταντών, σεφαραδίτες Εβραίοι εναντίον των χιλιαστικών εβραϊκών κινημάτων κ.τ.λ.). Η ημερίδα διοργανώθηκε από την Γαλλική Σχολή της Ρώμης (école Française de Rome), βλ. το πρόγραμμα καθώς και την συνοπτική παρουσίαση των στόχων της ημερίδας: <http://www.efrome.it/en/event/building-confessional-identities-in-the-ottoman-empire-16th-18th-centuries.html>. (τελευταία ενημέρωση: 20/9/2017, 9:52 πμ). Βλ. επίσης το πρόσφατο άρθρο του Nabil Al-Tikriti, “Ibn Kemal’s Confessionalism and the Construction of an Ottoman Islam”, ό.π. όπου θα κάνει μάλιστα λόγο για “confessional wars” ανάμεσα στους Οθωμανούς και τους Σαφαβίδες συγκρίνοντάς τους με τους αντίστοιχους πολέμους προτεσταντών-καθολικών στην Ευρώπη, ό.π. σσ. 98-99.

²Ελένη Γκαρά- Γιώργος Τζεδόπουλος, *Χριστιανοί και Μουσουλμάνοι στην Οθωμανική Αυτοκρατορία: Θεσμικό Πλαίσιο και Κοινωνικές Δυνάμεις*, ό.π., σσ. 61-66.

³ Schilling, “Confessional Europe”, ό.π., σ. 641.

⁴Reinhard, “Pressures towards Confessionalization”, ό.π., σ. 177.

προκρίνοντας μία χρονική οριοθέτηση από το 1550 έως το 1700.¹ Το ζήτημα όμως παραμένει ως σήμερα χωρίς οριστική λύση.

Αν λοιπόν για την ευρωπαϊκή ιστοριογραφία δεν υπάρχει ένα χρονικό consensus τότε δεν μπορεί παρά να ισχύει το ίδιο και στην οθωμανική περίπτωση. Και πάλι έχουμε δύο θεωρήσεις, μίας «μέσης» και μίας πιο «μακράς διάρκειας», μόνο που η διαφορά έγκειται περισσότερο στις απαρχές και λιγότερο στη «λήξη» του φαινομένου.²

Η θέση της «μέσης διάρκειας» τοποθετεί την εποχή της «οθωμανικής στροφής προς την ορθοδοξία» στις αρχές του 16^{ου} αιώνα, την εποχή που το κράτος μετατρέπεται πληθυσμιακά σε κατά συντριπτική πλειοψηφία μουσουλμανικό μετά την προσάρτηση των αραβικών εδαφών της Μέσης Ανατολής (1516-1517).³ Είναι επίσης η περίοδος που ξεκινά η θρησκευτική και πολιτική διαμάχη με τους «αιρετικούς» Σαφαβίδες στα ανατολικά⁴ και λαμβάνουν χώρα οι πρώτες μεγάλες συγκρούσεις με τους Αψβούργους στα δυτικά. Τέλος, την περίοδο αυτή φτάνει στην «τελείωσή» της η οθωμανική αυτοκρατορική ιδέα με την εποχή του Σουλεϊμάν του Μεγαλοπρεπούς/Νομοθέτη (Kanunî)⁵. Το τέλος τώρα της περιόδου τοποθετείται στα 1683, όταν όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, μετά την αποτυχία στη Βιέννη, εκδιώκεται ο ηγέτης του πουριτανικού κινήματος των *kaḍizâdeli*, Mehmed Vanî και έτσι ολοκληρώνεται μία περίοδος «πουριτανικής στροφής» που είχε ξεκινήσει στις αρχές του 17^{ου} αιώνα.⁶

¹“Confessionalization in Europe 1555-1700”, ό.π.

²Και εδώ όμως φαίνεται ότι η προηγούμενη συμφωνία για την υποχώρηση του ιστορικού φαινομένου στα τέλη του 17^{ου} αιώνα φαίνεται να δίνει τη θέση της σε μία διεύρυνση των ορίων προς τον 18^ο αιώνα. Βλ. την πρόσφατη ημερίδα για την «οθωμανική Ομολογιοποίηση», σ. υπ.

³Heath Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*, State University of New York Press, New York, 2003, σσ. 112-114, Gilles Veinstein, *Les Ottomans: Variations sur une société d'Empire*, editions EHESS, Paris, 2017, σσ. 24-28.

⁴Dressler, “Inventing Orthodoxy”, ό.π.

⁵Veinstein, ό.π., Krstic, “Contested Conversions to Islam”, ό.π., σσ. 75-97 και 106-107, Cornell H. Fleischer, “The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleyman”, ό.π., σσ. 159-177, Colin Imber, “Süleyman as Caliph of the Muslims: Ebu’s-Suud’s Formulation of Ottoman Dynastic Ideology”, στο Gilles Veinstein (επιμ.), «*Soliman le Magnifique et son Temps*», ό.π., 179-184, Gürü Necipoğlu, “A Kanun for the State, A Canon for the Arts: Conceptualizing the Classical Synthesis of Ottoman Art and Architecture”, στο, «*Soliman le Magnifique et son Temps*», ό.π., 195-216.

⁶Krstic, ό.π, σ.15, BakiTezcan, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, σ. 217, Σαρηγιάννης, “The Kadizadelis as a Social and Political Phenomenon”, ό.π, σσ. 265-266.

Στη συγκεκριμένη όμως εργασία θα υποστηριχθεί η θέση μιας «μακράς πορείας» προς αυτό που θα αποκαλέσουμε «οθωμανική δογματοποίηση». Η πορεία αυτή δεν ήταν ούτε προδιαγεγραμμένη ούτε μονομερώς επιβαλλόμενη από την οθωμανική ηγεσία.¹

Ο «δρόμος της συμμόρφωσης» είναι μακρύς και αβέβαιος και αρχίζει ήδη από τις απαρχές του οθωμανικού κράτους. Σχετίζεται μάλιστα με την ίδια την εξέλιξη του από μία περιφερειακή, φεουδαλική ταχέως εξαπλούμενη ηγεμονία όπου ο ηγεμόνας δεν είναι παρά «πρώτος μεταξύ ίσων», μία κοινωνία «ανοικτή» και δυναμική στην οποία διαχέονται και συνυπάρχουν ταυτόχρονα πολλές μορφές «ορθοδοξίας»² σε μία «παγκόσμια» αυτοκρατορία. Εκεί αναπτύσσεται πλέον μια ιδεολογία και ρητορεία που στηρίζεται στην αξίωση παγκόσμιας κυριαρχίας και καθολικής επιβολής της «ορθής πίστης». Ο ηγεμόνας μετατρέπεται σε απόλυτο μονάρχη με αποκαλυπτικές διαστάσεις, ενώ παρακολουθούμε την οριστική επικράτηση μιας γραφειοκρατίας που επιθυμεί να κρατήσει για τον εαυτό της τον ρόλο του θεματοφύλακα και προστάτη «της ορθής πίστης και πράξης» επιβάλλοντας την δική της λογική περί «ορθοδοξίας».³ Τέλος, διαδραματίζεται η άνοδος νέων κοινωνικών ομάδων που βλέπουν στην «πουριτανική οδό» την αποτελεσματικότερη προώθηση των συμφερόντων τους.⁴

Κομβικές στιγμές φυσικά στην πορεία αυτή αποτελούν βασιλείες συγκεντρωτικών ηγεμόνων όπως ο Βαγιαζήτ Α΄ ή ο Μεχμέτ ο Πορθητής. Όμως σίγουρα η τελική πινελιά της «οθωμανικής θρησκευτικής ορθοδοξίας» φαίνεται να μπήκε πάνω στον πολύχρωμο οθωμανικό καμβά της «εποχής των θρησκευτικών πολέμων». Οι ραγδαίες εξελίξεις και αλλαγές αυτής της περιόδου που σηματοδεύτηκε από πολέμους, θρησκευτικές αντιπαραθέσεις, φοβίες για το τέλος του κόσμου, εσωτερικές αναταραχές και ανακατατάξεις, οικονομικές και κοινωνικές κρίσεις και μεταλλαγές, πρόσφερε ιδανικές ευκαιρίες για εξάψεις του θρησκευτικού αισθήματος σε μία εποχή,

¹Βλ. το πολύ ενδιαφέρον άρθρο της Derin Terzioğlu όπου αναλύει αυτή τη μακρά πορεία μέσα από το παράδειγμα των σουφικών ταγμάτων στην οθωμανική επικράτεια, “Sufis in the Age of State-Building and Confessionalization”, ό.π. και ευρύτερα για την «οθωμανική σουνιτοποίηση» με μια ευρεία χρονική οπτική, “How to Conceptualize Ottoman Sunnization”, ό.π.

²Βλ. αναλυτικότερα για την πρώιμη οθωμανική κοινωνία και τη σχέση της με τη θρησκεία, Krstic, ό.π., σσ. 26-74 και Terzioğlu, “Sufis in the Age of State-Building and Confessionalization”, ό.π., σσ. 88-94. Για την «φεουδαλική» πολιτική, διοικητική και κοινωνική οργάνωση Tezcan, ό.π., σσ. 79-93.

³Βλ. παραπάνω σ. 74, υπ. 4.

⁴Βλ. αναλυτικότερα Σαρηγιάννης, ό.π., σσ. 278-289.

που ας μην το ξεχνάμε, η αγωνία των ανθρώπων για τη σωτηρία της ψυχής τους ήταν πιο δυνατή από ποτέ άλλοτε.¹

«Οθωμανική Ομολογιοποίηση»; Παιχνίδια Ορολογίας.

Αν για την ευρωπαϊκή περίπτωση ο όρος ομολογιοποίηση παρά τις όποιες αδυναμίες του, παρούσες βέβαια σε κάθε ιστορικό όρο, ερμηνεύει μία πραγματικότητα, δηλαδή την κατασκευή (ή την προσπάθεια κατασκευής) θρησκευτικών «ορθοδοξιών» πάνω σε συγκεκριμένα κείμενα, τις Ομολογίες Πίστεως², στο οθωμανικό πλαίσιο, τουλάχιστον όσο αναφορά τους Μουσουλμάνους, είναι δύσκολο να μιλήσουμε για κάτι ανάλογο.³

Υπάρχουν βέβαια στην περίπτωση του οθωμανικού Ισλάμ- όπως και στην Ευρώπη της ομολογιοποίησης- εγχειρίδια διδασχής της ορθής πίστης και πράξης που πάντα στην αρχή τους περιέχουν τους βασικούς πυλώνες της σουνιτικής ισλαμικής θεολογίας, τα περίφημα *‘ilm-i hāl*.⁴

Ήδη στη μεσαιωνική ισλαμική θεολογική γραμματεία συναντούμε συγκεκριμένα κείμενα τα «Δογματικά Πιστεύω» (*‘akā’id*) τα οποία συνέτασσαν διάφοροι ερμηνευτές του ισλαμικού νόμου (*‘ulamā’*) προκειμένου να διατυπώσουν τις σκέψεις τους πάνω στα βασικά δόγματα της μουσουλμανικής πίστης. Τα έργα όμως αυτά ήταν

¹Η ίδια μάλιστα η Μεταρρύθμιση ξεκίνησε από τον πόθο του Λουθήρου για τη σωτηρία της ψυχής του, βλ. Greengrass, ό.π., σσ. 320-327. Ο φόβος αυτός αναγόταν στην διαρκή αγωνία μίας μεγάλης πλειοψηφίας ανθρώπων το 16^ο και 17^ο αιώνα για το επικείμενο τέλος του κόσμου, χαρακτηριστικό συστατικό όπως ήδη είδαμε της εποχής των θρησκευτικών πολέμων, βλ. Sanjay Subrahmanyam, «Du Tage au Gange au XVI^e siècle», ό.π.

²PalmerWandel, “Confessions”, ό.π., σσ. 23-24.

³Αναφερόμαστε στους Μουσουλμάνους (και ακόμη πιο συγκεκριμένα στους σουνίτες) Οθωμανούς διότι στους Ορθόδοξους Χριστιανούς για παράδειγμα, όπως θα δούμε, υπάρχουν Ομολογίες Πίστεως αυτή την περίοδο.

⁴ Βλ. για τον όρο στο λήμμα “*‘ilm-i hāl*” του *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, τομ. 22, İstanbul, 2000, σσ. 139-141 (Η δεύτερη έκδοση της εγκυκλοπαίδειας του Ισλάμ του Brill παραδόξως- ή όχι ίσως αν σκεφτούμε ότι αποτελεί οθωμανική πρωτοτυπία και όχι «κλασικό» ισλαμικό δημιούργημα- δεν το αναφέρει). Για τα βιβλία κατήχησης ως ένα βασικό μοχλό ενστάλαξης της «ορθής» πίστης και πράξης στον «αμαθή» πληθυσμό-σε κάτι που στοχεύουν ακριβώς όπως θα δούμε και οι διδασχές του *‘ilm-i hāl*- στο πλαίσιο της «Ευρώπης των Ομολογιών» βλ. ενδεικτικά, Karen E. Carter, *Creating Catholics: Catechism and Primary Education in Early Modern France*, University of Notre Dame Press, Indiana, 2011.

προορισμένα για ένα συγκεκριμένο ακροατήριο μορφωμένων και καταρτισμένων περί την ισλαμικής θεολογία προσώπων και δεν γνώρισαν ιδιαίτερη διάδοση μεταξύ των «λαϊκών».¹

Αντίθετα η οθωμανική μετεξέλιξη του είδους, τα *‘ilm-i hāl* (τα βασικά δόγματα και πράξεις της ισλαμικής πίστης και ταυτόχρονα το βιβλίο που μεταδίδει τη γνώση τους), που αρχίζουν να κάνουν την εμφάνισή τους ήδη από τις αρχές του 14^{ου} αιώνα στο ταραγμένο και ραγδαίως μεταβαλλόμενο περιβάλλον της Μικράς Ασίας των «Μπεηλικίων», στρέφονται εξ’ αρχής σε μεγαλύτερο ακροατήριο. Οπότε καταστατική διακήρυξη όλων των συγγραφέων τους είναι το να μεταφέρουν τα βασικά δόγματα της πίστης στους «απλούς» ανθρώπους, μη εξοικειωμένους με την περίπλοκη γλώσσα και σκέψη των αραβικών και περσικών θεολογικών κειμένων. Γι αυτό άλλωστε και η γλώσσα γραφής τους είναι η απλή καθομιλουμένη τουρκική της εποχής.²

Τα *‘ilm-i hāl* δεν περιορίζονται όμως μόνο στο να διδάξουν τους βασικούς πυλώνες της πίστης αλλά όσο προχωράμε προς το 16^ο και 17^ο αιώνα, στο να περιέχουν ολοένα και περισσότερες διδαχές ορθής πρακτικής και ηθικής τις οποίες οι πιστοί Μουσουλμάνοι θα έπρεπε να ακολουθήσουν αν ήθελαν να αποκαλούνται τέτοιοι.³ Αυτό που πρέπει να συγκρατήσουμε προς στιγμήν είναι το ότι αυτά τα κείμενα συνιστούσαν αφενός μία οθωμανική πρωτοτυπία και αφετέρου γνώρισαν εξαιρετικά μεγάλη διάδοση στους οθωμανούς Μουσουλμάνους λόγω ακριβώς το ότι ήταν εξαιρετικά προσιτά και εύκολα στην κατανόησή τους.⁴

Όμως τα *‘ilm-i Hal* παρά το ότι άσκησαν μεγάλη επιρροή, δεν μπορεί να συγκριθούν με τις χριστιανικές Ομολογίες Πίστεως. Αντίθετα με αυτές, τα *‘ilm-i Hal* δεν είχαν μία εξωτερική στόχευση, δηλαδή να γνωστοποιήσουν στους υπόλοιπους «απίστους» τι είναι και τι πιστεύει το σουνιτικό Ισλάμ, αλλά κατευθύνονταν προς το εσωτερικό της μουσουλμανικής κοινότητας και στην ενστάλαξη μίας «ορθοδοξίας» και ορθοπραξίας στα μέλη της.⁵ Συνεπώς περισσότερο ομοιάζουν με κατηχήσεις παρά με ομολογίες.⁶

¹ Βλ. το λήμμα “akida”, *Encyclopaedia of Islam*, 2η έκδοση, τόμος 1^{ος}, E. J. Brill, Leiden, 1986, σσ. 332-336. Terzioğlu, “Where ‘ilm-i Hal meets Catechism”, ό.π., σσ. 82-83.

² Terzioğlu, ό.π., σσ. 83-84, Krstic, “Contested Conversions to Islam”, ό.π., σσ. 26-37.

³ Terzioğlu, ό.π., σσ. 84-89.

⁴ Krstic, ό.π.

⁵ Γι αυτόν το εξωστρεφή και μη-πολεμικό χαρακτήρα των Ομολογιών που δρουν περισσότερο ως μία ταυτοτική διακήρυξη βλ., Palmer Wandel, “Confessions”, ό.π..

⁶ Χαρακτηριστικός ο τίτλος στο άρθρο της Terzioğlu, ό.π.

Αν λοιπόν δεν έχουμε Ομολογίες Πίστης στο οθωμανικό μουσουλμανικό πλαίσιο τότε δεν είναι κάπως αδόκιμο να κάνουμε λόγο για «οθωμανική ομολογιοποίηση»;

Ένας άλλος όρος που προτάθηκε είναι αυτός της «σουνιτοποίησης».¹ Όμως και εδώ η λέξη προϋποθέτει ότι υπάρχει μία διαρκής «αγνή» και «καθαρή» σουνιτική θεολογία την οποία το οθωμανικό κράτος ενστερνίστηκε ξαφνικά το 16^ο αιώνα αφήνοντας πίσω τις πρακτικές «θρησκευτικής παρέκκλησης» από το «αγνό» σουνιτικό πρότυπο που χαρακτήριζαν, όπως υποστήριζε ένα παλαιότερο αφήγημα, τους πρώτους αιώνες της ύπαρξής του.² Η «θρησκευτική ορθοδοξία» όμως δεν είναι μία πλατωνική ιδέα αενάως υπάρχουσα κάπου αόριστα. Τουναντίον είναι μία αενάως μεταβαλλόμενη έννοια ανάλογα με τις συγκυρίες, τις ιστορικές συνθήκες κάθε εποχής καθώς και τους ανθρώπους που είναι σε τέτοια θέση ισχύος ώστε να επιβάλλουν τη δική τους ερμηνεία της «ορθής πίστης».³

Το οθωμανικό σουνιτικό Ισλάμ όπως διαμορφώθηκε κατά το 16^ο και 17^ο αιώνα δεν αποτελεί μία επιστροφή στις ρίζες «σαλαφιστικού» τύπου παρ'όλες τις διακηρύξεις περί του αντιθέτου των υποστηρικτών του.⁴ Ήταν ένα ιδιότυπο προϊόντων ιστορικών εξελίξεων της ίδιας της οθωμανικής κοινωνίας. Συγκέντρωνε διάφορες καινοτομίες όπως η θεολογική γραμματεία του *'ilm-i hāl*, ο στενός «κρατικός» έλεγχος πάνω στην παραγωγή και διδασκαλία της θεολογίας, η πρωτοφανής για τα ισλαμικά δεδομένα στενή σχέση και συνεργασία του κρατικού μηχανισμού με το θρησκευτικό κατεστημένο (*'ulemā'*) με το τελευταίο να αποτελεί μέρος ουσιαστικά του πρώτου, καθώς και η μεγάλη έμφαση στην εξωτερική στάση και πράξη του μουσουλμάνου παρά στα εσωτερικά πιστεύω του, δηλαδή στο «φαίνεσθαι» και όχι στο «είναι».⁵

¹Terzioğlu, “How to Conceptualize Ottoman Sunnitization”, ό.π.

²Η χαρακτηριστικότερη περίπτωση στήριξης αυτού του αφηγήματος είναι το βιβλίο του Heath Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*, ό.π.

³Guy Burak, “Faith, law and empire in the Ottoman ‘age of confessionalization’ (fifteenth-seventeenth centuries): the case of ‘renewal of faith’”, *Mediterranean Historical Review*, 28/1 (2013), σ.5.

⁴Ακόμη και ο σύγχρονός μας Σαλαφισμός δεν μπορεί να διεκδικεί μία τέτοια «αγνότητα», αφού και αυτός είναι προϊόν των ιδιαίτερων συνθηκών του σημερινού κόσμου.

⁵Nabil Al- Tikriti, “*Kalam in the Service of State: Apostacy and the Defining of Ottoman Islamic Identity*”, στο Hakan T. Karateke, Maurus Reinkowski (επιμ.), *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*, Brill, Leiden, 2005, σ. 131-132 και 139. Ακόμη και ο ίδιος ο Σουλτάνος ήταν υποχρεωμένος όχι μόνο να είναι αλλά και να δείχνει ευσεβής. Βλ. για αυτό Hakan T. Karateke, “Opium for the Subjects? Religiosity as a Legitimizing Factor for the Ottoman Sultan”, στο *“Legitimizing the Order”*, ό.π., 111-129.

Ορισμένοι μελετητές υποστήριξαν από την άλλη ότι η «σουνιτοποίηση» της οθωμανικής ελίτ ήταν άμεσο απότοκο της κατάκτησης των αραβικών εδαφών στις αρχές του 16^{ου} αιώνα, όταν όπως αναφέρουν, ένα μεγάλο μέρος «ορθόδοξων» αράβων θεολόγων κατέφθασε στην οθωμανική πρωτεύουσα και αμέσως άρχισε να υποσκάπτει τον μέχρι τότε κυρίαρχο «οθωμανικό θρησκευτικό πλουραλισμό».¹ Κι όμως, άραβες θεολόγοι της Συρίας ή της Αιγύπτου κατακρίνουν έντονα αυτό που θεωρούν ως οθωμανικές καινοτομίες στον ιερό νόμο και τις οποίες αποκαλούν απαξιώτικα ως *al-yasaqu al- 'othmānī*, δηλαδή οι «οθωμανικοί νόμοι» (προσοχή όχι οι ισλαμικοί), την ίδια εποχή που οι Οθωμανοί του κέντρου θεωρούν τους εαυτούς τους ως υπερασπιστές της Σαρίας.²

Συνεπώς, αν όχι «οθωμανική ομολογιοποίηση» τότε τι; Ποιος διαφορετικός όρος θα μπορούσε να περιγράψει ταυτόχρονα με ευκρίνεια τις συνδεόμενες αλλά και προφανώς διαφορετικές ιστορικές τάσεις προς μια θρησκευτική ορθοδοξία, ορθοπραξία, κοινωνική ηθική και συμμόρφωση την εποχή των θρησκευτικών πολέμων στο οθωμανικό ισλαμικό πλαίσιο; Ίσως ο όρος «οθωμανική δογματοποίηση». Αυτός αποδίδει πιθανών αποτελεσματικότερα την αναφορά των ορθόδοξων οθωμανών Σουνιτών στο ορθό δόγμα και όχι σε κάποια ομολογία πίστης ενώ κρατά παράλληλα όλα τα υπόλοιπα σημαινόμενα της ομολογιοποίησης δηλαδή την προσπάθεια επιβολής μιας θρησκευτικής «ορθοδοξίας» και μιας κοινωνικής πειθάρχησης.

Το απόγειο της «Οθωμανικής Δογματοποίησης»: Η πουριτανική οδός των *Kaḏīzādeli*.

Λόγω της περιορισμένης έκτασης της παρούσας εργασίας δεν μας επιτρέπεται μια εκτενής ανάλυση της διαδικασίας της «οθωμανικής δογματοποίησης» και των

¹Lowry, ό.π., 113. Η θέση αυτή που δεν έχει ακόμη αποδειχθεί με επαρκή ιστορική θεμελίωση έχει δεχθεί ήδη κριτικές οι οποίες στηρίζονται σε πρωτογενείς πηγές για να καταρρίψουν τη συγκεκριμένη θεώρηση, βλ. για παράδειγμα, Helen Pfeiffer, *To Gather Together: Cultural Encounters in Sixteenth Century Ottoman Literary Sources*, Διδακτορική Διατριβή στο Πανεπιστήμιο του Princeton, 2014 και Burak, “Faith, law and empire in the Ottoman ‘age of confessionalization’”, ό.π.

²Η φράση ανήκει στον Μουφτί της Δαμασκού Alib. Muhammadal-Qudsi(1446-1527) και αναφερόταν στην εισαγωγή από τους νεοαφιχθέντες Οθωμανούς ενός φόρου επί των γάμων (*resm-i 'arūsī*) κάτι που για τον Άραβα νομομαθή ήταν αντίθετο προς τον ισλαμικό νόμο. Veinstein, “Les Ottomans”, ό.π., σ. 36.

πολλών φορέων της την περίοδο των θρησκευτικών πολέμων. Όμως θα μπορούσαμε να συμπεκνώσουμε το φαινόμενο, καθώς και ορισμένες από τις συνδεόμενες πλευρές του, με την ευρωπαϊκή Ομολογιοποίηση σε ένα θρησκευτικό κίνημα που σημάδεψε με την παρουσία του τον οθωμανικό 17^ο αιώνα, αυτό των *kaḏizādeli*.

Οι *kaḏizādeli* έλκουν το όνομά τους από τον ιδρυτή του κινήματος, τον *Ḳaḏizāde Meḥmed*, γιό ενός επαρχιακού δικαστή, όπως φανερώνει και το όνομά του (*ο γιός του δικαστή*) από την Ανατολία, ο οποίος έχτισε την σταδιοδρομία του στη «δημόσια σφαίρα» ως εξαιρετικά επιτυχημένος ιεροκήρυκας (*vā'iz*) αρχικά σε μικρότερα και μετέπειτα στα πιο μεγάλα τζαμιά της πρωτεύουσας.¹

Η Κωνσταντινούπολη θα είναι η καρδιά του κινήματος μέχρι την τελική του πτώση στα τέλη του 17^{ου} αιώνα.² Ως το κέντρο της εξουσίας καθώς και της οικονομικής, κοινωνικής και πολιτισμικής ζωής της αυτοκρατορίας, η οθωμανική πρωτεύουσα θα μετατραπεί από τα τέλη του 16^{ου} αιώνα σε ένα καζάνι διαρκώς έτοιμο να εκραγεί αφού κάθε λογής κρίση που μπορεί να έπληττε το κράτος βιώνονταν αμεσότερα και με μεγαλύτερη ένταση στην «Πύλη της Ευδαιμονίας» (*Der-sa'ādet*).³

Από την άλλη, η παρουσία στο κέντρο της αυτοκρατορίας σημαντικών πληθυσμιακών ομάδων Χριστιανών, ντόπιων και ερχόμενων από την Ευρώπη, κάθε λογής δόγματος, Εβραίων και άλλων θρησκευτικών ομάδων δημιουργούσε ένα προνομιακό εργαστήρι για τους υπερασπιστές της «ορθοδοξίας». Οι τελευταίοι μπορούσαν να επικρίνουν την παρέκκλιση των Μουσουλμάνων από τον «ορθό δρόμο», λόγω της συνύπαρξης και της επακόλουθης υιοθέτησης ηθών των «απίστων»

¹Madeline C. Zilfi, "The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth Century Istanbul", *Journal of Near Eastern Studies*, 45/4 (1986), σσ. 252-257.

²Η δράση των *kaḏizādeli* στην πρωτεύουσα είναι και η περισσότερο γνωστή. Για την επιρροή του κινήματος στις επαρχίες δεν διαθέτουμε επαρκή στοιχεία. Παρόλα αυτά όμως από αποσπασματικές πηγές φαίνεται ότι το κίνημα έχει εξαπλωθεί και εκεί και μάλιστα άντεξε περισσότερο απ'ότι στο αυτοκρατορικό κέντρο. Για παράδειγμα στο δεύτερο μισό του 18^{ου} αιώνα συναντούμε διαμάχες μεταξύ ιμάμηδων με καντιζαντελικές επιρροές και σουφί δερβίσηδων στο Σαράγιεβο της Βοσνίας σχεδόν έναν αιώνα μετά τη φαινομενική λήξη της αντίστοιχης διαμάχης στην πρωτεύουσα. Χρειάζεται όμως μεγαλύτερη έρευνα πάνω στο συγκεκριμένο θέμα, Krstic, "Contested Conversions to Islam", ό.π., σ. 171.

³Πιο «ποιητική» οθωμανική λέξη για την Κωνσταντινούπολη: Ιωάννης Χλωρός, *Λεξικόν Τουρκο-Ελληνικόν* (*Ḳāmūs-i 'Osmānī*), Τόμος Α', Κωνσταντινούπολη 1899, σ. 776. Από την άλλη είναι ενδιαφέρον ότι αυτή ακριβώς η ευδαιμονία που προσέφερε η Πόλη με τις ποικίλες απολαύσεις της, θα μπει όπως θα δούμε στο στόχαστρο των πουριτανών Οθωμανών. Για τις κοινωνικές, πολιτικές και οικονομικές ταραχές στην πρωτεύουσα της εποχής των *kaḏizādeli* καθώς και την ολόένα και αμεσότερη συμμετοχή ευρέων στρωμάτων του πληθυσμού σε αυτές βλ. Σαρηγιάννης, "The Kadizadeli Movement as a Social and Political Phenomenon", ό.π., Zilfi, "The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth Century Istanbul", ό.π. και Tezcan, *The Second Ottoman Empire*, ό.π., σσ. 65-68, 153-179, 213-224.

(για παράδειγμα η κατανάλωση κρασιού στις ταβέρνες των «απίστων»)¹ Παράλληλα, μπορούσαν να βρουν «ευήκοα ώτα» σε μια μεγάλη μερίδα του πληθυσμού της πόλης-συμπεριλαμβανομένης τόσο της ηγεσίας της αυτοκρατορίας όσο και των απλών υπηκόων- οι οποίοι πίστευαν ή ήταν έτοιμοι να πιστέψουν ότι όλα τα δεινά της «καλά προστατευόμενης επικράτειας του Ισλάμ» (memālik-i mahrūse-i islāmiyye)² οφείλονταν στην ηθική και πνευματική σήψη της κοινωνίας, έτσι που μόνο μια επιστροφή στις ρίζες του ορθού δόγματος θα μπορούσε να γιατρέψει την κατάσταση.³

Αυτό ήταν ακριβώς που πρότειναν ο ̖adizāde Mehmed και οι υποστηρικτές του. Ένα Ισλάμ «αποκαθαρμένο» από κάθε είδους καινοτομία (*bid'a*)⁴, περισσότερο ορθολογικό παρά συναισθηματικό, στηριγμένο στους νόμους και τις αρχές των πρώτων μουσουλμανικών κοινοτήτων. Η λατρεία αγίων προσώπων, οι εκστατικοί χοροί και μουσικές των δερβίσηδων, η κατανάλωση κρασιού και καπνού, η πολυτελής διαβίωση, αποτελούσαν παρεκκλίσεις από τον «ορθό δρόμο» και έπρεπε να εκριζωθούν.⁵ Το βασικό τους σύνθημα ήταν «η επιβολή του ορθού και η απαγόρευση του λάθους» (*emr-i ma'rūf ve nehy-i münker*).⁶

¹ Χαρακτηριστικό δείγμα μιας πίεσης προς «την ορθοδοξία» από τα κάτω αποτελούν οι καταγγελίες στις αρχές από επιφανείς εκπροσώπους μουσουλμανικών μαχαλάδων της Κωνσταντινούπολης του 17^{ου} αιώνα, που διαμαρτύρονται για την παρουσία χριστιανικών ταβερνών, ακόμη και χριστιανών κατοίκων ανάμεσά τους. Η παρουσία και οι δραστηριότητες των «απίστων» σκανδάλιζε, σύμφωνα με αυτούς τους ζηλωτές της πίστης, τους πιστούς μουσουλμάνους και τους αποσπούσε από την προσευχή τους. Βλ. Baer, “Honored by the Glory of Islam”, σσ. 115-119.

² Μία από τις ονομασίες της οθωμανικής επικράτειας. Περισσότερα για την εξέλιξη των ονομασιών του κράτους ανάλογα με την επιβολή διαφόρων ιδεολογικών κατευθύνσεων βλ. Veinstein, *Les Ottomans*, ό.π., σσ. 21-36.

³ Η ερμηνεία της κρίσης ή της «παρακμής» των κρατών και των κοινωνιών το 16^ο και 17^ο αιώνα ήταν ιδιαίτερα συνδεδεμένη τόσο με τη θέωρηση τη ηθικής κατάπτωσης και της απομάκρυνσης από τις «θεμελιώδεις αρετές και αξίες» της κάθε κοινότητας όσο και με την «καινοτομία» μία λέξη που κουβαλούσε την εποχή αυτή αρνητικό φορτίο. Βλ. Peter, Burke, “Tradition and Experience: The idea of decline from Bruni to Gibbon”, *Daedalus*, 105/3(1976), σελ. 137-152 και για αντίστοιχες απόψεις στην ισπανική περίπτωση, J. H. Elliott, “Self perception and decline in early Seventeenth century Spain”, *Past & Present*, 74(1977), 41-61.

⁴ Βλ. περισσότερα για τον όρο, *Encyclopaedia of Islam*, 2^η εκδ., τόμ. Α', λήμμα *bid'a*, ό.π., σ. 1199.

⁵ Zilfi, ό.π., Σαρηγιάννης, “The Kadizadeli Movement as a Social and Political Phenomenon”, ό.π., Baer, ό.π., σσ. 63-67.

⁶ Η φράση αυτή περιέχεται στο Κοράνι. Μέχρι και την εποχή του ̖adizāde όμως δεν είχε χρησιμοποιηθεί τόσο έντονα στο οθωμανικό πλαίσιο με τη θρησκευτική της χροιά. Baer, *Honored by the Glory of Islam*, ό.π., σσ. 63-67. Σαρηγιάννης, “The Kadizadelis”, ό.π., σ. 272. Επίσης «η επιβολή του ορθού και η απαγόρευση του λάθους» λάμβανε αρκετές φορές πολιτική διάσταση και σε πολλές περιπτώσεις σχετιζόταν με την αμφισβήτηση της εξουσίας, Σαρηγιάννης, “Ottoman Ideas on Monarchy Before the Tanzimat Reforms: Towards a Conceptual History of Ottoman Political Notions”, *Turcica*, 47(2016), σ. 59-62.

Ίσως όμως το βασικότερο διαφοροποιητικό στοιχείο του πουριτανικού κινήματος των *kaḏizādeli* από άλλους προδρόμους τους ή σύγχρονούς τους «εξτρεμιστές» στην οθωμανική μουσουλμανική κοινωνία- όπως ο θεωρητικός τους «πατέρας», ο *Birgivî Mehmed*¹- έγκειτο στο ότι δεν αρκούσαν μόνο να εκφράζουν τις απόψεις τους, αλλά να επιθυμούν με δυναμικό τρόπο να τις εφαρμόσουν προσπαθώντας κυρίως να επηρεάσουν και να πάρουν με το μέρος τους την ίδια τη σουλτανική εξουσία.²

Ο πουριτανισμός των *kaḏizādeli*, η μαχητική τους ιδεολογία, ο εξορθολογισμός της πίστης και η αποκάθαρσή της από τις διάφορες «καινοτομίες» συνιστά ίσως το οθωμανικό παράλληλο μιας σειράς παρόμοιων θρησκευτικών κινήματων το 17^ο αιώνα, με χαρακτηριστικότερο παράδειγμα αυτό των άγγλων πουριτανών, συγχρόνων των οθωμανών ομολόγων τους.³ Η ανάδυση αυτών των ομάδων θα μπορούσε να είναι το άμεσο απότοκο τόσο μιας απώλειας ελέγχου κατά τη διάρκεια προσπάθειας κατασκευής αυστηρά καθορισμένων θρησκευτικών ομολογιακών ή δογματικών ταυτοτήτων από το κράτος, την Εκκλησία ή τις τοπικές θρησκευτικές κοινότητες, όσο και η προφανέστερη ένδειξη ότι η ομολογιοποίηση εκκινούσε από πολλές πηγές και σε πολλές κατευθύνσεις.

¹Ένας περιθωριακός Ουλεμά του 16^{ου} αιώνα που ήρθε σε σύγκρουση με τον διάσημο Σεΐχουλισλάμη *Eb' u Su' ud*, το κύριο εκφραστή και κατασκευαστή της δογματικής οθωμανικής σουνιτικής ορθοδοξίας του σουλτάνου Σουλεϊμάν, τον οποίο κατηγορήσε για καινοτομίες στον Ιερό Νόμο, όπως το χρηματικό Βακούφι. Για τον *Birgivî Mehmed*, μια φυσιογνωμία που επηρέασε όχι μόνο τους *kaḏizādeli* αλλά και πολλούς άλλους οπαδούς της αυστηρής οθωμανικής σουνιτικής ορθοδοξίας, ενώ η *'ilm-i hāl* πραγματεία του (*Risāle-i Birgivî*) γνώρισε ευρύτερη απήχηση στον οθωμανικό μουσουλμανικό πληθυσμό για αιώνες (ήταν μάλιστα το πρώτο *'ilm-i hāl* που τυπώθηκε το 19^ο αιώνα) βλ. Ahmet Yasar Ocak, «Ideologie officielle et reaction populaire: un aperçu general sur les mouvements et les courants socio-religieux a l'epoque de Soliman le Magnifique» ό.π., σσ. 187-188, Terzioğlu, “Where *'ilm-i Hal* meets catechism”, ό.π., σσ. 86-87. Για την διαμάχη του *Birgivî* με τον *Eb' u Su' ud* για το χρηματικό βακούφι (το βακούφι αυτό δημιουργούταν με χρηματικά ποσά και όχι με ακίνητη περιουσία. Τα χρήματα θεωρητικά θα πήγαιναν όπως και οι πρόσοδοι των «κλασικών» βακουφίων στη συντήρηση ευαγών ιδρυμάτων, στην πραγματικότητα όμως τις περισσότερες φορές επανεπενδύονταν, συνήθως με τη μορφή δανεισμού με τόκο) βλ. Tezcan, ό.π., σσ. 32-33, Krstić, ό.π., σσ. 168-169. Ήταν μάλιστα τόσο ισχυρή η επιρροή του *Birgivî* στους *kaḏizādeli*, που ο συνήθως αρκετά καλά πληροφορημένος Άγγλος πρόξενος στη Σμύρνη Paul Rycaut τον αναφέρει λανθασμένα ως ιδρυτή του κινήματος, Paul Rycaut, *The Present State of the Ottoman Empire*, ό.π. σσ. 128-129: “A sect sprung up in the time of Sultan Morat, whose chief propagator was one *Birgili Efendi*”(η εντονότερη επισήμανση είναι του γράφοντος).

² Baer, ό.π., σσ. 68-71.

³ CSSH Discussion, “Tolerance and Conversion in the Ottoman Empire: A Conversation”, *Comparative Studies in Society and History*, 51/4 (2009), σ. 933. Ο Cemal Kafadar μάλιστα θα συνδέσει το κίνημα των *Kadizadeli* όχι μόνο με ευρωπαϊκές αλλά και με ανάλογες ομάδες στη Ρωσία, στο Ιράν και στο Νέο Κόσμο, έτσι ώστε να διαγράφεται μια «πουριτανική διεθνής» το 17^ο αιώνα. Kafadar, Cemal, “The City that Ralamb visited: The Political and Cultural climate of Istanbul in the 1650s”, στο Karin Adahl (επιμ.), *The Sultans Procession: The Swedish Embassy to Sultan Mehmet IV in 1657-1658 and the Ralamb paintings*, Swedish Research Institute of Istanbul, Istanbul, 2006, σ. 70. Η ενδιαφέρουσα αυτή θέση υπόκειται βέβαια σε συζήτηση και έρευνα.

Αναφορικά με το κράτος, η διαδικασία που είχε ως σκοπό την διεύρυνση της εξουσίας των φορέων του έδωσε την ευκαιρία σε πιο «εξτρεμιστικές» ομάδες να αναλάβουν ρόλο «βασιλικότερο του βασιλέως», εξελισσόμενες σε πηγή κριτικής και αντιπαράθεσης με την εξουσία.¹ Η κοινωνική, πολιτική και οικονομική κρίση που βίωσε ένα μεγάλο μέρος του πληθυσμού της Ευρώπης και της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας το 17^ο αιώνα, έδωσε τη δυνατότητα στους «πουριτανούς» να βγουν στο προσκήνιο και να διεκδικήσουν δυναμικά την εφαρμογή του θρησκευτικού και κοινωνικού τους προγράμματος.²

Έπειτα, ο *Ḳaḍizāde Meḥmed*, όπως και οι μετέπειτα ηγέτες του κινήματος *Meḥmed Üstüvanî* και *Meḥmed, Vanî*, καθώς και μεγάλο μέρος της «ηγεσίας» του κινήματος διακρίθηκαν ως ιεροκήρυκες στα τζαμιά της πρωτεύουσας.³ Ο σημαντικός ρόλος του ιεροκήρυκα ως του ανθρώπου, που λόγω της θέσης του είναι ο πιο κατάλληλος να περάσει τα θρησκευτικά μηνύματα στο ποίμνιό του και να το καθοδηγήσει στον «ορθό δρόμο της σωτηρίας και της συμμόρφωσης», είναι ένα ακόμα από κύρια χαρακτηριστικά της «εποχής των θρησκευτικών πολέμων». Από τη Γερμανία της

¹ Για παράδειγμα ένα μεγάλο μέρος των υποστηρικτών των «εξτρεμιστών της πίστης» προερχόταν από άνεργους αποφοίτους ιεροδιδασκαλίων, των οποίων την κατασκευή και την προσέλευση μαθητών σε αυτά είχε ευνοήσει η ίδια η σουλτανική διοίκηση από τα μέσα του 16ου προκειμένου να προωθήσει το θρησκευτικο-ιδεολογικό της πρόγραμμα. Αγανακτισμένοι οι νέοι αυτοί, προσέρχονταν μαζικά στις μεγάλες πόλεις, απογοητευμένοι από την κοινωνική τους στασιμότητα και με βαθιά απέχθεια για το θρησκευτικό κατεστημένο. Αποτελούσαν έτσι μια μόνιμη απειλή για την εξουσία. Ήδη μάλιστα το 1582 επ'αφορμή των μεγάλων εορτών για την περιτομή του γιού του Σουλτάνου, έκαναν και την πρώτη τους «διαδήλωση». Βλ. Terzioğlu, "The Imperial Circumcision Festival of 1582: An Interpretation", *Muqarnas*, 12 (1995), σ.87. Επίσης, για το ρόλο των ιεροδιδασκαλίων (*medrese*) στην προώθηση μιας θρησκευτικής «ορθοδοξίας» από την ηγεσία της αυτοκρατορίας, βλ. της ίδιας, "How to Conceptualize Ottoman Sunnitization", ό.π., σ. 316. Βέβαια πρέπει να σημειώσουμε ότι ακόμη και οι πιο «σκληροί» πουριτανοί κήρυκες δεν έφτασαν ποτέ στο σημείο των ευρωπαίων συναδέλφων τους, να επικρίνουν ευθέως το Σουλτάνο ή να ζητήσουν την ανατροπή του. Σαρηγιάννης, "Ottoman Ideas on Monarchy Before the Tanzimat Reforms", ό.π., σ. 59.

² Για την πολυσυζητημένη «κρίση του 17^{ου} αιώνα» βλ. το πιο πρόσφατο βιβλίο που πραγματεύεται το θέμα και στο οποίο η «κρίση» λαμβάνει παγκόσμιες διαστάσεις: Geoffrey Parker, *Global Crisis: War, Climate Change and Catastrophe in the Seventeenth Century*, Yale University Press, New Haven-London, 2014. Για την εποχή της «κρίσης» του Οθωμανικού Κράτους στα μέσα του 17^{ου} αιώνα που οδήγησε και σε μια άμβλυνση της περίφημης οθωμανικής «ανεκτικότητας» απέναντι στους υπηκόους των άλλων δογμάτων (κυρίως Εβραίους και Χριστιανούς) βλ. Baer, *Honored by the Glory of Islam*, ό.π., σσ. 39-61, 81-104.

³ Zilfi, ό.π. Ο *Kātib Çelebi* περιγράφει ως εξής την εμπειρία του την πρώτη φορά που άκουσε τον *Ḳaḍizāde* φτάνοντας στην Κωνσταντινούπολη: «Μια μέρα ο συγγραφέας [*o Kātib Çelebi*] έτυχε να περνάει από το τζαμί του Σουλτάνου Μεχμέτ και εισήλθε για να ακούσει την προσευχή. Ο *Ḳaḍizāde* ήταν ένας καλός και αποτελεσματικός ρήτορας του οποίου τα κηρύγματα ποτέ δεν αποτύγχαναν να συγκινήσουν τους ακροατές του. Στο μεγαλύτερό τους μέρος τα λόγια του ήταν μια ενθάρρυνση προς τους ανθρώπους να αποκτήσουν θρησκευτική γνώση και μια προτροπή να βγουν από την αμάθεια. Σε αυτό του το κήρυγμα ήταν σαν να είχε αποκτήσει τον έλεγχο του μυαλού των ακροατών του και να το οδηγεί προς την κατεύθυνση τις μελέτης και της σπουδής». *Kātib Çelebi, The Balance of Truth*, ό.π., σσ. 135-136.

Μεταρρύθμισης, το Παρίσι της εποχής της «Καθολικής Λίγκας» ή την Κωνσταντινούπολη του 17^{ου} αιώνα, ο ιεροκήρυκας έγινε συνώνυμος της θρησκευτικής έξαρσης και έξαψης της εποχής.¹

Πολεμικός, αμείλικτος, με πύρινο λόγο, μιλώντας τη «γλώσσα του λαού», η χρησιμότητα αλλά και η επικινδυνότητά του δεν διέλαθε της προσοχής ούτε των ευρωπαίων ηγεμονευόντων παντός δόγματος ούτε και της ηγεσίας της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Ήδη από τα μέσα του 16^{ου} αιώνα, και καθώς βρισκόταν σε εξέλιξη η επιβολή από το σουλεϊμανικό κράτος της δικής του «ορθής οδού» προς την «πολιτεία της αρετής» (*medine-i fazili*)² ο ιεροκήρυκας απέκτησε ένα βασικό ρόλο ως ο κατεξοχήν ενδιάμεσος που θα μετέδιδε την αυτοκρατορική θρησκευτική ορθοδοξία στο τζαμί της κάθε γειτονιάς των πόλεων, ακόμη και των χωριών, κατά την προσευχή της Παρασκευής. Μάλιστα επειδή η μη προσέλευση στην προσευχή μπορούσε να θεωρηθεί ως σιϊτισμός και έτσι «αίρεση» και ταυτόχρονα αμφισβήτηση της Σουλτανικής εξουσίας και της θεολογικής πρωτοκαθεδρίας των 'ulemā', ο Σουλτάνος με διάταγμά του (*fermān*) επέβαλλε αυστηρότατες κυρώσεις στους κατά συρροή απόντες.³

Όμως όπως και στην Ευρώπη έτσι και στην Οθωμανική Αυτοκρατορία σε κάποιο σημείο οι εξελίξεις ξεπέρασαν τις ομάδες της εξουσίας. Διάφοροι ιεροκήρυκες άρχισαν να ξεφεύγουν από την «πολιτική γραμμή» και να κατακρίνουν τις συμπεριφορές υψηλά ιστάμενων προσώπων, δηλαδή να «πολιτικολογούν». Ήδη το 1581 ο οθωμανός συγγραφέας Muṣṭafā 'Alī θα κρούσει τον κώδωνα του κινδύνου αναφερόμενος σε αυτούς τους «εχθρούς του κράτους» που «κάτω από το

¹ Για τον σημαντικό ρόλο των ιεροκηρύκων στη διάδοση του μεταρρυθμιστικού λόγου στα πρώτα βήματα του «λουθηρανικού εγχειρήματος», βλ. Greengrass, *Christendom Destroyed*, ό.π., σ. 336. Επίσης, R. W. Scribner, C. Scott Dixon, *The German Reformation* (έκδοση 2^η), Palgrave Macmillan, Hampshire-New York, 2003, σσ. 20-22. Για τη σημασία των καθολικών κυρίως ιεροκηρύκων κατά τη διάρκεια των γαλλικών θρησκευτικών πολέμων του 16^{ου} αιώνα ως βασικών υπερασπιστών της καθολικής πίστης απέναντι στον καλβινισμό αλλά και βασικών υποκινητών σφαγών από αυτή της Νύχτας του Αγίου Βαρθολομαίου (1572) βλ. Γαγανάκης, *Ο Πόλεμος των Λέξεων*, ό.π., σσ. 166-167 και Mack P. Holt, "Putting Religion Back into the Wars of Religion", *French Historical Studies*, 18/2 (1993), σ. 541.

² Αυτό προέτρεψε το Σουλτάνο Σουλεϊμάν να πραγματοποιήσει ο διακεκριμένος εκπρόσωπος των 'ulemā', Kinalizāde 'Alī Çelebi στα μέσα του 16^{ου} αιώνα, Veinstein, ό.π., σ. 25.

³ Terzioğlu, "How to Conceptualize Ottoman Sunnitization", ό.π., σσ. 314-316, Tezcan, ό.π., σσ. 122-125. Ήδη από την εποχή του Σουλεϊμάν, ο σουνιτισμός «πολιτικοποιείται» και γίνεται συνώνυμος της νομιμοφροσύνης προς το Σουλτάνο σε αντίστιξη με το σιϊτισμό που ερμηνευόταν ως αντινομισμός ή υπακοή στον Σάχη της Περσίας. Krstic, *Contested Conversions to Islam*, ό.π., σσ. 12-16, 106-107. Dressler, "Inventing Orthodoxy", ό.π., σσ. 160-164.

προκάλυμμα ενός μεταρρυθμιστικού ζήλου προσελκύουν χιλιάδες και χιλιάδες αμαθών ανθρώπων στις συναθροίσεις τους» και με την πρόφαση της διδασκαλίας της αρετής τους ωθούν σε πράξεις ανταρσίας και αναταραχών επιβλαβών για το κράτος.¹ Με τον Muṣṭafā ‘Alī δε θα διαφωνούσαν ίσως και οι γάλλοι μετριοπαθείς καθολικοί βλέποντας την ίδια εποχή τους φραγκισκανούς ιεροκήρυκες του Παρισιού να παροτρύνουν το λαό της πόλης σε ένα μαχητικό πολιτικό εξτρεμιστικό Καθολικισμό που θα οδηγούσε το 1589 στη δολοφονία του ίδιου του βασιλιά Ερρίκου Γ΄ από ένα καθολικό μοναχό και τη βύθιση του γαλλικού κράτους σε έναν ακόμη καταστροφικό γύρο θρησκευτικού πολέμου.²

Καθώς η επιρροή των ιεροκηρύκων στο λαό μεγάλωνε η οθωμανική εξουσία βρέθηκε σε δύσκολη θέση. Η ολοένα και αυξανόμενη αμφισβήτηση του σουλτανικού απολυταρχισμού από αντίπαλα κέντρα πολιτικής ισχύος, όπως οι ισχυρές και κληρονομικές από τα τέλη του 16^{ου} αιώνα οικογένειες ‘ulemā’ (menālī) καθώς και οι «οίκοι» υψηλών αξιωματούχων³, σε συνδυασμό με την αποδυνάμωση την ίδια περίοδο της εικόνας του σουλτάνου ως κατακτητή, οδήγησαν διάφορους οθωμανούς μονάρχες από ειλικρινή ευλάβεια και πίστη ή από πολιτικό όφελος ή από ένα συνδυασμό των δύο, να προσπαθήσουν να προσεταιριστούν διάφορους επιφανείς ιεροκήρυκες ώστε να ισορροπήσουν την επιρροή των ‘ulemā’ και να ενισχύσουν την εικόνα τους στο λαό ως ευσεβών μοναρχών.⁴

¹ Ολόκληρο το απόσπασμα παρατίθεται στο Tezcan, ό.π., σ. 124. Για μια σχεδόν ολόιδια άποψη μισό περίπου αιώνα μετά από τον Kātib Çelebi βλ. Zilfi, ό.π., σ. 251.

² Για τους φραγκισκανούς ιεροκήρυκες και το ρόλο τους βλ. Megan C. Armstrong, *The Politics of Piety: Franciscan Preachers During the Wars of Religion, 1560-1600*, Rochester University Press, 2004. Για τα γεγονότα που οδήγησαν στη δολοφονία του Ερρίκου Γ΄, βλ. Greengrass, *Christendom Destroyed*, ό.π., σσ. 426-429. Γαγανάκης, *Ο Πόλεμος των Λέξεων*, ό.π., σσ. 181-192.

³ Για τους menālī και της επιρροή τους στην οθωμανική πολιτική σκηνή βλ. Tezcan, “The Ottoman Mevali as ‘Lords of Law’”, *Journal of Islamic Studies*, 20/3 (2009), 383-407. Για την εξέλιξη των ‘ulema στο οθωμανικό πλαίσιο ως μια διττή διαδικασία «γραφειοκρατικοποίησης του κλήρου» και «κληρικοποίησης του κράτους» βλ. Veinstein, *Les Ottomans*, ό.π., σσ. 181-199. Πρωτοποριακό βιβλίο στην περιγραφή και ερμηνεία των πολιτικών, κοινωνικών και οικονομικών εξελίξεων που οδήγησαν σε ένα περιορισμό της σουλτανικής εξουσίας από ανερχόμενες πολιτικές δυνάμεις όπως οι «οίκοι» ισχυρών πασάδων είναι του Rifa’at Abou-El-Haj, *Formation of a Modern State : The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries*, 2η έκδοση, Syracuse University Press, Syracuse-New York, 2005.

⁴ Tezcan, *The Second Ottoman Empire*, ό.π., σσ. 216-217, Zilfi, ό.π., σσ. 257-258. Για τη σημασία της ευσεβείας του Σουλτάνου ως σημαντικού παράγοντα νομιμοποίησης της εξουσίας του, βλ. Karateke, “Opium for the Subjects?”, ό.π. Η προώθηση αυτής της θρησκευτικότητας του μονάρχη δεν προερχόταν μόνο από «τα πάνω», από την ηγεσία αλλά επιβαλλόταν και από «τα κάτω» από την κοινωνία. Για παράδειγμα το 1603 και ενώ μια ακόμη εξέγερση στρατιωτικών μονάδων της πρωτεύουσας εναντίον της οικονομικής πολιτικής του Σουλτάνου βρισκόταν σε εξέλιξη, οι στρατιώτες σχεδίαζαν, αν τα αιτήματά τους δεν γίνονταν αποδεκτά, να καθαιρέσουν το σουλτάνο και να βάλουν

Ένας από τους πρωτοπόρους της διαδικασίας αυτής, όπως και πολλών άλλων εξελίξεων, ήταν ο σουλτάνος Οσμάν Β΄(1619-1622). Ο νεαρός ηγεμόνας επηρεασμένος από τον δάσκαλό του, Ömer Efendi, ο οποίος ανήκε σε αυτούς του «πρωτο-πουριτανικούς» κύκλους, έβαλε σε εφαρμογή ένα ιδεολογικό πρόγραμμα σουλτανικής ευσέβειας και αυστηρής θρησκευτικής ηθικής, απαρνούμενος τις πολυτέλειες του παλατιού (σκεφτόταν μάλιστα να καταργήσει το χαρέμι), ντυνόμενος απλά, συνάπτοντας γάμο, όντας ηγεμόνας, για πρώτη φορά μετά το 14^ο αιώνα, όχι με σκλάβια (όπως συνηθιζόταν ως τότε) αλλά με την ίδια την κόρη του Σεϊχουλισλάμη και τέλος αναγγέλλοντας για πρώτη και τελευταία φορά από οθωμανό ηγεμόνα, την πρόθεση διενέργειας θρησκευτικού προσκυνημάτος στους Ιερούς Τόπους του Ισλάμ, κάτι που τελικά δεν θα το κατορθώσει αφού θα δολοφονηθεί.¹

Την ίδια τακτική πολιτικής χρήσης της ευσέβειας θα ακολουθήσουν με διαφορετικό όμως τρόπο και δύο μετέπειτα σουλτάνοι ο Μουράτ Δ΄ (1623-1640) και ο Μεχμέτ Δ΄(1648-1686). Η εποχή τους μπορεί να χαρακτηριστεί ως η εποχή «των αυτοκρατορικών σεϊχιδων» αφού τότε απέκτησαν μεγάλη πολιτική και θρησκευτική επιρροή πρόσωπα προερχόμενα όχι από τους ‘ulemā’ αλλά από τους κύκλους των ιεροκηρύκων που δρούσαν ως προσωπικοί θρησκευτικοί καθοδηγητές του σουλτάνου.² Για παράδειγμα ο Μουράτ Δ΄ με μία αριστοτεχνική εκμετάλλευση κάθε προσφερόμενου μέσου προς ενίσχυση της εξουσίας του συμβουλευόταν σε θρησκευτικά θέματα τόσο τον Kadıẓāde Mehmed και την ίδια στιγμή τον μεγαλύτερο

στη θέση του τον Σεϊχουλισλάμη (ο οποίος βέβαια τους υποστήριζε για δικούς του λόγους) με το επιχείρημα ότι ο ηγέτης των μουσουλμάνων θα έπρεπε να επιλέγεται σύμφωνα με την αρετή του. Ο ίδιος Σουλτάνος, ο Μεχμέτ Γ΄(1595-1603) αντιμετωπίζοντας μια παρόμοια εξέγερση το 1601, είχε αναγκαστεί για να κατευνάσει τα πνεύματα να απαγορεύσει την κατανάλωση του αλκοόλ και να κλείσει τις ταβέρνες, μόνο και μόνο για να τις ανοίξει ξανά όταν η κατάσταση τέθηκε υπό έλεγχο. Tezcan, ό.π., σσ. 66-67.

¹Βλ. αναλυτικότερα, Tezcan, ό.π., σσ. 115-152.

²Το ίδιο φαινόμενο παρατηρούμε και στην Ευρώπη της ίδια εποχής. Χαρακτηριστικά παραδείγματα ο Ιησουΐτης εξομολόγος του «αυτοκράτορα της αντιμεταρρύθμισης» Φερδινάνδου Β΄(1619-1637), Wilhelm Lamormaini και από το προτεσταντικό στρατόπεδο ο ιεροκήρυκας και πνευματικός καθοδηγητής του εκλέκτορα της Σαξονίας, Hoe von Hoenegg. Και τα δύο αυτά πρόσωπα έπαιξαν σημαντικό ρόλο στην έξαρση των θρησκευτικών παθών κατά την πρώτη φάση του Τριαντακονταετούς Πολέμου (1618-1648) επηρεάζοντας καθοριστικά τις αποφάσεις των ηγεμόνων τους. Η αποτυχία όμως του Αυτοκράτορα να κερδίσει τον πόλεμο στις αρχές της δεκαετίας του 1630 οδήγησε στην απομάκρυνση του Lamormaini, όπως η αποτυχία του 1683, θα οδηγούσε τον «συνάδελφό» του Mehmed Vanī στον ίδιο δρόμο. Bernard Vogler, « La dimension religieuse dans les relations internationales en Europe au XVII^e siècle (1618-1721)», *Histoire, économie et société*, 10/3 (1991), σσ. 379-398, 390-393, Greengrass, ό.π., σσ. 598, 607, 617-618.

εχθρό του τελευταίου στη «μάχη των αμβώνων»¹, τον επιφανή Σεΐχη του σουφικουτάγματος των Halveti, 'Abdū'l-mecit Sivasī προσπαθώντας να αποκομίσει πολιτικά οφέλη και από τους δύο.² Σίγουρα όμως το απόγειο της «εποχής του αυτοκρατορικού Σεΐχη» αποτελεί η περίοδος της δράσης στο παλάτι του ηγέτη της τρίτης φάσης του κινήματος των *kaḏizādeli*, του Mehmed Vanī.³

Ο Vanī όπως και οι υπόλοιποι ηγέτες του κινήματος δεν προέρχονταν από το κέντρο, αλλά από την περιφέρεια της αυτοκρατορίας. Σε αντίθεση όμως με τους προηγούμενους, αυτός είχε ένα ισχυρό προστάτη στο πρόσωπο του Μεγάλου Βεζίρη *Köprülü Fāzıl Ahmed*, ο οποίος έφερε τον Vanī στα ανάκτορα και τον γνώρισε στον Σουλτάνο.⁴ Το ενδιαφέρον είναι ότι ο πατέρας του Ahmed, ο περίφημος ιδρυτής της δυναστείας, Mehmed *Köprülü* είχε διαδραματίσει τον καθοριστικό ρόλο στη συντριβή στα σπλάχνα της πουριτανικής εκστρατείας βίαιης καταστολής κάθε «καινοτομίας» το 1656 εξορίζοντας τους τότε ηγέτες του κινήματος ως απειλή για το κράτος και την εξουσία του.⁵ Διαφορετικοί καιροί, διαφορετικές προτεραιότητες. Ο Ahmed όπως και ο Σουλτάνος είδαν στους *kaḏizādeli*, πέρα από την αποδοχή των απόψεών τους, και ένα αποτελεσματικό όπλο στη στήριξη της εξουσίας τους. Όπως χαρακτηριστικά μάλιστα δήλωσε ένας από τους Σεΐχουλισλάμηδες της εποχής, υποστηρικτής βέβαια της αυτοκρατορικής πολιτικής αλλά εχθρικά διακείμενος απέναντι στο πουριτανικό κίνημα, ο *Minḡarizāde Yahya*, όταν ερωτήθηκε γιατί αφήνει τους *kaḏizādeli* (και

¹ Ως «μάχη των αμβώνων» θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε την περίοδο από το 1630 περίπου μέχρι το 1656 όταν οι *kaḏizādeli* ήρθαν σε μεγάλη αντιπαράθεση με τα σουφικά τάγματα και ιδιαίτερα με αυτό των Halveti. Η διαμάχη παραδόξως δεν περιοριζόταν μόνο σε θρησκευτικά θέματα, σε ένα μεγάλο μέρος των οποίων υπήρχε κοινός τόπος, αλλά είχε να κάνει επίσης τόσο με το συναγωνισμό για την κατάληψη των θέσεων των ιεροκληρικών στα τζαμιά της πρωτεύουσας όσο και με τις διαφορετικές πολιτικές συμμαχίες της κάθε πλευράς. Στην ουσία δηλαδή επρόκειτο για μια μάχη ως προς το ποιος θα αναδειχθεί ο κύριος υπερασπιστής της «ορθοδοξίας». Βλ. Σαρηγιάννης, "The Kadizadeli Movement as a Social and Political Phenomenon", ό.π. σσ. 264,271-278, Zilfi, ό.π., σσ. 256-260. Για τις κοινές ιδεολογικές καταβολές των δύο αντιπάλων που ανάγονταν στο *Birgini Mehmed*, βλ. Terzioğlu, "Where 'ilm-i Hal meets catechism", ό.π. σσ. 86-88. Μάλιστα βρίσκουμε πολύ «σκληρές» προτάσεις που θυμίζουν πάρα πολύ πρακτικές της ευρωπαϊκής ομολογιοποίησης (όπως τακτική εξέταση της ορθότητας της πίστης και πράξης των πιστών από ειδικές τοπικές επιτροπές σε επίπεδο συνοικιακού τζαμιού και εκδίωξη από την επικράτεια όλων των «αιρετικών») σε έναν δερβίση μυστικιστή από τα Βαλκάνια στο πρώτο τέταρτο του 17^{ου} αιώνα, απογόνου αντινομικών στοιχείων που οι Οθωμανοί σουλτάνοι είχαν εξορίσει από το κέντρο ως απειλή για την εξουσία τους το 15^ο αιώνα. Εικάζεται ότι ο δερβίσης αυτός πρέπει να είχε κάποιες ως πολλές γνώσεις για τις ευρωπαϊκές πρακτικές επιβολής θρησκευτικής «ορθοδοξίας» και κοινωνικής συμμόρφωσης. Η περίπτωση του καθίσταται ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα αφού καταδεικνύει την διαπερατότητα των συνόρων μεταξύ των δύο κόσμων που επέτρεπε την ανταλλαγή ιδεών και πρακτικών. Βλ. αναλυτικότερα, Terzioğlu, ό.π., σσ. 89-107.

² Zilfi, ό.π., σσ. 257-258. Σαρηγιάννης, ό.π., σ. 264. Baer, ό.π., σ. 68.

³ Για τις τρεις φάσεις του κινήματος που αντιστοιχούν με τη δράση των τριών ηγετών του, βλ. Zilfi, ό.π. και Σαρηγιάννης, ό.π.

⁴ Zilfi, ό.π., σ. 263, Baer, ό.π., σσ. 105-119.

⁵ Ο.π., σ. 262.

φυσικά τον Vanī) να διαθέτουν τόση μεγάλη επιρροή: «είναι καλό», είπε «να έχουμε ανθρώπους σαν και αυτούς που γεμίζουν με φόβο τις καρδιές των ανθρώπων και τους εμποτίζουν με υπακοή».¹

Οι δεκαετίες του 1670 και των αρχών του 1680 αποτέλεσαν το απόγειο του άστρου του Vanī.² Η χιλιαστικής εμπνεύσεώς του όμως, όπως είδαμε στο πρώτο κεφάλαιο, εκστρατεία της Βιέννης κατέληξε σε φιάσκο και έφερε το τέλος του. Ήδη είχε διαφανεί ότι το μεγαλύτερο μέρος της κοινωνίας της πρωτεύουσας δεν είχε πλέον την επιθυμία να ακούει και να ανέχεται τον θρησκευτικό πουριτανισμό του Vanī και των *kaḍizādeli*, που φάνηκε από την πράξη ότι δεν έφερνε κανένα αποτέλεσμα αλλά οδηγούσε το κράτος σε μεγαλύτερες καταστροφές.³ Οι πουριτανοί βρέθηκαν πλέον «εκτός μόδας» στο κοσμοπολίτικο περιβάλλον της οθωμανικής πρωτεύουσας όπως και στην υπόλοιπη Ευρώπη.⁴ Η «εποχή των θρησκευτικών πολέμων» και της «θρησκευτικής ορθοδοξίας» φαίνεται ότι όδευε προς το τέλος της.

Πριν κλείσουμε την ενότητα για τους *kaḍizādeli* πρέπει να θίξουμε δύο ιδιαίτερα στοιχεία τα οποία αφορούν τις επιρροές που δέχθηκε το κίνημα από την ίδια την κοινωνία. Έχει προταθεί μια ενδιαφέρουσα υπόθεση σύμφωνα με την οποία οι πουριτανικές θέσεις του κινήματος επηρεάστηκαν από τις ευρύτερες κοινωνικο-οικονομικές εξελίξεις και οδήγησαν στη δημιουργία μίας «νέας εργασιακής ηθικής», παρόμοιας με αυτή στη δυτική Ευρώπη. Η «νέα εργασιακή ηθική» υποστηριζόταν από ορισμένα στρώματα ισχυρών εμπόρων και κεφαλαιούχων της πρωτεύουσας οι

¹Παρατίθεται στο Tezcan, ό.π., σ. 217.

²Για τη δράση του Vanī χρόνια αυτά, βλ. Zilfi, ό.π. σσ. 263-265.

³Άλλωστε η ίδια η αποτυχία του κινήματος δείχνει ότι ένα μεγάλο μέρος της κοινωνίας στην «πύλη της ευδαιμονίας» δεν επιθυμούσε να απαρνηθεί τις απολαύσεις του και να υιοθετήσει τον πουριτανισμό. Επίσης η ίδια η συχνή αναφορά στα *‘ilm-i hāl*, στη μη συμβατή προς την ορθή πίστη κατανάλωση αλκοόλ και καπνού δείχνει ότι επρόκειτο για ένα σύνηθες φαινόμενο που οι πουριτανοί δεν μπορούσαν να ξεριζώσουν ολοκληρωτικά. Συνεπώς όπως και στο ευρωπαϊκό έτσι και στο οθωμανικό πλαίσιο, πρέπει να αναρωτηθούμε σε ποιο βαθμό, σε ποια περιβάλλοντα και σε ποιες κοινωνικές ομάδες η πορεία προς την «ορθοδοξία» και τη συμμόρφωση είχε εν τέλει επιτυχία.

⁴Ήδη από τα μέσα του 17ου αιώνα Οθωμανοί λόγιοι όπως ο Kātib Çelebi, πήραν αποστάσεις από τα «δύο άκρα» της θρησκευτικής αντιπαράθεσης και υιοθέτησαν για τον εαυτό τους μια «μέση όδο», όπως γράφει ο ίδιος: «Είναι μάλλον αχρείαστο να σημειώσουμε ότι οι οπαδοί του Kaḍizāde είναι αυτή τη στιγμή περιβόητοι για τον εξτρεισμό τους... Ο συγγραφέας [ο Kātib Çelebi] έχει ήδη οδηγήσει πολλούς από αυτούς προς τη μετριοπάθεια, και γράφει αυτή τη μελέτη [την Ισορροπία της Αλήθειας] για να τους ελευθερώσει από αυτές τις αλυσίδες», Kātib Çelebi, *The Balance of Truth*, ό.π., σ. 137. Ενώ σε άλλο σημείο θα κατηγορήσει τους «εξτρεμιστές» ως εξής: «Τώρα μπορούμε να δούμε πόσο υπερόπτες είναι αυτοί που διακηρύσσουν ότι προωθούν την ‘επιβολή του ορθού και την απαγόρευση του λάθους’. Ο Προφήτης χειριζόταν με επιείκεια και γενναιοδωρία την κοινότητά του. Οι μετέπειτα υπερόπτες, μην βλέποντας την ατίμωση του ότι βαδίζουν ενάντια σε αυτόν, ονοματίζουν ορισμένους από την κοινότητα ως άπιστους, άλλους ως αιρετικούς... Φέρνουν τον λαό στην τόσο λυπηρή κατάσταση του φανατισμού και προκαλούν διχόνοια», ό.π., σ. 108.

οποίοι είδαν στις αρχές των *kaḏizādeli* την προώθηση των δικών τους ιδεολογικών, πολιτικών και οικονομικών συμφερόντων.¹

Πράγματι οι εκπρόσωποι του κινήματος επιτέθηκαν με σφοδρότητα στην κατανάλωση από τους πιστούς μουσουλμάνους του αλκοόλ, του καφέ και του καπνού και οι εφαρμογές από το κράτος των θρησκευτικών τους οδηγιών συνεπάγονταν, τις περισσότερες φορές, το κλείσιμο των ταβερνών και των καφενείων.² Η επίθεση όμως αυτή δεν δικαιολογούνταν μόνο από θρησκευτικούς λόγους (απουσία από την προσευχή, απαγόρευση του κρασιού από τη Σαρία, το καφενείο ως χώρος επώασης πολιτικών αναταραχών κτλ.) αλλά συνοδευόταν και από λόγους «εργασιακής ηθικής». Η κατανάλωση του κρασιού του καφέ και του καπνού οδηγούσε στην οκνηρία, στην μη-όρεξη για εργασία και στην κατασπατάληση χρημάτων σε μη παραγωγικούς σκοπούς.³

Επίσης, ενώ η «βίβλος» του κινήματος, τα έργα του Birgīnī, επιτίθονταν έντονα στην τοκογλυφία, στο δανεισμό και στην «τράπεζα» της οθωμανικής κοινωνίας -το χρηματικό βακούφι- οι ηγέτες του κινήματος, σιωπούσαν εμφιασμένα.⁴ Μάλιστα σε μια χαρακτηριστική περίπτωση «αμηχανίας του πλούτου» οι *kaḏizādeli* και οι οπαδοί τους επικρίθηκαν έντονα από τους αντιπάλους τους διότι, όπως και πολλοί ευρωπαίοι πουριτανοί, ενώ πρέσβευαν τον ασκητισμό, διαβιούσαν πολυτελώς.⁵ Θα χρειαζόταν βέβαια μια πιο ενδελεχής έρευνα με πρωτογενείς πηγές για να στηριχθεί επαρκώς αυτή η ενδιαφέρουσα θεώρηση που συνδέει τα πουριτανικά κινήματα του 17^{ου} όχι μόνο σε ιδεολογικό αλλά και σε κοινωνικό επίπεδο και δείχνει ακριβώς την διάδραση των φορέων της θρησκευτικής ορθοδοξίας.

¹Σαρηγιάννης, "The Rise of a Mercantile Ethic", ό.π., σσ. 282-289.

²Zilfi, "The Kadizadelis", ό.π., σσ. 263-264. Βλ. επίσης την πολύ ενδιαφέρουσα θέαση των πραγμάτων από τον Kātib Çelebi ο οποίος θεωρεί την προσπάθεια απαγόρευσης του καφέ ή του καπνού άτοπη εφόσον «οι άνθρωποι επιθυμούν το απαγορευμένο». Αναφέρει επίσης και αρκετά ενδιαφέροντα περιστατικά παράβασης του νόμου, Kātib Çelebi, *The Balance of Truth*, ό.π., σσ. 50-62.

³Tezcan, *The Second Ottoman Empire*, ό.π., σσ. 126-127. Όπως θα αναφέρει χαρακτηριστικά ο Kātib Çelebi για τα καφενεία, «*Παραμυθιάδες και μουσικοί αποσπούσαν τον λαό από την εργασία του και το να δουλεύει κανείς για τη βιωτή του δεν είχε πλέον σημασία*», Kātib Çelebi, *The Balance of Truth*, ό.π., σ. 61. Είναι ενδιαφέρον να το ακούμε αυτό από έναν μη-οπαδό των *kaḏizādeli*.

⁴Σαρηγιάννης, ό.π., 284-285.

⁵Ο.π., 273. Η έκφραση «αμηχανία του πλούτου», αποτελεί τον τίτλο του γνωστού βιβλίου του Simon Schama για την ολλανδική κοινωνία του 17^{ου} αιώνα, *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, Vintage Books, New York, 1997. Για τις επικρίσεις αυτές εναντίον των *kadizadeli* βλ. Σαρηγιάννης, ό.π., σσ. 272-273, 286-287.

Η δεύτερη επισήμανση έχει να κάνει αυτή τη φορά με ιδεολογικές επιρροές που ενδεχομένως δέχθηκε το κίνημα από τους υποστηρικτές του. Ο άγγλος διπλωμάτης Paul Rycaut, σύγχρονος και πολλές φορές άμεσος παρατηρητής των τεκταινομένων στην οθωμανική επικράτεια, στο γνωστό του βιβλίο *The Present State of the Ottoman Empire* αναφέρει τα εξής για τους υποστηρικτές της «σέκτας» όπως χαρακτηρίζει τους *kaḍizādeli*: «Αυτοί που κατά κύριο λόγο είναι αφοσιωμένοι σε αυτή τη σέκτα, είναι οι **Ρώσοι**¹ και άλλες κατηγορίες εξωμοτών Χριστιανών, οι οποίοι μέσα στα συγκεχυμένες και σχεδόν ξεχασμένες μνήμες τους από τη χριστιανική πίστη διατηρούν ακόμη κάποιες αναμνήσεις του Καθαρτηρίου, και των προσευχών για τους νεκρούς».²

Είχε ήδη προηγηθεί η αναφορά του συγγραφέα στις «καινοτομίες» του κινήματος που αντιμάχονταν κάθε καινοτομία στην πίστη.³ Οι καινές πρακτικές αποδίδονταν στον Birgini Mehmed και αφορούσαν προσευχές για τις ψυχές των νεκρών κατά την ταφή.⁴ Το ενδιαφέρον όμως έγκειται στη συμμετοχή πρώην χριστιανών σε τέτοια «εξτρεμιστικά» κινήματα ισλαμικής ορθοδοξίας. Πέρα από το γεγονός ότι οι νέοι προσήλυτοι εντοπίζουν κοινά στοιχεία της παλιάς με τη νέα τους θρησκεία (η έμφαση στις προσευχές για τους νεκρούς), κάτι που ίσως διευκολύνει τη μετάβασή τους στη νέα πραγματικότητα, παρατηρούμε ότι σε ορισμένες περιπτώσεις οι προσήλυτοι μεταφέρουν δοξασίες και πιστεύω της προηγούμενης θρησκευτικής τους κοινότητας στην καινούργια. Για παράδειγμα απολογίες πίστης που μας έχουν σωθεί από χριστιανούς εξωμότες το 16^ο και 17^ο αιώνα, οι οποίοι προσπαθούν να εξηγήσουν και να αιτιολογήσουν σε αυτές τη μεταστροφή τους στο Ισλάμ, φέρουν μέσα τους τη σφραγίδα του δυτικού θεολογικού τρόπου σκέψης είτε τριδεντινού καθολικού είτε

¹ Η έμφαση στη λέξη δίνεται από τον ίδιο τον Rycaut. Ο Οθωμανός ιστορικός Naima, περιγράφοντας τις προετοιμασίες των Kadizadeli για τη «γενική τους έφοδο» σε κάθε «άντρο» καινοτομίας, το 1656, αναφέρει ανάμεσα στις «δυνάμεις κρούσεις» του κινήματος «τους ανόητους Κοζάκους μαθητευόμενους και σκλάβους των απατεώνων» (*matrabazları şagerdleri ve köleleri olan hotman-i Kazak kakumları*). Οι «απατεώνες» είναι δύο έμποροι ο Hacı Mandal και ο Faki Döngel (κυριολεκτικά ο Hacı ο σύρτης/το μάνταλο και ο Faki ο μούσμουλος, μάλλον κωμικοί με υποτιμητικό τόνο χαρακτηρισμοί σε πραγματικά ονόματα) «κερδοσκόποι και υποκριτές του παζαριού συγκαταλεγόμενοι στους τεχνίτες» (*muhtekir ve mera'-i suki ve ehl-i hiref kismindan*), παρατίθεται στο Σαρηγιάννης, «The Kadizadeli», ό.π., σ. 272, υποσ. 53 και 54 στην ίδια σελίδα. Οι Κοζάκοι του Naima συνεπώς πιθανόν θα είναι οι ίδιοι με τους Ρώσους του Rycaut. Από την άλλη βλέπουμε τη σπουδαιότητα των δικτύων πατρωνίας μέσω των οποίων μπορούσαν να κινητοποιηθούν για ένα κοινό σκοπό άνθρωποι διαφορετικής «κοινωνικής τάξης».

² Rycaut, *The Present State of the Ottoman Empire*, ό.π., σ. 129.

³ Ο Rycaut είναι φανερά αρνητικά διακείμενος προς τους *kaḍizādeli* τους οποίους δεν εντάσσει στο καθαρά σουνιτικό Ισλάμ αλλά στις ισλαμικές αιρέσεις και σέκτες της εποχής του. Βλ. παραπάνω σ. 81 υπ. 6.

⁴ Rycaut, ό.π.

προτεσταντικού.¹ Είναι πολύ πιθανό τέτοια άτομα, τα οποία απέκτησαν σημαντικές θέσεις στην οθωμανική διοίκηση, να έδρασαν ως «πολιτισμικοί ενδιάμεσοι», μεταφέροντας στο οθωμανικό πλαίσιο ιδέες και πρακτικές της «ομολογιακής Ευρώπης».²

Μια ενδιαφέρουσα τέτοια περίπτωση αφορά την αλλαγή της στάσης της οθωμανικής διοίκησης απέναντι στους Εβραίους ειδικά στα μέσα του 17^{ου} αιώνα. Δεν είναι ίσως τυχαίο, ότι η μεγαλύτερη «εχθρός» των Εβραίων την εποχή των *kaḏizādeli* ήταν η μητέρα του Σουλτάνου Μεχμέτ Δ', Hatice Turhan Sultan, υποστηρικτής του ζηλωτικού κινήματος, με χριστιανικό παρελθόν.³ Είναι πιθανόν ορισμένες ιδέες των *kaḏizādeli* να μην ήταν αποτέλεσμα μόνο των ιστορικών συγκυριών αλλά ως ένα βαθμό και επιρροή από χριστιανούς προσήλυτους υποστηρικτές του κινήματος που το εμπλούτισαν με ορισμένα από τα πιστεύω του παρελθόντος τους.

Η Ομολογία Πίστης ως συγκρότηση μιας «αμυντικής ταυτότητας»: Η περίπτωση των ορθοδόξων υπηκόων του Σουλτάνου.

Η οθωμανική κοινωνία παρά την πρωτεύουσα κοινωνικά, πληθυσμιακά και θρησκευτικά θέση των σουνιτών Μουσουλμάνων ήταν μια πολυ-θρησκευτική αυτοκρατορία. Ο περιορισμός συνεπώς των προσπαθειών θρησκευτικής και κοινωνικής πειθάρχησης και σαφέστερης οριοθέτησης της θρησκευτικής κοινότητας στους Μουσουλμάνους θα ήταν λανθασμένος αφού δεν θα μας έδινε μία πλήρη εικόνα της κατάστασης στο σύνολο της οθωμανικής κοινωνίας.⁴ Άλλωστε η νεότερη έρευνα για την κατασκευή ομολογιακών ταυτοτήτων στην Ευρώπη του 16^{ου} και 17^{ου} αιώνα έχει αποδείξει ότι αυτή δεν περιοριζόταν μόνο σε θρησκευτικές κοινότητες που

¹ Krstic, *Contested Conversions to Islam*, ό.π., 98-120.

² Είδαμε ήδη την περίπτωση ενός δερβίση των Βαλκανίων ο οποίος ίσως έχοντας έρθει σε επαφή με τέτοιους ανθρώπους υιοθέτησε στο λόγο του «ομολογιακές πρακτικές» της Ευρώπης, βλ. παραπάνω υπ. 75.

³ Για τα μέτρα της Turhan σουλτάνας εναντίον των Εβραίων της πρωτεύουσας στις αρχές της δεκαετίας του 1660 τα οποία σε μεγάλο βαθμό βοήθησαν την εξάπλωση του μεσσιανικού κινήματος του Shabbatai Tzevi λίγα χρόνια αργότερα, βλ. Baer, *Honored by the Glory of Islam*, ό.π., σσ. 81-104. Έχει υποστηριχθεί άλλωστε και αλλού ότι τα αντι-εβραϊκά αισθήματα στην οθωμανική κοινωνία προέρχονταν συχνά και από χριστιανούς προσήλυτους στο Ισλάμ. Krstic, ό.π., σ. 149.

⁴ Θα ήταν σαν να προσπαθούσαμε να εξετάσουμε την ομολογιοποίηση στο ολλανδικό πλαίσιο μιλώντας μόνο για την κρατική καλβινική εκκλησία και τους οπαδούς τους ή για το αγγλικό πλαίσιο μιλώντας μόνο για τους προτεστάντες.

διέθεταν επίσημη πολιτική στήριξη από την εξουσία.¹ Η «περιχαράκωση» των κατά τόπους θρησκευτικών ομάδων πυροδοτήθηκε ακόμη περισσότερο από την μεταξύ τους συμβίωση ή αντιπαράθεση που τις οδήγησε να ορίσουν με μεγαλύτερη ακρίβεια και σαφήνεια τον εαυτό τους ώστε αφενός να αμυνθούν και αφετέρου να κρατήσουν την εσωτερική τους συνοχή απέναντι στα αντίπαλα δόγματα.

Αυτό ακριβώς είναι πιθανόν να συνέβη και με την ορθόδοξη κοινότητα στην Οθωμανική Αυτοκρατορία.² Οι ορθόδοξοι Χριστιανοί υπήκοοι του Σουλτάνου αποτελούσαν τη δεύτερη μεγαλύτερη πληθυσμιακά οντότητα μετά τους μουσουλμάνους στην αυτοκρατορία. Ήδη από τις απαρχές του οθωμανικού κράτους η Ορθόδοξη Εκκλησία είχε καταφέρει σταδιακά να εδραιώσει ένα *modus vivendi* με την οθωμανική εξουσία με κοινό παρανομαστή των δύο τον αντικαθολικισμό.³ Άλλωστε όπως είδαμε και στο προηγούμενο κεφάλαιο, οι Οθωμανοί αρέσκονταν στη λογική του «διαίρει και βασίλευε», παίζοντας αριστοτεχνικά με τις ενδοχριστιανικές αντιπαράθεσεις προς δικό τους όφελος.

Μετά το 1453 οι Ορθόδοξοι μπορεί να είχαν χάσει την πολιτική τους υπόσταση είχαν όμως κατορθώσει με τη βοήθεια του Σουλτάνου να κρατήσουν την πνευματική τους «κεφαλή», τον Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως και συνεπώς την θρησκευτική τους ταυτότητα. Το «σιδηρούν οθωμανικό παραπέτασμα» θα λειτουργούσε ως προστασία απέναντι στην «απειλή των Λατίνων και του Πάπα». Η εποχή όμως των θρησκευτικών πολέμων θα ταραξεί αυτή την ασφάλεια. Αυτό θα συμβεί όταν οι θρησκευτικές αντιπαράθεσεις της Δύσης θα μεταφερθούν και στον οθωμανικό χώρο και η «οθωμανική δογματοποίηση» θα αρχίσει να γίνεται πιο αισθητή.

Ήδη στο τελευταίο τέταρτο του 16^{ου}, το Πατριαρχείο θα έρθει σε επικοινωνία με την λουθηρανική Εκκλησία προκειμένου να γίνει μια προσπάθεια συνεννόησης απέναντι στον κοινό καθολικό εχθρό. Οι επαφές αυτές δεν θα προσφέρουν, όπως ήδη είδαμε,

¹ Brady, "Confessionalization: The Career of a Concept", ό.π., σσ. 15-17.

² Αναλυτικότερα για την προσπάθεια «κατασκευής» μιας πιο συμπαγούς θρησκευτικής κοινότητας στην περίπτωση των ορθοδόξων, κυρίως μέσω των νεο-μαρτυρολογίων βλ. Krstic, *Contested Conversions to Islam*, ό.π., σσ. 121-164.

³ Για αυτή τη σταδιακή κατασκευή του *modus Vivendi* ανάμεσα στην ορθόδοξη εκκλησιαστική ηγεσία και τους Οθωμανούς βλ. Παρασκευάς Κονόρτας, *Les rapports juridiques et politiques entre le Patriarcat Orthodoxe de Constantinople et l'administration Ottomane de 1453 à 1600: d'après les documents Grecs et Ottomans* (ανέκδοτη διδακτορική διατριβή), Sorbonne, Paris, 1985. Για τη θέση γενικότερα των χριστιανών στο πρώιμο οθωμανικό κράτος βλ. Γκαρά, Τζεδόπουλος, *Χριστιανοί και Μουσουλμάνοι στην Οθωμανική Αυτοκρατορία*, ό.π., σσ. 52-61.

κάποιο ουσιαστικό αποτέλεσμα.¹ Έκαναν όμως φανερό το έλλειμμα της ορθόδοξης πλευράς να αρθρώσει τα βασικά της «πιστεύω» απέναντι στους «ομολογιακούς» Ευρωπαίους. Οι συγκροτημένες δυτικές προτεσταντικές και καθολικές θεολογίες φάνταζαν ανώτερες της ορθόδοξης πολυφωνίας.²

Η άφιξη όμως των Ιησουιτών, των βασικών φορέων της καθολικής μεταρρύθμισης σε παγκόσμιο επίπεδο στον οθωμανικό χώρο στα τέλη του 16^{ου} και στις αρχές του 17^{ου} αιώνα θα επιταχύνουν τις εξελίξεις.³ Απέναντι σε αυτούς τους μορφωμένους ικανούς θεολόγους και ρήτορες που απευθύνονται και γράφουν στην κοινή ελληνική με το πομπώδες μπαρόκ στυλ, όντας τις περισσότερες φορές και οι ίδιοι ελληνικής καταγωγής, η Ορθόδοξη Εκκλησία αναγκάζεται να απαντήσει αναλόγως.⁴ Προσπάθειες καλύτερης και συστηματικότερης μόρφωσης του κλήρου μέσω της αναδιοργάνωσης της Πατριαρχικής Ακαδημίας⁵, πολεμικά κείμενα κατά των Παπικών των «Καλβίνων και των Λουτέρων»⁶, διδαχές και κηρύγματα στην απλή

¹ Βλ. σ. 44.

² Runciman, *Η Μεγάλη Εκκλησία εν Αιχμαλωσία*, ό.π., σσ. 393-395. Αυτήν ακριβώς την πολυφωνία αλλά και την απαίτηση από τους «δυτικούς» μιας Ομολογίας Πίστεως από την Ορθόδοξη Εκκλησία περιγράφει ο Πατριάρχης Ιεροσολύμων Δοσίθεος: «περίπου δε το α χ ό ετος της σωτηρίας [1676], ο εν κωνσταντινουπόλει πρέσβις του ρηγός της γαλλίας εξήτει από αρχιερείς τινάς και από αυτούς τους πατριάρχας, την γνώμην της ανατολικής εκκλησίας εις τα περί πίστεως έγγραφον, και εδώκασι πολλοί, και δη και η εν κωνσταντινουπόλει ιερά σύνοδος». *Του Μακαρίτου Μελετίου Συρίγου διδασκάλου τε και πρωτοσυγγέλου της εν Κωνσταντινουπόλει Μεγάλης Εκκλησίας, «Κατά των καλβινικών κεφαλαίων, και ερωτήσεων Κυρίλλου του Λουκάρεως Αντίρρησις» & Δοσιθέου Πατριάρχου Ιεροσολύμων, «Εγχειρίδιον κατά της καλβινικής φρενοβλαβείας»*, ό.π. σ. 10, στίχ. 23-26.

³ Οι Ιησουίτες θα τεθούν υπό την προστασία του Γάλλου πρέσβη στην Κωνσταντινούπολη. Οι περισσότεροι από αυτούς προέρχονταν από ελληνικές περιοχές (για παράδειγμα τη Χίο) και είχαν σπουδάσει στο περίφημο Κολέγιο του Αγίου Αθανασίου στη Ρώμη το οποίο ιδρύθηκε το 1577. Σκοπός του Κολεγίου ήταν αρχικά να μορφώσει αποτελεσματικότερα τους χριστιανούς της Ανατολής όμως ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του 1580 μετατράπηκε σε φυτώριο στελεχών που θα προπαγάνδιζαν την καθολική πίστη στην Ανατολή στο πλαίσιο της «καθολικής αντεπίθεσης» σε παγκόσμιο επίπεδο την ίδια εποχή. Για το Κολέγιο του Αγίου Αθανασίου, την άφιξη των Ιησουιτών στην Οθωμανική Επικράτεια και τις εξελίξεις που αυτή επέφερε βλ. αναλυτικότερα, Runciman, *Η Μεγάλη Εκκλησία εν Αιχμαλωσία*, ό.π., σσ. 268-276, Ιστορία του Ελληνικού Έθνους, ό.π., σσ. 124-126, Krstic, ό.π., σσ. 136-137, Greengrass, *Christendom Destroyed*, ό.π., σ. 500. Για τον «παγκόσμιο καθολικισμό» του τέλους του 16^{ου} αιώνα, βλ. επίσης Greengrass, ό.π., σσ. 466-471.

⁴ Μια από τις καινοτομίες των Ιησουιτών που προκάλεσε μεγάλη εντύπωση στους ορθοδόξους ήταν οι μπαρόκ θεατρικές παραστάσεις με σκηνές από την Αγία Γραφή και το βίο των πρώτων Χριστιανών μαρτύρων. Krstic, ό.π. σ. 140.

⁵ Ήδη το 1593 ο Πατριάρχης Ιερεμίας Β΄ (ο επανομαζόμενος και *Τρανός*) θα συγκαλέσει σύνοδο των μητροπολιτών στην Κωνσταντινούπολη στην οποία θα τους προτρέψει να λάβουν συστηματικότερα μέτρα ίδρυσης σχολείων στις μητροπόλεις τους. Η Ορθόδοξη Εκκλησία εισέρχεται συνεπώς και αυτή στο παιχνίδι της θρησκευτικής διαπαιδαγώγησης-συμμόρφωσης για να αντιμετωπίσει τους νέους κινδύνους που έρχονται από τα δυτικά αλλά και από το εσωτερικό της αυτοκρατορίας (εξισλαμισμοί). Δεν γνωρίζουμε όμως το ποσοστό της επιτυχίας αυτής της προσπάθειας. Krstic, ό.π., σ. 136. Για την αναδιοργάνωση της Πατριαρχικής Ακαδημίας επί πατριαρχίας Κυρίλλου Λούκαρη, βλ. Ιστορία του Ελληνικού Έθνους, ό.π., σσ. 130-131.

⁶ Αυτά τα κείμενα φαίνεται να γνώρισαν ιδιαίτερη διάδοση το 17^ο αιώνα. Τα περισσότερα εκδίδονταν με πρωτοβουλία του Πατριαρχείου Ιεροσολύμων κάτι που δεν μας προκαλεί έκπληξη λόγω των

γλώσσα, ανάλογα με τα 'ilm-i hāl, βραχύβια ίδρυση τυπογραφείου και μετάφραση της Καινής Διαθήκης στη «δημοτική», αποτελούν μόνο ορισμένα από τα ορθόδοξα αντίμετρα που μαρτυρούν ταυτόχρονα τη βαθιά επίδραση από τα αντίστοιχα μέσα των αντιπάλων τους.¹

Το πιο ενδιαφέρον όμως αποτελεί η προσπάθεια, πρωτοφανής για τα ορθόδοξα δεδομένα, συγγραφής μιας Ομολογίας Πίστης. Πρέπει να έχουμε υπόψη ότι οι δύο συγγραφείς ορθόδοξων Ομολογιών το 17^ο αιώνα δεν είναι καθόλου τυχαίες προσωπικότητες. Τόσο ο Κύριλλος Λούκαρης όσο και ο Πέτρος Μογίλας κατάγονταν από «περιοχές-γέφυρες» μεταξύ ανατολής και δύσης. Ο πρώτος από την Κρήτη και ο δεύτερος από τη Μολδαβία.² Είχαν και οι δύο σπουδάσει στη Δύση, συνεπώς ήταν αρκετά εξοικειωμένοι με τις διάφορες δυτικές θεολογίες και σε μεγάλο βαθμό επηρεασμένοι από αυτές.³ Και οι δύο βίωσαν τους θρησκευτικούς και ομολογιακούς πολέμους από πρώτο χέρι στην θρησκευτικά και πολιτικά ρευστή περιοχή της Ανατολικής Ευρώπης δίνοντας μάχη εναντίον των δυνάμεων της καθολικής μεταρρύθμισης και του πολωνικού κράτους το οποίο τις στήριζε ενεργά πλέον από τα τέλη του 16^{ου} αιώνα.⁴

σοφοδρών αντιπαράθεσεων για την κατοχή των Αγίων Τόπων ανάμεσα σε Ορθοδόξους και Καθολικούς το 17^ο αιώνα. Ένα τέτοιο παράδειγμα, στρεφόμενο όμως κατά των προτεσταντικών δυνάμεων, αποτελεί το, Δοσιθέου Πατριάρχη Ιεροσολύμων, *Εγχειρίδιον ελέγχον την καλβινικήν φρενοβλαβείαν*, 1672 (δυστυχώς δε δίδεται ο τόπος έκδοσης του βιβλίου). Για την αντιπαράθεση ορθοδόξων-καθολικών για τους Αγίους Τόπους βλ. Τζεδόπουλος, *Ορθόδοξοι Νεομάρτυρες στην Οθωμανική Αυτοκρατορία: Η Συγκρότηση της Πρακτικής και της Ερμηνείας του Ομολογιακού Θανάτου*, Διδακτορική Διατριβή στο τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας του ΕΚΠΑ, Αθήνα, 2012, σ. 155 και Runciman, *ό.π.*, σσ. 274-276.

¹ Τζεδόπουλος, *ό.π.*, σ. 156. Επίσης για τις σημαντικές καθολικές και προτεσταντικές επιδράσεις στον ορθόδοξο κλήρο που έφταναν μέχρι και στην ανοικτή υποστήριξη της Καθολικής εκκλησίας ή προτεσταντικών δογμάτων από ορθόδοξους επισκόπους, ακόμη και Πατριάρχες, βλ. Runciman, *ό.π.*, σσ. 269-274 (για τις καθολικές επιρροές) και σσ. 303-372 (για την προσέγγιση με τους Καλβινιστές και τους Αγγλικανούς) και Krstic, *Contested Conversions to Islam*, *ό.π.*, σσ. 134-137.

² Runciman, *Η Μεγάλη Εκκλησία εν Αιχμαλωσία*, *ό.π.* σσ. 303-304, 395.

³ *Ο.π.*, σσ. 304-305, 395.

⁴ Μέχρι και τα τέλη του 16^{ου} αιώνα το Πολωνικό Κράτος αποτελούσε ένα από τα πλέον «ανεκτικά» χριστιανικά κράτη απέναντι στη θρησκευτική ετερότητα (ιδιαίτερα απέναντι στους Εβραίους). Τα πράγματα θα αλλάξουν όταν στον πολωνικό θρόνο θα ανέλθει η σουηδικής καταγωγής δυναστεία των Vasa (1587). Με τους Vasa ο καθολικισμός θα μετατραπεί σταδιακά σε βασικό στοιχείο ταυτότητας του πολωνικού κράτους απέναντι στους τρεις βασικούς αντιπάλους του το 17^ο αιώνα, τους ορθόδοξους Ρώσους, τους προτεστάντες Σουηδούς και τους μουσουλμάνους Οθωμανούς. Greengrass, *Christendom Destroyed*, *ό.π.*, σσ. 378-382, 448-453, Vogler, «La dimension religieuse», *ό.π.*, σσ. 381, 384. Η διαμάχη καθολικών-ορθοδόξων θα ξεκινήσει ουσιαστικά μετά τη Σύνοδο του Μπρέστ (1596) όταν ορισμένοι ορθόδοξοι επίσκοποι της Ανατολικής Ευρώπης θα κηρύξουν την ένωση με την καθολική εκκλησία. Με την έλευση και εδώ του τάγματος των Ιησουιτών, το οποίο θα υποστηριχτεί ενεργά από τους Vasa, θα ξεκινήσει ένας «πόλεμος» προπαγάνδας και αντιπροπαγάνδας μεταξύ των δύο

Οι δύο όμως αυτές Ομολογίες ποτέ δεν θα βρουν την ίδια αποδοχή από τους Ορθοδόξους όπως οι αντίστοιχες της Δυτικής Ευρώπης. Του μεν Λούκαρη (δημοσιευμένη αρχικά στη Γενεύη το 1629 στη λατινική και της οποίας βέβαια αμφισβητείται ακόμη η πατρότητα) λόγω των καλβινιστικών της επιρροών θα καταδικαστεί ως αιρετική στιγματίζοντας έτσι τη φήμη αυτού που όντως θα μπορούσε να αποκληθεί ως ο κύριος εκπρόσωπος της «ορθόδοξης μεταρρύθμισης».¹ Η Ομολογία Πίστεως του Μογίλα, (*Orthodoxa Confessio Fidei*) δημοσιευμένη λίγο μετά το 1640 στη λατινική,² τη γλώσσα που γνώριζε καλύτερα ο συγγραφέας, προσφέρει επίσης πολλά ενδιαφέροντα στοιχεία.

Ο Μογίλας παίζοντας το ρόλο καθολικού επισκόπου της τριδεντινής μεταρρύθμισης θα συγκαλέσει το 1640 σύνοδο στο Κίεβο η οποία θα επικύρωνε την Ομολογία του αλλά και θα ασχολούνταν και με διάφορα άλλα ζητήματα θρησκευτικής κατήχησης του ποιμνίου και αντιμετώπισης της ιησουιτικής επέλασης. Λόγω όμως αντιδράσεων η Ομολογία θα παραπεμφθεί στην κρίση του Πατριαρχείου στην Κωνσταντινούπολη το οποίο δεν θα δώσει σαφή απάντηση.³

Τότε θα μπει στο παιχνίδι ο δραστήριος Μολδαβός ηγεμόνας Vasile Luru και ο κρητικής καταγωγής στενός του συνεργάτης στα θρησκευτικά θέματα Μελέτιος Συρίγος. Ο Luru ως ηγεμόνας μιας μεθοριακής υποτελούς στο οθωμανικό κράτος ηγεμονίας, που όμως λόγω της γειτνίασης της με την Κεντρική και Ανατολική Ευρώπη βίωνε άμεσα τις θρησκευτικές και πολιτικές αντιπαραθέσεις του 16^{ου} και του 17^{ου} αιώνα, φιλοδοξούσε να παίζει στο ορθόδοξο πλαίσιο, ρόλο ανάλογο των προτεσταντών και καθολικών ηγεμόνων. Ένας προστάτης της Ορθοδοξίας απέναντι

θρησκειών που θα κορυφωθεί τη δεκαετία του 1640 και 1650 με βίαιο τρόπο κατά την εξέγερση των Κοζάκων της Ουκρανίας. Ο Λούκαρης θα λάβει ενεργό μέρος στην πρώτη φάση της διαμάχης (τέλη 16^{ου}-αρχές 17^{ου} αιώνα), ενώ ο Μογίλας στη δεύτερη και πιο αιματηρή τη δεκαετία του 1640. Η ενίσχυση όμως της επιρροής του καθολικισμού (τον οποίο προωθούσαν οι Vasa και για πολιτικούς λόγους εδραίωσης της εξουσίας τους απέναντι στην ισχυρή κατά κύριο λόγο προτεσταντική και καλβινική αριστοκρατία) δεν επηρέασε μόνο τους ορθοδόξους αλλά προκάλεσε μια τρομερή αναταραχή σε ολόκληρη την πολωνική κοινωνία. Ο «πολωνικός δρόμος» της θρησκευτικής ανεκτικότητας του 16^{ου} αιώνα έφτανε στο τέλος του. Greengrass, ό.π., σσ. 646-653, Runciman, ό.π., σσ.305-309. Ένα πολύ ενδιαφέρον βιβλίο το οποίο έχει το Μογίλα ως κεντρικό του «ήρωα» και παρουσιάζει τη στενή σχέση ανάμεσα στη θρησκεία και την «εθνοτική» ταυτότητα την εποχή της εξέγερσης των Κοζάκων της Ουκρανίας είναι το: Serhii Plokny, *The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2002

¹ Περισσότερα για την «Ομολογία» και τις μεταρρυθμιστικές προσπάθειες του Λούκαρη βλ. Hering, *Οικουμενικό Πατριαρχείο και Ευρωπαϊκή Πολιτική*, ό.π. σσ. 179-246 και Runciman, ό.π., σσ. 318-327 και 395.

² Ό.π., σ. 395.

³ Ό.π., σσ. 395-396.

στην καθολική και προτεσταντική λαίλαπα. Με τη συνδρομή λοιπόν του επίσης δραστήριου Συρίγου, συμμάχου και φίλου του Μογίλα, ο Lurpu συγκάλεσε μια σύνοδο στο Ιάσιο το 1642 προκειμένου αυτή να εγκρίνει μια οριστική ορθόδοξη Ομολογία Πίστεως.¹

Η Ομολογία όμως του Μογίλα παραήταν καθολικίζουσα, συνεπώς ο Συρίγος, έξυπνα, παρουσίασε στη Σύνοδο μια ελληνική της μετάφραση από τον ίδιο, που τεχνηέντως απάλειψε το «επίμαχα σημεία» του λατινικού πρωτοτύπου.² Μάλιστα σημαντικό είναι να τονίσουμε ότι σε μια ανατύπωση της ελληνικής μετάφρασης της Ομολογίας το 1662 από τον Πατριάρχη Ιεροσολύμων Νεκτάριο, η Ομολογία δεν παίρνει τη μορφή άρθρων αλλά τη μορφή ερωταποκρίσεων πράγμα που ομοιάζει περισσότερο στις αντίστοιχες ισλαμικές κατηχήσεις παρά στις δυτικές Ομολογίες.³ Το τελευταίο φανερώνει ακόμη περισσότερο την ιδιομορφία του ορθόδοξου οθωμανικού πλαισίου και τις εκατέρωθεν επιρροές στις πρακτικές διάδοσης και προπαγάνδισης της «ορθής πίστεως» απ' όλες τις πλευρές.

Παρά όμως το γεγονός ότι η σύνοδος του Ιασίου έκανε αποδεκτή την Ομολογία του Μογίλα, όπως την εμφάνισε ο Συρίγος, ούτε αυτή όπως και του Λούκαρη, θα αποκτήσει ευρεία αποδοχή έτσι που τελικά η προσπάθεια μιας «ορθόδοξης ομολογιοποίησης» θα μείνει ημιτελής.⁴

Η ορθόδοξη θρησκευτική ταυτότητα δεν «κατασκευάζεται» όμως μόνο σε αντιπαράθεση προς τα υπόλοιπα χριστιανικά δόγματα, αλλά αποτελεί και μια μορφή

¹ Ό.π., σσ. 396-397. Ήδη από το 1561-1563 ένας «έλληνας τυχοδιώκτης» ο οποίος βρέθηκε στο молδαβικό θρόνο, ο Ιάκωβος Βασιλικός Ηρακλείδης, είχε προσπαθήσει να επιβάλλει τη Μεταρρύθμιση στην ηγεμονία. Επίσης λίγα χρόνια αργότερα η Μολδαβία θα αποτελέσει κάτι σαν πληθυσμιακό και θρησκευτικό «εργαστήριο» όταν ο Γάλλος πρεσβευτής στην Πύλη, Guillaume de Grantrie de Granndehamp θα προτείνει, χωρίς επιτυχία, στους Οθωμανούς τη μετοίκηση των γερμανών Λουθηρανών και των γάλλων Καλβινιστών στην ηγεμονία, ώστε να παρείχαν στην Πύλη, ένα είδος αναχώματος απέναντι στους Αψβούργους. Lesure, «Les Relations Franco-Ottomanes à l'épreuve des Guerres de Religion», ό.π., 45. Για το θρησκευτικό κλίμα στη Μολδαβία το 16^ο αιώνα βλ. αναλυτικότερα, Maria Craciun, "Protestantism and Orthodoxy in sixteenth-century Moldavia", στο Karin Maag (επιμ.), *The Reformation in Eastern and Central Europe*, Scholar Press, England-USA, 1997.

² Runciman, ό.π., σ.398.

³ *Ορθόδοξος Ομολογία της Καθολικής και Αποστολικής Εκκλησίας της Ανατολικής* (στον πρόλογό του ο Νεκτάριος δίνει την ημερομηνία 1662, δυστυχώς και πάλι δεν έχουμε τόπο έκδοσης. Βλ. το ψηφιοποιημένο βιβλίο στο <http://anemi.lib.uoc.gr/metadata/7/4/d/metadata-165-0000030.tkl> (τελευταία ενημέρωση 16/10/20170. Η Ανέμη δίνει ως ημερομηνία έκδοσης το 1667, κάτι όμως που δεν αναγράφεται στο εξώφυλλο). Για τη χρήση των ερωταποκρίσεων στις ισλαμικές κατηχήσεις, βλ. Krstić, *Contested Conversions to Islam*, ό.π., σ. 30.

⁴ Runciman, ό.π., σ. 402. Εδώ η «ορθόδοξη ομολογιοποίηση» έχει την έννοια της κατασκευής μιας θρησκευτικής κοινότητας πάνω σε μια Ομολογία Πίστεως.

άμυνας απέναντι στο κυρίαρχο σουνιτικό Ισλάμ. Η μεταστροφή στην ηγεμονεύουσα θρησκεία προσφέρει πολλά κίνητρα και έτσι απειλεί τη συνοχή και την ύπαρξη της ορθόδοξης κοινότητας πολύ περισσότερο από τα δυτικά δόγματα.¹ Εδώ η Εκκλησία θα επιστρατεύσει τη νέο-μαρτυρολογική γραμματεία και τον κοινωνικό αποκλεισμό των εξωμοτών προκειμένου να κρατήσει αρραγή το ποίμνιό της.² Οι περίοδοι επίσης «ισλαμικού ζηλωτισμού», δημιουργούν ακόμη μεγαλύτερους κινδύνους και απαιτούν όλη την διπλωματική δεξιοτεχνία των ιθυνόντων του Πατριαρχείου προκειμένου να ξεπεραστεί η κρίση.³

Συνεπώς, η προσπάθεια «κατασκευής» μιας ευκρινούς ορθόδοξης θρησκευτικής ταυτότητας, ανάλογης με αυτής των ευρωπαϊκών Ομολογιών είχε ποικίλα αποτελέσματα. Αν και απέτυχε στο να δημιουργήσει μια σαφή «ομολογιακή κοινότητα» κατόρθωσε τουλάχιστο να φέρει σε μια μεγαλύτερη κοινωνία τον κλήρο με το ποίμνιο τονώνοντας έτσι την εσωτερική συνοχή της θρησκευτικής κοινότητας απέναντι στους πολλαπλούς της «εχθρούς». Έντυπα θρησκευτικά κείμενα και χειρόγραφα με κατηχήσεις, βίους νεομαρτύρων, κηρύγματα κ.α γνώρισαν ιδιαίτερη διάδοση, μορφώνοντας τους αναγνώστες αλλά και τους ακροατές τους για όσα τους καθιστούσαν θρησκευτικά διαφορετικούς. Από την άλλη όμως ο ορθόδοξος

¹ Για τις μεταστροφές στο Ισλάμ ορθόδοξων κατά το 16^ο και 17^ο αιώνα βλ. περισσότερα, Baer, *Honored by the Glory of Islam*, ό.π., Veinstein, *Les Ottomans*, σσ. 71-86, Krstic, ό.π., σσ. 121-142, Τζεδόπουλος, *Ορθόδοξοι Νεομάρτυρες στην Οθωμανική Αυτοκρατορία*, ό.π., σ. 157.

² Για τους Ορθόδοξους Νεομάρτυρες βλ. περισσότερα στην κομβική μελέτη του Γιώργου Τζεδόπουλου, ό.π. Για τον κοινωνικό αποκλεισμό των εξωμοτών από την προηγούμενή τους κοινότητα βλ. Krstic, ό.π., σσ. 146-164 (passim).

³ Για παράδειγμα, το 1538/9 και ενώ λάμβανε χώρα η πρώτη συστηματική προώθηση της σουλεϊμανικής θρησκευτικής ισλαμικής ορθοδοξίας, εκδόθηκε φετβάς (δικαστική απόφαση) που νομιμοποιούσε τη κατεδάφιση όλων των ορθόδοξων ναών της πρωτεύουσας επειδή αυτή είχε αλωθεί και δεν είχε παραδοθεί. Ο φετβάς αποσύρθηκε μετά από ένα συντονισμένο «τέχνασμα» του Μεγάλου Βεζύρη και του Πατριάρχη. Επίσης το 1587 και ενώ μαινόταν ο μακροχρόνιος πόλεμος με τους Σαφαβίδες (1582-1590) κατασχέθηκε ο πατριαρχικός ναός της Παμμακαρίστου, Τζεδόπουλος, ό.π., σ. 151. Τέλος, το 1657 εν μέσω αποτυχιών στον Κρητικό Πόλεμο, οικονομικής και πολιτικής κρίσης και έξαψης του θρησκευτικού ζηλωτισμού, εκτελέστηκε ο ορθόδοξος Πατριάρχης Παρθένιος Γ΄. Όπως μας πληροφορεί ένας μουσουλμάνος Οθωμανός συγγραφέας σύγχρονος των γεγονότων, «αυτός ο καταραμένος που είναι πατριάρχης των ελλήνων απίστων που ζουν στην Κωνσταντινούπολη» κατηγορήθηκε διότι αλληλογραφούσε μυστικά με τον Τσάρο της Ρωσίας, τους Αψβούργους και τους Βενετούς με σκοπό να αφανίσουν ολοκληρωτικά τους Μουσουλμάνους», Baer, ό.π., σσ. 59-61. Στην περίπτωση αυτή οι ελληνορθόδοξοι μετατρέπονται σε «εσωτερικό εχθρό» που υπονομεύει την ισλαμική αυτοκρατορία. Τέλος, δεν ήταν μόνο οι Εβραίοι με θέση στα ανάκτορα που αναγκάστηκαν να εξισλαμιστούν τη δεκαετία του 1660 για να κρατήσουν τη θέση τους. Προσπάθειες και πιέσεις θρησκευτικής μεταστροφής φαίνεται ότι βίωσαν και εξέχοντα ελληνορθόδοξα στελέχη της διοίκησης όπως ο Μεγάλος Διεργμηνέας Παναγιώτης Νικούσιος. Αν και ο τελευταίος δεν άλλαξε πίστη, η εμπειρία του αυτή τον ώθησε να καταγράψει το γεγονός προσφέροντας ταυτόχρονα ένα κείμενο στο οποίο διαφαίνεται ακριβώς η αποκρυστάλλωση μιας θρησκευτικής και εθνικής ταυτότητας, βλ. Τζεδόπουλος «Χριστιανός», «μουσουλμάνος», «Έλληνας», «Τούρκος»: Μερικές σκέψεις για τη διαπραγμάτευση συλλογικών ταυτοτήτων τον 17ο αιώνα με αφορμή την Διάλεξιν του Παναγιωτάκη Νικούσιου με τον Vani Efendi, ό.π.

χριστιανισμός του οθωμανικού χώρου στα τέλη του 17^{ου} αιώνα δεν θα ήταν ο ίδιος με αυτόν των αρχών του 16^{ου}. Οι αντιπαραθέσεις της «εποχής των θρησκευτικών πολέμων» όπως μεταφέρθηκαν στην ορθόδοξη Ανατολή, η επαφή και αλληλεπίδραση με τον «ομολογιακό δυτικό κόσμο» αλλά και την «οθωμανική δογματοποίηση» θα τον σημαδέψουν καταλυτικά.

Συμπερασματικά

Έχει υποστηριχθεί ότι σε αντίστιξη με την Ευρώπη του 16^{ου} και 17^{ου} αιώνα, «ούτε οι Οθωμανοί ούτε η [Ορθόδοξη] Εκκλησία επιδόθηκαν σε συστηματικό έλεγχο των συνειδήσεων και των πρακτικών των μελών των αντίστοιχων θρησκευτικών κοινοτήτων. Το «ομολογιακό πρόγραμμα» έμεινε ημιτελές στον οθωμανικό χώρο, καθώς δεν υιοθετήθηκαν οι αντίστοιχες τεχνολογίες γνώσης και συμμόρφωσης, π.χ η διασπορά του έντυπου λόγου και της εγγραματοσύνης ή η συγκρότηση θεσμών όπως η Ιερά Εξέταση».¹

Η ανωτέρω άποψη, ορθή σε κάποια από τα επιμέρους, πέφτει σε ορισμένα ατοπήματα που δεν μας βοηθούν να συγκρίνουμε στη σωστή τους βάση την εσωτερική «μάχη» θρησκευτικής και κοινωνικής συμμόρφωσης στην Ευρώπη και στην Οθωμανική Αυτοκρατορία το 16^ο και 17^ο αιώνα. Αρχικά προϋποθέτει ότι υπάρχει ένα πρότυπο «ομολογιακό πρόγραμμα» με βάση το οποίο κρίνουμε και τις επιμέρους προσπάθειες εφαρμογής του. Όπως όμως ήδη έχουν αποδείξει διάφορες επιμέρους μελέτες τα τελευταία χρόνια, η «πρότυπη ομολογιοποίηση» φαίνεται να υπήρχε μόνο στο μυαλό του Reinhard ή του Schilling όταν κατασκεύαζαν τα θεωρητικά τους μοντέλα, αλλά όχι και στην ιστορική πραγματικότητα που προσπαθούσαν να εξηγήσουν.²

Προφανώς το τεράστιο μέγεθος της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας το 16^ο και 17^ο αιώνα, καθιστούσε πρακτικά αδύνατη την επιβολή από το κέντρο μιας θρησκευτικής ορθοδοξίας σε κάθε γωνιά της αυτοκρατορίας.³ Όμως αυτό δεν απέκλειε προσπάθειες εφαρμογής ενός τέτοιου συντονισμένου προγράμματος, όπως για παράδειγμα στο δεύτερο μισό της βασιλείας του Σουλεϊμάν του Μεγαλοπρεπή, ή σε μικρότερη

¹ Τζεδόπουλος, *Ορθόδοξοι Νεομάρτυρες στην Οθωμανική Αυτοκρατορία*, ό.π., σ. 156.

² Βλ. σ. 70, υπ. 3. Επίσης για μια κριτική στη θέση της Ομολογιοποίησης μέσα από τη σκοπιά μιας Ομολογιακής Συνύπαρξης, βλ. Safley, "Multiconfessionalism: A Brief Introduction", ό.π.

³ Terzioğlu, "Where 'ilm-i Hal meets Catechism", ό.π., σ. 113.

κλίμακα, στην Κωνσταντινούπολη (τουλάχιστο) της εποχής των *kağızādeli*. Επίσης το ζήτημα των «τεχνολογικών γνώσεων της συμμόρφωσης» θίγει το κομβικό ζήτημα της τυπογραφίας ως μέσο «μαζικής» θρησκευτικής προπαγάνδας την εποχή των θρησκευτικών πολέμων και εμμέσως πλην σαφώς της εγγραματοσύνης.

Το ζήτημα της εγγραματοσύνης της οθωμανικής κοινωνίας της πρώιμης νεότερης εποχής δεν έχει αρκετά μελετηθεί. Φαίνεται όμως από τις λίγες μελέτες πάνω στο θέμα ότι πρέπει να αναθεωρήσουμε την άποψη περί του μικρού αριθμού εγγραμμάτων ή αναγνωστών.¹ Αφενός όπως και στην Ευρώπη την ίδια περίοδο, γνώριζε μεγάλη διάδοση η δημόσια ανάγνωση βιβλίων, φυλλαδίων κ.α.² Συνεπώς πρέπει να λαμβάνουμε υπόψη μας στο αναγνωστικό κοινό, όχι μόνο τους αναγνώστες αλλά και τους ακροατές. Δεδομένου μάλιστα ότι τα κατηχητικά ή προπαγανδιστικά θρησκευτικά κείμενα ήταν γραμμένα σε πολύ προσιτή γλώσσα, το εν δυνάμει αναγνωστικό κοινό αυξάνεται κατά πολύ.

Ακόμη, το γεγονός ότι στην Οθωμανική Αυτοκρατορία δεν υπήρξε Ιερά Εξέταση ή «κυνήγι των μαγισσών» ή ποινικοποίηση της επαιτείας και της φτώχειας αυτό δεν σημαίνει ότι η οθωμανική «οδός» (με τα διάφορα παρακλάδια της- σουλτανική «ορθοδοξία», «πουριτανική οδός» κτλ) προς την θρησκευτική και κοινωνική συμμόρφωση αποκλίνει από κάποιο ιδεώδες μοντέλο. Άλλωστε πολλές περιοχές στην Ευρώπη δεν γνώρισαν κανένα από τα τρία παραπάνω αυτό όμως δε σημαίνει ότι δεν βίωσαν κάποιο είδος «ομολογιοποίησης».

Τέλος, αναφορικά με τον ίδιο τον όρο Ομολογιοποίηση, είδαμε ότι στην οθωμανική περίπτωση δεν θα μπορούσαμε να τον χρησιμοποιήσουμε ελλείψει Ομολογιών Πίστης (μουσουλμάνοι) ή ανεπιτυχούς προσπάθειας επιβολής τους (Χριστιανοί Ορθόδοξοι). Μπορούμε όμως να διακρίνουμε στην οθωμανική περίπτωση ορισμένα από τα χαρακτηριστικά του. Διότι αυτό που προσπαθήσαμε να εξετάσουμε δεν είναι το αν και κατά πόσο και στον οθωμανικό χώρο έχουμε ομολογιοποίηση κατά το πρότυπο της Σαξωνίας για παράδειγμα. Κάτι τέτοιο θα ήταν βαθιά αντι-ιστορικό.

¹ Ο.π., σσ. 84-85, Krstić, ό.π., σσ. 26-50, 98-142 (passim).

² Κομβική μελέτη για τα προπαγανδιστικά φυλλάδια της μεταρρύθμισης καθώς και για τους αναγνώστες και τους ακροατές τους, Robert W. Scribner- Ανδρονίκη Διαλετή/Γιώργος Πλακωτός (μτφ.), *Για το Καλό των Απλών Ανθρώπων: Η λαϊκή προπαγάνδα κατά τη γερμανική Μεταρρύθμιση*, ό.π. . Για μια ενδιαφέρουσα οθωμανική περίπτωση των αρχών του 17^{ου} αιώνα προφορικής ανάγνωσης και διάδοσης ενός κειμένου που στόχο έχει να διαμορφώσει με συγκεκριμένο τρόπο τους ακροατές του για σύγχρονα πολιτικά γεγονότα βλ. Tezcan, *The Second Ottoman Empire*, ό.π., σσ. 163-175.

Στόχος μας ήταν να εντοπίσουμε συνδεδεμένες εξελίξεις και τάσεις σε διαφορετικές μεταξύ τους κοινωνίες, που βίωσαν όμως τις κοινές προκλήσεις τις οποίες πυροδότησε η «εποχή των θρησκευτικών πολέμων» χωρίς ωστόσο να παραβλέψουμε και τα διαφορετικά αποτυπώματα αυτών των προκλήσεων.

Απέναντι στις προκλήσεις αυτές, οι κοινωνίες στην Ευρώπη και στην Οθωμανική Αυτοκρατορία απάντησαν πολλές φορές με παρόμοιους τρόπους. Οι προσπάθειες κοινωνικής και θρησκευτικής συμμόρφωσης, η σκλήρυνση των ορίων ανάμεσα στις θρησκευτικές ομάδες ή ο πουριτανισμός, ήταν μόνο μερικές από τις κοινές λύσεις που υιοθέτησαν, η κάθε μία βέβαια με τις δικές της τοπικές πολιτικοκοινωνικές και πολιτισμικές ιδιαιτερότητες. Άλλωστε όπως προσπαθήσαμε να δείξουμε ο οθωμανικός και ο ευρωπαϊκός κόσμος, παρά τις διαμάχες τους ήταν σε συχνή επικοινωνία μεταξύ τους. Οι κοινές λύσεις ήταν πολλές φορές απότοκο ακριβώς αυτής της επικοινωνίας.

Επίλογος

Πρώτα Οθωμανοί ή Μωαμεθανοί;

Ο οθωμανός λόγιος Mūneccimbaşı περιγράφει στα 1681¹ τη μάχη του Μόχατς η οποία είχε λάβει χώρα περίπου ενάμιση αιώνα πριν (1526) ως εξής:

«Το 1527^(sic) η Εξοχότητά του, ο κοσμοκράτορας Χάνος Σουλεϊμάν, το έλεος και η συναίνεση/ευχαρίστηση (του Θεού) επ'αυτού, επιτέθηκε στο Βασίλειο της Ουγγαρίας, όπου βασιλιάς αυτής της χώρας ήταν ο καταραμένος ονόματι Λουδοβίκος. (Αυτός) στην τοποθεσία ονόματι Μόχατς είχε προετοιμαστεί με μεγάλη στρατιά για το ποταπό του όνειρο να φράξει την, ως χείμαρρο από βουνού ριπτόμενη, επίθεση των Μουσουλμάνων. Και, μετά από τρομερή μάχη, το αχρείο πλήθος (των απίστων) κατανικήθηκε και ως πενήντα χιλιάδες ελεεινοί άπιστοι διαπεράστηκαν από το κοφτερό λεπίδι.»²

Όπως ίσως στη χριστιανική πλευρά η νίκη στη Ναυμαχία της Ναυπάκτου (1571) έτσι και η μάχη του Μόχατς φαίνεται να είναι για τους Οθωμανούς ένα ανάλογο γεγονός που συμβολίζει μια μεγάλη νίκη εναντίον των «απίστων» και μια χρυσή και ηρωϊκή

¹ Την ημερομηνία της συγγραφής, τουλάχιστον αυτού του μέρους του έργου, τη δίνει ο ίδιος ο συγγραφέας, «Και αυτή τη στιγμή που είναι το έτος 1681 της Γέννησης (του Χριστού) και το (έτος) 1092 της Εγίρας...» (*ilā hazā el-ān ki Mīlādīñ biñ alti-yüz seksen bir ve Hicretiñ biñ toksan ikinci senesidir...*), Mūneccimbaşı Aḥmed bin Lūtfu'l-lāh, *Mecmū'a-ı Şahā'ifü'l-ahbār*, ό.π., σ. 644, στίχ. 15-16. Είναι αρκετά ενδιαφέρουσα η χρήση από τον Mūneccimbaşı (φαίνεται ευκρινέστερα και στο αμέσως ακολουθών απόσπασμα) του χριστιανικού ημερολογίου. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι πρόκειται για διαμεσολάβηση κάποιου προσώπου, πληροφοριοδότη του οθωμανού συγγραφέα για την ιστορία των χριστιανικών κρατών και γνώστη ευρωπαϊκών γλωσσών. Αυτό το πρόσωπο θα μπορούσε να είναι και ελληνικής καταγωγής αν κρίνουμε από τη γραφή δυτικών ονομάτων με ελληνική προφορά όπως Maḡsimilianos ή Ḳarolos. Βλ. για το ρόλο των πρώτων φαναριωτών Μεγάλων Δραγουμάνων της Πύλης, Παναγιώτη Νικουσίου και Αλέξανδρου Μαυροκορδάτου, στην μετάφραση δυτικών έργων στα οθωμανικά εκείνη την εποχή, Dankoff, "Ottoman Understanding of the World in the Seventeenth Century", ό.π., σ. 250.

² «Biñ beşyüz yigirmi yedide^(sic) Pādişāh-ı gītī-sitān Süleymān Ḥan 'aleyhū'r-raḡmet ve'r-rıdvān Ḥaḡretleri Hungarya Memāliki üzere hücum etmeleri ile ol diyārñ kralı olan Ludoviküs Lavos^(sic) nām la'īn Miḡac^(sic) nām maḡallde seyl-i kūh-endāz hücum-i İslāmiyāna sedd olmak ḡayāl-i fāsidi ile 'aḡīm 'asker ile āmāde bulunmaḡla muḡkem cenkden-soñra gürūh-i eşrār münhezim ve yüz elli biñ ḡadar küffār-ı ḡāksār pül-i şemşir-i sertizden gūzār eylediler". Mūneccimbaşı Aḥmed bin Lūtfu'l-lāh, *Mecmū'a-ı Şahā'ifü'l-ahbār*, ό.π., σ. 633, στίχ. 27 - σ. 634, στίχ. 1-4. Για την μάχη του Μόχατς καθώς και για την κατάσταση που επικρατούσε στο Ουγγρικό Βασίλειο πριν από αυτή βλ. Coles, *The Ottoman Impact on Europe*, ό.π., σσ. 79-85 (όπου και πλούσιο οπτικό υλικό).

εποχή κατακτήσεων όπου οι «στρατιές του Ισλάμ» προέλαυναν στην Κεντρική Ευρώπη.¹ Δεν είναι τυχαίο ότι αυτές τις γραμμές τις γράφει ο Mūneccimbaşı δύο χρόνια πριν την εκστρατεία των Οθωμανών στη Βιέννη. Ο Σουλτάνος Μεχμέτ Δ΄ όπως και ο Μεγάλος Βεζίρης του Kara Muṣṭafā ίσως να εμπνέονταν από αυτές τις μεγάλες νίκες του Ισλάμ σχεδιάζοντας τη συγκεκριμένη εκστρατεία. Μπορεί να ονειρεύονταν μάλιστα να ξεπεράσουν σε δόξα το Νομοθέτη Σουλτάνο. Όμως η περιγραφή του Mūneccimbaşı και τα λόγια που χρησιμοποιεί περιγράφοντας τον «εχθρό της πίστης» μας δείχνουν και ένα επιπλέον στοιχείο. Την «κουλτούρα του ανταγωνισμού» εκκινούμενη από θρησκευτικές διαφορές που φαίνεται να χαρακτήριζε ακόμη τις σχέσεις ανάμεσα στα ευρωπαϊκά χριστιανικά κράτη και την Οθωμανική Αυτοκρατορία την «εποχή των θρησκευτικών πολέμων.

Όπως αναφέρει ο Kātib Çelebi, «η αύξηση αυτού του γένους [του χριστιανικού] μαζί με την γειτνίαση και τη φήμη του στις περιοχές μας, έγινε αιτία θρησκευτικής έχθρας και μισαλοδοξίας».² Αυτός ο ανταγωνισμός μεταφράστηκε αφενός σε μία αίσθηση ανωτερότητας έναντι του θρησκευτικώς Άλλου και αφετέρου σε μια αδιαφορία να τον γνωρίσουν πραγματικά.³

Ο Paul Rychaυt θα γράψει χαρακτηριστικά:

«Οι Τούρκοι, όπως αναφέραμε περιστασιακά και πρωτίτερα, είναι εκ φύσεως ένας περήφανος και αυθάδης λαός, με εμπιστοσύνη [στον εαυτό του], και επηρμένος από την ίδια του την αρετή, την ανδρεία και τις δυνάμεις, το οποίο είναι το αποτέλεσμα της άγνοιας τους για τη δύναμη και τα χαρακτηριστικά άλλων κρατών: Έτσι όταν συζητείται ο κίνδυνος για το μουσουλμανικό συμφέρον που μπορεί να προέλθει από την ένωση των χριστιανών ηγεμόνων, συγκρίνουν τον Μεγάλο Αφέντη με το λιοντάρι και τους άλλους βασιλείς με μικρά σκυλιά, τα οποία μπορούν (όπως λένε) να ταράξουν την ηρεμία και το μεγαλείο του λιονταριού αλλά δεν μπορούν να το δαγκώσουν, παρά με μεγάλο κίνδυνο για αυτά... Αυτές είναι οι σκέψεις και οι

¹ Μάλιστα η περιγραφή της εκστρατείας και της μάχης του Μόχατς, που την αφηγείται ο οθωμανός λόγιος στο πλαίσιο της εξιστόρησης της βασιλείας του Καρόλου Ε΄ καταλαμβάνει δυσανάλογο χώρο σε σχέση με οποιαδήποτε άλλη μάχη μεταξύ για παράδειγμα των Αψβούργων και των Οθωμανών, δείχνοντας έτσι τη σημασία που της απέδιδε ο συγγραφέας.

² “Bu tâ’ifenin kesreti ve diyârimıza kurb u şöreti ile ‘adâvet-i dîniyye ve nefret-i ‘âdiyye sebeb olub”, Yurtoglu (επιμ.), *Katip Çelebi’nin Yunan Roma ve Hristiyan Tarihi Hakkındaki Risalesi*, ό.π., σ. 38.

³ Βλ. σ. 64 για την πρόθεση του Kātib Çelebî να ξυπνήσει τους ομοδόξους του από τον «ύπνο της αμάθειας» σχετικά με τις υποθέσεις και τη θρησκεία των χριστιανών.

ανησυχίες των κοινών ανθρώπων αναφορικά με τη Χριστιανοσύνη γενικά (τις οποίες άκουσα αρκετές φορές να συζητούν μεταξύ τους)».¹

Η αδιαφορία για τον «αντίπαλο» ή η διαστρέβλωση του Άλλου δεν περιοριζόταν όμως μόνο στους Οθωμανούς. Ο μέσος Ευρωπαίος της εποχής δεν φαίνεται να γνώριζε περισσότερα για τον «Λαό του Ισλάμ» απ'όσο ένας Οθωμανός για τους «απίστους».² Όπως θα υποστηρίξει και πάλι ο Paul Rycaut στο πρόλογο του βιβλίου του, *The Present State of the Ottoman Empire*, οι σύγχρονοί του αποκαλούν τους «Τούρκους» βαρβάρους, «γιατί είμαστε προκατειλημμένοι λόγω άγνοιας και έλλειψης οικειότητας... ένας λαός όπως οι Τούρκοι, άνθρωποι σαν και εμάς, δεν μπορεί να είναι τόσο βάρβαρος και άξεστος όπως συνήθως περιγράφεται».³ Και ο Kātib Çelebi θα ομολογήσει από την πλευρά του: «βλέπω ότι στα ισλαμικά χρονικά τα γεγονότα τα σχετικά με τους προαναφερόμενους (τους Χριστιανούς) είναι βασισμένα σε καθαρά ψεύδη και πολλές προκαταλήψεις και γελιότητες».⁴

Αυτή η αμοιβαία ακατανόηση και έχθρα, βασισμένη σε ένα μεγάλο βαθμό στη θρησκευτική αντιπαράθεση, είναι ακριβώς το στοιχείο που όπως προσπαθήσαμε να δείξουμε σε αυτή την εργασία καθιστά τους πολέμους ανάμεσα στα χριστιανικά κράτη και την Οθωμανική Αυτοκρατορία το 16^ο και 17^ο αιώνα «θρησκευτικούς», πάνω στο τρίπτυχο του ορισμού μας του θρησκευτικού πολέμου: *νομιμοποίηση, κίνητρα και συμπεριφορά*. Για να ενισχύσουμε αυτή μας την άποψη είναι ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε ότι οι δύο συγγραφείς που αναφέραμε παραπάνω ενώ

¹ “The Turks, as we have occasionally instanced before, are naturally a proud and insolent people, confident, and conceited of their own virtue, valour, and forces which proceeds from their ignorance of the strength and constitution of other countries; so that when the danger which may arise from the conjunction and union of the Christian Princes to the Mahometan (sic) interest, is discoursed of, they compare the Grand Signior to the lion, and other kings to little dogs, which may serve (as they say) to rouse and discompose the quiet and majesty of the lion, but can never bite him, but with their utmost peril...These are the thoughts and apprehensions of the commonality concerning Christendom in general, (which I have heard often discoursed amongst them)”. Rycaut, *The Present State of the Ottoman Empire*, ό.π., σ. 14.

² Βλ. για παράδειγμα για την πολωνική περίπτωση όπου υπήρχε και γειτνίαση, Stanislaw Grodz, “Islam: An (Almost) Redundant Element in the Polish-Lithuanian/ Ottoman Encounters between the 16th and 17th Centuries?”, στο Douglas Pratt, John Hoover, John Davies, John Chesworth (επιμ.), *The character of Christian-Muslim encounter : essays in honour of David Thomas*, Brill, Leiden, 2015, 225-241

³ “ for we contact prejudice from ignorance and want of familiarity...that a people, as the Turks are, men of the same composition with us, cannot be so savage and rude as they are generally descrided”, Rycaut, ό.π., πρόλογος (χωρίς σελιδαρίθμηση).

⁴ “tevârih-i islâmiyyede ekâzib-i sarîha mezkûr ve mezbûrlar umûrına müte‘allik vak‘ada nice hurâfât ve müdhikât mestûr olduğünü görüb”, Yurtoğlu (επιμ.), *Katip Çelebi’nin Yunan Roma ve Hristiyan Tarihi Hakkındaki Risalesi*, ό.π., σ. 38.

προσπαθούν να ξεπεράσουν τα στερεότυπα του ενός για τον άλλο, δεν παύουν να κινούνται και να τρέφονται από την «κουλτούρα της αντιπαράθεσης» ανάμεσά τους.

Για τον Kātib Çelebi η γνώση για τους Χριστιανούς είναι απαραίτητη «διότι αυτοί οι καταραμένοι [οι χριστιανοί] στο παρελθόν με απρονοησία πήραν από τα χέρια του Λαού του Ισλάμ πολλές περιοχές και τις ισλαμικές χώρες τις μετέτρεψαν σε τόπο βλασφημίας».¹ Ενώ για τον Rycaut η γνώση για τον «Τούρκο» είναι αναγκαία, διότι «ήταν ευτυχής τύχη για τον Τούρκο να χαρακτηρίζεται βάρβαρος και αμαθής: γιατί πάνω σε αυτή τη διαστροφή, οι χριστιανοί ηγεμόνες άφησαν τους εαυτούς τους ανοικτούς και απροστάτευτους μπροστά στο μεγαλύτερο κίνδυνο: μάχονται μεταξύ τους για ένα κομμάτι γης ενώ αυτός ο πανίσχυρος εχθρός έγινε κυρίαρχος ολόκληρων επαρχιών, και απολαμβάνει τα πλούτη των κτίσεών του στην Ευρώπη».²

Ο φόβος όμως που προκαλούσε ο «μεγάλος εχθρός» δεν περιοριζόταν στους ευρωπαίους Χριστιανούς. Διότι, είναι μεγάλο λάθος να θεωρούμε ότι το 16^ο και 17^ο αιώνα η Οθωμανική Αυτοκρατορία βρισκόταν συνεχώς σε θέση επίθεσης και τα Χριστιανικά σε θέση άμυνας. Οι ρόλοι μπορούσαν να αλλάξουν ανάλογα με τις περιστάσεις προκαλώντας αμοιβαίο φόβο. Αν δούμε πως περιγράφει ο ανώνυμος συγγραφέας του ελληνικού χρονικού του 16^{ου} αιώνα, της *Έκθεσης Χρονικής*, το φόβο του σουλτάνου Σουλεϊμάν για την επέκταση και αύξηση της δύναμης του Αψβούργου Αυτοκράτορα Καρόλου Ε΄ μέχρι τις πύλες της Ανατολικής Μεσογείου:

«Ο δε αυθέντης [ο Σουλεϊμάν], μαθών τα περί του ρηγός της Ισπανίας, ότι επλήθυνε τα όρια της βασιλείας αυτού και γεγονώς βασιλεύς πάσης Ιταλίας, μετεκαλέσατο τον Χαϊρατίν μπασίαν [τον Χαϊρεντίν Μπαρμπαρόσα] ως περιβόητον εν τοις μέρεσι

¹ “Zira bu melâ‘in selefde Ehl-i İslâm elinden gafletle nice memleket aldılar ve bilâd-ı islâmiyyeyi dâr-ı küfr kıldılar”, ό.π., σ. 38. Εδώ ίσως ο οθωμανός λόγιος να αναφέρεται στην Ανδαλουσία. Είναι ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε ότι η ενασχόληση του Kātib Çelebi με τις επιστημονικές εξελίξεις στη χριστιανική Δύση και ιδιαίτερα στον τομέα της γεωγραφίας σχετίζεται εν μέρει και με το ισχυρό σοκ που ένοιωσε ο συγγραφέας από την ήττα του οθωμανικού στόλου από τους Βενετούς στα Δαρδανέλια (1656) κατά τη διάρκεια του Κρητικού Πολέμου (1645-1669). Όπως αναφέρει μάλιστα ο ίδιος σε έργο που συνέγραψε εκείνη την εποχή, η χριστιανική πολεμική υπεροχή πήγαζε σαφώς από την επιστημονική ανωτερότητα της Δύσης, βλ. Dankoff, “Ottoman Understanding of the World in the Seventeenth Century”, ό.π., σ. 231.

² “It hath been the happy fortune of the Turk to be accounted barbarous and ignorant; for upon this perswasion, Christian Princes have laid themselves open and unguarded, to their greatest danger; contending together for one palm of land, whilst this puissant enemy hath made himself master of whole provinces, and largely shared in the rich and pleasant possessions of Europe”, Rycaut, ό.π., πρόλογος (χωρίς σελιδαρίθμηση).

εκείνοις εις το αντιμαχήσασθαι αυτόν, φοβούμενος γαρ ο αυθέντης μήπως περαιωθή και εν τοις μέρεσι της ηγεμονίας αυτού».¹

Το 1571 και ενώ ο στόλος της Ιερής Λίγκας του Πάπα, της Ισπανίας και της Βενετίας άρχισε να πλέει στα νερά της Αδριατικής, ο Σουλτάνος σε γράμμα του προς τον Μεγάλο Βεζίρη αφού ζητά την ανάκληση του στόλου από την Κύπρο για να αντιμετωπιστεί η χριστιανική απειλή αναφέρει ως πρώτιστο καθήκον του ναυτικού του, «την προστασία της τιμής και της υπόληψης της θρησκείας και της δυναστείας και των εδαφών του ισλάμ και του χαλιφάτου του Υψηλού Κυρίου του Κόσμου και του Προφήτη του».² Τίποτα όμως δεν φαίνεται να φόβιζε περισσότερο τους Οθωμανούς από μια πιθανή σύμπραξη των δύο κυριότερων θρησκευτικών και πολιτικών εχθρών τους, του Πάπα (και των χριστιανικών κρατών) και των Σαφαβιδών, πράγμα που θα σήμαινε ταυτόχρονες αναμετρήσεις σε δύο μέτωπα. Ένα τέτοιο καταστροφικό για τους Οθωμανούς σενάριο έφτασε κοντά στο να πραγματοποιηθεί μόνο κατά τη διάρκεια του «Μεγάλου Πολέμου» (1593-1606) μεταξύ των Αψβούργων και των Οθωμανών.³

Συνεπώς, ο Ιερός Πόλεμος δεν ήταν μόνο επιθετικός αλλά και αμυντικός. Νιώθοντας περικυκλωμένοι από τους «εχθρούς της πίστης» και έχοντας αναλάβει το ρόλο του προστάτη των ιερών τόπων του Ισλάμ δεν είναι περίεργο ότι οι Οθωμανοί έβλεπαν τους εαυτούς τους την εποχή που εξετάζουμε ως τους θεματοφύλακες της μουσουλμανικής θρησκείας. Ειδικά μάλιστα όταν από τον 17^ο αιώνα οι πιο οξυδερκείς οθωμανοί παρατηρητές διέβλεπαν ήδη τον ευρωπαϊκό κίνδυνο. Ο Kātib Celebi βλέπει στην άνοδο του Οθωμανικού Κράτους την μόνη αιτία για την οποία οι

¹ Ανωνύμου, *Εκθεσις Χρονική*, ό.π., σ. 78, στίχ. 13-18. Η μετάκληση του Μπαρμπαρόσα από τον Σουλτάνο έγινε όντως σε εποχή που ο Κάρολος απειλούσε όντως τις Οθωμανικές κτήσεις. Το 1532 ο στόλος του ναυάρχου, Αντρέα Ντόρια, κυριεύσε το κάστρο της Μεθώνης στην Πελοπόννησο ενώ το 1535 τα ισπανικά στρατεύματα κατέλαβαν την Τύνιδα. Βλ. Coles, *The Ottoman Impact on Europe*, ό.π., σ. 93. Όλο το φόβο που ένωσε τότε η οθωμανική ηγεσία θα τον εκφράσει, αν και ενάμιση αιώνα μετά, ο Müneccimbaşı, που θα ευχαριστήσει το Θεό που παρενέβη την κρίσιμη στιγμή και προκάλεσε φιλονικία ανάμεσα στον Κάρολο και τον Γάλλο βασιλιά Φραγκίσκο, πράγμα που ανάγκασε τον Αυτοκράτορα να στρέψει αλλού το ενδιαφέρον του. Βλ. παραπάνω σ.

² Παρατίθεται στο Ηλίας Κολοβός-Μαρίνος Σαρηγιάννης, «Η ναυμαχία της Ναυπάκτου από τη σκοπιά των ηττημένων», *Τα Ιστορικά*, 65 (2017), σ. 134.

³ Βλ. αναλυτικότερα για τις αποτυχημένες τελικά προσπάθειες αυτές συγκρότησης κοινής αντι-οθωμανικής συμμαχίας, Acs, Pal, “Inter Persicum: In Alliance with the Safavid Dynasty against the Ottomans?”, στο Szymon Brzezinski, Aron Zarnoczki (επιμ.), *A Divided Hungary in Europe: Exchanges, Networks and Representations, 1541-1699*, τόμος 2^{ος}, *Diplomacy, Information Flow and Cultural Exchange*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, 2014, 31-50.

Χριστιανοί δεν άπλωσαν το χέρι τους και στην «Ασία»: «Και το Ισλαμικό Γένος, ιδίως από τότε που εμφανίστηκε το Οθωμανικό Κράτος, ας το καταστήσει ο Θεός αιώνιο, τους έκανε να σωπάσουν (τους χριστιανούς) και τους τράβηξε το χέρι που άπλωναν και (έτσι) έμειναν χωρίς να πατήσουν το πόδι τους στις χώρες της Ασίας».¹

Όμως θα ήταν μεγάλο λάθος να περιορίσουμε τις σχέσεις μεταξύ της Ευρώπης και των Οθωμανών την «εποχή των θρησκευτικών πολέμων» σε μια διαρκή θρησκευτική και πολιτική εχθρότητα. Οι Οθωμανοί όπως και άλλα ευρωπαϊκά κράτη και η σαφαβιδική Περσία, ήξεραν και το έπρατταν, να συμπεριφέρονται για την προάσπιση των συμφερόντων τους αρκετά «ρεαλιστικά».² Ο «ρεαλισμός» δεν πρέπει να ειπωθεί ως κάτι αντίθετο στην «θρησκευτική» θέαση των πραγμάτων αλλά ως μια άλλη όψη του ίδιου νομίσματος. Αν «η προφητική πολιτική» ήταν μια από τις επιλογές των μοναρχών της «εποχής των θρησκευτικών πολέμων», η σύνεση, «η ρεαλιστική οπτική» ακόμη και η συμφωνία με τον «θρησκευτικό εχθρό», ήταν ένας άλλος δρόμος προς την επίτευξη του ίδιου στόχου, της ενίσχυσης του κράτους (της μοναρχικής εξουσίας) και της θρησκείας που αυτό αντιπροσώπευε.³

Έτσι ένα από τα κύρια επιχειρήματα της Γαλλίας για τη συμμαχία της με τους Οθωμανούς, ήταν ότι μέσω αυτής προάσπιζε τα συμφέροντα της Καθολικής Εκκλησίας στην Ανατολή.⁴ Από την άλλη, οι Οθωμανοί δικαιολογούσαν την ίδια συμμαχία με το σκεπτικό ότι η τακτική του «διαίρει και βασίλευε» και θα προστάτευε

¹ “Ve Millet-i İslâmiyye husûsan Devlet-i Osmâniyye edâme Allâhu Te‘âlâ, zuhûr ideli çanlarına ot tikulub dest-i tetâvûli çekûb Asya memâlikine ayag uzatmadan kaldılar”. Yurtoğlu (επιμ.), *Katip Çelebi'nin Yunan Roma ve Hristiyan Tarihi Hakkındaki Risalesi*, ό.π., σσ. 37-38. Βλ. επίσης παραπάνω σ. 103 τα «προφητικά», θα έλεγε κανείς εκ των υστέρων, λόγια του συγγραφέα για τις ισλαμικές χώρες που κατέλαβαν παλαιότερα οι Χριστιανοί.

² Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Paul Rycaut, αφού αναφέρει τη γνώμη του απλού λαού για τους Χριστιανούς θα συνεχίσει λέγοντας: «όμως η γνώμη και ο σεβασμός που σχηματίζουν για τα ξένα βασίλεια και κράτη ξεχωριστά, οι έχοντες γνώση και οι αξιωματούχοι, ακολουθεί στο μεγαλύτερό της μέρος αυτά τα χαρακτηριστικά» (but the opinion and esteem which knowing men and ministers frame of foreign kingdoms and states distinctly, is for the most part according to these following particulars), Rycaut, *The present State of the Ottoman Empire*, ό.π., σ. 44. Και συνεχίζει αναλύοντας, σε ένα κομμάτι με αρκετό ιστορικό ενδιαφέρον, την «ρεαλιστική» οπτική της οθωμανικής διοίκησης προς τα κυριότερα χριστιανικά κράτη, ό.π. σσ. 44-46.

³ Benedict, *Religion and Politics in Europe 1500-1700*, ό.π. 162-164, όπου και ένα πολύ ενδιαφέρον παράδειγμα διαφορετικής θέασης των πραγμάτων από τους εξομολόγους των Αψβούργων της Βιέννης και της Ισπανίας στις αρχές του Τριακονταετούς Πολέμου.

⁴ Βλ. Bilici, «Les Relations Franco-Ottomanes au XVIIe Siècle: Réalisme Politique et Idéologie de Croisade», ό.π., σσ. 39-40 και Hering, *Οικουμενικό Πατριαρχείο και Ευρωπαϊκή Πολιτική*, ό.π., σσ. 81-90.

το Οθωμανικό Κράτος από μια συμμαχία όλων των «απίστων» και θα οδηγούσε εν τέλει στην τελική επικράτηση του Λαού του Ισλάμ.¹

Δυστυχώς η έκταση της παρούσας εργασίας δεν μας επιτρέπει να επεκταθούμε και να αναλύσουμε περαιτέρω το συγκεκριμένο ζήτημα.² Αν προσπαθήσαμε όμως να αποδείξουμε κάτι μέσα από αυτή τη μελέτη, είναι ότι οι Οθωμανοί, παρά την αμοιβαία «κουλτούρα» αντιπαράθεσης με τα χριστιανικά κράτη, δεν ήταν διόλου ξεκομμένοι από τις εξελίξεις που διαδραματίζονταν στην Ευρώπη. Ήταν ενεργοί διπλωματικοί παίκτες, παρακολουθούσαν από κοντά εξελίξεις που τους αφορούσαν άμεσα, ενώ ορισμένες φορές, όπως στην τελευταία φάση των γαλλικών θρησκευτικών πολέμων, ήταν και ενεργοί πρωταγωνιστές. Με λίγα λόγια Οθωμανοί και Μωαμεθανοί ήταν οι δυο όψεις του ίδιου νομίσματος που άλλαζαν ανάλογα με τις περιστάσεις, χωρίς όμως να χάνουν την εγγενή τους ενότητα.

Αν λοιπόν αυτό ίσχυε στις εξωτερικές τους σχέσεις στο εσωτερικό ποια ήταν η κατάσταση; Είναι κοινός τόπος πλέον για τους οθωμανολόγους να υπερθεματίζουν την οθωμανική ανεκτικότητα το 16^ο και 17^ο αιώνα απέναντι στη θρησκευτική διαφορετικότητα, αναθεματίζοντας την ίδια στιγμή την μισαλλοδοξία, τις σφαγές και την έλλειψη ανοχής που χαρακτήριζε την Ευρώπη της ίδιας εποχής.³ Πράγματι, ο ισλαμικός νόμος καθώς και ένας πραγματισμός από την πλευρά της διοίκησης, επέτρεψε στους μη-Μουσουλμάνους της αυτοκρατορίας να έχουν μια ορισμένη θέση σε αυτή, ασκώντας ελεύθερα τη λατρεία τους. Όπως όμως έχει εύστοχα παρατηρήσει ο γάλλος οθωμανολόγος Gilles Veinstein, η μελέτη της οθωμανικής «ανεκτικότητας»

¹ Veinstein, «Les fondements juridique de la diplomatie Ottomane en Europe», ό.π., σσ. 514-516

² Θα έπρεπε να θίξουμε αναλυτικά, το ρόλο και το υπόβαθρο των προσώπων που λαμβάνουν τις αποφάσεις, καθώς και τις παρατάξεις, με διαφορετικά συμφέροντα η κάθε μία, που κατέχουν κάθε φορά την εξουσία στα ανάκτορα και μπορούν να επηρεάσουν το Σουλτάνο. Η μελέτη του Hering για την διαπλοκή του ορθόδοξου Πατριαρχείου με την ευρωπαϊκή πολιτική αν και δεν βασίζεται σε οθωμανικές πηγές, δείχνει αρκετά καλά το πώς οι αλλαγές στα πρόσωπα της οθωμανικής διοίκησης, με διαφορετικά πιστεύω και συμφέροντα το κάθε ένα μπορούσαν να επηρεάσουν την χάραξη της εξωτερικής πολιτικής. Από την άλλη, η «αποδόμηση» της μονολιθικότητας της οθωμανικής εξωτερικής πολιτικής με την έμφαση ακριβώς σε αυτές τις παρατάξεις, έχει κερδίσει έδαφος τα τελευταία χρόνια στην οθωμανολογία βλ. χαρακτηριστικά το άρθρο του Emrah Safa Gürkan, “Fooling the Sultan: Information, Decision Making and the ‘Mediterranean Faction’ (1585-1587)”, ό.π. Η έμφαση όμως αυτή δεν πρέπει να μας κάνει να ξεχάσουμε ότι το 16^ο και 17^ο αιώνα, η οθωμανική εξωτερική πολιτική είχε ορισμένες σταθερές με την ποιο σημαντική, το όνειρο παγκόσμιας πολιτικής και θρησκευτικής κυριαρχίας.

³ Χαρακτηριστικό παράδειγμα το βιβλίο του Daniel Goffman, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002. Επίσης, Claire Norton, “(In)tolerant Ottomans: Polemic, Perspective and the Reading of Primary Sources”, στο Douglas Pratt, John Hoover, John Davies, John Chesworth (επιμ.), *The character of Christian-Muslim encounter*, ό.π., 242-263.

δεν πρέπει να γίνεται μόνο προς τους μη-μουσουλμάνους αλλά και προς τους μουσουλμάνους ανάμεσά τους.¹

Αυτό ακριβώς προσπάθησαν να κάνουν οι οθωμανολόγοι που μετέφεραν το ευρωπαϊκό παράδειγμα της ομολογιοποίησης στο οθωμανικό πλαίσιο. Άσχετα με τις ενστάσεις ως προς την εφαρμογή του-κάποιες τις διατυπώσαμε και στο αντίστοιχο κεφάλαιο- τα πρώτα πορίσματα της έρευνας ήταν αρκετά ενδιαφέροντα και έδειξαν αφενός, ότι η οθωμανική διοίκηση δεν ήταν και τόσο «ανεκτική» απέναντι στους «αιρετικούς» της, αφετέρου ότι διαδικασίες θρησκευτικής σκλήρυνσης που συναντούμε στην Ευρώπη της ίδιας εποχής, τις συναντούμε και στην Οθωμανική Επικράτεια.² Το μεγάλο ερώτημα που θα έπρεπε να απαντήσει η έρευνα, χρησιμοποιώντας το θεωρητικό πλαίσιο των «συνδεόμενων ιστοριών» του Subrahmanyam, είναι το κατά πόσο αυτές ακριβώς οι διαδικασίες ήταν προϊόν εξωτερικών επιρροών, ενδογενούς ανάπτυξης ή ένας συνδυασμός και των δύο.

Ακολούθως, θα πρέπει να απομακρυνθούμε από τη λογική των «ανεκτικών» Οθωμανών και των «μισαλόδοξων» Ευρωπαίων. Τα τελευταία χρόνια, η έρευνα των ιστορικών των ασχολούμενων με την Ευρώπη της «εποχής των θρησκευτικών πολέμων» έχει στραφεί προς τα στοιχεία υπέρβασης της θρησκευτικής σύγκρουσης και προς τις πρακτικές προσπάθειας ελέγχου της θρησκευτικής βίας καθώς και μορφών θρησκευτικής συνύπαρξης.³ Τα ενδιαφέροντα συμπεράσματα, μέσω ιστορικών παραδειγμάτων, στα οποία καταλήγουν αυτές οι μελέτες, μας ωθούν στο να αναστοχαστούμε την θρησκευτική ανοχή στην Οθωμανική Αυτοκρατορία του 16^{ου} και 17^{ου} αιώνα, ως ένα *sui generis* οθωμανικό φαινόμενο.

Είναι αναγκαίο, η οθωμανολογική και η ευρωπαϊκή ιστοριογραφία της «εποχής των θρησκευτικών πολέμων» να συνομιλήσουν μεταξύ τους και να ανταλλάξουν τα πορίσματα της έρευνας τους, ώστε να κατανοηθούν καλύτερα οι εξελίξεις που οδηγούν σε συγκεκριμένα φαινόμενα που χαρακτηρίζουν την εποχή που εξετάσαμε, όπως η ομολογιοποίηση, ο χιλιασμός, η θρησκευτική βία, ο θρησκευτικός

¹ Veinstein, *Les Ottomans*, ό.π., σ. 62.

² Το κατεξοχήν έργο που ασχολείται αναλυτικά με την θέση των «αιρετικών» και των αθέων στην οθωμανική κοινωνία την εποχή που εξετάζουμε, είναι το Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidiler 15-17. Yüzyıllar*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2013.

³ Χαρακτηριστικά τέτοια παραδείγματα, Benjamin J. Kaplan, *Divided By Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Harvard University Press, 2007, Thomas Max Safley, (επιμ.), *A Companion to Multiconfessionanism in the Early Modern World*, ό.π. και Te Brake, *Religious War and Religious Peace in Early Modern Europe*, ό.π.

εξτρεμισμός, καθώς και ζητήματα που δεν μπορέσαμε να θίξουμε σε αυτή τη μελέτη, όπως οι «θρησκευτικοί μετανάστες», η υποταγή της θρησκευτικής εξουσίας στην κοσμική ή φαινόμενα όπως το «κυνήγι των μαγισσών» ή η ποινικοποίηση της φτώχειας που συναντούμε στην Ευρώπη αλλά όχι στην Οθωμανική Αυτοκρατορία (ή στην Σαφαβιδική Περσία) της «εποχής των θρησκευτικών πολέμων».¹

Τέλος, η παρούσα εργασία δεν σκοπεύει να υποστηρίξει ότι εξάντλησε το θέμα, ή ότι οι υποθέσεις ή οι προτάσεις που έκανε είναι και οι ορθές. Περισσότερο στοχεύει να αποτελέσει ένα κάλεσμα και ερέθισμα για περαιτέρω έρευνα και για μια συνομιλία ανάμεσα σε ιστοριογραφικά ρεύματα που μελετούν την ίδια εποχή αλλά το πράττουν αγνοώντας κατά κύριο λόγο το ένα το άλλο. Μόνο τότε θα μπορέσουμε να κατανοήσουμε καλύτερα την «εποχή των θρησκευτικών πολέμων», μια εποχή οι εξελίξεις της οποίας, τα προβλήματα που αυτή έθεσε και οι λύσεις που προσπάθησε να βρει σε αυτά, μας επηρεάζουν ακόμη και σήμερα, όταν μάλιστα ερχόμαστε και πάλι αντιμέτωποι με ορισμένα από αυτά.

Θα κλείσουμε την παρούσα μελέτη με την αφήγηση του οθωμανού περιηγητή του 17^{ου} αιώνα Evliyā' Çelebi, όταν κατά το ταξίδι του στη Βιέννη, συνοδεύοντας την οθωμανική αποστολή που θα συζητούσε τους όρους της συνθήκης του Vasvar (1664), επισκέφτηκε και τον καθεδρικό ναό της πόλης, τον Άγιο Στέφανο.² Δεν υπάρχει ωραιότερο παράδειγμα της αίσθησης της διαφορετικότητας αλλά και του δέους που προξένησε στον οθωμανό περιηγητή η ζωγραφική του καθολικού Μπαρόκ. Ίσως αυτό το παράδειγμα συμπυκνώνει όσο τίποτα άλλο τις σχέσεις των Οθωμανών με την Ευρώπη το 16^ο και 17^ο αιώνα.

«Υπάρχουν τόσο πολλά αγάλματα και εικόνες, μορφές των γιών του Αδάμ, και πάρα πολλά είδωλα... Είχα καλές σχέσεις με διάφορους ιερείς και, εν μέρει ως πολεμική, εν μέρει ως αστεϊσμό τους είπα: ‘ Πόσους θεούς έχετε- Θεός φυλάξει!- ώστε κάθε φορά που περνάτε μπροστά από έναν από αυτούς, βγάζετε τα καπέλα σας και

¹ Για το ευρωπαϊκό «κυνήγι των μαγισσών» βλ. ενδεικτικά, Robert W. Thurston/ Ιωάννα Παπαστάμιου (μτφ.), *Μάγοι και Μάγισσες*, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα, 2006. Για την ποινικοποίηση της φτώχειας βλ. Κώστας Γαγανάκης, «Νέες Θεωρήσεις και Πολιτικές Αντιμετώπισης της Φτώχειας και του Κόσμου των Φτωχών στην Πρώιμη Νεώτερη Ευρώπη», στο Κώστας Δίκαιος (επιμ.), *Ιστορία Κοινωνικής Πολιτικής*, Εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα, 2010, 337-371. Για ανάλογες πρωτόλειες προσπάθειες στο οθωμανικό πλαίσιο, Σαριγιάννης, “Of Ottoman Ghosts, Vampires and Sorcerers: An Old Discussion Disinterred”, ό.π. και Veinstein, *Les Ottomans*, ό.π., σσ. 123-141 (για τη φτώχεια και τον πλούτο στο σουλτανικό λόγο).

² Για τον Οθωμανο-αψβουργικό πόλεμο του 1663-1664 και τη συνθήκη του Vasvar, βλ. The Cambridge Modern History (τόμ. 5^{ος}): *The Ascendancy of France (1648-1688)*, ό.π., σσ. 510-511

προσκυνάτε και τους λατρεύετε'. 'Θεός φυλάξει', απάντησαν, 'ότι τους θεωρούμε θεούς. Ο μόνος Δημιουργός και δικός σας και δικός μας είναι ο Θεός, το Άγιο Πνεύμα... Στην θρησκείας μας είναι επιτρεπτό να ποιούμε εικόνες. Όταν οι ιερείς μας κηρύττουν στο λαό, όπως κάνουν και οι δικοί σας σεΐχηδες, έχουν δυσκολία να περάσουν το μήνυμά τους μόνο με τα ωραία λόγια. Έτσι μεταφέρουμε το μήνυμα μέσω εικόνων των προφητών και των αγίων και του παραδείσου, αναπαραστάσεις της Θείας δόξης. Και αποδίδουμε την κόλαση με δαίμονες, φωτιά και καυτό νερό, αναπαραστάσεις της Θείας οργής. Όταν οι ιερείς μας κηρύττουν, δείχνουν προς αυτές τις εικόνες και λένε, 'φοβού τω Θεώ', αλλά σε καμιά περίπτωση δεν τις λατρεύουμε'.

Όμως αν δει κάποιος την αναπαράσταση του παραδείσου σε αυτή την εκκλησία του Αγίου Στεφάνου στη Βιέννη... επιθυμεί να πεθάνει και να πάει στον παράδεισο... Πραγματικά, όταν είναι για τη ζωγραφική οι Φράγκοι υπερισχύουν των Ινδών και των Περσών. Απέναντι από τον Παράδεισο, σε μια σκοτεινή γωνιά... αναπαριστούν την κόλαση... Βλέποντας αυτές τις μορφές [που βρίσκονται στην κόλαση] το σώμα τρέμει σαν φύλλο φθινοπώρου... Είναι αδύνατο να τις περιγράψω: πρέπει να τις δείτε από μόνοι σας».¹

¹ Dankoff, Robert & Sooyong Kim (μτφ & επιμ.), *An Ottoman Traveler: Selections from the Book of Travels of Evliya Çelebi*, ό.π., σσ 223-224.

Πηγές και Βιβλιογραφία

Έντυπες Πηγές

Ανώνυμου, *Ecthesis Chronica and Chronicon Athenarum*, edited with critical notes and indices by Spyridon P. Lambros, Adolf M. Hakkert-Publisher, Amsterdam, 1969.

Bostan, İdris, “Garp Ocaklarının Avrupa Ülkeleri ile Siyasi ve Ekonomik İlişkileri (1580-1624)”, *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 14 (1988-1994), 59-86 (ιδιαίτερα σσ. 70-86 όπου και τα αρχειακά τεκμήρια).

Dankoff, Robert & Sooyong Kim (μτφ & επιμ.), *An Ottoman Traveler: Selections from the **Book of Travels** of Evliya Çelebi*, Elan Publishing Limited, London, 2011

Ferīdūn Beg, *Mecmū‘a-ı Münşe‘ātü’s-selātin*, τόμ. 2, İstanbul, Maṭba‘a-ı ‘Āmire, AH 1284 (AD 1867).

Isom-Verhaaren, Christine, “An Ottoman Report about Martin Luther and the Emperor: New Evidence of the Ottoman Interest in the Protestant Challenge to the Power of Charles V”, *Turcica*, 28 (1996), 299-318 (ιδιαίτερα σ. 303, όπου και το πρωτότυπο έγγραφο).

Kātib Çelebi/ G. L. Lewis(μτφ/σχολ.), *The Balance of Truth*, George Allen and Unwin LTD, London, 1957.

Μογίλας, Πέτρος, *Ορθόδοξος Ομολογία της Καθολικής και Αποστολικής Εκκλησίας της Ανατολικής*, 1662 (δεν αναγράφεται τόπος έκδοσης).

Müneccimbaşı Ahmed bin Lūtfu’l-lāh, *Mecmū‘a-ı Şahā’ifü’l-ahbār [fī vekāyi‘i’l-a ‘şār]*, τόμ. 1^{ος}, İstanbul, Maṭba‘a-ı ‘Āmire, AH 1285 (AD 1868),

Rycaut, Paul, *The Present State of the Ottoman Empire Containing the Maxims of the Turkish Polity; The Most Material Points of the Mahometan (sic) Religion; Their Sects and Heresies*, London, 1687.

Του Μακαρίτου Μελετίου Συρίγου διδασκάλου τε και πρωτοσυγγέλου της εν Κωνσταντινουπόλει Μεγάλης Εκκλησίας, «Κατά των καλβινικών κεφαλαίων, και

ερωτήσεων Κυρίλλου του Λουκάρεως Αντίρρησις» & Δοσιθέου Πατριάρχου Ιεροσολύμων, «Εγχειρίδιον κατά της καλβινικής φρενοβλαβείας», Βουκουρέστι (Μπουκουρέση στο πρωτότυπο), 1690,

Yurtoğlu, Bilal (επιμ.), *Katip Çelebi'nin Yunan Roma ve Hristiyan Tarihi Hakkında Risalesi (İrşadi'l-Hiyāfā ilā Tārīhi'l-Yunān ve'r-Rum ve'n-Naşāra)*, Atatürk Kültür Merkezi, Ankara, 2012.

Βιβλιογραφία

Acs, Pal, “Inter Persicum: In Alliance with the Safavid Dynasty against the Ottomans?”, στο Szymon Brzezinsky, Aron Zarnoczki (επιμ.), *A Divided Hungary in Europe: Exchanges, Networks and Representations, 1541-1699*, τόμος 2^{ος}, *Diplomacy, Information Flow and Cultural Exchange*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, 2014, 31-50.

Al-Tikriti, Nabil, “Ibn-i Kemal’s Confessionalism and the Construction of an Ottoman Islam” στο Christine Isom-Verhaaren, Kent F. Schull (επιμ.), *Living in the Ottoman Realm: Empire and Identity, 13th to 20th Centuries*, Indiana University Press, Bloomington/Indianapolis, 2016, 95-107.

Του ιδίου, “*Kalam* in the Service of State: Apostacy and the Defining of Ottoman Islamic Identity”, στο Hakan T. Karateke, Maurus Reinkowski (επιμ.), *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*, Brill, Leiden, 2005, 131-149.

Abou-El-Haj, Rifa’at, *Formation of a Modern State : The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries*, 2η έκδοση, Syracuse University Press, Syracuse, New York, 2005.

Του ιδίου, “The Formal Closure of the Ottoman Frontier in Europe: 1699-1703”, *Journal of American Oriental Society* , 89/3 (1969), 467-475.

Baer, Marc David, “Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire by Tijana Kristic”, *Journal of Islamic Studies*, 23/3(2012), 391–394.

Του ιδίου, *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in the Ottoman Empire*, Oxford University Press, Oxford, New York, 2008.

Benedict, Philip, “Religion and Politics in Europe, 1500-1700”, στο Kaspar von Greyerz, Kim Siebenhünen (επιμ.), *Religion und Gewalt: Konflikte, Rituale, Deutungen (1500-1800)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2006, 155-174.

Bethencourt, Francisco, “Le millénarisme: idéologie de l’impérialisme eurasiatique?”, *Annales : Histoire, Sciences Sociales*, 57/1 (Ιαν.-Φεβρ., 2002), 189-194.

Bilici, Faruk, « Les Relations Franco-Ottomanes au XVIIe Siècle: Réalisme Politique et Idéologie de Croisade», στο *Turcs et turqueries (XVIe-XVIIIe siècles)*, PUPS, Paris, 2009, 37-61.

Boettcher, Susan R., “Confessionalization: Reformation, Religion, Absolutism, and Modernity”, *History Compass*, 2 (2004), 1-10.

Brady, Thomas A., Jr., “Confessionalization- The Career of a Concept” στο John M. Haedley, Hans J. Hillerbrand, Anthony J. Papalas (επιμ.), *Confessionalization in Europe 1555-1700: Essays in Honor and Memory of Bobo Nischan*, Routledge, England/New York, 2016, 1-20.

Του ιδίου, *German Histories in the Age of Reformations 1400-1650*, Cambridge University Press, New York, 2009.

Braudel, Fernand, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, τομ. 2^{ος}, Sian Reynolds (μτφ), University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1995.

Burak, Guy, “Faith, law and empire in the Ottoman ‘age of confessionalization’ (fifteenth-seventeenth centuries): the case of ‘renewal of faith’”, *Mediterranean Historical Review*, 28/1 (2013), 1-23.

Γαγανάκης, Κώστας, *Ο Πόλεμος των Λέξεων: Θρησκευτική Διαμάχη και Προπαγάνδα στη Γαλλία τον Καιρό της Νύχτας του Αγίου Βαρθολομαίου*, Εκδόσεις Νεφέλη, Αθήνα, 2003.

Cavanaugh, William T., *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford University Press, New York, 2009

Γκαρά, Ελένη-Τζεδόπουλος, Γιώργος, *Χριστιανοί και Μουσουλμάνοι στην Οθωμανική Αυτοκρατορία: Θεσμικό Πλαίσιο και Κοινωνικές Δυναμικές*, Ελληνικά Ακαδημαϊκά Συγγράμματα και Βοηθήματα, Αθήνα 2015.

Garcia-Arenal, Mercedes/ Wiegers, Gerard (επιμ.), *The Expulsion of the Moriscos from Spain : A Mediterranean Diaspora*, E. J. Brill, Leiden-Boston, 2014.

Coles ,Paul, *The Ottoman Impact on Europe*, Thames and Hudson, London, 1968.

CSSH Discussion, “Tolerance and Conversion in the Ottoman Empire: A Conversation” (Marc Baer, Ussama Makdisi, Andrew Shryock), *Comparative Studies in Society and History*, 51/4 (2009), 927-940.

Çoban, Erdal, “Macaristan’da Protestanlığın Gelişmesi ve Osmanlı Hakimiyeti”, *Osmanlı Tarih Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1997, 99-112.

Dartois-Lapeyre, Fraçoise, “Turcs et Turqueries dans les «Représentation en Musique» (XVII^e-XVIII^e Siècles)”, στο *Turcs et turqueries (XVI^e-XVIII^e siècles)*, PUPS, Paris, 2009, 163-219.

Diefendorf, Barbara, “Were the Wars of Religion about Religion?”, *Political Theology*, 15/6 (2014), 552-563.

Dressler, Markus, “Inventing Orthodoxy: Competing Claims for Authority and Legitimacy in the Ottoman-Safavid Conflict”, στο Hakan T. Karateke, Maurus Reinkowski (επιμ.), *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*, Brill, Leiden, 2005, 151-173.

Elliott, John, “Ottoman-Habsburg Rivalry: The European Perspective”, στο Halil Inalcik, Cemal Kafadar (επιμ.), *Süleyman the Second and his Time*, Isis Press, Istanbul, 1993, 153-162.

Emecen Feridun M., “16. Asır Sonlarında Batı Akdeniz’de Siyaset Sahnesi: Osmalılar Fransızlar İspanyollar”, στο Mehmet İpşirli, Paul Dumont, Feridun Emecen, Muhammet Hanefi Kutluoğlu, Yaşar Demir (επιμ.), *Kanuni’den Günümüze Türk-Fransız Münasebetleri: Uluslararası Kolokyum*, Istanbul, 2012, 75-93.

Faroghi Suraiya, *Η Οθωμανική Αυτοκρατορία και ο Κόσμος γύρω της*, Γιάννης Καραχρήστος (μτφ), Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα, 2009.

Finlay, Robert, “Prophecy and Politics in Istanbul: Charles V, Sultan Süleyman and the Habsburg Embassy of 1533-1534”, *Journal of Early Modern History*, 2/1 (1998), 1-31.

Fischer-Galati, Stephen A., “Ottoman Imperialism and the Lutheran Struggle for Recognition in Germany, 1520-1529”, *Church History*, 23/1 (1954), 46-67.

Fleischer, Cornell H., “The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleyman”, στο Gilles Veinstein (επιμ.), *Soliman le Magnifique et son Temps (Actes du Colloque de Paris Galeries Nationales du Grand Palais 7-10 mars 1990)*, Ecole du Louvre/ EHESS, Paris, 1990, 159-177.

Forell, George W., “Luther and the War against the Turk”, *Church History*, 14/4 (1945), 256-271.

Goffman Daniel, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Goldstone, Jack A, “The Problem of the ‘Early Modern’ World”, *Journal of Economic and Social History of the Orient*, 41/3 (1998), 249-284.

Greene, Molly, *The Edinburgh History of the Greeks: 1453 to 1768*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2015.

Greengrass, Mark, *Christendom Destroyed: Europe 1517-1648*, Penguin Books, London, 2015.

Grodz, Stanislaw, “Islam: An (Almost) Redundant Element in the Polish-Lithuanian/Ottoman Encounters between the 16th and 17th Centuries?”, στο Douglas Pratt, John Hoover, John Davies, John Chesworth (επιμ.), *The character of Christian-Muslim encounter : essays in honour of David Thomas*, Brill, Leiden, 2015, 225-241.

Gürkan, Emrah Safa, *Sultanın Casusları: 16. Yüzyılda İstihbarat, Sabotaj ve Rüşvet Ağları*, Kronik Yayıncılık, İstanbul, 2017.

Του ιδίου, “Fooling the Sultan: Information, Decision Making and the ‘Mediterranean Faction’ (1585-1587)”, *Osmanlı Araştırmaları/ The Journal of Ottoman Studies*, XLV (2015), 57-96.

Του ιδίου, “ Batı Akdeniz’de Osmanlı Korsanlığı ve Gaza Meselesi”, *Kebikeç*, 33 (2012), 173-204.

Harvey, L. P. *Muslims in Spain: 1500 to 1614*, The University of Chicago Press, Chicago/London, 2005.

Hering, Gunnar, *Οικουμενικό Πατριαρχείο και Ευρωπαϊκή Πολιτική (1620-1638)*, MIET, Αθήνα, 2003.

Hess, Andrew, *The Forgotten Frontier: A History of the Sixteenth Century Ibero-African Frontier*, The University of Chicago Press, Chicago/London, 1978.

Holt, Mack P, *The French Wars of Religion, 1562-1629*(εκδ. 2^η), Cambridge University Press, New York, 2005

Του ιδίου, “Putting Religion Back into the Wars of Religion”, *French Historical Studies*, 18/2 (1993), 524-551.

Housley, Norman, *Religious Warfare in Europe 1400-1536*, Oxford University Press, New York, 2002.

Imber, Colin, “Süleyman as Caliph of the Muslims: Ebu’s-Suud’s Formulation of Ottoman Dynastic Ideology”, στο Gilles Veinstein (επιμ.), *Soliman le Magnifique et son Temps (Actes du Colloque de Paris Galeries Nationales du Grand Palais 7-10 mars 1990)*, Ecole du Louvre/ EHESS, Paris, 1990, 179-184.

Inalcik Halil, *Turkey and Europe in History*, EREN Press, Istanbul, 2006.

Ιστορία του Ελληνικού Έθνους, τομ. Ι΄, *Ο Ελληνισμός υπό ξένη κυριαρχία (περίοδος 1453-1669): Τουρκοκρατία, Λατινοκρατία*, Εκδοτική Αθηνών Α.Ε, Αθήνα, 1974.

Istvan Keul, *Early Modern Religious Communities in East-Central Europe: Ethnic Diversity, Denominational Plurality and Corporative Politics in the Principality of Transylvania (1526-1691)*, E. J. Brill, Leiden-Boston, 2009.

Işıksel, Güneş, *La politique étrangère ottomane dans la seconde moitié du XVI^e siècle: le cas du règne de Selim II (1566-1574)*, δακτ. διδ. διατριβή στην École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Παρίσι, 2012.

Kafadar, Cemal, “The City that Ralamb visited: The Political and Cultural climate of Istanbul in the 1650s”, στο Karin Adahl (επιμ.), *The Sultans Procession: The Swedish Embassy to Sultan Mehmet IV in 1657-1658 and the Ralamb paintings*, Swedish Research Institute of Istanbul, Istanbul, 2006.

Karateke, Hakan T., “Opium for the Subjects? Religiosity as a Legitimizing Factor for the Ottoman Sultan”, στο Hakan T. Karateke, Maurus Reinkowski (επιμ.), *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*, Brill, Leiden, 2005, 111-129.

Kaiser, Wolfgang (επιμ.), *L'Europe en Conflits: Les affrontements religieux et la genèse de l' Europe moderne*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2008.

Kastritsis, Dimitris, “Ferīdūn Beg’s Münşe’ātü’s-Selāṭīn (‘Correspondence of Sultans’) and Late Sixteenth-Century Ottoman Views of the Political World”, στο Sahar Bazzaz, Yota Batsaki, Dimiter Angelov (επιμ.), *Imperial Geographies in Byzantine and Ottoman Space*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts/London, 2013, 91-110.

Κολοβός, Ηλίας/ Σαρηγιάννης, Μαρίνος, «Η ναυμαχία της Ναυπάκτου από τη σκοπιά των ηττημένων», *Τα Ιστορικά*, 65 (2017), 131-148.

Kolodziejczyk, Dariusz, “Native Nobilities and Foreign Absolutism: A Polish-Ottoman Case”, *Studia Caroliensia*, 3-4 (2004), 303-308.

Του ιδίου, “Between the Splendor of Barocco and Political Pragmatism: The Form and Contents of the Polish-Ottoman Treaty Documents of 1699”, *Oriente Moderno*, Nuova serie, 83/3 (2003), 671-679.

Κον, Νόρμαν, *Αγώνες για την Έλευση της Χιλιετούς Βασιλείας του Θεού: Επαναστάτες Χιλιαστές και Μυστικιστές Αναρχικοί του Μεσαίωνα*, Βασίλης Τομανάς(μτφ), Νησίδες, Αθήνα, 1999.

Kotzageorgis, Phokion P., “ ‘Messiahs’ and Neomartyrs in Ottoman Thessaly: Some Thoughts on two Entries in a Mühimme Defteri”, *Archivum Ottomanicum*, 23(2005/06), 219-231.

Κουτσακιώτης, Γιώργος, *Αναμένοντας το τέλος του κόσμου τον 17^ο αιώνα: ο εβραίος μεσσίας και ο μέγας διερμηνέας*, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Ερευνών/Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Αθήνα, 2011.

Krstic, Tijana, *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*, Stanford University Press, Stanford, 2011.

Της ιδίας, “Illuminated by the Light of Islam and the Glory of the Ottoman Sultanate: Self-Narratives of Conversion to Islam in the Age of Confessionalization”, *Comparative Studies in Society and History*, 51/1 (2009), 35-63.

Lesure, Michel, *Lépante: La Crise de l’Empire Ottoman*, Gallimard/Julliard, Paris, 2013.

Του ιδίου, «Les Relations Franco-Ottomanes à l’épreuve des Guerres de Religion», στο Hamit Batu, Jean-Luis Basqué-Grammont(επιμ.), *L’Empire Ottoman, la République de Turquie et la France*, Association pour le Développement des études Turques, Paris/ Editions ISIS, Istanbul, 1986, 37-57.

Lotz-Heumann, Ute, “The Concept of ‘Confessionalization’: a Historiographical Paradigm in Dispute”, *Memoria y Civilizacion*, 4 (2001), 93-114.

Necipoğlu, Gürlu, “ A Kanun for the State, A Canon for the Arts: Conceptualizing the Classical Synthesis of Ottoman Art and Architecture”, στο, Gilles Veinstein (επιμ.), *Soliman le Magnifique et son Temps (Actes du Colloque de Paris Galeries Nationales du Grand Palais 7-10 mars 1990)*, Ecole du Louvre/ EHESS, Paris, 1990, 195-216.

Ocak Yaşar, Ahmet, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidiler 15-17. Yüzyıllar*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2013.

Του ιδίου, « Idéologie officielle et réaction populaire: un aperçu général sur les mouvements et les courants socio-religieux à l’époque de Soliman le Manifique», στο Gilles Veinstein (επιμ.), *Soliman le Magnifique et son Temps (Actes du Colloque de*

Paris Galeries Nationales du Grand Palais 7-10 mars 1990), Ecole du Louvre/EHESS, Paris, 1990, 185-192.

Onnekink, David, “The ‘Dark Alliance’ between Religion and War”, εισαγωγή στο David Onnerkink (επιμ.), *War and Religion after Westphalia, 1648-1713*, Ashgate, England/USA, 2009. 1-15.

Palaver Wolfgang, Rudolph Harriet, Regensburger Dietman (επιμ.), *The European Wars of Religion: An Interdisciplinary Reassessment of Sources, Interpretations, and Myths*, Routledge, New York, 2016.

Papp, Sandor, “Ottoman Accounts of the Hungarian Movements against the Habsburgs at the Turn of the Seventeenth and the Eighteenth Centuries”,), στο Colin Imber, Keiko Kiyotaki, Rhoads Murphey (επιμ.), *Frontiers of Ottoman Studies: State, Province and the West*, τόμ. 2^{ος}, London/ New York, 2005, 37-48.

Pedani, Maria Pia, “Some Remarks upon the Ottoman Geo-Political Vision of the Mediterranean in the Period of the Cyprus War (1570-1573)”, στο Colin Imber, Keiko Kiyotaki, Rhoads Murphey (επιμ.), *Frontiers of Ottoman Studies: State, Province and the West*, τόμ. 2^{ος}, London/ New York, 2005, 23-35.

Poumarède, Géraud, « Les Envoyés Ottomans à la Cour de France: D’une Présence Controversée à l’Exaltation d’une Alliance (XVe- XVIIIe Siècles)», στο *Turcs et turqueries (XVIe-XVIIIe siècles)*, PUPS, Paris, 2009, 63-95.

Του ιδίου, *Pour en finir avec la Croisade: Mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux XVI^e et XVII^e siècles*, Quadrige, PUF, Vendôme, 2009.

Του ιδίου, «Justifier l’injustifiable: L’alliance turque au miroir de la chrétienté (XVI^e-XVII^e siècles)», *Revue d’histoire diplomatique*, 111 (1997), 217-246.

Reinhard, Wolfgang, “Pressures towards Confessionalization? Prolegomena to a Theory of the Confessional Age”, στο C. Scott Dixon (επιμ.), *The German Reformation: The Essential Readings*, Blackwell Publishers, Oxford, 1999, 172-192.

Repgen, Konrad, “What is a ‘Religious War’?”, στο E. I. Kouri, Tom Scott (επιμ.), *Politics and Society in Reformation Europe: Essays for Sir Geoffrey Elton on his Sixty-Fifth Birthday*, 311-328.

Rothkegel, Martin, “ Jacobus Paleologus in Constantinople, 1554-5 and 1573”, στο Feridun M. Emecen, Ali Akyıldız, Emrah Safa Gürkan (επιμ.), *Osmanlı İstanbulu IV: Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu*, Bildiriler, Istanbul, 2016, 977-1004.

Runciman, Steven, *Η Μεγάλη Εκκλησία εν Αιχμαλωσία: Το Πατριαρχείο της Κωνσταντινουπόλεως λίγο πριν την Αλωση της Πόλης μέχρι και την Επανάσταση του 1821*, μτφ Πολυξένη Αντωνοπούλου, Εκδόσεις Γκοβόστη, Αθήνα, 2010.

Safley, Thomas Max, “Multiconfessionalism: A Brief Introduction”, στου ιδίου (επιμ.), *A Companion to Multiconfessionanlism in the Early Modern World*, Brill, Leiden/Boston, 2011, 1-19.

Sariyannis, Marinos (with a chapter by Ekin Tuşalp Atiyas), *A history of Ottoman political thought up to the nineteenth century* (προς προσεχή έκδοση από τον εκδοτικό οίκου E. J. Brill).

Του ιδίου, “Ottoman Ideas on Monarchy Before the Tanzimat Reforms: Towards a Conceptual History of Ottoman Political Notions”, *Turcica*, 47(2016), 33-72.

Του ιδίου, “Of Ottoman Ghosts, Vampires and Sorcerers: An Old Discussion Disinterred”, *Archivum Ottomanicum*, 30 (2013), 191-216.

Του ιδίου, “ Ruler and state, state and society in Ottoman political thought”, *Turkish Historical Review*, 4 (2013), 83-117.

Του ιδίου, “The Kadızadeli Movement as a Social and Political Phenomenon: The Rise of a ‘Mercantile Ethic’”, στο Antonis Anastasopoulos (ed.), *Political Initiatives ‘From the Bottom Up’ in the Ottoman Empire*, Crete University Press, Rethymno, 2012, σελ. 263-289.

Schilling, Heinz, “Confessional Europe”, στο Thomas A. Brady, Jr., Heiko A. Oberman, James D. Tracy (επιμ.), *Handbook of European History 1400-1600: Late Middle Ages, Renaissance and Reformation, Volume 2: Visions, Programs, Outcomes*, Brill, Leiden/New York/Köln, 1994, 641-675.

Scott, Hamish “Introduction: ‘Early Modern’ Europe and the Idea of Early Modernity”, στο επιμ. του ιδίου, *The Oxford Handbook of Early Modern European History, 1350-1750*, τομ. 1^{ος}, *Peoples and Places*, Oxford University Press, New York, 2015, 1-36

Scribner, Robert W., *Για το καλό των απλών ανθρώπων: Η λαϊκή προπαγάνδα κατά τη Γερμανική Μεταρρύθμιση*, Ανδρονίκη Διαλέτη-Κώστας Πλακωτός (μτφ). Εκδόσεις Ξιφάρης, Αθήνα, 2011.

Setton, Kenneth M., “Lutheranism and the Turkish Peril”, στο του ιδίου, *Europe and the Levant in the Middle Ages and the Renaissance*, Variorum Reprints, London, 1974.

Subrahmanyam, Sanjay, “Du Tage au Gange au XVI^e siècle: une conjoncture millénariste à l’échelle eurasiatique”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 56/1 (2001), 51-84.

Του ιδίου, “Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia”, *Modern Asian Studies*, 31/3 (1997), 735-762.

Tallon, Allain, *L’Europe au XVI^e Siècle: états et relations internationales*, Presse Universitaires de France, Paris, 2010.

Te Brake, Wayne P., *Religious War and Religious Peace in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2017.

Tezcan, Baki, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.

Του ιδίου, “The Frank in the Ottoman eye of 1583”, στο James G. Harper, *The Turk and Islam in the Western Eye, 1450-1750*, Ashgate, England-USA, 2011, 267-298.

Terzioğlu, Derin, “How to Conceptualize Ottoman Sunnitization: A Historiographical Discussion”, *Turcica*, 44 (2012-2013), 301-338.

Της ιδίας, “Where Ilm-i Hal Meets Catechism: Islamic Manuals of Religious Instruction in the Ottoman Empire in the Age of Confessionalization”, *Past and Present*, 220 (2013), 79-114.

Της ιδίας, “Sufis in the Age of State-Building and Confessionalization”, στο Christine Woodhead (επιμ.), *The Ottoman World*, Routledge, London/New York, 2012, 86-99.

Της ιδίας, “The Imperial Circumcision Festival of 1582: An Interpretation”, *Muqarnas*, 12 (1995), 84-100.

The Cambridge Modern History (τόμος 5^{ος}): *The Ascendancy of France (1648-1688)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1961.

Τζεδόπουλος, Γιώργος, «Χριστιανός», «μουσουλμάνος», «Έλλην», «Τούρκος»: Μερικές σκέψεις για τη διαπραγμάτευση συλλογικών ταυτοτήτων τον 17ο αιώνα με αφορμή την Διάλεξιν του Παναγιωτάκη Νικούσιου με τον Vani Efendi (κείμενο της ανακοίνωσης στο διεθνές επιστημονικό συνέδριο «Έλλην», «Ρωμηός», «Γραικός»: *Συλλογικοί προσδιορισμοί και ταυτότητες*, ΕΚΠΑ, Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, Αθήνα, 19-21 Ιανουαρίου 2017).

Του ιδίου, *Ορθόδοξοι Νεομάρτυρες στην Οθωμανική Αυτοκρατορία: Η Συγκρότηση της Πρακτικής και της Ερμηνείας του Ομολογιακού Θανάτου*, Διδακτορική Διατριβή στο τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας του ΕΚΠΑ, Αθήνα, 2012.

Veinstein Gilles, *Les Ottomans: Variations sur une société d'Empire*, éditions EHESS, Paris, 2017.

Του ιδίου, « Les fondements juridique de la diplomatie Ottomane en Europe», *Oriente Moderno*, Nuova Serie, 88/2 (2008), σελ. 509-522.

Vogler, Bernard, «La dimension religieuse dans les relations internationales en Europe au XVII siècle (1618-1721)», *Histoire, économie et société*, 10/3 (1991), 379-398.

Wandel Palmer, Lee, “Confessions”, στο Thomas Max Safley (επιμ.), *A Companion to Multiconfessionanlism in the Early Modern World*, Brill, Leiden/Boston, 2011, 23-43.

Williams, Haydn, *Turquerie: 18. Yüzyılda Avrupa’da Türk Modası*, Nurettin Elhüseyni (μτφ) Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015.

Zilfi, Madeline C., “The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul”, *Journal of Near Eastern Studies*, 45/4(1986), 251-269.

Zwierlein, Cornel, “The Thirty Years’ War- A Religious War? Religion and Machiavellism at the Turning Point of 1635”, στο Olaf Asbach, Peter Schröder (επιμ.), *The Ashgate Research Companion to the Thirty Years’ War*, Ashgate Publishing, England and USA, 2014, 231-243.

Εγκυκλοπαίδειες και Λεξικά

Encyclopaedia of Islam, 2^η έκδοση, E. J. Brill, Leiden.

Da Parigi, Bernardo, *Vocabolario Italiano-Turchesco*, Roma, Nella Stamparia della Sac. Congreg. di Propag. Fide, 1655.

Χλωρός, Ιωάννης, *Ḳāmūs-i Osmānī*, Πατριαρχικό Τυπογραφείο, Κωνσταντινούπολη, 1899

Άρθρα Εφημερίδων

Bulard, Martine / Beyer, Marie, « Menace sur l’islam à l’indonésienne: Le gouverneur de Djakarta emprisonné pour blaspheme », *Le Monde Diplomatique*, Août 2017.

Daum, Pierre, « Mémoire interdite en Algérie: Vingt Ans après les massacres de la guerre civile », *Le Monde Diplomatique*, Août 2017.

Halimi, Serge, « Guerres de Religion », *Le Monde Diplomatique*, Décembre 2017.

Ιστοσελίδες

<http://www.brill.com/journal-early-modern-history>.(τελευταία ενημέρωση, 12/2/2018, 4:34 μ.μ).

https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%9A%CE%B1%CF%84%CE%AC%CE%BB%CE%BF%CE%B3%CE%BF%CF%82_%CE%9F%CE%B9%CE%BA%CE%BF%CF%85%CE%BC%CE%B5%CE%BD%CE%B9%CE%BA%CF%8E%CE%BD_%CE%A0%CE%B1%CF%84%CF%81%CE%B9%CE%B1%CF%81%CF%87%CF%8E%CE%BD_%CF%84%CE%B7%CF%82_%CE%9A%CF%89%CE%BD%CF%83%CF%84%CE%B1%CE%BD%CF%84%CE%B9%CE%BD%CE%BF%CF%85%CF%80%CF%8C%CE%BB%CE%B5%CF%89%CF%82 τελευταία ενημέρωση: 7/4/2018, 10:35 π.μ). Κατάλογος Πατριαρχών Κωνσταντινουπόλεως.

https://en.wikipedia.org/wiki/Gabriel_B%C3%A1thory (τελευταία ενημέρωση, 12/2/2018, 5:32 μ.μ). Βιογραφία του ηγεμόνα της Τρανσυλβανίας Gabor Bathory.

https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%99%CF%89%CE%B1%CE%BD%CE%BD%CE%AF%CE%BA%CE%B9%CE%BF%CF%82_%CE%92%CE%84.(τελευταία ενημέρωση 10-2-2018, 11:42 π.μ). Βιογραφία Πατριάρχη Ιωαννικίου Β΄.

<http://www.efrome.it/en/event/building-confessional-identities-in-the-ottoman-empire-16th-18th-centuries.html>. (τελευταία ενημέρωση: 20/9/2017, 9:52 π.μ).

<http://anemi.lib.uoc.gr/metadata/7/4/d/metadata-165-0000030.tkl> (τελευταία ενημέρωση 16/10/2017).

<http://www.cnrtl.fr/definition/papistique> (τελευταία ενημέρωση 10/5/18, 12:37 μ.μ).

Παράρτημα

Ferīdūn Beg, Mecnū‘a-ı Münşe‘atü’s-selāfīn, τόμος 2, İstanbul, Maṭba‘a-ı ‘Āmire, 1867, 450-452.

Μεταγραμματισμός

σελ. 450

|²⁸ Flandra ve İspanya vilāyetlerinde ki Lüteran mezhebi aşhābına ısdār buyurulan nāme-i hümāyūnuñ şüretidir.

|²⁹ Mefāhīr-i a‘yān-ı milletü’l-mesīhiyye merāci‘-i ümerā’-ı t̄ā’ife-i ‘iseviyye Flandra ve İspanya memleketlerinde |³⁰ Lüteran mezhebi üzere olan begler ve begzādeler ve s̄ā’ir Lüteran mezhebi a‘yānı hutimet ‘avākıbuhi bi’l-ḥayr |³¹ mektüb-ı müvālāt-ı ittişālimiz vāşıl olunacak ma‘lūmuñuz ola ki rüy-ı zemīninde olan selāṭīn-i ‘izām |³² mābeyninde ḥānedān ve salṭanat ‘unvānımız Ḥaḥḥ sübhānehu ve Te‘ālā ḥazretleriniñ ‘uluvv-ı ‘ināyeti ve sevg(ü)lü |³³ Peyğamberimiz Ḥazret-i Muḥammedü’l-Muṣṭafā şallā Allāhu Te‘ālā ‘aleyhi ve-sellem Efendimiz’iñ mu‘cizāt-ı keşīrū’l-berekātıyla |³⁴ cümleden kuvvetlü kudretlü ‘azametlü olub nice t̄ac ve taḥt şāhibleriniñ memleket ve vilāyetleri |³⁵ ve Ak-deñiz ve K̄ara-deñiz’iñ ve ḥesābı yok nice vilāyetlerin pādīşāhlığı cenāb-ı celālet-meāb müyesser

σελ. 451

|¹ ve berr ü baḥirden bu kadar ḥaṣmet ve kuvvet ve kudret muḥadder olduğı cenāb-ı Ḥaḥḥ Celle ve‘Alā’nın birliğine |² ve Muḥammedü’l-Muṣṭafā şallā Allāhu Te‘ālā ‘aleyhi ve-sellem Efendimiz’iñ ḥaḥḥ-ı peyğamberliğine ‘āmmē-i ehl-i İslām’la |³ i’tikād ve i’timād olub kullarına ḥayr şandığımızdan ve Ḥaḥḥ’iñ birliğine i’tikād etmeyüb şekk |⁴ götürenleriñ üzerine ‘asker çeküb kuvvet-i kāhiremiz ile ḥaḥḥlarından geldüğümüz içündür siz daḥi |⁵ puta ṭapmayub kiliselerden putları ve şüret ve nākūsları redd edüb Ḥaḥḥ-ı Te‘ālā birdir ve Ḥazret-i |⁶ ‘İsā Peyğamberi ve kuludur deyü i’tikād edüb ve ḥāla cān ve dilden ḥaḥḥ-ı dīne t̄alib ve rāğib olub |⁷ ve Papa denilen bī-dīn Ḥālīk’ın bir bilmeyüb Ḥazret-i ‘İsā ‘aleyhi’s-selāma tañrılık isnād edüb |⁸ elleri ile yaptıkları putları ve şüretlere ṭapub Ḥaḥḥ’iñ birliğine şekk götürüb Ḥaḥḥ’iñ nice |⁹ kulların ol t̄arīḳ-ı dālālete sevk edüb İblīs gibi igvā vērüb nice kanlar dökülmesine sebep |¹⁰ olmağla siz Papalu’ya kılıc çeküb dā’imen anları katl eyledüklüñüz^(sic)¹ ecilden merḥamet-i şāhāne ve şefḳat-i |¹¹ mülūkānemiz her vecihle siziñ t̄arafıñıza maşrūf olub qaradan ve deryādan her ḥāl ile size |¹² mu‘āvenet-i

¹ ایلدوکلر (eyledüklüñüz) corr.: ایلدوکلر (eyledüklüñüz).

husrevānemiz zuhūra gelmek ve ol zālīm-i bī-dīn elinden sizi hālāş ve haqq-ı dīne¹³ sevķ etmek lāzım olmuşdur huşūşen Flandra ve İspanya vilāyetlerinde nice yarar begler ve begzādeler¹⁴ Papa'nın mezhebinden ve ıdlālinden istikrāh edüb Haqqın birliğin bilüb ikrār ve haqq-ı dīne vāşıl olmak¹⁵ murād edinüb lākin ol zālīmın zulmünden ve mekrinden havf eyledüb müte'ellim olurlar imiş^(sic)¹ imdi¹⁶ size olan dostluķ ve muhabbetimiz ve merhamet ve 'atıfetimiziñ i'lāmı hayliden-berü ve maqsūd-ı hümayūnumuz¹⁷ olmuşdur lākin bu bābda size gönderilmeğe olur olmaz kimesneye i'timād-ı hümayūnumuz olmaduğı ecilden¹⁸ te'hır olunmuş-ıdı hāla yüce Āsitānemiz kullarından Muharrem nām kulumuz ol-ıarafın dilin ve ahvālin¹⁹ bilür ve i'timād olunur kulumuz olmağın size olan muhabbet ve dostluğı ve merhamet ve şefkatimizi²⁰ i'lām etmek için size irsāl olundu vuşul bulduķda gerekdir ki cümleñiz i'tikād edtüğünüz²¹ begler ve Lüteran begzādeleri ve a'yānıyla size dostluğumuzu muqarrer bilüb ve hüsn-i ittifākla mezbūr²² kulumuz ile mükāleme ve müşāvere edüb ağızdan dedüğü ve kāğıd ile bildirdüğü cemī'-i kelimātını mübārek²³ ağızımızdan şadır olmuş gibi muqarrer bilüb her ne yılda ve ne zamānda ittifākla Papa bī-dīnine²⁴ 'asker çekmek ve cenk etmek murād edinürseñiz aña göre i'timād olunur ādamlarınıñızı yüce²⁵ Āsitānemiz'e gönderüb mezbūr kulumuz ile ma'an ahvālınıñızı bildireriz ki ta'yīn eylediñiz^(sic)²⁶ zamānda²⁶ berr ü bahirden 'asākır-i menşüremiz gönderilüb gereğı gibi mu'āvenet oluna Müdeccel'de olan²⁷ ehl-i İslām a'yānına dañi nāme-i hümayūnumuz gönderilüb Lüteran begleri ve begzādeleri ve a'yānı²⁸ Papalu üzerine 'asker çekdiklerinde siz dañi bir ıarafdan bī-dīnleriñ üstüne yürüyüb mu'āvenet²⁹ edesiz deyü iş'ār olunmuşdur anlar ile dañi dā'imen haberleşüb dostlaşasız ve min ba'd yüce³⁰ Āsitānemiz'e gelecek ādamlarınıñızı emn ü huzūr üzere yüce Āsitānemiz'e oluşıdurmakda aşla tereddüd³¹ ve te'hır etmeyüb Dergāh-ı Mu'alāmız'a ādamlarınıñızı gönderüb dostluğunuz ve sā'ir ahvālınıñızı³² i'lāmdan hālī olmayasız ki cemī'-i 'ālemi yokdan var eden Haqq sübhānehu ve Te'ālā'ya ma'lūmdur ki³³ size bu vecihle dostluğumuz ve 'ināyet-i şāhānemiz bir güne tama' ve ğaraż için olmayub mahzan³⁴ siz Haqq'ın birliğine ve sevğ(ü)lü Peyğamberimiz Hażret-i Muhammedü'l-Muṣṭafā şallā Allāhu Te'ālā 'aleyhi ve-sellem Efendimiz'in³⁵ haqq-ı peyğamberliğine ve çār-yār-i 'izāmın ervaḥ-ı muqaddeselerine ve ābā'-ı kirām ve ecdād-ı 'izāmın ervaḥını yād ile³⁶ size 'ahd ve yemīn ederim-ki size dostluķ ve muhabbetimiz muqarrerdir ve ne zamānda Papalu'ya kaşd edüb³⁷ vaķt ta'yīn ederseñiz karadan ve deryādan mu'āvenet ve muzāheretimiz muqarrerdir ve dostluğumuzu muhaqqak

σελ. 452

¹ bilüb hüsn-i tedārik ve ittifākda dakıķa fevt etmeyüb bī-dīnleriñ haqqından gelmekde cidd ü sā'ī² olasız ve merķūm kulumuz Muharrem'in sağ memesi altında ve şol ayağınañ inciğinde yarası vardır³ aña göre muqayyed olub nāme-i hümayūnumuz āharın eline düşüb hile ü hud'a ile mābeynde olan⁴ dostluğı bilüb zarar u gezend erişıdirmek ihtimāli olmaya ve's-selām.

¹ ايمش (imiş) corr.: ايمش (imiş).

² ايلدوگکر (eyledüğünüz) corr.: ايلدوگکر (eyledünüz).

Μετάφραση

Αντίγραφο της διαταχθείσης προς έκδοση αυτοκρατορικής επιστολής προς τους προσκείμενους στο λουθηρανικό δόγμα στις επαρχίες της Φλάνδρας και της Ισπανίας.

Καυχήματα των προκρίτων του λαού του Μεσσία, καταφύγια των αρχόντων των Χριστιανών στα βασίλεια της Φλάνδρας και της Ισπανίας, άρχοντες και υιοί των αρχόντων και λοιποί πρόκριτοι που πρόσκεινται στο λουθηρανικό δόγμα, ας είναι αίσια τα τέλη τους. Με το φιλικό γράμμα που θα αφιχθεί σας γνωστοποιώ ότι η περιώνυμη δυναστεία και η μεγαλειώδης μας Αυλή, που συγκαταλέγεται στις υψηλότερες πάνω στη γη, χάρη στο έλεος του Θεού του Υπερένδοξου και Ύψιστου και στη μεγάλη ευεργεσία των θαυμάτων του Εκλεκτού Του, του αγαπητού Προφήτη μας Μωάμεθ, ο Ύψιστος Θεός να του χαρίσει ευλογία και ειρήνη, κατέστη εφικτό να είναι απ' όλους η πιο ισχυρή και δυνατή και τρανή, και να ηγεμονεύει επί βασιλείων και επαρχιών τόσων και τόσων κατόχων στεμμάτων και θρόνων και σε χώρες ων ουκ έστιν αριθμός στη Μεσόγειο και στη Μαύρη Θάλασσα. Και αυτό το μεγαλείο, η δύναμη και η ισχύς σε στεριά και θάλασσα, που μας είναι δοσμένη από τον Ένδοξο και Υπερύψιστο Θεό, μας δίνει το δικαίωμα να ωφελούμε όσους δούλους Του έχουν κοινή δοξασία και πίστη με τον Λαό του Ισλάμ στον μονοθεϊσμό και στην αληθινή ιδιότητα του προφήτη, του Εκλεκτού Του, Μωάμεθ, ο Παντοδύναμος Θεός να του χαρίσει ευλογία και ειρήνη, και να εκστρατεύουμε με την κραταιά μας δύναμη εναντίον όσων αμφιβállουν και δεν πιστεύουν στον Ένα Θεό.

Επειδή κι εσείς δεν προσκυνάτε τα είδωλα και απομακρύνετε από τις εκκλησίες τα αγάλματα και τις εικόνες και τις καμπάνες και πιστεύετε ότι ο Ύψιστος Θεός είναι Ένας και ότι ο Άγιος Ιησούς είναι προφήτης και δούλος Του, έτσι λοιπόν πιστεύετε και ήδη ασμένως επιθυμείτε να γνωρίσετε την Αληθινή Πίστη (το Ισλάμ). Και ο άπιστος, ο ονομαζόμενος Πάπας, που δεν αναγνωρίζει ως έναν τον Δημιουργό του και αποδίδει θεϊκή υπόσταση στον Άγιο Ιησού, ειρήνη επ' Αυτού, και προσκυνά τα είδωλα και τις εικόνες που τα έφτιαξαν χέρια ανθρώπου και αμφιβállει για τον μονοθεϊσμό, ωθεί μυριάδες δούλους Του στη θρησκευτική πλάνη και τους εξαπατά όπως ο Διάβολος, προξενώντας έτσι τόση αιματοχυσία. Εσείς λοιπόν, επειδή ξεσπαθώσατε εναντίον των παπικών και πάντα τους αφανίζετε, έχετε με κάθε τρόπο το αυτοκρατορικό έλεος και τη στοργή μας στο πλευρό σας. Και σε κάθε περίπτωση η βασιλική βοήθειά μας θα καταφτάσει σε εσάς απ' τη στεριά και απ' τη θάλασσα, γιατί πρέπει να ελευθερωθείτε από αυτήν την τυραννία των απίστων και να στραφείτε στην Αληθινή Πίστη. Και ιδίως σε εσάς, τους τόσους ωφέλιμους άρχοντες και υιούς των αρχόντων στις επαρχίες της Φλάνδρας και της Ισπανίας που αποστράφηκαν το παπικό δόγμα και την πλάνη του και πιστεύουν στον Ένα Θεό και έχουν σκοπό να φτάσουν στην Αληθινή Πίστη, που όμως έως τώρα υπέστησαν το φόβο και καταπιέστηκαν από αυτήν την τυραννία και πανουργία, είναι εδώ και πολύ καιρό αυτοκρατορική μας πρόθεση να σας γνωστοποιήσουμε τη φιλία, την αγάπη και τη στοργή και το έλεός μας. Ωστόσο, στο συγκεκριμένο ζήτημα επειδή δεν έχει ο

οποιοσδήποτε την αυτοκρατορική μας εμπιστοσύνη, [αυτό] έχει αναβληθεί. Τώρα όμως αποστάλθηκε από τους αξιωματούχους μας τους διατρίβοντες στην Κωνσταντινούπολη, για να σας γνωστοποιήσει την αγάπη, τη φιλία, το έλεος και τη στοργή μας, ο δούλος μας ονόματι Μουχαρρέμ, ο οποίος γνωρίζει τη γλώσσα και την κατάσταση σε αυτά τα μέρη και είναι άνθρωπος της εμπιστοσύνης μας. Και όταν αφιχθεί, πρέπει όλοι να τον εμπιστευτείτε. Να γνωρίζετε λοιπόν, Λουθηρανοί άρχοντες και υιοί των αρχόντων και πρόκριτοι, ότι η φιλία μας είναι δεδομένη. Και με τον προαναφερθέντα δούλο μας μπορείτε να συνομιλήσετε και να διαπραγματευτείτε την άριστη συμμαχία μας. [Και να το πράξετε αυτό] έχοντας κατά νου ότι όλες οι λέξεις που βγαίνουν από το στόμα του και όλες όσες γνωστοποιούνται εγγράφως είναι σαν να εκπορεύονται από το ευλογημένο μας στόμα. Και γνωστοποιείται επίσης ότι, όποτε και όταν επιθυμήσετε να γίνει εκστρατεία και πόλεμος εν συμμαχία εναντίον του άπιστου Πάπα, να υπάρξει εμπιστοσύνη και, μαζί με τον προαναφερθέντα δούλο μας, να στείλετε τους ανθρώπους σας στην Κωνσταντινούπολη, ώστε να κάνετε γνωστές τις υποθέσεις σας, όταν το ορίσετε. Και εν ευθέτω χρόνο θα σταλούν τα νικηφόρα μας στρατεύματα από στεριά και θάλασσα, για να βοηθήσουν καθώς πρέπει. Και στους εν Ισπανία¹ ευρισκόμενους προκρίτους του Λαού του Ισλάμ στάλθηκε το αυτοκρατορικό μας γράμμα στο οποίο αναγγέλλεται ότι «όταν οι Λουθηρανοί άρχοντες και υιοί των αρχόντων και πρόκριτοι εκστρατεύσουν εναντίον των παπικών, και εσείς από την άλλη πλευρά να συνδράμετε κινούμενοι εναντίον των απίστων». Με αυτούς λοιπόν εσείς να έρθετε οπωσδήποτε σε επαφή και να αναπτύξετε φιλία και από εδώ και στο εξής να μην αμφιβάλλετε για την ασφάλεια και τη γαλήνη των ανθρώπων σας που θα έρθουν στην Κωνσταντινούπολη και να μην αναβάλλετε την αποστολή τους. Να τους στείλετε στην Υψηλή Πύλη μας, για να μην μας στερήσετε τη γνωστοποίηση της φιλίας σας και των λοιπών σας υποθέσεων.

Και ο Υπερένδοξος και Ύψιστος Θεός που δημιούργησε εκ του μηδενός τον σύμπαντα κόσμο γνωρίζει ότι η τέτοιου είδους φιλία και η αυτοκρατορική μας ευεργεσία δεν αποσκοπεί απλώς και μόνο σε ένα είδος απληστίας και ιδιοτέλειας.

¹ Ως «Ισπανία» μεταφράσαμε εδώ τη φράση “*Müdeccel’de olan*” στο πρωτότυπο. Η λέξη *Müdeccel* φαίνεται να προέρχεται από την αραβική “*mudajjal*”, παραφθορά της επίσης αραβικής λέξης *Mudajjan* (στα καστιλιάνικα ισπανικά *Mudéjar*) που σημαίνει «τον εξημερωμένο» και χρησιμοποιούνταν για τους μουσουλμανικούς πληθυσμούς της Ιβηρικής Χερσονήσου που επέλεξαν να παραμείνουν εκεί μετά τη Reconquista και να ασπαστούν, τύποις, τον χριστιανισμό. Βλ L. P.. Harvey, *Muslims in Spain: 1500 to 1614*, The University of Chicago Press, Chicago/London, 2005, σ. 380 και <https://en.wikipedia.org/wiki/Mud%C3%A9jar> (η χρήση της Wikipedia γίνεται με κάθε επιφύλαξη). Επίσης, και ο Münecimbaşī αναφερόμενος στην τελευταία απέλαση των Μορίσκος από την Ισπανία το 1609-1612, αναφέρεται στην ονοματοδοσία τους ως εξής: «Αυτούς στις γλώσσα των απίστων τους ονομάζουν Μόρους και στην γλώσσα του Λαού του Ισλάμ, *Müdeccel*» (Anlara Küffār lisānında Mozi [υιοθετεί την ιταλική εκδοχή] ve ehl-i İslām lisānında Müdeccel dēler), Münecimbaşī Ahmed bin Lūtfu’l-lāh, *Mecmū’a-ı Şahā’ifü’l-ahbār [fī vekāyi’i’l-a’şār]*, τόμ. 1^{ος}, İstanbul, Matba’a-ı ‘Âmire, AH 1285 (AD 1868), σ. 637, στίχ., 22-23. Στο σουλτανικό γράμμα όμως, η λέξη έχει μετατραπεί σε τοπωνύμιο, έτσι θεωρήθηκε ορθότερο να αποδοθεί, ως «Ισπανία» για δηλώσει σαφέστερα το τόπο κατοίκησης των πληθυσμών στους οποίους αναφέρεται ο Σουλτάνος.

Στον Ένα Θεό και στην αληθινή ιδιότητα προφήτη του Εκλεκτού Του, του Προφήτη μας Μωάμεθ, ο Ύψιστος Θεός να του χαρίσει ευλογία και ειρήνη, και στις ιερές ψυχές των Μεγάλων πρώτων Χαλίφηδων και στη μνήμη των ψυχών των σεπτών μου και μεγάλων προγόνων, σας ορκίζομαι ότι η φιλία και η ευεργεσία μας είναι δεδομένη και, όποτε επιχειρήσετε να κινηθείτε εναντίον των παπικών, η βοήθεια και η στήριξή μας από στεριά και θάλασσα είναι δεδομένη. Και γνωρίζοντας ότι η φιλία μας είναι απόλυτη, χωρίς να χάνετε λεπτό από τις καλές προετοιμασίες και τη συμμαχία, να επιδείξετε εργώδεις προσπάθειες στην τιμωρία των Απίστων. Και, για να μην υπάρξει περίπτωση να προκληθεί βλάβη και ζημία στη μεταξύ μας φιλία, αν το αυτοκρατορικό γράμμα μας πέσει με δόλο και απάτη στα χέρια άλλων, σας γνωρίζω –και να δοθεί προσοχή σε αυτό– ότι ο προαναφερθείς δούλος μας, Μουχαρρέμ, φέρει τραύμα κάτω από το δεξί του στήθος και στην κνήμη του αριστερού του ποδιού. Ειρήνη [εφ' υμών].