

ΤΑΚΗΣ Α. ΣΑΛΚΙΤΖΟΓΛΟΥ

Η ΜΟΝΗ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΧΑΡΙΤΩΝΟΣ
ΣΤΗ ΣΥΛΛΗ ΤΟΥ IKONIOY

(Ένας διάλογος Όρθοδοξίας - Ισλάμ στὸν 13ο αἰώνα)

Περιγραφὴ τῆς μονῆς

Σὲ ἀπόσταση μισῆς ὥρας ἀνατολικά τῆς Σύλλης¹, παλαιότατης ἑλληνικῆς κωμόπολης ποὺ ἀπέχει 8 χλμ. βορειοδυτικά τοῦ Ἰκονίου, ὑπῆρχε ἀκέραιη μέχρι τὸ 1924 ἡ ἴστορική μονὴ τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος. Λαξευμένη σχεδὸν ἐξ ὀλοκλήρου στοὺς βράχους μᾶς ἀπότομης χαράδρας ἦταν γνωστὴ καὶ ὡς "Ακ-Μαναστίρ (δηλαδὴ λευκὸ μοναστήρι, ἔξαιτίας τῶν ἀσπρῶν βράχων ποὺ τὴν περιέβαλλαν)." Η Σύλλη τοῦ Ἰκονίου καὶ δὴ ἡ γύρῳ περιοχὴ της, βιονύ μὲ σπηλιές φυσικές ἢ λαξευτές, διατέλεσε ἐπὶ αἰώνες τόπος ἀσκησῆς καὶ θεογνωσίας, δπου ἐγκατεβίωσαν καὶ ἐμόνασαν ἀναχωρητὲς φιλέρημοι καὶ φιλομόναχοι, ἀναδεικνύοντάς την σὲ μιὰ μικρὴ Καππαδοκία. Ἀλλωστε αὐτὸς εἶναι ἔνας λόγος, γιὰ τὸν δόποιο ἡ Σύλλη τῆς Λυκαονίας θεωρεῖται ὅτι ἀνήκει οὖσαστικά στὴ γειτονικὴ Καππαδοκία, μὲ τὴν ὅποια συγγενεύει περισσότερο.

Ἡ μονὴ τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος, ποὺ ἡ ἵδρυσή της ἀνάγεται στὸν 9ο περίπου αἰώνα, ἔπαιξε ρόλο σημαντικὸ στὴν ἴστορία καὶ τὶς παραδόσεις τῶν Ἐλλήνων κατοίκων τῆς περιοχῆς, ἐνῷ παράλληλα ἦταν ἰδιαίτερα προσφιλής καὶ στοὺς Τούρκους, ποὺ τὴν τιμοῦσαν καὶ τὴν ἐπισκέπτονταν,

1. Ἡ κωμόπολη ἀναφέρεται ἀπὸ τοὺς κατοίκους της καὶ ὡς Σίλλη, Σίλλια ἢ Σίλ(λ)ε, στὰ ἐπίσημα δημοσία ἔγγραφα τῆς Δημογεροντίας ἀναγραφόταν ὡς Σύλλη (μὲ ὑψηλὸν). Δέν πρέπει νὰ συγχέεται μὲ τὸ Σύλλαιον τῆς Παμφυλίας, ἔνα λάθος στὸ δόποιο ἀρχετοὶ συγγραφεῖς παρασύρθηκαν, οὗτε καὶ μὲ τὰ Σύλλατα τῆς Καππαδοκίας.

άφοῦ στὸν περίβολό της ὑπῆρχε ἔνα μικρὸ ὑπόσκαφο τζαμὶ χωρὶς μιναρέ (μεστζίτ). Σύμφωνα μὲ τὶς τοπικὲς παραδόσεις, τὸ μικρὸ αὐτὸ ἰσλαμικὸ τέμενος τὸ εἶχε ἰδούσει μέσα στὴν αὐλὴν τοῦ χριστιανικοῦ μοναστηρίου ὁ Ἰδιος ὁ δημιουργὸς τοῦ γνωστοῦ τάγματος τῶν Μεβλεβήδων δεοβίσθιδων, ὁ περιώνυμος Τζελαλεδίν-Ρουμί, ὁ ὅποιος εἶχε ἀναπτύξει φιλικὲς σχέσεις μὲ τὸν ἡγούμενο καὶ ἀνέβαινε στὸν Ἀγιο Χαρίτωνα γιὰ νὰ συζητᾶ θεολογικὰ προβλήματα μαζὶ του. Γιὰ τοὺς Ἐλληνες, δημως, τῆς εὐδύντερης περιοχῆς τοῦ Ἰκονίου τὸ μοναστήρι αὐτὸ ἦταν πολύτιμο κομμάτι τῆς ἴστορίας καὶ τῶν παραδόσεών τους, τὸ σπουδαιότερο ἀπὸ τὰ χριστιανικὰ σεβάσματά τους, ποὺ διατράνωντε τὴ θρησκευτικὴ καὶ ἐθνικὴ τους ταυτότητα. Κάθε χρόνο στὶς 28 Σεπτεμβρίου τὸ γιόρταζαν μὲ ἐπισημότητα καὶ ἀνέβαιναν μὲ τὶς οἰκογένειές τους ἐπάνω στοὺς μεγαλοπρεπεῖς βράχους τοῦ βουνοῦ τοῦ Ἀγίου Φιλίππου (Τεκελὶ-Ντάγ) γιὰ νὰ πανηγυρίσουν τὴν ἑορτὴ τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος².

Τὸ κτιριακὸ συγκρότημα τῆς μονῆς, ποὺ εἶχε οἰκοδομηθεῖ σὲ σχῆμα πετάλου ἀπὸ τὸν 9ο Ἰσως αἱώνα, περιέχων τὶς τρεῖς ἀπόκρημνες ἄκρες ἐνὸς βράχου ἀφήνοντας πρόσβαση ἀπὸ τὴ δυτικὴ μόνον πλευρά, ἐνῷ πρὸς τὸν Βορρά ὑψωνόταν πελώριος καὶ σχεδὸν κάθετος ὁ Ἰδιος βράχος. Ἐξωτερικὰ ἔφερε οἰκοδομικὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ 18ου ἢ τοῦ 19ου αἱώνα, ὅπως φαίνεται ἀπὸ μᾶλι ἀμφιβόλου εἰνφρίνειας φωτογραφία (εἰκ. 1) ποὺ δημοσίευσε στὰ 1913 ὁ F. W. Hasluck³. Ἡ φωτογραφία ἔκεινη ἔδειχνε πάντως τὸν ἀπότομο λευκὸ βράχο καὶ τὰ μεταγενέστερα αὐτὰ οἰκοδομήματα. Μὲ δυσκολία διακρίνει κανεὶς τὰ λατρευτικὸ χαρακτήρα κτίσματα καὶ μᾶλλον μαντεύει τὴν ἔξη ὀλοκλήρου λαξευμένη στὸν βράχο ἀρχαίτατη ἐκκλησία τῆς μονῆς, ποὺ ἦταν ἀφιερωμένη στὴν Παναγία τὴ Σπηλαιώτισσα⁴ (εἰκ. 2). Στὰ 1896 ἀνακαλύφθηκαν καὶ δύο ἀκόμη μικρὲς ἐκκλησίες

2. Ύπάρχει δῆμος καὶ ἡ πληροφορία διτὶ τὸ μοναστήρι γιόρταζε καὶ τὸ Δεκαπενταύγουστο, πρὸς τιμὴν τῆς Παναγίας τῆς Σπηλαιώτισσας ἀλλὰ καὶ τοῦ Ἀγίου Πνεύματος. Βλ. Κέντρο Μιχρανιατικῶν Σπουδῶν/Αρχεῖο Προφορικῆς Παράδοσης (ΚΜΣ/ΑΠΠ), φάκελος ἀρ. 3α, Λιυκαονία - Σύλλη, πληροφορητής Ἀλέξ. Ἀνανιάδης-Χαλέπογλου. Ἐπίσης, Θεοφ. Θεοφανείδης, «Συνάλογη ἐπιγραμμάτων ἐκ τῶν ἐν Μικρᾷ Ἀσίᾳ ἱερῶν ναῶν», *Μιχρανιατικά Χρονικά ΙΕ'* (1972), σ. 402.

3. F. W. Hasluck, «Christianity and Islam under the Sultans of Konia», *The Annual of the British School at Athens* 19 (1912-13), σ. 194.

4. Στὴν ἔξιτερη πλευρὰ τοῦ ὑπόσκαφου ναοῦ πρέπει νὰ σώζονται ἀκόμα τὰ ἀνάγλυφα, ποὺ σκάλισαν δοσού μόχθησαν γιὰ τὴ λάξευση του (ἔνας σταυρός, ἔνας καποκάς καὶ σημάδια ἀπὸ ἀνθρώπινα χέρια). Ὁ τόπος αὐτὸς ἵσως ὑπῆρχε κάποτε

λαξευμένες κι αντές στὸν βράχο, ἀφιερωμένες στὸν "Ἄγιο Σάββα καὶ στὸν "Ἄγιο Ἀμφιλόχιο, ἐνῷ μαρτυρεῖται καὶ ναὸς τοῦ Ἅγιου Παύλου. Ο ναὸς δῆμως τῆς Παναγίας τῆς Σπηλαιώτισσας, ποὺ ἦταν τὸ "καθολικόν" τῆς μονῆς, πρέπει νά υπῆρχε ἔκει ἀπὸ τὸν 9ο αἰώνα, δπως συνάγεται ἐμμέσως ἀπὸ τὶς ἐπιγραφές ποὺ σώζονταν ἐπὶ τόπου μέχρι τὴν Ἀνταλλαγὴ τῶν προσφύγων. Ἀλλωστε εἶναι γνωστὸ δtti καὶ οἱ λαξευτὲς ἐκκλησίες τῆς γειτονικῆς Καππαδοκίας χρονολογοῦνται οἱ περισσότερες ἀπὸ τὴν Ἰδια ἐποχὴ, ὅταν τὸ κῦμα τοῦ μοναστικοῦ καὶ φιλέρημου βίου κυριαρχοῦσε στὸ Βυζάντιο.

Σύμφωνα μὲ τὶς περιγραφές αὐτοπτῶν μαρτύρων ἀλλὰ καὶ τὰ λίγα σχετικᾶς δημοσιεύματα, δ λαξευμένος μέσα σὲ βράχο τοῦ δρους τοῦ Ἅγιου Φιλίππου ναὸς τῆς Παναγίας τῆς Σπηλαιώτισσας ἀνήκε στὸν σκεπαστὸ σταυροειδὴ τύπο, δὲν εἶχε νάρθηκα, ἦταν χωρισμένος σὲ τρία κλίτη καὶ στηρίζοταν σὲ τέσσερις ὁρθογώνιους πεσσούς, ποὺ καὶ αὐτοὶ εἶχαν προκύψει ἀπὸ τὴν ἐπίπονη λάξευση τοῦ βράχου (εἰκ. 3, 4). Εἶχε μῆκος 20 περίπου μέτρων καὶ πλάτος 13 μ. Τὸ ἄνω μέρος τοῦ ναοῦ ἦταν σχηματισμένο σὲ μορφὴ θόλου καὶ ἦταν καλυψμένο μὲ πέτρες εἰδικὰ λαξευμένες. Στὸ ἐσωτερικὸ τοῦ ἱεροῦ εἶχαν δημιουργηθεῖ διάφορες κοιλότητες ποὺ χρησιμευαν ως πρόθετις καὶ ως διακονικὸν κ.λπ. Σύμφωνα μὲ τὸν Τοῦρκο Semavi Eyice, εἰδικευμένο στὴ βιζαντινὴ ἀρχιτεκτονικὴ, καμίᾳ ἀγιογράφηση δὲν σωζόταν τὸ 1964, ὅταν ὁ Ἰδιος ἐπισκέφθηκε τὴν μονὴ καὶ τὸν ναὸ της⁵. "Οπως μαρτυροῦνται μάλιστα πληροφορητές ἀπὸ τὴν Σύλλη, οἱ τουχογραφίες τοῦ ναοῦ εἶχαν προφανῶς ἀσβεστωθεῖ πρὶν ἀπὸ τὴν εἰσόδο τοῦ 20οῦ αἰώνα, ύπηρχαν δῆμως ἀνέπαφες μέχρι τὴ δεκαετία τοῦ 1870.

Ἡ σημασία ποὺ εἶχε ἡ μονὴ τοῦ Ἅγιου Χαρίτωνος ἀποτυπώνεται στὸ Ἄρχειο Προφορικῆς Παραδόσης (ΑΠΠ) τοῦ Κέντρου Μικρασιατικῶν Σπουδῶν (ΚΜΣ), δπου στὸν φάκελο ὑπ' ἀρ. 3α ποὺ ἀφορᾶ τὴν Σύλλη (Λυκαονία) σώζονται ἀρκετὲς μαρτυρίες. "Ἐτσι ὁ πληροφορητής Θεοφάνης Καρακάσης θυμάται στὶς 20-10-64: «Λέγαμε 'σὲ ὑπάμ' Μαναστήρ-'Ἄν-Χαριτωνα⁶. Βρισκόταν νότιά μας σὲ ἀπόσταση μισῆς ὥρας, ἀνάμεσα στὸ

λατομεῖο. Ἡ λάξευση τῆς ἡφαιστειογενοῦς πέτρας δὲν ἦταν ἰδιαίτερα δύσκολη. Στὴν περιοχὴ εἶναι γνωστὲς οἱ πέτρες "τύπου Σύλλης" ποὺ τὶς χρησιμοποιοῦσαν σὲ μορφὴ πλάκας.

5. Semavi Eyice, «Konya ile Sille arasında AkManastır, Manakib al-arifin' Deyr-i Eflatun» (Τὸ μεταξὺ Ἰκονίου καὶ Σύλλης Ἀκ-Μαναστήρ. Ἡ μονὴ τοῦ Πλάτωνος στὰ "Ἐπτὰ τῶν Σοφῶν"), Šarkiyat Mesciteler VI (1966), σσ. 135-160.

6. Δηλαδὴ «θά πᾶμε στὸ Μοναστήρι τοῦ Ἅγιου Χαρίτωνος». Ἡ φράση ἐκφέρε-

τούρκικο χωριό Κοτζάτειχαν και στη Σύλλη. Έκει ήταν χαράδρα. Η έκκλησία βρισκόταν σὲ λαξευτό κιτρινωπό βράχο. Καλόγερους δέν είχε. Ίσως νά είχε τὰ παλῆα χρόνια. Τὸ φάρδος της ήταν 10 μέτρα. Άπὸ τὴν μιὰ μεριὰ είχε 2-3 παράθυρα. Στὸ ἐσωτερικὸ τῆς ἡ ἔκκλησία είχε σκαλιστές κολῶνες στὸν ἴδιο βράχο. Τὴν καθεμὰ ἀπ’ αὐτὲς τὶς κολῶνες μὲ δυσκολία ἀγκάλιαζαν τρεῖς νοματαῖοι. Τὸ ταβάνι τῆς ἔκκλησίας ήταν ψηλό, τέσσερα μέτρα». Καὶ δι πληροφορητής, πρόσφυγας ἀπὸ τὴ Σύλλη, συνεχίζει: «Τοιχογραφίες δέν ὑπῆρχαν στὴν ἔκκλησίᾳ⁷. Υπῆρχαν μόνον εἰκόνες σὲ μουσαμὰ καρφωμένες στοὺς τοίχους. Άπὸ τὴν ὁροφὴ κρέμονταν πολιυέλαιοι και καντήλια. Τὸ Ἀγιο Βῆμα ήταν σκαλιστὸ ἀπὸ τὸν ἴδιο βράχο. Η ἔκκλησία είχε μεγάλη αὐλή. Έκει ὑπῆρχαν κελιά ποὺ χρησίμευαν σὰν ξενῶνες ... Τὸ μοναστήρι είχε φύλακα ἀπὸ τὴ Σύλλη. Άλλὰ οἱ Τοῦρκοι σέβονταν τὴν ἔκκλησία. Δὲν ἄγγιζαν τὰ πολύτιμα ὀφελώματά της».

Μιὰ ἀρκετά λεπτομερής περιγραφὴ τῆς μονῆς τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος ὑπάρχει κατατεθεμένη στὸ Ἀρχεῖο Χειρογράφων τοῦ Κέντρου Μικρασιατικῶν Σπουδῶν και εἶναι γραμμένη ἀπὸ τὸν Γεώργιο Μαυροχαλβίδη μὲ βάση τὶς πληροφορίες ποὺ τοῦ ἔδωσε γηγενής ἀπὸ τὴ Σύλλη⁸. Παρὰ τὶς κάποιες διαφορὲς ποὺ παρατηροῦνται στὶς σωζόμενες περιγραφές αὐτές, κυρίως ὡς πρὸς τὸ μέγεθος τοῦ ναοῦ (πρόγμα πολὺ φυσικὸ ἀφοῦ δόθηκαν ἀπὸ μνήμης πολλὰ χρόνια μετὰ τὴ Μικρασιατικὴ Καταστροφὴ και χωρὶς νά ἐπιβεβαιώνονται ἀπὸ καμία φωτογραφία), ἐκεῖνο ποὺ ἀναδύνεται μέσα ἀπὸ τὶς μνήμες τῶν Συλλαίων εἶναι ὅ σεβασμός τους πρὸς τὸ ἀρχαῖο αὐτὸ προσκύνημα τῆς πατρίδας τους και ἡ στέρεη πεποίθηση ὅτι ἡ βυζαντινὴ αὐτὴ μονὴ ἀποτελοῦσε τὸν κυριότερο κρίκο ποὺ τοὺς συνέδεε μὲ τὴν ἑλληνορθόδοξη παράδοσή τους.

Ταυτόσημες περίπου εἶναι και οἱ μαρτυρίες τῶν ἄλλων πληροφορητῶν ἀπὸ τὴ Σύλλη. Ο Ἄλεξ. Ἀνανιάδης-Χαλέπογλου προσθέτει στὰ 1956 ὅτι ἐκτὸς ἀπὸ τὰ λαξευμένα σὲ ἄλλο διπλανὸ βράχο κελιά «οἱ εὐσεβεῖς Συλ-

ται στὸ γλωσσικὸ ἰδίωμα τῆς Σύλλης, τὸ διποτὸ δὲν ἀπαντᾶται πουθενά ἀλλοῦ. Βλ. Θαν. Π. Κωστάκης, *Τὸ γλωσσικὸ ἰδίωμα τῆς Σύλλης*, Ἀθήνα, Κέντρο Μικρασιατικῶν Σπουδῶν, 1968.

7. Ἀναφέρεται στὶς ἀρχές τοῦ 20οῦ αἰώνα. Οἱ τοιχογραφίες εἶχαν ἥδη καλυφθεῖ ἀπὸ τὸ ἀσβέστωμα τῶν τοίχων.

8. Βλ. τὸ περιγραφικότατο κείμενο τοῦ Γ. Μαυροχαλβίδη στὸ Ἀρχεῖο Χειρογράφων τοῦ ΚΜΣ μὲ τίτλο «Ἡ Σύλλη» (Πειραιάς 1953), φάκελος ἀρ. 6, Λυκαονία, δῆπον παρατίθεται και πρόχειρο τοπογραφικὸ σκαρίφημα τοῦ μοναστηριακοῦ χώρου (εἰκ. 5).

λαῖοι ἔκπισαν καὶ ἄλλα δωμάτια κοντά στὴν ἐκκλησίᾳ⁹, διότι κατὰ τὰς ἑορτὰς τοῦ Ἀγίου μετέβαινάν πολλοὶ διὰ νὰ πανηγυρίσουν καὶ νὰ μείνουν δῆλη τὴν ἡμέρα τρόγοντας, πίνοντας καὶ διασκεδάζοντας μὲ λαϊκά δργανα. Ἐξω ἀπὸ τὴν ἐκκλησία ὑπῆρχαν σκορπισμένες ἐπιγραφές σὲ μάρμαρα»¹⁰.

Τὰ πανηγύρια αὐτὰ σταμάτησαν ἀναγκαστικά τὸ 1924, ὅταν οἱ τελευταῖοι ἀνταλλάξιμοι Συλλαῖοι ἄφησαν τὴν πατρίδα τους καὶ ἤρθαν στὴν Ἑλλάδα. Τὸ μοναστήρι φήμαξε, ἀλλωστε εἶχε ὑποστεῖ καταστροφές ἀπὸ τὸ 24ο τουρκικὸ Σύνταγμα Πεζικού, ποὺ εἶχε στρατοπεδεύσει ἐκεῖ μεταξὺ τῶν ἑτῶν 1919-1922· δὲν ἔπιψε δῆμος νὰ εἶναι μνημεῖο ἀξιοθέατο, ποὺ οἱ διάφοροι τουριστικοὶ ὁδηγοὶ τὸ ἀνέφεραν. Κάποια στιγμή, ἄγνωστο πότε, παραχωρήθηκε στὴν τουρκικὴ στρατοχωροφυλακὴ (τζαντάμα) γιὰ νὰ ἐγκαταστήσει κάποια μονάδα της. Κάθε πρόσβαση τοῦ λοιποῦ ἀπαγορεύθηκε αὐστηρά. Ἡ μονάδα αὐτή, κατὰ τὶς πληροφορίες μας, σήμερα ἔχει ἀποχωρήσει, τὰ ἔχη δῆμος τῆς ἐρήμωσης καὶ τῆς καταστροφῆς ποὺ ἀφήσει ἐμφανῆ στὸν ἐπισκέπτη. Ὁ Semavi Eyice, παρὰ τὴν εὐχερῶς διακρινόμενη διστακτικότητά του νὰ μιλήσει γιὰ τὶς διασκενές, τὶς κατεδαφίσεις καὶ τὶς ἄλλες καταστροφές τοῦ κτιριακοῦ συγκροτήματος τῆς μονῆς, ποὺ ἀσφαλῶς θὰ διαπίστωσε τὸ 1964, ὅταν εἶχε ἐπισκεφθεῖ τὴν μονή, δὲν δυσκολεύθηκε νὰ ἀντιληφθεῖ τὴν πραγματικότητα¹¹. Ἡ μονὴ τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος ἀκολούθησε τὴν χαλεπή μοίρα τῶν ἄλλων χριστιανικῶν μνημείων τῆς Μικρᾶς Ασίας.

9. Ἔργασίες ἀνακαίνισεως τῆς μονῆς καὶ διευρύνσεως τῶν λατρευτικῶν χώρων της, προκειμένου νὰ αὐξηθεῖ ἡ χωρητικότητα τῆς ἐκκλησίας καὶ τῶν ἔξενώνων τῆς μονῆς, φαίνεται πώς ἔγιναν μετά τὶς «ἔλευθερίες» ποὺ ἀπέτησαν οἱ Μικρασιάτες μὲ τὸ Τανζιμάτ, δηλαδὴ μετά τὸ 1850, ὅπως ίστορεῖ ὁ Γεώργ. Μαυροχαλιβίδης (δ.π.) βασιζόμενος σὲ πληροφορία τοῦ Χαρίτωνος Χρυσόνθου, τοῦ ὅποιου ὁ παππούς Χατζῆ-Μωνσῆς εἶχε τὴν σχετικὴ πρωτοβουλία. Ὁ ναός Ἰωσής εἶχε ὑποστεῖ ζημιές κατὰ τὴ δεκαετία τοῦ 1820, ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὸ γραμμένο στὰ καραμανλίδικα δακτυλόγραφο κείμενο τοῦ Ἰωάννη Κάλφογλου, «Ἡ μονὴ Φλαβιανόν», Κωνσταντινούπολη 1898, μετάφραστη ἀπὸ τὰ καραμανλίδικα Χρ. Τουργούνη καὶ Γ. Μαυροχαλιβίδη, Ἀθήνα, Ἰούλιος 1957· προβ. Γ. Μαυροχαλιβίδης, Ἀρχεῖο Χειρογράφων ΚΜΣ. Ἰωσῆς οἱ καταστροφές αὐτές νὰ δρείλονταν σὲ ἐκδικητικές ἐνέργειες τῶν Τούρκων μετὰ τὴν κήρυξη τῆς Ἐλληνικῆς Ἐπανάστασης τοῦ 1821, ὅπως ἀλλωστε ἔγινε καὶ στὴν γνωστὴ μονὴ τῶν Φλαβιανῶν τοῦ Σιντζί-ντερέ (βλ. σχετικῶς, Θ. Θεοδωρίδης, «Ἐπεισόδιον ἐπαναστατικὸν ἐν Καισαρείᾳ τῆς Καππαδοκίας κατὰ τὴν Ἐλληνικὴν Ἐπανάστασιν τοῦ 1821», *Μικρασιατικά Χρονικά ΙΖ'* (1980), σ. 216 κέ.).

10. ΚΜΣ/ΑΠΠ, φάκελος ἀρ. 3α, Λυκαονία-Σύλλη (πληροφορητής Ἀλέξ. Ἀνανιάδης-Χαλέπτογλου).

11. S. Eyice, δ.π., σ. 146 κέ.

Μιά σειρά ἀπό βυζαντινές ἐπιγραφές πού σώζονταν μέχρι τὴν “Ἐξοδοῦ” τῶν προσφύγων και είχαν καταγραφεῖ ἥδη ἀπὸ τὸν 16ο αἰώνα στὸν Σιναϊτικὸν Κώδικα ὑπ’ ἀρ. 508 (976)¹² καθὼς και ὁ τάφος ἐνὸς ἀπογόνου τῆς αὐτοκρατορικῆς οἰκογενείας τῶν Κομνηνῶν πού ὑπῆρχε μέσα στὴν ἐκκλησίᾳ, ἔδωσαν ἀφορμὴ γιὰ πολλὲς και πολὺ ἐνδιαφέρουσες ἐπιστημονικὲς ἀνακοινώσεις και μελέτες ἀρχαιολόγων, ίστορικῶν και ἐπιγραφολόγων.

Οἱ τοιχογραφίες τοῦ ναοῦ, ποὺ ἀνάγονταν στὸν 9ο ἢ 10ο αἰώνα, είχαν ἥδη, δπως ἀναφέρει ὁ πληροφορητής τοῦ Κέντρου Μικρασιατικῶν Σπουδῶν Θεόφ. Καρακάσης, ἐπιμελῶς ἀσβεστωθεῖ στὶς ἀρχές τοῦ 20οῦ αἰώνα, προφανῶς ἀπὸ τὴ γνωστὴ ἀκατάσχετη μανία καθαριότητας ποὺ καταλαμβάνει τόσο συχνὰ τοὺς ἐπιτρόπους τῶν ναῶν και τοὺς Ἱερεῖς. Εὐτυχῶς ὁ ὅμιογενής Ἰωάννης Κεχαγόπουλος, ἀπὸ τὴν Καισάρεια, είχε κρατήσει ἀρκετὰ ἀναλυτικές σημειώσεις, ὅταν στὴ δεκαετία τοῦ 1870 ἐπισκέψθηκε τὴ Σύλλη ὡς προσκυνητής. Τις σημειώσεις αὐτὲς ἀξιοποίησε ὅσο καλύτερα γινόταν ὁ Νίκος Βένης σὲ μιὰ μελέτη του ποὺ δημοσίευσε τὸ 1922 στὸ Βερολίνο¹³, δπου μεταξὺ τῶν ἄλλων είχε ἐκφράσει τὴ γνώμη ὅτι πρέπει νὰ ἦταν προγενέστερες τοῦ 13ου αἰώνα. “Οπως φαίνεται ἀπὸ τὶς δημοσιευμένες αὐτὲς περιγραφές, ἡ εἰκονογραφία τοῦ ναοῦ τῆς Παναγίας τῆς Σπηλαιώτισσας, ποὺ ἦταν, δπως προαναφέρθηκε, τὸ “καθολικόν” δηλαδὴ ἡ κυρίως ἐκκλησίᾳ τῆς μονῆς, παρουσίαζε ἀξιόλογο ἐνδιαφέρον τόσο ἀπὸ ίστορικὴ ὥστε και ἀπὸ ἀγιογραφική, ἵσως και ἀπὸ καλλιτεχνικὴ ἀποψη.

Μεγαλύτερο ἐνδιαφέρον ὅμως παρουσιάζει ἀκόμα μέχρι και σήμερα ἡ ἀνάγνωση και ἡ ἐρμηνεία τῶν βυζαντινῶν ἐπιγραφῶν ποὺ ἦταν ἐντοιχι-

12. Ὁ Κώδικας αὐτὸς δημοσιεύθηκε γιὰ πρώτη φορὰ τὸ 1911 ἀπὸ τὸν V. Benesević, ὁ δποῖος βασιστήρικε στὴν ἀντιγραφὴ ποὺ είχε κάνει προηγουμένως ὁ ἐπίσκοπος Κιέβου Πορφύριος Οὐσπένσκι (1804-1885) ἀπὸ ἓνα χειρόγραφο τῆς μονῆς Σινᾶ τοῦ 16ου ἢ τῶν ἀρχῶν τοῦ 17ου αἰώνα. Bλ. *Catalogus codicum manuscriptorum graecorum, qui in monasterio Sanctae Catherinae in Monte Sina asservantur, Tomus I, Codices manuscripti notabiliores bibliothecae monasterii Sinaitici eiusque metochii Cahirensis ab archimandrita Porphyrio Uspenskio descripti...* Pophyrii descriptionem in ordinem redactam atque suppletam edidit V. Benesević, Πετρούπολη 1911, σσ. 323-347.

13. N. Bees, *Die Inschriftenaufzeichnung des Codex Sinaiticus graecus 508 (976) und die Maria Spilaeotissa Klosterkirche bei Sille (Lycaonien), mit Excursen zur Geschichte der Seldschuken Türken*. Texte und Forschungen zur Byzantinisch-Neugriechischen Philologie, I, Βερολίνο 1922.

σμένες στὸ μοναστήρι, καθώς καὶ ὁ τάφος ἐνὸς ἀπογόνου τῆς αὐτοκρατορικῆς οἰκογένειας τῶν Κομινηνῶν, ποὺ ἐνταφίαστηκε μέσα στὸν ναὸν τοῦ μοναστηριοῦ στὰ τέλη τοῦ 13ου αἰώνα. Ἐκεῖνο ἐντούτοις ποὺ εἶναι πραγματικὰ πολὺ ἀξιοπερίεργο καὶ τροφοδότησε μιὰ δόλοκληρη φιλολογία, ποὺ συνεχίζεται μέχρι σήμερα, εἶναι οἱ σχέσεις ποὺ συντηροῦσε τὸ χριστιανικὸν αὐτὸν μοναστήριον μὲ τοὺς περίφημους στροβιλιζόμενους δερβίσηδες, μοναχοὺς τοῦ ισλαμικοῦ τάγματος τῶν Μεβλεβήδων.

Ἐτοι ὁ σύγχρονος ἔρευνητής, ποὺ προσπαθεῖ νὰ συγκολλήσει τὰ ψήγματα ἀπὸ τὰ διάφορα δημοσιεύματα καὶ ἀπὸ τὶς προφορικές μαρτυρίες τῶν προσφύγων ἀπὸ τὴ Σύλλη, εὐλόγως ἀναρωτιέται:

- Πῶς βρέθηκε ἔνας Κομινηνός ἀριστοκράτης θαμφένος στὸ χριστιανικὸν αὐτὸν μοναστήριο, ὅταν τὸ Ἰκόνιο ἦταν κατακτημένο ἀπὸ τοὺς Σελτζούκους;
- Πῶς ἔξηγεῖται ἡ περίεργη ὑπαρξη ἐνὸς, μικροῦ ἔστω, ισλαμικοῦ τεμένους (μεστζίτ) μέσα στὸν περίβολο χριστιανικοῦ μοναστηριοῦ;
- Μέχρι ποίου σημείου ἔφθασαν ἄραγε οἱ σχέσεις τῶν μοναχῶν τοῦ χριστιανικοῦ μοναστηριοῦ μὲ τοὺς δερβίσηδες τοῦ τάγματος τῶν Μεβλεβήδων, ὅταν κατὰ τὴν τοπικὴ παράδοση αὐτοὶ τὸ ἐπισκέπτονταν μιὰ φορὰ τὸν χρόνο, προσεύχονταν στὸ δικό τους τζαμὶ καὶ, δπως θρυλεῖται μὲ ἐπιμονή, εἶχαν μαρεές φιλοσοφικές καὶ θεολογικές συζητήσεις μὲ τοὺς μοναχούς τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος;
- Βρισκόμαστε ἄραγε μπροστά σ' ἔνα φαινόμενο θρησκευτικοῦ συγκρητισμοῦ;
- Γιατὶ οἱ ισλαμικὲς παραδόσεις τῆς περιοχῆς ἀποκαλοῦν τὴ μονὴ τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος “Ἐφλατούν-τεκεσύ”, δηλαδὴ μοναστήριο τοῦ Πλάτωνος (!), προσδίδοντας σ' αὐτήν, ὅλως περιέργως, τὸ ὄνομα τοῦ ἀρχαίου “Ελληνα φιλοσόφου”;

Ἡ προσπάθεια γιὰ μιὰ πειστικὴ ἀπάντηση στὰ ἐρωτήματα αὐτὰ βασίστηκε στὴν ἔξέταση τῶν πολύ σημαντικῶν βυζαντινῶν ἐπιγραφῶν ποὺ σώζονταν μέχρι τὸ 1924, στὴν ἀξιολόγηση τῶν γραπτῶν καὶ προφορικῶν πτηγῶν, ποὺ ὑπάρχουν, καὶ βέβαια στὰ σχετικὰ δημοσιεύματα. Εὐτύχημα πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ὅτι οἱ ἐπιγραφὲς αὐτές, ποὺ μᾶς πληροφοροῦν γιὰ τὴ σημασία τῆς μονῆς καὶ τὸν ρόλο ποὺ διαδραμάτισε στοὺς σκοτεινοὺς αἰώνες τοῦ μεσαιωνικοῦ ἐλληνισμοῦ τῆς κεντρικῆς Μικρᾶς Ἀσίας, καταγράφηκαν καὶ μελετήθηκαν ἔγκαιρα.

Ἡ ἶδρυση τῆς μονῆς καὶ οἱ πρῶτες μνεῖς γι' αὐτὴν

Ἡ μονὴ ἦταν ἀφιερωμένη στὸν Ὅσιο Χαρίτωνα τὸν Ὁμιλογητή, ὁ ὅποιος ἔζησε τὴν ἐποχὴν τοῦ Ρωμαίου αὐτοκράτορα Αὐγούστου (270 -275 μ.Χ.). Εἶναι γνωστό πώς ὁ Αὐγούστους, ποὺ εἶχε προσπαθήσει νὰ ἐγκαθιδρύσει μονοθεϊστικὴ θρησκεία μὲ τὴ λατρεία τοῦ Ἡλίου ἀλλὰ καὶ τοῦ Ἱδιου ὡς θεοῦ, πέρασε ἀπὸ τὸ Ἰκόνιο πηγαίνοντας νὰ πολεμήσει τὴ Ζηνοβία, βασίλισσα τῆς Παλμύρας. Ὁ τόπος τοῦ μαρτυρίου τοῦ Ἅγιου (ἀκριβέστερα Ὅσιου) Χαρίτωνα εἶναι ἀσαφής. Τὸ πιθανότερο εἶναι νὰ ἦταν ἡ κοιλάδα Φαρὰὸν τῆς Παλαιστίνης, ὅπου μέχρι σήμερα σώζεται μεγάλο μοναστήριο ἀφιερωμένο στὸν Ἱδιο Ἅγιο καὶ μάλιστα σὲ τοποθεσία ποὺ προσομοιάζει πάρα πολὺ μὲ αὐτὴν τῆς Σύλλης¹⁴. Υπάρχει ἡ ἀποψὴ ὅτι γύρω στὸν 9ο αἰώνα οἱ μοναχοὶ τῆς κοιλάδας Φαρὰὸν, κυνηγημένοι ἀπὸ τοὺς Ἀραβεῖς, ἤρθαν καὶ ἐγκαταστάθηκαν στὴ Σύλλη, ὅπου τὸ τοπίο θύμιζε πάρα πολὺ τὸ παλιό τους μοναστήριο καὶ διπού βέβαια τὸ περιβάλλον ἦταν φιλικό, ἀφοῦ στὴν περιοχὴν ὑπῆρχε μιὰ δόλιλη πορφύρα βυζαντινὴ μοναστικὴ κοινότητα σὲ κελιά λαξευμένα στοὺς βράχους. Στὴ θρησκευτικὴ ὅμως παράδοση τῆς περιοχῆς ὑπάρχει ἡ πεποίθηση ὅτι ἐκεῖ, στὸ Τεκελί-Ντάγ (δηλαδὴ στὸ βονό τοῦ Ἅγιου Φιλίππου τῆς Σύλλης), μαρτύρησε ὁ Ἅγιος Χαρίτων καὶ ἐκεῖ ἔγιναν τὰ θαύματα ποὺ τοῦ ἀποδίδουν τὰ Συναξάρια.

Σύμφωνα μὲ τὴν τοπικὴ παράδοση, ὁ καταγόμενος ἀπὸ τὸ Ἰκόνιο Ὅσιος Χαρίτων συνελήφθη καὶ βασανίστηκε ἀπὸ τὸν Αὐγούστουν γιὰ νὰ ἀπαρνηθεῖ τὴν πίστη του καὶ, ἀφοῦ ἐλευθερώθηκε, ἀπίκηθη ἀπὸ ληστές ποὺ τὸν μετέφεραν σὲ ἕνα σπήλαιο κοντά στὴ Σύλλη καὶ ἐτομάζονταν νὰ τὸν θανατώσουν. Προτίμησαν δημοσ ὑὰ ἐπιδοθοῦν προηγουμένως σὲ οἰνοποσία, κατὰ τὴ διάρκεια τῆς δοπίας μιὰ ἔχιδνα ἔχυσε τὸ δηλητήριο τῆς μέσα στὸ κρασί τους. Οἱ ληστές τὸ ἥπιαν καὶ πέθαναν, ὁ δὲ Ὅσιος Χαρίτων, ποὺ σώθηκε ἀπὸ θαύμα, μετέτρεψε τὴ σπηλιὰ αὐτὴ σὲ ἀσκητήριο¹⁵. Μὲ τὶς προσευχές του μάλιστα ἀνακάλυψε καὶ νερὸ μέσα σὲ παρακείμενο βράχο

14. Πρόκειται γιὰ τὸ Ἑγγ-Φάραο ποὺ ἔχει ἐνσωματωθεῖ σήμερα σὲ νεοπαγὴ ἐβραϊκὸ οἰκισμό, ἔτσι ποὺ ἡ ἐπίσκεψη τῆς μονῆς τοῦ Ἅγιου Χαρίτωνος, σχεδὸν ἔσημης πιά, εἶναι πολὺ δύσκολη (Οὐίλιαμ Νταλόρμπτλ, *Ταξίδι στὴ σκιά τοῦ Βυζαντίου*, Ἀθήνα, Ωκεανίδα, 1999, σσ. 494, 496, 501).

15. Τὰ Συναξάρια ἀφηγούνται κάπως διαφορετικά τὸν βίο τοῦ Ὅσιου Χαρίτωνος. Βλ. Σωφρόνιος Εὐστρατιάδης, Μητροπολίτης πρώην Λεοντοπόλεως, Ἅγιολόγιον τῆς Ὁρθοδόξου Εκκλησίας, Ἀθήνα, Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Εκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, 1995, σ. 474.

(άγιασμα). "Όλα αυτά τὰ συμβάντα μᾶλλον πρέπει νὰ ἔγιναν στὴν κοιλάδα Φαράν τῆς Παλαιστίνης, πλήν δῆμος μετά τὴν πιθανολογούμενη κατὰ τὸν 9ο αἰώνα διαφυγὴ τῶν μοναχῶν ἀπὸ τὴν Παλαιστίνη καὶ τὴν ἐγκατάστασή τους στὸν βράχους τῆς κοιλάδας τῆς Σύλλης, δησὶ ίδρυσαν νέο μοναστήρι ἀφειδωμένο στὸν Ἱδιοῦ Ἀγιο, πέρασαν καὶ ἐνσωματώθηκαν στὶς τοπικές χριστιανικὲς παραδόσεις. Αὐτὴ ἡ μεταφορὰ σὲ ἄλλο τόπο ὅχι μόνον τῶν μοναστηριῶν ἀλλὰ καὶ τῆς δράσης καὶ τῶν θαυμάτων ποὺ συνοδεύουν τοὺς βίους τῶν Ἀγίων στὰ νέα φερδώνυμα μοναστήρια δὲν εἶναι κάτι τὸ ἀσυνήθιστο. Συντελεῖ σ' αὐτὸ ἡ ἀγνοια τῶν πιστῶν, ἡ ἀφελής θεοσέβεια, ὁ τοπικὸς πατριωτισμὸς καὶ κάποτε ἡ καλογερικὴ κερδοσκοπία¹⁶.

"Απὸ τὸν 9ο μέχρι τὸν 20ὸ αἰώνα οἱ ιστορικὲς πηγὲς ποὺ ἀφοροῦν τὴν μονὴ τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος εἶναι ἔμμεσες καὶ ὀπωσδήποτε λίγες. Ὁ πρῶτος ποὺ ἀναφέρεται σ' αὐτὴν εἶναι ὁ Δανὸς Carsten Niebuhr (1733-1815) ποὺ τὴν ἐπισκέφθηκε στὰ 1766 καὶ γράψει τὰ ἔξῆς: «Σ' ἔνα βουνὸν κοντά στὸ Ἰκόνιο βρίσκεται ἓνα ἀκόμη κατοικημένο ἑλληνικό μοναστήριο μὲ ἐκκλησία καὶ κελιὰ λαξευμένα στὸν βράχο (...). Στὸ μέρος αὐτὸ τὴν προσοχὴ μου τράβηξαν μερικές ἐνεπίγραφες πέτρινες στῆλες. Ὅταν ρώτησα ἀν κάτω ἀπ' αὐτές ὑπῆρχαν τάφοι ἀνθρώπων, μοῦ ἔδειξαν τὸν τάφο κάποιου Μιχαὴλ Κομνηνοῦ...»¹⁷.

"Ακολούθει ὁ Κύριλλος ὁ ΣΤ', Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως (1813-1818), ὁ οποῖος εἶχε διατελέσει μητροπολίτης Ἰκονίου ἀπὸ τὸ 1803 μέχρι τὸ 1810. Σ' ἔνα πολύτιμο γιὰ τὶς πληροφορίες ποὺ περιέχει ἔργο του¹⁸ ἀναφέρει τὰ ἔξῆς: «Μεταξὺ τῶν εἰς τὴν Σίλλε πλησιαζόντων βουνῶν, μέσα εἰς μίαν χαράδραν πρός Ἀνατολάς ἔως ἡμισυ τῆς ὥρας ἀφεστηρός, καὶ ἀπὸ Ἰκονίου πρός δυσμὰς περίπου μίαν ὥραν, εἶναι μοναστήριον τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος τοῦ Ὄμολογητοῦ, Ἐκ μοναστήρι τουρκιστὶ ἐπιφημιζό-

16. C. Jireček, «Das christliche Element in der topographischen Nomenklatur der Balkanländer», *Sitzungsberichten der Wiener Akademie der Wissenschaften*, Philos.-histor. Klasse, τόμ. CXXXVI (1897), Abhandl. XI, σσ. 1-98, κυρίως σ. 48 κέ.

17. C. Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern*. Κοπεγχάγη-Αμβούργο 1774-1837, τόμ. III, σ. 119.

18. Κύριλλος, Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, *Ἴστορικὴ περιγραφὴ τοῦ ἐν Βιέννῃ προεκδοθέντος χειρογράφου πίνακος τῆς μεγάλης Ἀρχισατραπείας τοῦ Ἰκονίου*, Κωνσταντινούπολη 1815, σ. 45. Ὁ κατά κόσμον Κύριλλος Σερμπετζόγλου καταγόταν ἀπὸ τὴν Ἀδριανούπολη, ἡταν φίλος τῶν γραμμάτων, ίδρυσε σχολές ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς καὶ ἀπαγχονίστηκε ἀπὸ τοὺς Τούρκους τὸ 1821.

μενον ἐκ τῶν περικυκλούντων λευκῆς πέτρας βουνῶν, κτίσμα τοῦ Ὀσίου Χαρίτωνος. Ἐχει ἐκκλησίαν ἐπ' ὄνόματι τῆς ὑπεραγίας ἡμῶν Θεοτόκου τῆς Σπηλαιωτίσσης, εὐρύχωρον καὶ ὡς σπήλαιον ὑπὸ τὸ δρος λελατομημένην, ὡσαύτως καὶ τὰ κελλία ὅλα καὶ παρεκκλήσια ἔξ-ἔπτα, ὅλα σπήλαια λελατομημένα...». Ο Κύριλλος συνεχίζει μὲ τὴν παράθεση τοῦ κειμένου τῶν βυζαντινῶν ἐπιγραφῶν τῆς μονῆς, ἡ ὁποία ὅμως εἶναι ἀτελής καὶ μὲ ἀρκετὰ σφάλματα. Τὰ σφάλματα αὐτὰ σὲ μερικές ἐπιγραφές ἐπαναλαμβάνουν καὶ πολλοὶ ἀπὸ ὅσους μεταγενέστερα ἀσχολήθηκαν μὲ τὸ ἔδιο θέμα¹⁹.

Ἡ ἴστορία τῆς μονῆς μὲ ὁδηγὸ τὶς ἐπιγραφές της

Ἄπὸ τὴν πιθανολογούμενη περὶ τὸν 9ο αἰώνα ἵδρυση τῆς μονῆς καὶ μέχρι τὸ τέλος τοῦ 11ου αἰώνα, ὅταν ἡ μάχη τοῦ Μαντζικέρτ στὰ 1071 σήμανε τὴν κατάκτηση τῆς περιοχῆς ἀπὸ τοὺς Σελτζούκους, δὲν ὑπάρχει καμία ἀναφορὰ ἢ πληροφορία. Οἱ δύο αὐτοὶ αἰώνες πρέπει νὰ κύλησαν μὲ διποσδίπτοτε ἀμφισβητούμενη ἡρεμία, ἀφοῦ μαίνονταν οἱ ἐπιδομὲς τῶν Ἀράβων καὶ οἱ τοπικοὶ πόλεμοι.

Ομως ἀπὸ τὰ μέσα περόπου τοῦ 11ου αἰώνα μὰ σειρὰ ἀπὸ βυζαντινὲς ἐπιγραφές ωρίγει κάποιο φῶς στὴν τοπικὴ μεσαιωνικὴ ἴστορία. Στὴν ἔξωτερηκή πλευρᾷ τῆς κυρίας πύλης τοῦ μοναστηρίου ὑπήρχε ἐντοιχισμένη μὰ μαρμάρινη ἐπιγραφὴ ποὺ κινοῦσε ἀμέσως τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ ἐπισκέπτη - προσκυνητῇ ἀφοῦ διακήρυξε τὰ ἔξῆς :

ΜΕΓΑΛΗ ΕΣΤΙ Η ΔΟΞΑ ΤΟΥ ΟΙΚΟΥ ΤΟΥΤΟΥ, Η ΕΣΧΑΤΗ
ΥΠΕΡ ΤΗΝ ΠΡΩΤΗΝ. ΠΟΝΗΜΑ ΜΑΡΚΟΥ ΜΟΝΑΧΟΥ ΕΝ ΕΤΕΙ
ΑΖΦΟΣ', ΙΝΔΙΚΤΙΩΝΟΣ ΕΒΔΟΜΗΣ

19. Π.χ. Ν. Σ. Ρίζος, *Καππαδοκιά*, Κωνσταντινούπολη 1856, σ. 132 κά. Βλαδ. Μιρμίρογλου στὸ γνωστὸ ἔργο του *Oι Δερβίσαι*, Ἀθήνα 1940, σσ. 315-316. J. R. S. Sterrett, «An epigraphical journey in Asia Minor», *Papers of the American School of Classical Studies at Athens II*, 1883-84 (ἐκδοση Βοστώνης 1888), σ. 210, ὑποσημ. 210, 219, 243. Ἀν. Λεβίδης, *Ἄλι ἐν μονολίθοις μοναι τῆς Καππαδοκίας καὶ Λυκαονίας*, Κωνσταντινούπολη 1899, σσ. 156-158, κἄ. Ἐπίσης καὶ ὁ Frederick W. Hasluck στὸ μεταφρασμένο ἐλληνικὰ βιβλίο του *Χριστιανισμός καὶ Ισλάμ τὴν ἐποχὴ τῶν Σουλτάνων*, Ἀθήνα, Ἐκάπι, 2004, σ. 529, διόπου, ἐκτὸς τῶν σφαλμάτων τοῦ συγγραφέα κατὰ τὴν παράθεση τοῦ κειμένου τῶν ἐπιγραφῶν, προστίθεται καὶ τὸ λάθος τῆς μετάφρασης, ἡ ὁποία ταυτίζει συνεχῶς τὴ Σύλλη μὲ τὰ... Σύλλατα τῆς Καππαδοκίας, τὰ ὁποῖα ἀπέχουν βεβαίως ἀρκετές δεκάδες χιλιομέτρων ἀπὸ αὐτήν.

Τό ετος ,ΣΦΟΣ' (6576) απὸ κτίσεως κόσμου ἀντιστοιχεῖ μὲ τὸ 1068 μ.Χ. Ἡ ἐπιγραφὴ πιστοποιεῖ διτὶ μόλις τρία χρόνια πρὸν ἀπὸ τὴν μάχην τοῦ Μαντζικέρτ καὶ ἐννέα χρόνια πρὸν τὴν δόλοκληρωτικὴν κατάκτησην τοῦ Ἰκονίου ἀπὸ τοὺς Σελτζούκους (1077) ἡ μονὴ ἀνακαινίστηκε, πιθανῶς ἀπὸ τὶς καταστροφές ποὺ θὰ εἰλήψῃ ὑποστεῖ ἀπὸ ἐχθρικὲς ἐπιδρομές ἢ καὶ ἀπλὰ ἔξαιτίας τῆς πολυκαριότας. Ἡ ἀνακαινίστη προϋποθέτει βέβαια διτὶ ἡ μονὴ προϋπῆρχε, ἐπομένως ἡ ἀποψὴ διτὶ ἡ μονὴ ὑπῆρχε ἥδη τὸν 10o ἢ καὶ τὸν 9o αιώνα, ἐλέγχεται δορθή. Ἡ ἀναφορὰ τοῦ πρωτεργάτη τῆς ἀνακαινίσεως μοναχὸν Μάρκου στὴ «μεγάλῃ δόξᾳ τοῦ οἴκου τούτου» ἀποδεικνύει βέβαια τὴν μεγάλη σημασίαν τῆς μονῆς γιὰ τοὺς χριστιανοὺς τῆς περιοχῆς καὶ τὴν ἀκτινοβολίαν της, ποὺ μὲ τὴν πάροδο τοῦ χρόνου ηὔξανε συνεχῶς. Ἡ προσθήκη καὶ τῆς φράσης «ἡ ἐσχάτη ὑπὲρ τὴν πρώτην» παραπέμπει εὐθέως στὸν προφήτη Ἀγγαῖο²⁰ καὶ ὑπενθυμίζει τὴ δεύτερη ἀνέγερση τοῦ ναοῦ τοῦ Σολομῶντος ἀπὸ τὸν Ζοροβάβελ στὰ 520 π.Χ. Ὁ ἀνακαινιστὴς μοναχὸς Μάρκος θέλει νὰ τονίσει στὴν ἐπιγραφὴν αὐτὴ διτὶ, δπως ἡ δόξα τοῦ ναοῦ τοῦ Σολομῶντος μεγάλως ὅταν τὸν ἀνακαίνισε ὁ Ζοροβάβελ, ἔτοι καὶ τώρα (στὰ 1068 μ.Χ.) πολλαπλασιάστηκε ἡ δόξα τῆς μονῆς τοῦ Ἅγιου Χαριτώνος. Πρόκειται γιὰ στερεότυπη, κατὰ κάποιο τρόπο, ἔκφραση ποὺ συναντᾶται καὶ σὲ ἄλλα ἐκκλησιαστικά βυζαντινά οἰκοδομήματα ποὺ ἀνακαινίστηκαν²¹.

Ἡ κατάκτηση τοῦ Ἰκονίου ἀπὸ τοὺς Σελτζούκους (1077) καθόλου δὲν μειώνει τὴν ἀκτινοβολίαν τῆς μονῆς, ἀφοῦ εἶναι γνωστὸ πώς οἱ κατακτητὲς ἔδειξαν μιὰ ἀξιόλογη ἀνοχὴ στοὺς χριστιανοὺς τῆς ἐπικράτειας τους. Ἀπόδειξη μιὰ δεύτερη ἐπιγραφή, ἀναμνηστικὴ μᾶς ἄλλης ἀνακαινίσης ποὺ ἐντοιχίζεται δύο περίπου αἰώνες ἀργότερα στὴν ἐσωτερικὴ πλευρὰ τῆς ἵδιας ἐξωτερικῆς πύλης, καὶ τῆς δποίας ἐπιγραφῆς τὸ κείμενο διασώθηκε πάλι ἀπὸ τὸν ἴδιο Σιναϊτικὸ Κώδικα, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸν μητροπολίτη Ἰκονίου Κύριλλο. Τὸ κείμενο τῆς ἐπιγραφῆς ποὺ χαράχτηκε τὸ 1288, ὅταν τὸ Ἱκόνιο ἦταν ἥδη πρὸ πολλοῦ πρωτεύουσα τοῦ κράτους τῶν Σελτζούκων, εἶχε ώς ἔξῆς :

20. «Διότι μεγάλη ἔσται ἡ δόξα τοῦ οἴκου τούτου, ἡ ἐσχάτη ὑπὲρ τὴν πρώτην, λέγει Κύριος Παντοκράτωρ», Παλαιὰ Διαθήκη, Ἀγγαῖος, II, 9.

21. «Οπως, π.χ., στὴν ἀψίδα (κόγχη) τοῦ Ἱεροῦ Βήματος στὴ Μονὴ Δαφνίου: «(Μεγάλη) ἡ δόξα τοῦ οἴκου {τούτου} ἡ ἐ(σ)χάτη ὑπὲρ {τὴν} πρώτην λέγει Κος Παντοκράτωρ» ἀλλὰ καὶ στὴ Μονὴ Βροντοχίου τοῦ Μυστρᾶ κ.ἄ.

ΤΙΝΟΣ ΤΟ ΕΡΓΟΝ ; ΤΟ ΓΡΑΜΜΑ ΟΥ ΛΕΓΩ. ΘΕΟΣ ΓΑΡ ΟΙΔΕΝ, Ο
ΕΡΕΥΝΩΝ ΤΑΣ ΚΑΡΔΙΑΣ ΑΝΕΚΑΙΝΙΣΘΗ ΚΑΙ ΚΑΛΛΙΕΡΓΗΘΗ²² Ο
ΠΑΝΣΕΙΤΟΣ ΝΑΟΣ ΤΗΣ ΥΠΕΡΑΓΙΑΣ ΔΕΣΠΟΙΝΗΣ ΗΜΩΝ
ΘΕΟΤΟΚΟΥ ΚΑΙ ΑΕΠΑΡΘΕΝΟΥ ΜΑΡΙΑΣ ΤΗΣ ΕΠΙΛΕΓΟΜΕΝΗΣ
ΣΠΗΛΑΙΩΤΙΣΣΗΣ ΠΑΤΡΙΑΡΧΟΥΝΤΟΣ ΤΟΥ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΟΥ
ΠΑΤΡΙΑΡΧΟΥ ΚΥΡΟΥ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΚΑΙ ΕΙΠΙ ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ ΤΟΥ
ΕΥΣΕΒΕΣΤΑΤΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΚΑΙ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΟΣ ΡΩΜΑΙΩΝ
ΚΥΡΟΥ ΑΝΔΡΟΝΙΚΟΥ, ΕΝ ΤΑΙΣ ΗΜΕΡΑΙΣ ΒΑΣΙΛΕΥΟΝΤΟΣ
ΜΕΓΑΛΟΓΕΝΟΥΣ ΜΕΓΑΛΟΥ ΣΟΥΛΤΑΝΟΥ ΜΑΧΣΟΥΤ ΤΟΥ
ΚΑΪΚΑΟΥΣΗ ΚΑΙ ΑΥΘΕΝΤΟΥ ΗΜΩΝ, ΕΤΟΥΣ ,ζΨψΖ' ΙΝΔΙΚΤ.
Β' - ΥΠΟΜΝΗΜΑ ΜΑΤΘΑΙΟΥ ΙΕΡΟΜΟΝΑΧΟΥ ΚΑΙ ΤΑΧΑ
ΗΓΟΥΜΕΝΟΥ.

Τό έτος ,ζΨψΖ' τῆς ἐπιγραφῆς (6797) ἀπὸ κτίσεως κόσμου ἀντιστοιχεῖ μὲ τὸ 1288. Ἡ ἀνάγνωση τῆς ἐπιγραφῆς αὐτῆς ὁδηγεῖ σὲ μερικές ἔξεις λόγου παρατηρήσεις ποὺ φωτίζουν δχι τόσο τὴν ἰστορία τῆς μονῆς τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος δσο τὴν κατάσταση τῶν Ἐλλήνων τῆς περιοχῆς κάτω ἀπὸ τὸ καθεστώς τῆς σελτζουκικῆς κυριαρχίας. Εἶναι ἀξιοσημείωτο δτι, ἐνῷ τὴν ἐποχὴ ἐκείνη τὸ Ἰκόνιο ἦταν ἡ πρωτεύουσα τοῦ κράτους τῶν Σελτζούκων, ὁ ἵερομόναχος Ματθαίος καὶ «τάχα ἥγοιμενος», κατὰ τὴν ταπεινόφρονα ἔκφρασή του, ἀν καὶ βρισκόταν σὲ ἀπόσταση ἀναπνοῆς ἀπὸ αὐτῆν (ἡ μονὴ ἀπέχει λίγα χιλιόμετρα ἀπὸ τὸ Ἰκόνιο), δὲν διστάζει νὰ μνημονεύσει ὡς «πρῶτον τῇ τάξει» τὸν τότε Οἰκουμενικὸ Πατριάρχη Γρηγόριο τὸν Β' τὸν Κύπριο (1283-1289), δεύτερο τὸν αὐτοκράτορα τοῦ Βυζαντίου Ἀνδρόνικο τὸν Β' Παλαιολόγο (1282-1328) καὶ μόλις τρίτο καὶ τελευταῖο τὸν «Μεγαλογενὴ καὶ Μεγάλο» Σουλτάνο Μαχσούτ τὸν Β' τὸν Καϊκαούση (1283-1304). Ἡ σειρὰ αὐτὴ εἶναι μιὰ ἀπόδειξη δτι οἱ μοναχοὶ τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος δχι μόνον τοποθετοῦσαν πρὸν καὶ πάνω ἀπ' ὅλα τὴν πνευματική τους ἔξαρτηση ἀπὸ τὸ Πατριαρχεῖο ἀλλὰ καὶ μνημόνευαν τὸν Βυζαντινὸ αὐτοκράτορα πρὸν ἀπὸ τὸν Σελτζούκο Σουλτάνο, κι ἀς ἦταν αὐτὸς ὁ «αὐθέντης» τους²³.

22. Ἡ χρήση τοῦ ρήματος “ἐκαλλιεργήθη” μὲ τὴ σημασία τοῦ “ἐκαλλωπίσθη” συναντᾶται καὶ σὲ ἄλλες ἐπιγραφές τῆς Καππαδοκίας, δπως π.χ. στὴν Καραμπάς-Κιλιού τοῦ Σογανή (ἀρχαία Σοανδός), δπου ὑπάρχει ἡ ἐπιγραφὴ «ἐκαλλιεργήθη ὁ ναός οὗτος διὰ συνδρομῆς Μιχαὴλ Πρωτοσπαθαρίου τοῦ Σκεπίδη...», ἀλλὰ καὶ στὸν βυζαντινὸν ναὸ τῆς Κοίμησης τῆς Θεοτόκου στὸν Όρχομενό τῆς Βοιωτίας (ἐνεπίγραφες πλάκες ἐντοιχισμένες στὴν ἔξωτερη τοιχοδομία του).

23. Bl. J. Lafontaine-Dosogne, «Nouvelles notes cappadociennes», *Byzantion* 33

‘Η ἐπιγραφὴ αὐτὴ ἀποτελεῖ ἔνα πρώιμο ἀλλὰ ἀξιοσημείωτο δεῖγμα τοῦ ἀναπτυσσόμενου ἐθνικοῦ φρονήματος τῶν ὑπόδουλων αὐτῶν μοναχῶν τοῦ Μεσαίωνα ποὺ ἐγγράφως, δημοσίᾳ καὶ εἰς τὸ διηνεκές διακηρύσσουν τὴν προσήλωσή τους στὸ ἐθνικό καὶ θρησκευτικό τους κέντρο, τὴν Κωνσταντινούπολην. Ὄπωσδήποτε, δῆμος, ἀποτελεῖ καὶ ἔνα ἀκόμη δεῖγμα τῆς ἀνεξίθρησκης καὶ γενικότερα ἀνεκτικῆς πολιτικῆς, ποὺ γιὰ διαφόρους λόγους ἀσκησαν οἱ Σελτζοῦκοι στὸ σουλτανάτο τοῦ Ρούμ. Ἱσως γιατὶ μερικοὶ ἀπὸ τοὺς Σουλτάνους αὐτοὺς εἶχαν παντρευτεῖ Ἐλληνίδες πριγκίπισσες²⁴, ἵσως γιὰ καθαρὰ πολιτικοὺς λόγους, τὸ βέβαιο εἶναι ὅτι ἄφησαν τὸν χριστιανικὸ πληθυσμὸ τῆς Μικρᾶς Ἀσίας ἀρκετὰ ἀνενόχλητο. Ἐκοψαν μάλιστα καὶ νομίσματα μὲ τὴ μορφὴ τοῦ Χριστοῦ καὶ τὴν ἔνδειξη στὰ ἔλληνικά ΕΜΜΑΝΟΥΗΛ ΙC XC καὶ σὲ πολλὰ ἀπὸ αὐτά (προφανῶς γιὰ λόγους ἐμπορικοὺς ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴν εὐχερέστερη κυκλοφορία τους), δὲν δίστασαν νὰ ἀπεικονίσουν τὸν δικέφαλο ἀετὸ ἢ ἄλλα καθαρῶς βυζαντινὰ ἐμβλήματα. Παρὰ τὸ ὅτι ἔχει τεκμηριωθεῖ ὅτι ὁ δικέφαλος ἀετὸς δὲν ὑπῆρξε βυζαντινὸ ἐφεύρημα ἀλλὰ ἀρχαιότατο ἐμβλῆμα, ποὺ ὀνέτρεχε μέχρι τοὺς Σουμέριους καὶ τοὺς Χετταίους καὶ εἶχε χρησιμοποιηθεῖ παλαιότερα ὡς ἐμβλῆμα καὶ ἀπὸ τοὺς Ἰδιους τοὺς Σελτζούκους, ἡ ἐπαναφορά του ἀπὸ αὐτοὺς στὸ σουλτανάτο τοῦ Ρούμ δὲν πρέπει νὰ ἦταν ἀμέτοχη πάποιας πολιτικῆς ὑστεροβυζαντίας²⁵.

Τὸ βέβαιο πάντως εἶναι ὅτι περὶ τὰ τέλη τοῦ 13ου αἰῶνος οἱ Σελτζοῦκοι ἐπέτρεπαν τὶς ἀνακαινίσεις τῶν χριστιανικῶν ναῶν καὶ τὴν ελεύθερη ἔκφραση τῶν ἐθνικῶν καὶ θρησκευτικῶν φρονημάτων τῶν ὑπηκόων τους, μολονότι ἔχουν διατυπωθεῖ ἀρκετές ἐπιφυλάξεις ἀπὸ μερικοὺς ἴστορικους, οἱ ὅποιοι περιορίζουν τὴν ἀνεκτικὴ αὐτὴ πολιτικὴ μόνον στοὺς δύο-τρεῖς πρώτους ἡγεμόνες τοῦ σουλτανάτου τοῦ Ἰκονίου. Η Ἱδια ἄλλωστε ἰδρυση

(1965), σσ. 150-151 καὶ 181. Ἐπίσης, G. de Jerphanion, «Les inscriptions cappadoaciennes et l'histoire de l'Empire grec de Nicée», *Orientalia christiana periodica* 1 (1935), σσ. 239-256.

24. Ο Ἰδιος ὁ Ρωμανὸς ὁ Διογένης ἔδωσε τὴν κόρη του γιὰ σύζυγο στὸν πρίγκιπα Μελίκ-Χάν, ποὺ ἦταν γυιὸς τοῦ σουλτάνου τῶν Σελτζούκων Ἀλπ-Ἀρσλάν, νικητὴ του στὸ Μαντζικέρτ.

25. Περισσότερα γιὰ τὴ χρήση τοῦ ἐμβλήματος αὐτοῦ ἀπὸ τοὺς Σελτζούκους, βλ. Pascal Androudis, «Origines et symbolique de l'aigle bicéphale des Turcs Seldjoukides et Artuquides de l'Asie Mineure (Anatolie)», *Bυζαντιακά* 19 (1999), σσ. 309-345. Ἐπίσης πλουσία σχετικὴ βιβλιογραφία, ἵδε στὸ Γ. Δημητροκάλλης, *Παραδοσιακὴ ναοδομία στὴν Τήνο*, Ἀθῆνα, Ἐταιρεία Τηνιακῶν Μελετῶν, 2004, σ. 12.

τῆς Σύλλης ώς οἰκισμοῦ, δόφείλεται στήν ἀνεκτική πολιτική τῶν Σελτζούκων²⁶. “Οσον ἀφορᾶ τὸν σουλτάνο Μαχσούτη ή Μασούτη τὸν Καΐκαούση, ἡ ἐπιγραφὴ αὐτὴ εἶναι τὸ ἔνα ἀπὸ τὰ δύο μοναδικὰ γραπτὰ μνημεῖα ποὺ μαρτυροῦν τὴ βασιλεία του.

‘Απὸ τὰ τέλη ὅμως τοῦ 13ου αἰώνα προέρχονται καὶ μερικές ἀκόμη ἐπιγραφές τῆς βυζαντινῆς μονῆς τοῦ ‘Αγίου Χαρίτωνος, ἐπιτύμβιες αὐτὴ τῇ φορᾷ, ποὺ όρχνουν κι αὐτὲς κάποιο ἀμυδρὸ φῶς στήν ἰστορία τῶν σκοτεινῶν ἐκείνων χρόνων μιᾶς ἀπὸ τίς πιὸ πολύπαθες περιοχές τοῦ ἐλληνισμοῦ. Η μία μάλιστα θεωρήθηκε μεγάλης ἰστορικῆς ἀξίας, έθεσε πολλὰ προβλήματα καὶ ἀποτέλεσε ἀφορμὴ γιὰ νὰ γραφεῖ σειρὰ ἀπὸ ἐνδιαφέρουσες ἰστοριοδικές μελέτες.

‘Η πρότη ἀπὸ αὐτὲς ὑπῆρχε στὸν τάφο τοῦ ἵερομονάχου καὶ «τάχα ἥγουμένου» Ματθαίου, αὐτοῦ ἀκριβῶς πού, ὅπως εἰδαμε, εἶχε ἀνακαίνισει τὴ μονὴ στὰ 1288 ἐντοιχίζοντας καὶ τὴν προηγούμενη ἀναμνηστικὴ ἐπιγραφὴ. Τὸ κείμενό της εἶχε ώς ἔξῆς:

ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙΤΑΙ ΤΩΝ ΜΟΝΑΣΤΩΝ ΤΟ ΚΛΕΟΣ, ΑΕΙΜΝΗΣΤΟΥ
ΚΤΙΤΟΡΟΣ ΚΥΡΟΥ ΜΑΤΘΑΙΟΥ ΚΑΙ ΚΑΘΗΓΟΥΜΕΝΟΥ ΤΗΣ
ΜΟΝΗΣ ΤΑΥΤΗΣ. ,ζως' ΙΝΔΙΚΤΙΩΝΟΣ ΝΟΕΜΒΡΙΟΥ α'

Πρόκειται γιὰ τὸ ἔτος 6806 ἀπὸ κτίσεως κόσμου ποὺ ἀντιστοιχεῖ μὲ τὸ 1297. Η ἐπιτύμβια αὐτὴ ἐπιγραφὴ βρισκόταν στὸν ἔξωτερικὸ τοῦχο τῆς μονῆς, δεξιὰ τῆς κυρίας πύλης, πάνω στὸν τάφο τοῦ Ματθαίου, ἐπίσημα πλέον ἀποκαλούμενον «καθηγουμένου» καὶ δχὶ «τάχα ἥγουμένου», δ ὅποιος πέθανε ἀφοῦ πρόλαβε νὰ καμαρώσει τὸ ἀνακαινιστικὸ καὶ «καλλιεργητικὸ»

26. Η ἴδρυση τῆς Σύλλης γύρω ἀπὸ τὸν ναὸ τοῦ ‘Αρχαγγέλου ἢ ‘Αρχιστρατήγου Μιχαὴλ ἀποδίδεται κατὰ τὴν παράδοση, ποὺ διέσωσε ὁ Κύριλλος, στὸν Σουλτάνο τοῦ Ἰκονίου ‘Αλαέτ-Ντιν τὸν Α’ (1219-1237). “Οπως ἀναφέρει ὁ Κύριλλος, ὁ Σουλτάνος αὐτὸς θέλησε μὲ τὰ ὄντικά ἀπὸ τὴν κατεδάφιση τοῦ χριστιανικοῦ ναοῦ τοῦ ‘Αρχαγγέλου Μιχαὴλ νὰ οἰκοδομήσει ἔνα μεγάλο τζαμί μέσο στὸ Ἰκόνιο. Μόλις ἀρχιεῖ δῆμος ἡ κατεδάφιση τοῦ ναοῦ «φλόγες πυρὸς ἐξῆλθον ἐξ αὐτοῦ καὶ κατέκανον τὸν παρεστῶτας. Τοῦτο μαθὼν ὁ Σουλτάνος καὶ φοβηθεὶς παρητήθη τοῦ σκοποῦ, ἀποστείλας μάλιστα καὶ φαμίλιας ἐπτὰ αἰχμαλώτους... ἐκ τῆς ἐν Πελοποννήσῳ ἐπαρχίας τῶν Λακώνων, διὰ νὰ κατοικήσουν ἐκεῖ πρός περιποίησιν καὶ λυχναφίαν τὸν ναοῦ». Οἱ ἐπτὰ αὐτὲς οἰκογένειες ἀποτέλεσαν τὸν πυρήνα τοῦ πρώτου οἰκισμοῦ τῆς Σύλλης (βλ. Κύριλλος, Ιστορικὴ περιγραφὴ τοῦ ἐν Βιέννη προεκδοθέντος... κ.λπ., σ. 44-45). ‘Ἐπίστης, Τάκης Α. Σαλκιτζόγλου, ‘Η Σύλλη τοῦ Ἰκονίου’, Ἀθήνα, Ιόρδυνος Ἐλληνισμοῦ, 2005, σ. 33 κέ.

(καλλωπιστικό) του ἔργο. Η συνήθεια τῆς ταφῆς τῶν μοναχῶν και ἰδίως τῶν ἡγούμενῶν στὸν περιβόλο τῆς μονῆς εἶναι γνωστή. Στὴν ἐπιγραφὴν παρατηρεῖται μιὰ συντακτικὴ ἀνακολουθία, ή χρησιμοποίηση δηλαδὴ τῆς γενικῆς ἐκεὶ ποὺ χρειάζοταν ἡ ὄνομαστικὴ πτώση. Φαίνεται ὅτι τοῦτο ἔγινε γιὰ λόγους μετρικού²⁷.

Διαπιστώνεται, πάντως, ὅτι ἡ μονὴ τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος ἦταν κατὰ κάποιο τρόπο και ἕνα μικρὸ Πάνθεον, ὅπου ἐνταφιάζονταν σπουδαῖες προσωπικότητες τῆς περιοχῆς, ὅπως τουλάχιστον μαρτυροῦν οἱ ἐπόμενες ἐπιτύμβιες ἐπιγραφές, ποὺ διασώθηκαν και αὐτές στὸν Σινάτικὸ Κάθικα. Η ἐπιγραφὴ μάλιστα, ποὺ παραθέτουμε ἀμέσως κατωτέρω, και ἡ ὅποια ἐκτίθεται μέχρι σήμερα στὸ Ἀρχαιολογικὸ Μουσεῖο τοῦ Ἰκονίου, ἔγινε διάσημη και δημιούργησε πολλὰ δυσεπίλυτα προβλήματα ὅχι μόνον ὁρθῆς ἀνάγνωσής της ἀλλὰ και ἰστορικῆς ταυτότητας τῶν προσώπων ποὺ ἀναγράφονται σ' αὐτήν. Τὸ κείμενο τῆς ἐπιγραφῆς αὐτῆς, μετὰ ἀπὸ ἀρκετὲς ἐσφαλμένες μεταφορές στὰ διάφορα δημοσιεύματα, τελικὰ διαβάστηκε σωστὰ ἀπὸ τὸν διαιμένοντα στὸ Ἰκόνιο Ιάτρο Δρα Σάββα Ν. Διαμαντίδη²⁸, ἀποκυριακάλωθηκε ἀπὸ τὸν ἐπιγραφολόγο F. Cumont²⁹ και ἐρμηνεύθηκε τελικὰ ἀπὸ τὸν γνωστὸ ἐπιγραφολόγο P. Wittek στὰ 1937³⁰. Τὸ κείμενο τῆς πολυσυζητημένης αὐτῆς ἐπιγραφῆς ἔχει ώς ἔξης:

ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙΤΑΙ ΠΟΡΦΥΡΟΓΕΝΝΗΤΩΝ ΓΟΝΟΣ ΜΙΧΑΗΛ
ΑΜΗΡΑΣΛΑΝΗΣ, ΕΙΓΩΝ ΤΟΥ ΙΠΑΝΕΥΓΕΝΕΣΤΑΤΟΥ ΔΙΣΕΓΓΟΝΟΥ
ΤΩΝ ΑΟΙΔΙΜΩΝ ΠΟΡΦΥΡΟΓΕΝΝΗΤΩΝ ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΚΥΡΟΥ
ΙΩΑΝΝΟΥ ΚΟΜΝΗΝΟΥ ΤΟΥ ΙΜΑΥΡΟΖΩΜΗ, ΥΙΟΣ ΔΕ ΤΟΥ
ΤΑΠΕΙΝΟΥ ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΚΟΜΝΗΝΟΥ, ΕΝ ΕΤΕΙ ζΩΣ'
ΙΝΔΙΚΤΙΩΝΟΣ ΙΑ', ΜΗΝΙ ΝΟΕΜΒΡΙΩ Α'.

27. Τὴ γνώμη αὐτὴ ἐκφράζει ὁ N. Bees (N. Βέης), δ.π., σ. 64.

28. Βλ. περιοδικὸ Ἐλληνικὸ Φιλολογικὸ Σύλλογος Κωνσταντινουπόλεως XVII, παράρτημα, 1886, σ. 174 ἀρ. 34. Ο Σάββας Διαμαντίδης εἶχε ἀσχοληθεῖ μὲ τὴ διάσωση τῶν καταλοίπων τῆς ἐλληνικῆς ἀρχαιότητας στὴν περιοχὴν τοῦ Ἰκονίου και εἶχε καταρτίσει πλουσία συλλογὴ μὲ ἀντίγραφα ἐλληνικῶν ἐπιγραφῶν. Βλ. Βάσος Ραφτόπουλος, «Ἐλληνικαὶ ἐπιτύμβιοι ἐπιγραφαὶ Ἰκονίου», Ἀρχεῖο Χειρογράφων ΚΜΣ, φάκελος ἀρ. 13, Λυκαονία.

29. F. Cumont, «Note sur une inscription d'Iconium», *Byzantinische Zeitschrift* IV (1895), σσ. 99-105.

30. P. Wittek, «L'épitaphe d'un Commène à Konia», *Byzantion* 10 (1935), σσ. 505-515. Ἐπίσης, ὁ ἴδιος, «Encore l'épitaphe d'un Commène à Konia», *Byzantion* 12 (1937), σσ. 207-211.

‘Η ἐπιτύμβια αὐτὴ ἐπιγραφή, μήκους 1,80 μ. και πλάτους 0,50 μ., ἀποτελοῦσε τὴ στέγη ἐνὸς μνήματος σὲ σχῆμα σαρκοφάγου (κυβωροίν, εἰλ. 6). Βρισκόταν μέσα στὸν ναὸ τῆς Παναγίας τῆς Σπηλαιώτισσας. Ὁ ἐνταφιασμὸς ἐνὸς προσώπου μέσα στὸν ναὸ ἀποτελεῖ τιμὴ σπάνια, ποὺ ἐπιφυλάσσεται σὲ ἔξαιρετικά διάσημα πρόσωπα. Ὁ Κύριλλος ὁ ΣΤ’, ὁ μετέπειτα Πατριάρχης Κωνσταντινούπολεως, εἶχε διαπιστώσει τὴν ἐποχὴ ποὺ διατέλεσε μητροπολίτης Ἰκονίου, διτ «... ἔνδον τοῦ ναοῦ ἀντίκρου τῆς πύλης πρὸς Δύσιν ἐν τῷ ἐδάφει τῆς γῆς εἶναι μνῆμα καὶ ἐπ’ αὐτὸν μάρμαρον ὡς κυβώριον μὲ τὰ παρόντα γράμματα: ...» Τὰ γράμματα αὐτά, δηλαδὴ τὸ κείμενο τῆς ἐπιγραφῆς, τὰ ἀντέγραψε λανθασμένα ὁ μητροπολίτης, παρέλειψε μάλιστα καὶ μερικές λέξεις. Τὴν ἐσφαλμένη καὶ ἀτελὴ αὐτὴ είκόνα τῆς ἐπιτύμβιας πλάκας τὴν ἐπανέλαβαν, δπως προαναφέραμε, οἱ περισσότεροι ἀπὸ τοὺς μεταγενέστερους συγγραφεῖς, μέχρις ὅτου ὁ Διαμαντίδης τὴν ἀνέγνωσε ὁρθὰ·καὶ ὁ Wittek τὴν ἐρμήνευσε δριστικά.

Ἐχουμε λοιπὸν ἔναν ἀπόγονο τῶν Κομνηνῶν ποὺ τὸ ἔτος 1297 (6806 ἀπὸ κτίσεως κόσμου κατὰ τὴν ἐπιτύμβια πλάκα) κριθῆκε ἄξιος νὰ ἐνταφιασθῇ μέσα στὸν ναὸ ἐνὸς μοναστηριοῦ ποὺ βρισκόταν στὰ περίχωρα τοῦ Ἰκονίου, κάτω ἀπὸ πλήρη σελτζουκικὴ κυριαρχία. Ποιός ἀραγε νὰ ἦταν αὐτὸς ὁ γόνος τῶν Κομνηνῶν, καὶ μάλιστα Πορφυρογεννήτων, ποὺ ἀξιώθηκε αὐτῆς τῆς μεγάλης τιμῆς; Καὶ πόσο ἡ περίπτωσή του μπορεῖ νὰ δοδηγήσει σὲ συμπεράσματα γιὰ τὴν ἰστορία τοῦ μεσαιωνικοῦ Ἐλληνισμοῦ τῆς κεντρικῆς Μικρᾶς Ἀσίας; Ἡ προσεκτικὴ μελέτη τοῦ λακωνικοῦ καὶ κάπως περίτεχνα διατυπωμένου κειμένου τῆς ἐπιτύμβιας αὐτῆς ἐπιγραφῆς, τὴν ὥποια ὁ N. Βένης χαρακτήρισε ὡς μεγάλης ἰστορικῆς ἀξίας, ἀπαιτεῖ μερικές ἰστορικές καὶ γενεαλογικές παρατηρήσεις.

α. Ὁ ἐνταφιασμένος λεγόταν Μιχαήλ, ἦταν γυιὸς ἐνὸς Ἱωάννου Κομνηνοῦ καὶ ἀποκαλεῖται μάλιστα μὲ τὸ πολὺ περίεργο προσωνύμιο “ἀμηρασλάνης”. Μετὰ ἀπὸ διάφορες ἀπόπειρες ἀναγνώσεως καὶ ἐρμηνείας τῆς ὅχι μόνον δυσανάγνωστης ἀλλὰ καὶ δυσερμήνευτης αὐτῆς λέξης ἔγινε τελικά δεκτὴ ἡ πρόταση τοῦ Wittek³¹. Ἡ λέξη εἶναι τουρκογενῆς καὶ σύνθετη. Σημαίνει τὸ ἀσλάνι (δηλαδὴ τὸ λιοντάρι) τοῦ ἀμηρά (δηλαδὴ τοῦ ἐμίρη, τοῦ βασιληά). Εἶναι φανερὸ διτ πρόκειται γιὰ μιὰ ἔκφραση τρυφερότητας ποὺ ἀφορᾶ τὸν μεταστάντα. Τὸ διτ ἡ προσαγγόρευση αὐτὴ γίνεται στὴν τούρκικη γλώσσα δὲν πρέπει νὰ μᾶς ἐκπλήσσει, ὅχι μόνον γιατὶ τὸ Ἰκόνιο τελοῦσε ἥδη ἐπὶ δύο αἰώνες κάτω ἀπὸ τὴν κυριαρχία τῶν Σελτζού-

κων, ἀλλὰ καὶ γιατί εἶναι γνωστὸ πώς στὴν αὐλὴ τῆς Τραπεζούντας, ἀπὸ δόπου καταγόταν αὐτὸς ὁ Μιχαὴλ Κομνηνός, ἀρκετοὶ Ἐλληνες συνήθιζαν δίπλα στὸ ὄνομά τους νὰ προσθέτουν κι ἔνα δεύτερο τούρκικο ὄνομα ώς προσωνύμιο³².

β. Ἡ ἐπιγραφὴ μᾶς πληροφορεῖ ἐπίσης ὅτι ὁ ἐνταφιασθεὶς ἦταν “Ἐγγων” (ἐγγονὸς) «τοῦ πανευγενεστάτου δισεγγονοῦ τῶν ἀοιδίμων πορφυρογεννήτων βασιλέων κυροῦ Ἰωάννου Κομνηνοῦ τοῦ Μαυροζάμη...». Δηλαδὴ παπποὺς τοῦ νεκροῦ ἦταν ὁ πορφυρογέννητος βασιλῆς Ἰωάννης Κομνηνός· Αξοῦχος, ὁ δόποις ἀπεκαλεῖτο καὶ “Μαυροζάμης” καὶ ὁ δόποις εἶχε διατελέσει αὐτοκράτορας τῆς Τραπεζούντας (1235-1238). Κατὰ τὸν Cimont, δῆμος, δὲν ἐτόλμησαν νὰ τὸ γράψουν στὴν ἐπιτάφια πλάκα, γιατὶ ὁ Σουλτάνος τοῦ Ἰκονίου θεωροῦσε τὴν Τραπεζούντα δική του περιοχή, ἀφοῦ ἦταν φόρου ὑποτελής σ' αὐτόν. Τὸ δεύτερο ὄνομα ποὺ τοῦ ἀποδίδεται (“Μαυροζάμης”) ἀνήκε στὴ μητέρα του καὶ τὸ κρατοῦσε ώς δεύτερο ἐπώνυμο, μᾶς συνήθεια ποὺ δὲν ἦταν ἄγνωστη ἐκείνη τὴν ἐποχή³³.

γ. Ὁ πατέρας τοῦ Μιχαὴλ (ὁ Ἰωάννης Κομνηνός) ἀποκαλεῖται “ταπενός”, λοχυρότατη ἀπόδειξη ὅτι τὴν ἐποχὴν ἐκείνη ἦταν μοναχὸς ποὺ προφανῶς ἐγκαταβίωνε στὴ μονὴ Ἀγίου Χαροπάνων. Οἱ λόγοι ποὺ δόδηγησαν τὸν Ἰωάννη Κομνηνό, γιιοῦ ἐνὸς αὐτοκράτορα τῆς Τραπεζούντας, νὰ ἀποτραβητεῖ ἀπὸ τὰ ἐγκόσιμα καὶ νὰ μονάσει σὲ μοναστήρι μᾶς περιοχῆς ὑπόδουλης στοὺς Σελτζούκους, εἶναι ἀδιευχώνιστοι. Μήπως ἦταν δημηρος καὶ ἀναγκασμένος νὰ διάγει τὶς μέρες του στὸ φημισμένο μοναστήρι; Ἡ μήπως πρέπει νὰ ἀναζητηθοῦν κάποιες προσωπικές ἀπογοητεύσεις, κάποια αὐλίκῃ μηχανορραφίᾳ ἢ ἀπλὰ καὶ μόνον ἦταν ἔνας χαρακτήρας ἔντονα θρησκευόμενος ποὺ προτίμησε τὸν ἀσκητικὸ βίο ἀπὸ τὰ βασιλικὰ μεγαλεῖα; Δὲν ὑπάρχει κανένα τεκμήριο ποὺ νὰ δείχνει πώς εἶχε προηγουμένως περάσει στὴν ὑπηρεσία τοῦ Σουλτάνου τοῦ Ἰκονίου, δπως εἶχε συμβεῖ μὲ ἀρκετοὺς βυζαντινοὺς πρίγκιπες. Ἔζησε ἀρκετά χρόνια ἀποτραβηγμένος στὴ μονὴ, ἀφοῦ δημος εἶχε στὸ μεταξὺ ἀποκαλεῖσθαι ἔναν γυιό, αὐτὸν ἀκριβῶς ποὺ

32. Γιὰ τὰ διπλὰ αὐτὰ ὄνόματα, βλ. Σπ. Βρυώνης, *Ἡ παρακμὴ τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἐλληνισμοῦ τῆς Μικρᾶς Ἀσίας καὶ ἡ διαδικασία ἐξισλαμισμοῦ (11ος-15ος αἰώνας)*, μετάφραση Κ. Γαλαταριώτου, Αθήνα, MIET, 1996, σ. 611, σημ. 58.

33. Ἡ οἰκογένεια τῶν Μαυροζάμηδων καταγόταν ἀπὸ τὴν Πελοπόννησο καὶ εἶχε ἀναδεῖξει ἀφετούς ἐπιφανεῖς ἄνδρες. Μέχρι σήμερα ὑπάρχει κοντά στὸν Μελιγαλά μιὰ γέφυρα ποὺ ἀποκαλεῖται «τῆς Μαυροζούμαινας», κτισμένη στοὺς βυζαντινοὺς χρόνους καὶ ἀνακαινισμένη τὸν 17ο αἰώνα.

ἀποκαλεῖ στὴν ἐπιτύμβια πλάκα μὲ τὴν τρυφερὴ ἀλλὰ καὶ ἡρωικὴ προσαγόρευση “λιοντάρι τοῦ βασιληᾶ” (“ἀμηρασλάνη”). Καμία δῆμος μέχρι στιγμῆς ἀσφαλής ἔνδειξη δὲν ὑπάρχει γιὰ τὸ ποιός ἦταν αὐτὸς ὁ βασιληάς.

Δ. Τέλος, σύμφωνα μὲ τὴν ἐπιγραφή, καὶ ὁ βασιληάς αὐτὸς τῆς Τραπεζούντας (Ιωάννης Κομνηνός-Μαυροζώμης ἢ Ἀξιοῦχος, ὁ παπτοὺς δηλαδὴ τοῦ ἐνταφιασθέντος) ἦταν δισεγγονὸς ἐνὸς ἄλλου πορφυρογεννήτου, τοῦ αὐτοκράτορα τῆς Κωνσταντινούπολης Ἀνδρονίκου τοῦ Α' τοῦ Κομνηνοῦ (1183-1185). Καὶ γιὰ τὴ συγγένεια αὐτὴ οἱ Κομνηνοὶ ποὺ βρέθηκαν στὴ Σύλλη αἰσθάνονταν περήφρανοι.

Μιὰ ἐντυπωσιακὴ λουπὸν γενεαλογία περίλαμπρων δονομάτων ὅχι μόνον αὐτοκρατορικῆς καταγωγῆς ἀλλὰ καὶ πορφυρογεννήτων, ποὺ οἱ δύο τελευταῖοι τότε γόνοι τῆς βρέθηκαν στὰ τέλη τοῦ 13ου αἰώνα στὴ μονὴ τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος τῆς Σύλλης. Πρῶτος ὁ πατέρας, ὁ ταπεινὸς πλέον μοναχὸς Ιωάννης Κομνηνός, καὶ μαζὶ του ὁ γυιός του ὁ Μιχαήλ, Ἰωσῆς καὶ αὐτὸς καλογεροπαίδι, ποὺ πέθανε ἐκεῖ καὶ τὸν ἔθαιψε μεγαλοπρεπῶς ὁ πατέρας του μέσα στὸν ναὸ τῆς μονῆς.

Ἀξιοσημείωτὴ εἶναι ἡ σύμπτωση ποὺ συνδέει τὶς δύο τελευταῖες ἐπιτύμβιες ἐπιγραφές, τοῦ ἀνακαινιστῆ τῆς μονῆς ἡγουμένου Ματθαίου καὶ τοῦ νεαροῦ βλαστοῦ τῶν Κομνηνῶν, τοῦ Μιχαήλ Ἀμηρασλάνη. Φέρουν καὶ οἱ δύο τὴν Ἰδια ἀκριβῶς ἡμερομηνία θανάτου (1η Νοεμβρίου 1297). Μήπως καμία ἐπιδρομὴ Μογγόλων, ποὺ λυμαίνονταν τότε τὴν περιοχή, εἰδίνυνει γιὰ κάποιο διπλὸ φονικό³⁴; Ιδού ἔνα θέμα ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ τροφοδοτήσει τὴ φαντασία ἐνὸς συγγραφέα ίστορικοῦ μυθιστορήματος. Ὑπενθυμίζουμε δὲτι στὰ τέλη τοῦ 13ου αἰώνα τὸ σελτζούκικὸ κράτος τοῦ Ἰκονίου ἔπνεε τὰ λοίσθια. Οἱ διάφορες ἐσωτερικὲς ἔριδες τῆς δυναστείας εἶχαν οὐσιαστικὰ καταργήσει τὴν ἀσφάλεια τοῦ κράτους, Ἰδίως μετὰ τὸ 1243, ὅταν οἱ Σελτζούκοι νικήθηκαν ἀπὸ τοὺς Μογγόλους καὶ τὸ κράτος τους κατατεμαχίστηκε σὲ διάφορα ἀλληλούποιβλεπόμενα καὶ ἀλληλοσυγκρουόμενα ἐμφράτα. Ἀπὸ τότε ἡ περιοχὴ τοῦ Ἰκονίου γνώρισε τὶς ἐπιδρομὲς ἄγριων καὶ ἀνεξέλεγκτων νομαδικῶν λαῶν, τουρκομανικῆς κυρίως κατα-

34. Ἡ ἀποψη τοῦ Ἱ. Γεωργίου («Ἡ ἐν Καππαδοκίᾳ Νέβσεχιρ», *Μικρασιατικά Χρονικά Α'* (1938), σ. 421) περὶ ταυτότητος τοῦ ἡγουμένου Ματθαίου καὶ τοῦ Μιχαήλ Ἀμηρασλάνη-Κομνηνοῦ, δηλαδὴ περὶ δύο τάφων ποὺ ἀνήκαν στὸν Ἰδιο νεκρό, δὲν σηριζεται σὲ καμία λογική. Οὐδέποτε παρεπερήθη τὸ προηγούμενο νὰ ἔχει κάποιος δύο τάφους, καὶ μάλιστα τὸν ἔνα δίπλα στὸν ἄλλο μὲ διαφορετικὰ δόνοματα.

γωγῆς, ποὺ οἱ Ἐλληνες τῆς Μικρᾶς Ἀσίας τοὺς ἀποκαλοῦσαν “κυνοκέφαλους” καὶ “ἀνθρωποφάγους”³⁵.

Μέσα σ’ αὐτὸ τὸ καθεστώς τῶν ταραχῶν καὶ τῶν σφαγῶν δ συντάκτης τῆς ἐπιτύμβιας αὐτῆς ἐπιγραφῆς, ποὺ δὲν πρέπει νὰ εἶναι ἄλλος ἀπὸ τὸν πατέρα τοῦ νεαροῦ, τὸν πρόγκιπα-μοναχὸ Ιωάννη Κομνηνό, τονίζει μὲ θέτοντας τὴν διπλὴ πορφυρογέννητη καταγωγὴ τοῦ παιδιοῦ του ἀλλὰ καὶ τὴν ἔξ αἰματος συγγένειά του μὲ τὶς δύο αὐτοκρατορικὲς οἰκογένειες τῶν Κομνηνῶν, τῆς Κωνσταντινούπολης καὶ τῆς Τραπεζούντας. Αὐτὸς ἀκριβῶς ἦταν καὶ ὁ στόχος τῶν Κομνηνῶν τῆς Τραπεζούντας μετὰ τὴν ἀπελευθέρωση τῆς βασιλίδας τῶν πόλεων ἀπὸ τοὺς Φράγκους (1261): Νὰ θέτενται σὲ κάθε εὐκαιρία τὴν καταγωγὴ τους ἀπὸ τοὺς αὐτοκράτορες τῆς Κωνσταντινούπολης καὶ νὰ συντηροῦν ἔτοι τὶς βλέψεις τους στὸν θρόνον ἐκεῖνο. Ο πρόγκιπας-μοναχὸς Ιωάννης, ἀκόμα καὶ στὴν ἐπιτάφια πλάκα ποὺ σκέπασε τὸν γυιό του, δὲν λησμονεῖ τοὺς πολιτικοὺς στόχους τῆς οἰκογένειάς του. Τὸ δὴ βρισκόταν στὴ ζωὴ τὸν Νοέμβριο τοῦ 1297, καὶ ἐπομένως θὰ συνέταξε ὁ Ἰδιος τὸ κείμενο τῆς ἐπιτύμβιας πλάκας, συμπεριένται μὲ ἀσφάλεια ἀπὸ τὴν προσωνυμία “ταπεινός” ποὺ δίνουν συνήθως στὸν ἑαυτό τους οἱ μοναχοί, γιατὶ ἀν εἴχε ἀποβιώσει θὰ ἀπεκαλεῖτο “ἀοἰδόμος” ή “μακαριστός” κ.λ.π. Ὁλόκληρη ἡ ἐπιγραφή, πίσω ἀπὸ τὴ λιτὴ καὶ λακωνικὴ ἀναγραφὴ τοῦ γενεαλογικοῦ δέντρου τοῦ νεαροῦ βλαστοῦ τῶν Κομνηνῶν, κρύβει μιὰ τρυφερὴ θλίψη γιὰ τὸν χαμό τοῦ παλικαριού, μιὰ περηφάνεια γιὰ τὴν αὐτοκρατορικὴ καταγωγὴ του, ἵσως καὶ τὸ παρόπονο τοῦ μοναχοῦ Ιωάννη³⁶ γιὰ τὴ δική του κακή μοίρα, ποὺ τὸν ἔστειλε νὰ καλογερέψει σὲ τόπο κατακτημένο ἀπὸ ἀλλόπιστους. Η μοναδικῆς ιστορικῆς ἀξίας ἐπιτύμβια ἐπιγραφὴ αὐτὴ (φωτογραφία τῆς δοποίας μπορεῖ νὰ δεῖ ὁ ἀναγνώστης στὴν εἰκόνα 6) βρισκόταν μέσα στὴν Παναγία τὴν Σπηλαιώτισσα ἐπὶ πολλοὺς αἰώνες, διότε σὲ καιροὺς χαλεπούς, μᾶλλον λίγα χρόνια πρὸιν ἀπὸ τὴν Ἀνταλλαγὴ τῶν πληθυσμῶν, τοποθετήθηκε στὸ προαύλιο τοῦ ναοῦ τοῦ Ἀρχαγγέλου Μιχαὴλ στὴ Σύλλη, προφανῶς γιὰ νὰ

35. Σπ. Βρυώνης, «Η Μικρὰ Ἀσία (1204-1453)», στὸ Ιστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Εθνους, Ἐκδοτικὴ Ἀθηνῶν, τόμ. Θ’, Ἀθῆνα 1979, σ. 318.

36. Ο Κομνηνός αὐτὸς Ιωάννης ἵσως ἀπεκαλεῖτο ὡς μοναχὸς καὶ Ιωαννίκιος, ἀν γίνει δεκτὴ ἡ ἐκδοχὴ ποὺ ὑποστηρίζει ὁ Πανάρετος στὸ Χρονικό του ποὺ ἀφορᾶ τοὺς αὐτοκράτορες τῆς Τραπεζούντας (Περὶ τῶν τῆς Τραπεζούντος βασιλέων, τῶν Μεγάλων Κομνηνῶν, δπως καὶ πότε καὶ πόσον ἔκαστος ἐβασίλευσεν. Ἐκδόθηκε ἀπὸ τὸν Ὁδ. Λαμψιδὸν σχολιασμένο, μὲ τὸν τίτλο: Μιχαὴλ τοῦ Παναρέτου, Περὶ τῶν Μεγάλων Κομνηνῶν, Ἀθῆνα 1958).

προστατευθεῖ. Μετά τὴν ἀναχώρηση τῶν Ἑλλήνων, παρὰ τὸ διτὶ οἱ Συλλαῖοι τὴν διελδικοῦσαν γιὰ νὰ τὴν μεταφέρουν στὴν Ἑλλάδα, μεταφέρθηκε ἀπὸ Μουσεῖο τοῦ Ἰκονίου³⁷.

Ἡ ἀξιοποίηση τῶν ἐπιγραφῶν γιὰ τὴ διαλεύκανση μιᾶς Ἰστορικῆς περιόδου ἀποκτᾶ ἀκόμη μεγαλύτερη σημασία, διτὰν οἱ ἄλλες πηγὲς εἶναι ἔλαχιστες ἢ καὶ ἀνύπαρκτες. Μιὰ ἄλλη ἐπιγραφὴ ἀπὸ τὴν μονὴ τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος, ποὺ τὸ κείμενό της σώθηκε ἀπὸ τὸν Smirnoff καὶ δημοσιεύθηκε ἀπὸ τὸν E. Predik³⁸, ἐνισχύει τὶς ἐνδείξεις γιὰ τὶς περιπέτειες τῶν κατοίκων τῆς περιοχῆς τοῦ Ἰκονίου καὶ τῆς Σύλλης στὶς ἀρχές τοῦ 14ου αἰώνα ἀπὸ τὶς ὁρδές τῶν διαφόρων ἐπιδρομέων. Τὸ κείμενό της εἶχε ως ἔξῆς :

ΚΑΙΡΙΩΣ ΕΔΗΩΘΗ (ἢ ΕΠΑΙΣΘΗ;) Ο ΑΒΡΑΑΜ ΥΙΟΣ ΝΙΚΟΛΑΟΥ
ΥΠΟ ΤΟΥ ΞΙΦΟΥΣ ΜΗΝΙ ΟΚΤΩΒΡΙΩ ΚΘ' ΚΑΙ ΠΑΡΕΛΘΟΥΣΩΝ
ΗΜΕΡΩΝ ΕΠΤΑ ΜΗΝΙ ΝΟΕΜΒΡΙΩ ΠΕΜΠΤΗ ΗΜΕΡΑ ΔΕΥΤΕΡΑ
ΚΑΙ ΚΑΤΕΤΕΘΗ ΕΝΘΑΔΕ ΕΤΟΥΣ ,ζΩΙ' ΙΝΔΙΚΤΙΩΝΟΣ Α'

Τὸ ἔτος ,ζΩΙ' (6810) ἀπὸ κτίσεως κόσμου ἀντιστοιχεῖ μὲ τὸ 1301 μ.Χ.

Ο N. Βέης ἐκφράζει τὶς ἐπιφυλάξεις του γιὰ τὴν ἀκρίβεια μὲ τὴν ὅποια ἀντεγράφη ἡ ἐπιγραφὴ αὐτή, ἡ ὅποια, σημειωτέον, δὲν μνημονεύεται ἀπὸ τὸν Κύριλλο. Οἱ ἀμφιβολίες ὅμως αὐτές δὲν ὀνταιροῦν τὴ βεβαιότητα ὅτι στὰ 1301 κάποια φονικὴ ἐπιδρομὴ ἔγινε ἀπὸ ἀλλόφυλους (δχι μᾶλλον ἀπὸ Σελτζούκους), στὸ χριστιανικὸ μοναστήρι, ποὺ θὰ ὑπέστη καὶ τὴ σχετικὴ λεηλασία, συνοδευόμενη βέβαια ἀπὸ τὶς ἀπαραίτητες σφαγές. Θύμα τοῦ ξίφους τῶν ἐπιδρομέων ἦταν καὶ αὐτὸς ὁ Ἀβραάμ, γιοὸς τοῦ Νικολάου, γιὰ τὸν ὅποιον δὲν ἔχουμε ἄλλες πληροφορίες. Πάντως μοναχὸς δὲν πρέπει νὰ ἦταν, ἀφοῦ καμία σχετικὴ ἐνδείξη δὲν ὑπάρχει δίπλα στὸ ὄνομά του.

Δὲν ἀπομένει παρὰ μιὰ ἀκόμη ἐπιτύμβια ἐπιγραφὴ, ποὺ βρισκόταν μέσα στὴν Παναγία τὴ Σπηλαιώτισσα, τῆς ὅποιας τὸ κείμενο, ἀν καὶ ἐλλιπές, ἀποσπασματικό καὶ χωρὶς χρονολογία, διασώθηκε ἀπὸ τὸν Σιναϊτικὸ Κώ-

37. Βλ. τὴν ἀπὸ 5-1-1925 ἐπιστολὴ τοῦ Ἑλληνα ἀντιπροσώπου τῆς 8ης Μικτῆς Υποεπιτροπῆς Ἀνταλλαγῆς Πληθυσμῶν Δημ. Οἰκιάδη, ποὺ βρίσκεται ἐν ἀντιγράφῳ στὸ Ἰστορικὸ Ἀρχεῖο τοῦ Κέντρου Καππαδοκιῶν Μελετῶν Νέας Καρβάλης (ἀρ. κώδικος 402), καθὼς καὶ τὴν ἀπὸ 17-5-1924 ἐπιστολὴ τοῦ τελευταίου Δημάρχου τῆς Σύλλης Ἰω. Χριστοφορίδη πρὸς τὸν ὥνω Δημ. Οἰκιάδη, ποὺ βρίσκεται καὶ αὐτὴ στὸ Ἰδιο Ἰστορικὸ Ἀρχεῖο (ἀρ. κώδικος 434).

38. E. Predik, στὸ *Journal des russischen Ministerium für Volksaufklärung*, τόμ. CCCXXVIII, Aprilheft, Teil für klassische Philologie, σε. 23-24.

δικα. Κατά τὸν Κύριλλο «εἴτε εἰς τὸν ἀριστερὸν χορὸν τοῦ ναοῦ³⁹ πλησίον τῆς βορείας πύλης τοῦ Ιεροῦ Βήματος εἰς τὸν τοῖχον τῆς προσκομιδῆς ἔξωθεν (ύπάρχει) ἔτερον κιβούριον μὲ γράμματα τάδε»:

ΕΝΤΑΥΘΑ ΚΕΙΤΑΙ ΕΥΓΕΝΕΣΤΑΤΩΝ ΕΙΚΩΝ, ΚΑΘΑΡΟΝ ΤΕ ΛΕΓΩ
ΤΟΥ ΜΑΚΑΡΙΤΟΥ ... ΕΙΚΩΝ ΔΕ ΤΡΙΣΜΑΚΑΡΟΣ ΑΧΗ ΠΑΓΚΑΛΟΥ,
ΥΙΟΥ ΔΕ ΠΑΝΕΥΓΕΝΟΥΣ ...

Προφανῶς ἡ λέξη ΕΙΚΩΝ πρέπει μᾶλλον νὰ διαβαστεῖ ΕΓΚΩΝ, δηλαδὴ ἐγγονός. Πρόκειται πάλι γιὰ ἀπόγονο μεγάλης βυζαντινῆς οἰκογένειας ποὺ ἐνταφιάστηκε καὶ αὐτὸς στὴ μονὴ τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος, ἔτσι ποὺ νὰ δικαιοιογεῖται ἡ προαναφερθεῖσα ἀποψή διτὶ ἡ μονὴ αὐτὴ χρησίμευε ὡς ἔνα εἶδος μικροῦ Πανθέου γιὰ τοὺς ἐπιφανεῖς νεκροὺς τῆς περιοχῆς. Καὶ τὴ φορὰ αὐτὴ ἡ ἐπιγραφὴ ἀρχίζει μὲ τὴ μνημόνευση τῶν “εὐγενεστάτων” προγόνων καὶ μάλιστα ἀποκαλεῖ τὸν παππού τοῦ ἐνταφιασθέντος μὲ τοία χαρακτηριστικά ἐπίθετα: “τρισμάκαρ”, “πάγκαλος” καὶ “Ἀχῆς”. Ἐχουμε δηλαδὴ πάλι ἑνα προσωνύμιο τουρκικό (“Ἀχῆς”), ποὺ ἀποδίδεται σὲ κάπιον “Ελληνα εὐγενικῆς καὶ ἀριστοκρατικῆς καταγωγῆς. Τὸ προσωνύμιο αὐτὸς ἀποτελεῖ ἑνα ἀκόμη δεῖγμα τῆς ἀλληλεπιδρασης καὶ τοῦ συγχρωτισμοῦ τῶν δύο ἀνόμοιων ἔθνοιθησκευτικῶν κοινοτήτων ποὺ ζοῦσαν στὴν Ἰδια ἐπικράτεια. Γιὰ τοὺς Ἀχῆδες γνωρίζουμε διτὶ ὑπῆρχαν ἥδη τὴν ἐποχὴ τῶν Σελτζούκων μὲ τὴ μορφὴ τοῦ σωματείουν, τοῦ ἀδελφάτου ἥ καὶ τῆς ἡμιθρησκευτικῆς ἥ ἐπαγγελματικῆς ὁργάνωσης, κατέληξε δῆμως ὁ τίτλος “Ἀχῆς” νὰ σημαίνει τὸν “ἀδελφὸν” μὲ τὴν ἔννοια ποὺ ἀλληλοαποκαλοῦνται μέχρι σήμερα οἱ μασόνοι. Ο δρος αὐτὸς χρησιμοποιεῖται τὸν 13ο καὶ 14ο αἰώνα γιὰ νὰ χαρακτηρίσει καὶ ἄτομο ὑψηλὰ ἰστάμενο στὴν κοινωνία ἥ καὶ ἄτομο ποὺ ἀνήκε σὲ κάπιοια ἐπαγγελματικὴ τάξη καὶ ἀπολάμβανε τῆς ἐκτίμησης τῶν Σελτζούκων ποὺ τὸν περιέλαβαν στὶς ὁργανώσεις τοὺς⁴⁰. Οπωσδήποτε δῆμως ἥ ταφὴ τοῦ ἐγγονοῦ ἐνὸς Ἀχῆ ἥ καὶ τοῦ Ἰδιου τοῦ Ἀχῆ⁴¹

39. Δηλαδὴ στὴ θέση τοῦ ἀριστεροῦ ψάλτη.

40. Γιὰ τοὺς Ἀχῆδες, βλ. Ἀλέξης Γ. Κ. Σαββίδης, *Δοκίμια Όθωμανικῆς Ιστορίας*, Αθήνα, Παπαζήσης, 2002, σ. 207. Ἐπίσης, Σπ. Βρωώνης, *Η παρακυψία τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ελληνισμοῦ*, σσ. 350-354 καὶ Βλαδ. Μιρμίρογλου, *Οἱ Δερβίσσαι*, σ. 86. Γιὰ τὴ χρήση τῆς λέξης “Ἀχῆς” στὸ Βυζάντιο, βλ. G. Moravcsik, *Byzantinoturcica*, Βερολίνο²1958, II, σ. 81.

41. Ἀπὸ τὸ κείμενο τῆς ἐπιγραφῆς φαίνεται ἐκ πρώτης ὅψεως διτὶ ὁ τάφος ἀνήκε στὸν ἐγγονὸ τοῦ Ἀχῆ. Δὲν ἀποκλείεται δῆμως νὰ πρόκειται γιὰ τὸ μνῆμα τοῦ

σε χριστιανικό μοναστήρι σημαίνει ότι αύτός παρέμεινε μέχρι τέλους πιστός στή θρησκεία του, παρά τά δξιώματα και τοὺς τίτλους πού είχε δεχθεί άπό τοὺς κυρίαρχους τῆς πατριδίας του.

Ἡ ἀνάγνωση ὅλων αὐτῶν τῶν ἐπιγραφῶν, οἱ περισσότερες ἀπὸ τίς δόποιες ἵσως εἶναι σήμερα χαμένες, μᾶς ἐπιτρέπει νὰ συναγάγουμε ἀρκετά συμπεράσματα γιὰ τὴν ἴστορία τῆς περιοχῆς, διαν μάλιστα λείπουν ἄλλες ἴστορικὲς πηγές. Ἀποδεικνύει ἐπίσης ότι στοὺς σκοτεινοὺς ἔκεινονς χρόνους καὶ κάτω ἀπὸ μαρτυροχόνια τουρκικὴ κατάκτηση ὑπῆρχαν ἀνθρωποι ποὺ συνέτασσαν ἐπιγραφὲς σὲ ἀρχαίᾳ ἐλληνικῇ γλώσσα καὶ δὲν δίσταζαν νὰ διακηρύσσουν τὴν προσήλωσή τους στὸ ἔθνος καὶ θρησκευτικὸ τους κέντρο. Παράλληλα, ἐνισχύονται οἱ μαρτυρίες καὶ οἱ ἀναμνήσεις τῶν προσφύγων ἀπὸ τὴν Σύλλη, ποὺ θεωροῦνταν τὴ μονὴ τοῦ Ἅγιου Χαρίτωνος τὸ σπουδαιότερο ἀπὸ τὰ τόσα ἵερά σεβάσματά τους, παρὰ τὸ διτὶ ἀρκετά χρόνια πρὶν ἀπὸ τὴν Μικρασιατικὴ καταστροφὴ ἡ μονὴ παρέμενε ἀκατοίκητη ἀπὸ μοναστικὸ πληθυσμό. Πάντοτε, διμως, ἡ μονὴ τοῦ Ἅγιου Χαρίτωνος παρέμενε κρίκος ἀκατάλυτος ποὺ τοὺς συνέδεε μὲ τὸ βυζαντινὸ παρελθόν τους καὶ ἔξακολουθοῦσε νὰ εἶναι τόπος ἵερος, ποὺ τὸν εὐλαβοῦνταν καὶ τὸν πρόσεχαν ιδιαίτερα, μὲ μόνυμο μάλιστα φύλακα διορισμένο ἀπὸ τοὺς Ἰδιους⁴².

Ἡ ἀγιογράφηση τοῦ ναοῦ τῆς Παναγίας τῆς Σπηλαιώτισσας

Ὅπως φαίνεται ἀπὸ τίς περιγραφὲς ποὺ σώζονται, ὁ λαξευτὸς ναὸς τῆς Παναγίας τῆς Σπηλαιώτισσας, δηλαδὴ τὸ καθολικὸ τῆς μονῆς τοῦ Ἅγιου Χαρίτωνος, ἀνῆκε στὸν ἀρχιτεκτονικὸ τύπο τοῦ σταυροειδοῦς μὲ τρούλλο ποὺ στηριζόταν σὲ τέσσερις τετράγωνους πεσούς (βλ. εἰκ. 3, 4). Ἡταν λαξευμένος ἔξι ὀλοκλήρου μέσα στὸν βράχο καὶ δὲν πρέπει κατὰ κανένα τρόπο νὰ συγχέεται μὲ μιὰ ἄλλη ἐκκλησία τῆς Παναγίας Θεοτόκου ποὺ βρισκόταν μέσα στὴ Σύλλη καὶ ἦταν κατὰ τὸν Κύριλλο «ἔξι ἡμισείας λελατομημένη καὶ κτιστή». Θά ἦταν πολὺ ἐνδιαφέρον νὰ μποροῦσε κανεὶς σήμερα νὰ

ἴδιου τοῦ Ἀχῆ καὶ γιὰ λόγους μετρικοὺς νὰ τέθηκαν ὅλα αὐτὰ τὰ ἐπίθετα στὴ γενικὴ, διποτις συμβαίνει προφανέστατα καὶ στὴν ἐπιτύμβια πλάκα τοῦ ἡγουμένου Ματθαίου, ποὺ ἔξετάσαιμε προηγούμενως.

42. Σύμφωνα μὲ ἐπιτολὴ τοῦ Γεωργ. Βαΐανον ἡ Σακάλογλου ἀπὸ 3/3/1954, ποὺ βρίσκεται στὸ ΚΜΣ/ΑΠΠ, φάκελος ἀρ. 7, Λυκαονία - Σύλλη, τελευταῖος ἐπίτροπος ("ἐκκλησιάρχης") τῆς μονῆς ἦταν κάποιος Κοσμᾶς Χασταπάνογλου.

μελετήσει τὴν εἰκονογράφηση τοῦ ἐσωτερικοῦ τῆς Παναγίας τῆς Σπηλαιώτισσας, ἀν βέβαια αὐτὴ σωζόταν. Οἱ σημειώσεις ποὺ κράτησε ὁ Ἰωάννης Κεχαγιόπουλος στὴ δεκαετία τοῦ 1870 εἶναι ἡ μοναδικὴ μαρτυρία. "Οσο καὶ ἀν ἡ πληροφόρηση αὐτὴ εἶναι ἀτελής, ἀποτελεῖ δημος εὐτύχημα τὸ γεγονός ὅτι ὁ N. Βέης πρόλαβε καὶ τὴν περιέγραψε, ἔστω καὶ ἐμμέσως, μὲ βάση τὸ κείμενο τοῦ Κεχαγιόπουλου⁴³.

Ἐκτὸς ἀπὸ τὶς διάφορες ἀπεικονίσεις τῆς Παναγίας, ὅρθιας ἡ καθιστῆς σὲ θρόνο μὲ τὸν Χριστὸ-βρέφος στὰ χέρια της, φαίνεται πώς οἱ ὑπόλοιπες τοιχογραφίες ἀποτελοῦσαν σπάνια δείγματα ἐνὸς πρώιμου εἰκονογραφικοῦ τύπου, ποὺ ἡ μελέτη του ἵσως θὰ προσέθετε ἀρκετὰ στὴν ίστορία τῆς βιζαντινῆς ζωγραφικῆς. Οἱ τοιχογραφίες γιὰ τὶς δοποῖς ἔχουμε ἔμμεσες μόνον πληροφορίες καὶ ποὺ θὰ παρουσίαζαν, ἀν εἶχαν διασωθεῖ, τὸ μεγαλύτερο ἐνδιαφέρον, ἥταν αὐτές ποὺ εἰκόνιζαν τὸν Ἀγιο Χαρίτωνα σὲ διάφορες σκηνές ἀπὸ τὸν βίο του, ἡ Βάπτιση τοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ Σταύρωση.

Οἱ τοιχογραφίες μὲ τὴ διπλὴ ἀπεικόνιση τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος ἀποτελοῦσαν μιὰ πρώτη ἔνδειξη τῆς εἰκονογραφικῆς αὐτῆς σπανιότητας, ποὺ ἀφίσταται ἀπὸ τὸ καθιερωμένο τυπικό, δπως αὐτὸ δρίζεται στὴ γνωστὴ Ἐξηγητική ζωγραφικῆς τέχνης τοῦ Διονυσίου τοῦ ἐκ Φουρνᾶ. Στὴν πρώτη ἀπὸ αὐτές δ Ἀγιος παριστανόταν πεσμένος στὸ ἔδαφος καὶ ἀλυσοδεμένος, ἐνῷ δύο ληστές τὸν βασάνιζαν. Στὴν ἄλλη ἥταν φυλακισμένος μέσα στὴ σπηλιά. Καὶ οἱ δύο αὐτές τοιχογραφίες παρέπεμπαν στὸ γνωστὸ μαρτύριο τοῦ Ἀγίου, ποὺ ἡ τοπικὴ παράδοση ἥθελε νὰ ἔχει λάβει χώρα ἀκριβῶς στὸ ἕδιο σημείο⁴⁴. Μὲ τὶς δύο αὐτές ἀντωπές (ἀντικυρωτές) παραστάσεις τοῦ μαρτυρίου τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος ὁ καλλιτέχνης θέλησε νὰ ίστορήσει σκηνές ἀπὸ τὴ ζωὴ καὶ τὸ μαρτύριο τοῦ Ἀγίου ἀκριβῶς στὸν τόπο ποὺ αὐτός, κατὰ τὴν τοπικὴ βέβαια παράδοση, εἶχε μαρτυρήσει.

Ἡ ίστορηση τοῦ βίου τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος συνεχίζοταν μὲ δύο ἄλλες τοιχογραφίες, πού, κατὰ τὸν N. Βέη, ἥταν μοναδικές ἀφοῦ δέν συναντῶνται πουθενά ἀλλοῦ, οὔτε ἀναφέρονται καὶ αὐτές στὴ γνωστὴ Ἐξηγητική ζωγραφικῆς τέχνης τοῦ Διονυσίου τοῦ ἐκ Φουρνᾶ. Πρόκειται γιὰ τὴν ἀναπαράσταση τοῦ θαύματος τῆς πηγῆς, μὲ τὴν δοπία δ Ἀγιος Χαρίτων ἐπροίκισε

43. N. Bees, *Die Inschriftenaufzeichnung des Codex Sinaiticus graecus*, σ. 11 κέ.

44. Εἶναι πολὺ πιθανὸ νὰ εἶχε ὁ ζωγράφος ὑπ' ὅψη του μιὰ μικρογραφία ἀπὸ τὸ μηνολόγιο τοῦ αὐτοκράτορα Βασιλείου τοῦ Β' (976-1025) ποὺ βρίσκεται στὴ Βατικανὴ Βιβλιοθήκη (Nr 1613) καὶ δφείλεται στὸν ζωγράφο Μηνά. Ἐχει παραπορθεῖ μάλιστα ὅτι δχι μόνον ἡ διάταξη τῶν προσώπων εἶναι ἡ ἴδια, ἀλλὰ ὅτι καὶ δλες οἱ λεπτομέρειες τῆς τοιχογραφίας καὶ τῆς μικρογραφίας ταυτίζονται.

τὸ μοναστήρι καὶ τῆς ὁποίας τὸ ἀγίασμα ἦταν θαυματουργὸ γιὰ τοὺς χρι- στιανοὺς ἄλλὰ καὶ γιὰ τοὺς μουσουλμάνους τῆς περιφέρειας τοῦ Ἱκονίου. Ἡ ἰστόρηση τοῦ θαύματος αὐτοῦ παραπέμπει βέβαια στὸ θαῦμα τοῦ Μωυσῆ, ποὺ κτυπώντας μὲ τὸ ραβδί του ἔνα βράχο στὴν ἔρημο δημιούργη- σε μὰ πηγὴ γιὰ τοὺς διψασμένους Ἐβραίους⁴⁵. Στὴν Παναγία τὴ Σπηλαιώ- τισσα εἰκονίζονταν καὶ τὰ δύο αὐτὰ θαύματα σὲ δύο ἀντωπές παραστάσεις καὶ μάλιστα ἀν δὲν ὑπῆρχαν οἱ ἐγγοναφές στὸ περιθώριο τῶν τοιχογραφιῶν δὲν θὰ ξεχώριζε κανεὶς ποιά εἰκονίζει τὸν προφήτη καὶ ποιά τὸν ἄγιο⁴⁶.

Μὰ ἄλλη τοιχογραφία στὸ ἐσωτερικὸ τοῦ ναοῦ ἀναπαλιστοῦσε τὴ Βάπτιση τοῦ Χριστοῦ στὸν Ἰορδάνη ποταμό. Οἱ Ἰορδάνης ἦταν ἐδῶ προ- σωποποιημένος ὡς μικρὸς μαῦρος διάβολος ποὺ βρίσκεται στὸ ρεῦμα τοῦ ποταμοῦ καὶ ἀφίνει νὰ ὁρεῖ τὸ νερὸ μέσα ἀπὸ κάποιο κέρας ποὺ κρατᾶ μὲ τὸ δεξὶ του χέρι, ἐνῶ μὲ τὸ ἀριστερὸ κρατᾶ μὰ κανάτα. Ἡ προσωποποίηση αὐτὴ τοῦ Ἰορδάνη ποταμοῦ εἶναι συνηθισμένη στὶς ἐκκλησίες τῆς Καππα- δοκίας ἄλλα καὶ σὲ ἄλλους χριστιανικοὺς ναούς⁴⁷. Δυστυχῶς ἄλλες πληρο- φορίες γιὰ τὰ ὑπόλοιπα πρόσωπα τῆς παράστασης, ἡ ὁποία διαφέρει καὶ αὐτὴ ἀπὸ τὴν περιγραφὴ της ποὺ μᾶς δίνει ὁ Διονύσιος ὁ ἐκ Φουρνᾶ, δὲν ὑπάρχουν (π.χ. γιὰ τὸν Ιωάννη τὸν Βαπτιστή, τὸ περιστέρι ποὺ συμβολίζει τὸ "Ἄγιο Πνεῦμα κ.λ.π.).

Ἐνδιαφέρον παρουσίαζε, τέλος, ἀπὸ εἰκονογραφικὴ ἄποψη, καὶ ὅχι βέβαια ἀπὸ καλλιτεχνικὴ, ἀφοῦ γ' αὐτὸν τὸν τομέα δὲν ὑπάρχει καμία σχετικὴ ἀξιολόγηση, ἡ τοιχογραφία τῆς Σταύρωσης. Τὸ ἐνδιαφέρον συνί- σταται στὴν ἀπεικόνιση μᾶς δευτερεύουσας μορφῆς, αὐτῆς τοῦ ἑκατόνταρ- χου Λογγίνου δίπλα στὶς μορφές τῆς Παναγίας, τοῦ Ιωάννη καὶ τῶν ἄλλων γυναικῶν. Ὁ ἑκατόνταρχος σύμφωνα μὲ τὴν παράδοση ἦταν Καπ- παδόκης καὶ καταγόταν κατ' ἄλλους ἀπὸ τὴν Καισάρεια καὶ κατ' ἄλλους ἀπὸ τὴν περιοχὴ τῶν Τυράνων. Ἡταν ὁ πρῶτος ποὺ πίστεψε στὸν Χριστό.

45. Παλαιὰ Διαθήκη, "Εξοδος XVII, 1-7 καὶ Ἀριθμοὶ XX, 1-13.

46. Ἡ παράσταση αὐτὴ τοῦ Ἅγιου Χαρίτωνος, τῇ στιγμῇ ποὺ ὡς ἄλλος Μωυσῆς ἀνοίγει μὲ τὸ ραβδί του τὴν πηγὴν, ἔχεται σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν περιγραφὴ τῆς ζωῆς του, ὅπως τὴν παραδίδει ὁ Συμεὼν ὁ Μεταφραστής, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὸ θαῦμα ἔγινε μὲ προσευχὴ καὶ ὅχι μὲ τὸ ἄγγιγμα τῆς ράβδου. Ὁ ζωγράφος ἀκολούθησε καὶ ἐδῶ τὴν τοπικὴ παράδοση καὶ ὅχι τὰ Συναξάρια μὲ τοὺς βίους τῶν Ἅγιων (ἢ ἵσως ἀπλὰ καὶ μόνον ἐμπνεύστηκε ἀπὸ τὸ τυπικὸ τῆς διπλανῆς τοιχογρα- φίας τοῦ Μωυσῆ).

47. Π.χ. στὴ μονὴ τοῦ Ὄσιου Λουκᾶ τῆς Φωκίδας, στὴ Ραβέννα, στὸν καθεδρικὸ ναὸ τοῦ Monreale στὸ Παλέρμο, στὸν Ἅγιο Μάρκο τῆς Βενετίας, στὴ Μητρόπολη τοῦ Μυστρᾶ ἄλλὰ καὶ στὴν Περιβλεπτο κ.ά.

Μάλιστα θρυλεῖται ότι κήρυξε τὸν χριστιανισμὸν στὴν πατρίδα του, ἔγινε πρότος ἐπίσκοπος Καππαδοκίας καὶ μαρτύρησε ἐπὶ αὐτοκράτορος Τιβερίου. Ἡταν φυσικὸν λοιπὸν νὰ τιμᾶται καὶ νὰ ἀπεικονίζεται στὴν πατρίδα του, πράγμα ποὺ παρατηρεῖται σὲ ἀρκετὲς τοιχογραφίες ναῶν τῆς Καππαδοκίας⁴⁸. Οἱ χριστιανικοὶ θρύλοι γιὰ τὸν τοπικὸν ἄγιο ἀντηχοῦσαν λοιπὸν ἀκόμα στὶς χαράδρες καὶ τὰ σπήλαια τῆς Καππαδοκίας καὶ ὁ ἐκατόνταρχος Λογγίνος ἀπεικονίζόταν πολλές φορές καὶ μόνος του, καβαλάρης σὲ ἄσπρο ἄλογο ώς μικρασιάτης στρατιωτικὸς ἄγιος, δῆπος ὁ Ἀγιος Γεώργιος καὶ οἱ Ἀγιοι Θεόδωροι.

“Ολες αὐτές οἱ τοιχογραφίες, ποὺ ὑπῆρχαν, δῆπος εἴπαμε, μέχρι τὴ δεκαετία τοῦ 1870, καθὼς καὶ κάποιες ἄλλες μονοπόρσωπες, δῆπος τοῦ Ἀγίου Θεοδοσίου τοῦ κοινοβιάρχου, τοῦ Ἀγίου Ὁρέστη καὶ ἄλλες, ἡταν προφανῶς δείγματα μιᾶς τέχνης λαϊκῆς πού, δῆπος καὶ τῆς γειτονικῆς Καππαδοκίας, διακρινόταν ἀπὸ μιὰ ἐλευθερίᾳ στὴ σύλληψη τοῦ θέματος καὶ ἀπὸ τὴν προσπάθεια νὰ ἀναπαραστήσει τὴν ἐκδοχὴν ποὺ ἡ τοπικὴ παράδοση ἔδινε στὰ ἀγιολογικὰ συμβάντα. Δυστυχῶς, δῆπος προαναφέρθηκε, οἱ τοιχογραφίες δὲν γλύτωσαν τὴν καταστροφή, ποὺ ἡ μανία «ἐντρεπισμοῦ» ἐπιβάλλει συχνά στὶς ἐκκλησίες μὲ εἰσηγητές καὶ πρωτεργάτες τοὺς λάτρεις τῆς καθαριότητας. Ἐτοι στὶς ἀρχές τοῦ 20οῦ αἰώνα δὲν σωζόταν καμία. Πρέπει νὰ ὅμοιογηθεῖ ὅμως ὅτι, καὶ ἀν ἀκόμα γλύτωναν ἀπὸ τὸν εὐπρεπισμὸν τοῦ ἀσβεστώματος, εἶναι πολὺ ἀμφίβολο ἂν θὰ διασώζονταν μέχρι σήμερα. Ἡ μεταχείριση, τὴν ὅποια φαίνεται ότι ὑπέστη ἡ μονὴ ἀπὸ τὴ μετατροπή της σὲ τουρκικὴ στρατιωτικὴ βάση, δὲν θὰ ἄφηνε περιθώρια ἐλπίδων.

*Οἱ σχέσεις τῆς μονῆς μὲ τὸν Τζελαλεδίν-Ρουμί καὶ
τοὺς στροφιλέζόμενους δερβίσησθές του*

‘Η ίστορία τῆς μονῆς τοῦ Ἀγίου Χαροπίτωνος σφραγίζεται κυρίως ἀπὸ τὶς σχέσεις της μὲ τὸ τάγμα τῶν περίφημων στροφιλέζόμενων δερβίσηδων τοῦ Τζελαλεδίν-Ρουμί, σχέσεων ποὺ ὑπατρέχουν στὸν 13ο αἰώνα καὶ ποὺ ἔδωσαν ὑλικὸν γιὰ νὰ γραφοῦν πολλὰ καὶ ἐνδιαφέροντα, τὰ ὅποια μέχρι σήμερα ἐπαναλαμβάνονται ώς πολὺ ἀξιοπερίεργα. Ἡ τοπικὴ παράδοση βρίθει ἀπὸ

48. Π.χ. στὸ Soandere (Balyakilise, Kabaschklise, Belikilise), καὶ στὸ Göreme (Elmalikilise, Soğanlıkilise). Ἀναφορές στὸν Ἀγιο ἐκατόνταρχο Λογγίνο κάνει ὁ Γρηγόριος ὁ Νύσσης στὴ 17η ἐπιστολή του πρὸς τὴν ἐκάλησία τῆς Νικομηδείας καὶ ὁ Ἱωάννης ὁ Χρυσόστομος στὴν Ὁμηλία 88 πρὸς Ματθαῖον, κεφ. XXV II, V. 45-61.

σχετικές πληροφορίες, κυρίως τουρκικής προέλευσης, τις οποίες έπανέλαβαν σχεδόν αυτολεξεί δύοι οι μετέπειτα συγγραφεῖς. Τις πληροφορίες αυτές τις διέσωσαν και οι προφορικές μαρτυρίες τῶν πληροφορητῶν ἀπό τὴν Σύλλη⁴⁹. Τις ἔχει διασώσει ἐπίσης και ὁ ηδη γνωστός μας Πατριάρχης Κύριλλος ὁ ΣΤ', πρώην μητροπολίτης Ἰκονίου, ὁ οποίος στὸν Ἰστορικὴν περιγραφὴν τοῦ ἐν Βιέννην προεκδόθεντος χειρογράφου πίνακος τῆς μεγάλης Ἀρχισατραπείας τοῦ Ἰκονίου (σ. 42) ἀναφέρει ὅτι δίπλα στὸν τάφο τοῦ Τζελαλεδίν-Ρουμι ὅτι «...εἶναι καὶ μνῆμα ἐνὸς καλογήρου, ἦγουμένου τοῦ Ἀχ-Μοναστηρίου ... ταφέντος ἐκεὶ κατὰ διάταξιν τοῦ ἰδίου ὑπεραγαπῶντος αὐτὸν, ἐφ' ὃ ἔκειτο καὶ μέχρι τινὸς μαῦρον καλογερικὸν σκέπασμα, τὸ ὅποιον ἀπὸ χρόνων σχεδὸν τριάκοντα μετέβαλον εἰς ἄλλο χρόμα διὰ νὰ μὴ γνωρίζεται». Τὰ θρυλούμενα δημος περὶ τῶν σχέσεων αὐτῶν ἀποτυπώνονται σὲ κείμενα Τούρκων Ἰστορικῶν καὶ ἰδίως τοῦ Ahmed Eflaki⁵⁰.

Ο Τζελαλεδίν-Ρουμι (1207-1273), ὁ ἐπιλεγόμενος «Μεβλάνα», δηλαδὴ «ὁ Κύριος μας», προσωνυμία ἀπὸ τὴν ὥποια ἀπεκλήθησαν οἱ δερβίσηδες τοῦ τάγματος ποὺ ἴδρυσε Μεβλεβῆδες, κυριάρχησε στὴ ζωὴ τοῦ Ἰκονίου κατὰ τὸν 13ο αἰώνα. Τὸ ἄλλο προσωνύμιο του «Ρουμι» δὲν σημαίνει ὅτι ἡταν Ρωμιός, δῆπος πολλοὶ ἐσφαλμένα ἐνόμισαν, ἀλλὰ ὅτι ἔδρασε στὴν

49. Βλ. ΚΜΣ/ΑΠΠ, φάκελος ἀρ. 3α, Λικαονία - Σύλλη, καὶ ἰδίως τὶς σαφεῖς ἀναμνήσεις τῶν πληροφορητῶν Παντ. Μαυρίδη, Πρόδρομο. Παπαδόπουλου, Αἰμιλίου Μπατζόγλου, Ιωάννη Ιεσσαί, Θεοφ. Καρακάση καὶ Ἀλέξ. Ἀνανιάδη-Χαλέπογλου. Ἐπίσης καὶ τὰ κείμενα τοῦ Γ. Μαυροχαλιβίδη, «Ἡ Σύλλη», Ἀρχεῖο Χειρογράφων ΚΜΣ, φάκελος ἀρ. 6, Λικαονία, καθὼς καὶ Β. Ραφτόπουλου, «Τὸ βιλαέτιον τοῦ Ἰκονίου», Ἀρχεῖο Χειρογράφων ΚΜΣ, φάκελος Λικαονία, διον καὶ φωτογραφία. Τὰ ἴδια περίπου ἐπαναλαμβάνουν καὶ οἱ Μηνᾶς Χριστόπουλος, «Ἄλι εἰς τὰς μητροπόλεις Καισαρείας καὶ Ἰκονίου ὑπαγόμεναι ἐλληνορθόδοξοι κοινότητες», Χανιά 1939, σ. 125 καὶ Ίω. Κάλρογλους, «Ἡ μονὴ Φλαβιανῶν», Κωνσταντινούπολη 1898, μετάφραστο ἀπὸ τὰ καραμανίδικα Χρ. Τουργούντη καὶ Γ. Μαυροχαλιβίδη, Ἀθήνα, Ιούλιος 1957, σ. 749 (ἀμφότερα τὰ ἀνέκδοτα αὐτὰ ἔχοντα εὑρίσκονται στὸ Ἀρχεῖο Χειρογράφων τοῦ ΚΜΣ). Ο Γ. Μαυροχαλιβίδης, μάλιστα, παρατηρεῖ σχετικά: «Ολα αὐτά, πραγματικότης καὶ θρύλος, προοδίδονταν μᾶς ἔχων σπουδαιότητα ἀπὸ Μοναστηρίου αὐτό, ποὺ εἶχε ἔξοχο κλίμα, κρύνα νερά καὶ ὑψηλὴ τοποθεσία».

50. Ο Ahmed Eflaki μεταφράστηκε στὰ γαλλικά ἀπὸ τὸν Cl. Huart (*Les saints des servches tourneurs. Récits traduits du persan et annotés*, Παρίσιος 1918-1922). Στὰ τουρκικά ὑπάρχει ἡ ἔκδοση: Sams al-din Ahmad al Eflaki Al Arif, Manakib al-arifin, ποὺ ἀποδόθηκε σὲ σύγχρονη τουρκικὴ γλώσσα μὲ τὸν τίτλο *Ariflerin menkibleri (Şark - İslam Klasikleri*, 26), Ιστανμπούλ, β' ἔκδ., 1964, σ. 284 καὶ 533.

ἐπικράτεια τοῦ Ρούμ, δηλαδὴ τῆς Μικρᾶς Ἀσίας⁵¹. Ἡθε στὸ Ἰκόνιο ἀπὸ τὸ Χορασάν (ποὺ περιλαμβάνει τὸ βορειοανατολικὸ Ἰράν καὶ μέρος τοῦ σημερινοῦ Ἀφγανιστάν), τὴν ἐποχὴ ποὺ βασίλευε ὁ Σουλτάνος Ἀλαέτ-ντίν ὁ Α' Καίκουμπάντ συνοδεύοντας τὸν πατέρα του Μεχμέτ Μπέχα-εντίν, ποὺ ἦταν ἔνας ἀπὸ τοὺς σοφότερους οὐλεμάδες (θεολόγους-νομοδιδασκάλους). Γρήγορα ἐπιβλήθηκε καὶ λατρεύτηκε ἀπὸ τὸν πληθυσμὸ τῆς περιοχῆς χάρις στὴν ἐμπνευσμένη διδασκαλία του, ποὺ ἀπευθυνόταν κυρίως στὰ μεσαῖα ἀστικὰ στρώματα. Διακήρυξε δτὶ εἶναι δυνατὴ ἡ ἔνωση ὅλων τῶν θρησκειῶν, δτὶ τὸν Θεό θὰ τὸν νιώσει κανεὶς μόνον μὲ τὸ συναίσθημα καὶ ὅχι μὲ τὴ λογικὴ, δτὶ δοἱ οἱ ἀνθρωποι εἶναι ίσοι ἀνεξάρτητα ἀπὸ ἔθνικότητα, θρησκεία, κοινωνικὴ τάξη ἢ ἀξίωμα. Οἱ προοδευτικές γιὰ τὴν ἐποχὴ ἐκείνη ἰδέες του, ἡ ὑποδειγματικὴ προσωπικὴ του ζωὴ μὲ συνεχεῖς νηστεῖες καὶ προσευχές, ἡ ωρολογικὴ του δεινότητα καὶ ἡ διάνθιση τῆς διδασκαλίας του μὲ παραβολές καὶ ἀπτά παραδείγματα ἀπὸ τὴν καθημερινὴ ζωὴ τὸν ἔκαναν τόσο δημοφιλὴ σὲ Μουσουλμάνους, Χριστιανοὺς καὶ Ἐβραίους, ὥστε συνέρρεαν στὸ Ἰκόνιο πολλοὶ ἀπὸ ἄλλες πόλεις γιὰ νὰ τὸν γνωρίσουν. Λέγεται δτὶ ἐντελῶς τυχαῖα ἀρχισε μὰ μέρα νὰ χορεύει μέσα στοὺς δρόμους τοῦ Ἰκονίου καὶ αὐτὸ φαίνεται πῶς ἔγινε ἡ ἀφορμὴ νὰ καθιερωθεῖ ὁ χορός ὡς τὸ κύριο χαρακτηριστικὸ καὶ τὸ ἐμβλημα τῶν “δερβίσηδῶν” του⁵².

Ἴδοὺ πῶς περιγράφουν οἱ τοπικοὶ θρύλοι τὴν ἀφορμὴ ποὺ ὀδήγησε στὶς σχέσεις τῶν Μεβλεβῆ - δερβίσηδων μὲ τοὺς μοναχούς τῆς μονῆς τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος:

«Ο γιὸς τοῦ Τζελαλεδίν-Ρουμι ἔπεισε κάποτε μέσα στὸν περίβολο τοῦ μοναστηριοῦ ἀπὸ τὸν γκρεμό. Κατὰ τὴν πτώση τοῦ δμως σώθηκε ὡς ἐκ θαύματος ἀπὸ ἕνα μυστηριώδη γέροντα. Ὁταν ὁ διασωθεὶς εἰδὲ τὴν ἀπεικόνιση τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος μέσα στὸν ναὸ τῆς Παναγίας τῆς Σπηλαιούτισσας, ἀναγνώρισε στὸ πρόσωπό του τὸν γέροντα στὸν οποῖον ὅφειλε τὴ ζωὴ του. Εἰς ἀνάμνησιν τοῦ θαύματος αὐτοῦ ὁ πατέρας του δημιούργησε μέσα στὸν αὐλόγυρο τοῦ μοναστηριοῦ ἕνα μικρὸ τζαμί χωρὶς μιναρέ (μεστζίτ), δπου αὐτὸς καὶ ὁ ἐκάστοτε διάδοχός του, ὁ «τσελεμπῆς», δηλαδὴ ὁ ἀρχηγὸς τοῦ τάγματος τῶν δερβίσηδων, ἐρχόταν μιὰ φορὰ τὸν

51. Βλ., π.χ., Γοργ. Μπαΐρακτάρης, «Ο ἔξαισιος Ρωμιός (Τζελάλ-έλ-Ντιν Ρουμι)», *Βιζαντιακά* 23 (2003), σσ. 251-270, δπου ὑποστηρίζεται ἡ πιθανότητα Ἑλληνικῆς καταγωγῆς του, χωρὶς δμως ἀποδεῖξεις.

52. Η λέξη δερβίσης εἶναι περσικὴ καὶ σημαίνει τὸν ὀλιγαρχή, τὸν ταπεινό, τὸν πτωχὸ καὶ τελικὰ τὸν μοναχὸ ισλαμικοῦ τάγματος.

χρόνο προσκομίζοντας δῶρα (λάδι γιὰ τὰ καντήλια κ.ἄ.), διανυκτέρευε καὶ προσευχόταν»⁵³.

Ανεξάρτητα ἀπὸ τὴν ἰστορικὴ ἀκρίβεια τοῦ περιστατικοῦ, ἔνα φαίνεται νὰ εἶναι βέβαιο: «Οτι μὲ πρωτοβουλία τοῦ Τζελαλεδίν-Ρουμί στὰ μέσα τοῦ 13ου αἰώνα ἐγκαινιάστηκαν οἱ σχέσεις αὐτές μὲ τοὺς χριστιανοὺς μοναχούς, γιὰ τὶς δόπιες θρυλεῖται ἐπίσης ὅτι ἔγιναν ἀφορμὴ νὰ ἀρχίσουν θεολογικὲς καὶ φιλοσοφικὲς συζητήσεις μεταξύ τους. Ο ἀπόγοχος τοῦ διαλόγου αὐτοῦ, ποὺ συνεχίστηκε κατὰ τὴν παράδοση καὶ μετὰ τὸν θάνατο τοῦ Τζελαλεδίν ἀπὸ τὸν ἐκάστοτε τσελεμπτὴ καὶ τοὺς δεοβίσθηδές του, ἔφασε μέχρι τὶς μέρες μας καὶ ἔγινε ἀντικείμενο πολλῶν καὶ περιέργων σχολίων. Πρὸιν νὰ ἔξεταστοῦν οἱ πολυσυζητημένες διαθρησκευτικὲς αὐτές ἐπαφές, πρέπει νὰ ἔξεταστοῦν οἱ συνθῆκες ποὺ τότε ἐπικρατοῦσαν στὴν περιοχὴ τοῦ Ἰκονίου.

Oἱ συνθῆκες ποὺ ἐπικρατοῦσαν τὸν 13ο αἰώνα στὸ Ἰκόνιο

Τὸ εἶδος καὶ ἡ ἔκταση τοῦ διαλόγου τοῦ Τζελαλεδίν μὲ τὸν χριστιανὸν ἥγονούμενο παρέμεινε πάντα ἔνα μυστήριο γιὰ τὴν ἰστορία τοῦ Ἰκονίου, ποὺ τροφοδότησε ὅμως πολλὲς ἀπόψεις καὶ θέρμανε τοὺς τοπικοὺς θρύλους. Γιὰ νὰ ἐρμηνευθοῦν οἱ λόγοι ποὺ ἐπέβαλαν αὐτὸν τὸν διάλογο στὸν 13ο αἰώνα πρέπει, δπως προελέχθη, νὰ ἀνατρέξουμε στὶς συνθῆκες τῆς ἐποχῆς ἐκείνης καὶ στὴν κατάσταση τῶν χριστιανῶν τῆς περιοχῆς.

Τὴν ἐποχὴ τοῦ Τζελαλεδίν-Ρουμί, δηλαδὴ τὸν 13ο αἰώνα, οἱ σχέσεις τῶν Ἑλλήνων χριστιανῶν μὲ τοὺς μουσουλμάνους κατακτήτες τους καὶ γενικό-

53. Αὐτὴ εἶναι, σὲ ἐλεύθερη ἀπόδοση, ἡ συγκεφαλαίωση τῆς τοπικῆς παράδοσης, δπως τὴν περιγράφουν ὅσοι ἀσχολήθηκαν μὲ τὸ θέμα. Στὸ ΚΜΣ/ΑΠΠ σώζεται, ἐκτὸς τῶν ἄλλων, καὶ σχετικὴ μαρτυρία τῆς πληροφορήτριας Ἐλισσάβετ Μαυρίδου γραμμένη μάλιστα στὸ τοπικὸ ίδιολεκτὸ ἐλληνικὸ γλωσσικὸ ίδιωμα (φάκελος ἀρ. 5, Λυκαονία - Σύλλη). Ἀξίζει νὰ σημειωθεῖ ὅτι τὸ θαῦμα αὐτὸ δὲν εἶναι τὸ μοναδικὸ στὸν ἐλληνορθόδοξο χῶρο. Στὸν Κώδικα τῆς μονῆς τοῦ Ἀγίου Γεωργίου τῆς Σκύρου, ποὺ δημοσίευσε καὶ σχολίασε ὁ Κωστής Ἀναστ. Κωνσταντινίδης, Ἀρχεῖο Εἰρθρίκων Μελετῶν ΚΔ' (1981-82), σ. 85, καταγράφεται παρόμοιο περιστατικό. Κάποιος “δαμονιζόμενος” προσκυνητὴς κατέπεσε τὴν Ιη Μαΐου 1769 ἀπὸ τὴ δυτικὴ ἀπόκρημνη πλευρᾶ τοῦ ναοῦ τοῦ Ἀγίου Γεωργίου καὶ ἀπὸ ὑψος 60-70 μέτρων, ἀλλὰ δὲν ἔπαθε τίποτα ἄλλο ἐκτὸς ἀπὸ ἓνα συντριπτικὸ κάταγμα στὸ πόδι. Ὁ προηγούμενος τῆς μονῆς Ιωσήφ Κεφαλληνεὺς σημειώσε στὸν Κώδικα διὰ ὁ “Ἄγιος Γεώργιος ὁ Σκυριανὸς «καὶ τὸν δαίμονα ἐδίωξε καὶ τὸν ἄνθρωπον ὑγιῆ ἀπέδωσε, καὶ ἔστω εἰς εἰδῆσιν εἰς τοὺς μεταγενεστέρους».

τερα μὲ τοὺς Τούρκους, δὲν εἶχαν καμία σχέση μὲ τὶς σημερινές, ποὺ διατελοῦν κάτω ἀπὸ τὸ βάρος τόσων αἰώνων Τουρκοφρατίας καὶ ἀπὸ τὶς φροτίσεις τόσων πολέμων. Σήμερα οἱ ἐλληνοτουρκικὲς σχέσεις χρωματίζονται ἀπὸ μιὰ ἀναπόφευκτὴ ἀμοιβαία καχυποψίᾳ, ποὺ φτάνει πολλές φορές μέχρι τὴν μισαλλοδοξία. Τότε, δῆμως, οἱ Βυζαντινοί ἔβλεπαν ἀλλιῶς τοὺς Σελτζούκους καὶ γενικότερα τοὺς Τούρκους, ποὺ τοὺς εἶχαν συχνά συμμάχους τοὺς ἡ καὶ μισθοφόρους, τοὺς λεγόμενους “Τουρκόπουλους”. Μετὰ μάλιστα τὴν κατάκτηση καὶ τὴν λεηλασία τῆς Κωνσταντινούπολης ἀπὸ τοὺς Φράγκους τὸ 1204 τοὺς ἔβαζαν σὲ καλύτερη μοίρα ἀπὸ τοὺς καθολικοὺς τοῦ Πάπα. Ὁ Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως τὸ ἑτος 1385 σὲ ἐπιστολή του πρὸς τὸν Πάπα Οὐρβανὸν τὸν ΣΤ' παραδέχεται ὅτι οἱ Τούρκοι ἀφηναν πλήρη ἐλευθερία δράσεως στὶς ὑποδουλωμένες ἐκκλησίες⁵⁴. Ἡ ἀντίληψη αὐτὴ βρῆκε ἄλλωστε τὴν ἀκραία ἐκφραστὴ τῆς δύο αἰῶνες ἀργότερα μὲ τὴ γνωστὴ ρήση τοῦ Λουκᾶ Νοταρᾶ, δ ὅποιος τὶς παραμονὲς τῆς Ἀλωσῆς ὑποστήριξε ὅτι : «κάλλιον ἰδεῖν ἐν τῇ Πόλει φανιόλιον τουρκικὸν παρὰ καλύπτραν λατινικήν». Δὲν πρέπει νά μᾶς διαφεύγει ὅτι καὶ σήμερα ἀκόμη ὑπάρχουν ἀρκετοὶ ποὺ βρίσκουν μεγαλύτερη ἰδεολογικὴ συγγένεια τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας μὲ τὸ Ἰσλάμ παρὰ μὲ τὸ Βατικανό !⁵⁵

“Οταν πρωτεμφανίστηκε τὸ Ἰσλάμ, ἀντιμετωπίστηκε ἀπὸ πολλοὺς ἀπλούκους χριστιανούς καὶ ἴδιαίτερα τοὺς μονοφυῖτες καὶ τοὺς νεοτοριανούς τῆς Ἀντιόχειας καὶ τῆς Ἀλεξάνδρειας ὡς μιὰ ἀκόμη αἴρεση τοῦ χριστιανισμοῦ⁵⁶. Αὐτὴ ἡ πολὺ διαδεδομένη ἀντίληψη ἤταν μιὰ ἀπὸ τὶς αιτίες, ποὺ συνετέλεσαν στὸν ἀθρόο ἔξιλαμισμό τους. Ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴν

54. Fernand Braudel, *Γραμματικὴ τῶν Πολιτισμῶν*, Ἀθήνα, MIET, 2001, σ. 86. Γιὰ τὶς σχέσεις καὶ ἀλληλεπιδράσεις Σελτζούκων καὶ Βυζαντινῶν, βλ. Ἀλέξης Γ. Κ. Σαββίδης, *Οἱ Τούρκοι καὶ τὸ Βυζάντιο*, τ. Α', Ἀθήνα, Δόμος, 2001, σ. 50 κέ.

55. Κωνστ. Ρωμανός, *Τὸ ἐλληνιστικὸν Ἰσλάμ* (τρία δοκίμα), Ἀθήνα, Ἀλεξάνδρεια, 2001, σ. 79. Τὴν ἀποφή αὐτὴ ἔχει ἐπίσης καὶ δ σύγχρονος διανοητής Huntington. Ἀλλὰ καὶ δ Ἀναστάσιος Γιαννούλατος (νῦν Ἀρχιεπίσκοπος Ἀλβανίας), ἔχει γράψει τὰ ἔξης : «Ἀπὸ δόλας τὰς ζώσας θρησκείας τὸ Ἰσλάμ εὑρίσκεται πλησιέστερον, τόσον πνευματικῶς δύον καὶ γεωγραφικῶς, πρὸς τὸν Ὀρθόδοξον Χριστιανισμόν. Παρὰ τὰς βαθείας θεολογικὰς διαφορὰς καὶ τὰς δραματικὰς συγκρούσεις τοῦ παρελθόντος, ἰστάμεθα ἐν πολλοῖς ἐπὶ κοινοῦ πολιτιστικοῦ καὶ θρησκευτικοῦ ἑδάφους καὶ ἡ οὐσιαστικωτέρα ἀλληλοκατανόησις τοῦ πνευματικοῦ πλούτου τῶν δύο κόσμων ἀποτελεῖ ἀμοιβαῖον χρέος, μεστὸν προσδοκίας» (Ἀναστ. Γιαννούλατος, *Ἰσλάμ, Θρησκειολογικὴ Ἐπικράτηση*, Ἀθήνα 1975, σ. 288).

56. Εἶναι γνωστό πώς δ Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός θεωροῦσε τὴν θρησκεία τοῦ Μωάμεθ μιὰ ἐπὶ πλέον ἀρεστὴ τῆς Χριστιανῆς θρησκείας (!). Στὸ ἔργο του μάλιστα Πηγὴ Γνώσεως δὲν διστάζει νά ἐπικριτήσει τὸ Ἰσλάμ γιατὶ κατάφερε νά ἀποσπάσει τοὺς

ἄλλη πλευρά τὸ κλίμα ἀνοχῆς καὶ ἐπιείκειας ποὺ ἔδειξαν οἱ Σελτζοῦκοι ἀπέναντι στοὺς κατακτημένους χριστιανοὺς εἶχε καὶ αὐτὸ τὴν ἔξήγησθή του. Κατ' ἄρχας τὸ ὄρχεγονο Ἰσλάμ σεβόταν τίς κατακτημένες θρησκευτικὲς μειονότητες ποὺ εἶχαν τίς ωἶζες τους στὶς Γραφές. Οἱ Ἰδιοὶ οἱ σουλτάνοι καὶ οἱ ἡγεμόνες τῶν Σελτζούκων εἶχαν στενές σχέσεις μὲ τοὺς Βυζαντινούς. Ἀρκετοὶ ἀπὸ αὐτοὺς εἶχαν παντρευτεῖ βυζαντινὲς πριγκίπισσες καὶ μάλιστα δι μεγάλος Σουλτάνος τους Ἀλαέτ-ντίν ὁ Α' (1219-1237), αὐτὸς ποὺ ἀνέδειξε τὴν πρωτεύουσά του, τὸ Ἰκόνιο, σὲ σπουδαῖο οἰκονομικό καὶ πολιτιστικό κέντρο τῆς Μικρᾶς Ἀσίας, εἶχε παραμείνει ὡς δῆμος ἐπὶ ἔντεκα χρόνια στὴν Κωνσταντινούπολη, μιλοῦσε ἐλληνικὰ καὶ ἀντιμετώπιζε μὲ συμπλάθεια τὴν χριστιανικὴ θρησκεία. Ἡταν αὐτὸς πού, σύμφωνα μὲ τὴν παράδοσι, ἔφερε τὶς ἐπτὰ οἰκογένειες Λακώνων αἰχμαλώτων γιὰ νὰ περιποιοῦνται τὸν ἄρχατο ναὸ τοῦ Ἀρχαγέλου Μιχαὴλ στὴ Σύλλη καὶ συνετέλεσε ἔτσι στὴ δημιουργία τοῦ πρώτου οἰκιστικοῦ τῆς σχηματισμοῦ⁵⁷. Ὁπωδήποτε ἡ ἀνεκτικὴ αὐτὴ πολιτικὴ του θὰ συνετέλεσε καὶ στὴ διατήρηση τοῦ κύρους τῆς μονῆς τοῦ Ἅγιου Χαρίτωνος, ποὺ ἔξακολουθοῦσε νὰ εἶναι ἕνα σημαντικὸ θρησκευτικό κέντρο, ἔτσι ποὺ μερικὰ χρόνια ἀργότερα νὰ καταφεύγουν ἐκεῖ γιὰ νὰ μονάσουν γόνοι μεγάλων βυζαντινῶν οἰκογενειῶν, δπως οἱ Κομνηνοί.

Μέσα σ' αὐτὸ τὸ ἀνεξίθρησκο πνεῦμα εἶναι ἀπολύτως κατανοητὴ δχι μόνον ἡ εὐνοϊκὴ διάθεση ποὺ ἔδειχναν οἱ Σελτζοῦκοι πρὸς τοὺς χριστιανοὺς ἀλλὰ καὶ ἡ πρόσκληση ποὺ δ Ἀλαέτ-ντίν ὁ Α' ἀπηγύνθησε στὸν Μεχμέτ Μπέχα-εντίν καὶ στὸν νεαρὸ γυιό του, τὸν Τζελαλεδίν νὰ ἔρθουν καὶ νὰ ἐγκατασταθοῦν στὸ Ἰκόνιο. Ἡ ἔλευση τοῦ Τζελαλεδίν καὶ τοῦ πατέρα του στὸ Ἰκόνιο ἀπὸ τὸ Χορασάν περὶ τὰ μέσα τοῦ 13ου αἰώνα ἀποτέλεσε μεγάλο σταθμὸ στὴν ιστορία τοῦ Ἰσλάμ. Ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἰδρυση καὶ τὴν ἐκπληκτικὴ ἔξαπλωση τοῦ τάγματος τῶν Μεβλεβήδων καὶ τὴ μεγάλη ἀπίχηση τῶν ἴδεων τους στὸν μουσουλμανικὸ πληθυσμὸ τοῦ Ἰκονίου, ἄρχισε παράλληλα καὶ μὰ προσπάθεια προσέγγισης τῶν χριστιανῶν, μὲ διαφανὴ τὴν πρόθεση τοῦ ἥπιου προσηλυτισμοῦ τους.

Ἄραβες ἀπὸ τὴν εἰδωλολατρία. Ἐξάλλου καὶ δι Γεώργιος Τραπεζούντιος (1396-1486) ἀποσκοπῶντας σὲ μὰ ἐλληνο-δθωμανικὴ συναδέλφωση μετὰ τὴν Ἀλωση, πρότεινε στὸν Μωάμεθ τὸν Πορθητὴ τὴ θρησκευτικὴ ἔνωση χριστιανῶν - μουσουλμάνων, ἐπειδὴ πίστευε δτὶ ἡ διαφορὰ Ἐλλήνων καὶ Οθωμανῶν ἐκείνη τὴν ἐποχὴ ἦταν μικρότερη ἀπὸ τὴ διαφορὰ Ἐλλήνων καὶ Λατίνων (βλ. π.χ., Διονύσιος Ζακυνθινός, Ἡ ἄλωσις τῆς Κωνσταντινουπόλεως καὶ ἡ Τουρκοκρατία, Ἀθῆνα 1954).

57. Βλ. καὶ παραπάνω, σημ. 26.

Ο Τζελαλεδίν-Ρουμή ύπηρξε μέγας μυστικιστής τοῦ Ἰσλάμ. Μὲ τὴ διδασκαλία του, ποὺ εἶχε τεράστια ἀπήχηση στὸν ἀστικὸ κυρίως πληθυσμὸ τοῦ Ἱκονίου, ἐμάγευε τοὺς ἀκροατές του ποὺ δὲν ἦταν μόνον Μωαμεθανοί. Δίδασκε ὅτι δὲν ἔχει σημασία ἀπὸ ποιὸ δόρμο θὰ πορευτεῖς γιὰ νὰ ἐνωθεῖς μὲ τὸν Θεό, ὅπερι στὸ τέλος νὰ τὸν νιώσεις εἰλικρινά. Καὶ θὰ τὸν νιώσεις εἰλικρινὰ μόνον μὲ τὸ συναίσθημα, ὅχι μὲ τὴ λογικὴ, μόνον μὲ τὴ μέθη, τὸν χορὸ καὶ τὴν ἔκσταση, ὅχι μὲ τὶς φιλοσοφικὲς ἐκζητήσεις καὶ τὰ διανοητικὰ νεφελώματα. Ἡταν παράλληλα καὶ μέγας ποιητὴς ποὺ σφράγισε τὴν ἴστορία τῆς τουρκικῆς λογοτεχνίας μὲ τὸ ἔργο του. Πίστενε σὲ μιὰ ἀόριστη ἐνώση δλῶν τῶν θρησκειῶν καὶ ἀπὸ αὐτὲς ἀκριβῶς τὶς ἀντιλήψεις του πήγαζε ἡ κατανόηση καὶ ἡ συμπάθεια μὲ τὴν ὁποία ἔβλεπε τοὺς χριστιανούς τοῦ Ἱκονίου. Πίσω δημαρχὸς ἀπὸ τὴ στάση του αὐτὴ κρυψόταν ἀσφαλῶς κάποιος ὑστερόβουλος ἱεραποστολικὸς ζῆλος, ἡ πρόθεση γιὰ ἔναν ἥπιο προστὴλυτισμό τους, πράγμα ποὺ δυστυχῶς συχνὰ ἐπιβεβαιώθηκε. Μὲ τὸ ἀπλούστερο ἰσλαμικὸ δόγμα καὶ τὶς ἀπλοῦκες λατρευτικὲς διαδικασίες εἶχε ἥδη σημειώσει σημαντικὲς ἐπιτυχίες. «Ἐσύ, Θεέ μου», ἔγραφε, «μ' ἔφερες ἀπὸ τὸ Χροασάν στὴ χώρα τῶν Ἑλλήνων, γιὰ νὰ συναναστραφῶ μαζί τους καὶ νὰ τοὺς ὀδηγήσω στὸ δόγμα τοῦ καλοῦ»⁵⁸.

Ο προστὴλυτιστικὸς ζῆλος τοῦ Ρουμή καὶ τῶν Μεβλεβήδων του ἔφτασε μέχρι τοὺς χριστιανούς μοναχούς τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος καὶ ἐκδηλώθηκε μὲ τὴν προσπάθεια (ἢ μὲ τὸ πρόσχημα) τῆς ἔναρξης ἐνὸς εἴδους διαλόγου τοῦ Ἰσλάμ μὲ τὴν Ὁρθοδοξία. Ο διάλογος αὐτός, ποὺ φανερὸ σκοπὸ εἶχε νὰ φέρει πλησιέστερα τὶς δύο θρησκείες, δὲν θὰ ἦταν βέβαια δυνατὸς χωρὶς τὴ θεμελίωση καλῶν σχέσεων μεταξύ τους. Ἔτσι ἔχηγοῦνται οἱ ἐπισκέψεις τοῦ Ρουμή καὶ τῶν δερβίσηδων του ἐπάνω στοὺς βράχους τοῦ χριστιανικοῦ μοναστηριοῦ τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος, ποὺ συνεχίστηκαν ἐπὶ αἰώνες μὲ τὶς ἐπήσιες ἐπισκέψεις τοῦ ἑκάστοτε διαδόχου του, τοῦ “τσελεμπῆ”, ὅπως ἀπεκαλεῖτο ὁ ἀρχιηγὸς τῶν δερβίσηδων, ὁ ὅποιος ἀνέβαινε στὸ χριστιανικὸ μοναστήριο μὲ τὰ δῶρα του καὶ μὲ τὴ συνοδεία του κάθε Δεκαπενταύγουστο. Οἱ μουσουλμάνοι ἵερωμένοι ἔκαναν τὰ “ναμάζια”⁵⁹ τους στὸ δικό τους τέμενος, ποὺ ἦταν καὶ αὐτὸς λαξευμένο (ὑπόσκαφο) στοὺς βράχους, ἐνῷ λίγα μέτρα πιὸ κεί, στὴν ἴδια αὐλὴ, ἀντηχοῦσαν οἱ ψαλμωδίες ἀπὸ τὸν ναὸ τῆς Παναγίας τῆς Σπηλαιώτισσας!...⁶⁰

58. Σπ. Βρώνης, *Ἡ παρακμὴ τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἑλληνισμοῦ*, σ. 342.

59. Γονυκλισίες καὶ ἐπικύνηψεις μὲ τὶς ὁποῖες προσεύχονται οἱ μουσουλμάνοι.

60. Ἡ συνύπαρξη ἰσλαμικοῦ τεμένους καὶ χριστιανικῆς μονῆς παρατηρεῖται καὶ

Πρέπει νά τονισθεῖ ότι πρόκειται γιά σπάνιο παράδειγμα ζωντανοῦ και Ἰως συνεχῶς ἐπαναλαμβανόμενου διαλόγου μεταξύ ἐκπροσώπων τῶν δύο θρησκειῶν⁶¹. Πρὸ τεσσάρων περίπου αἰώνων εἶχε ζητηθεῖ τέτοιος διάλογος σὲ πολὺ ὑψηλότερο ἐπίπεδο, ἀλλὰ εἶχε ἀποτύχει καὶ ή εὐθύνη βάρυνε τοὺς Βυζαντινούς⁶². “Οταν διως ἀποκόπτει διεμόδις μὲ τὴν Κωνσταντινούπολη καὶ μειώθηκε ἡ ἔξαρτηση ἀπὸ τὸ Πατριαρχεῖο λόγῳ τῆς σελτζουκικῆς κατάκτησης, διάλογος αὐτὸς ἦταν εὐκολότερος. Εἴτε δεχθεῖ κανεὶς ὅτι ὁ διάλογος αὐτὸς ἐπιβλήθηκε μὲ τὴν αὐθεντία τοῦ κατακτητῆ, εἴτε ἀπλὰ καὶ μόνον ἐπειδὴ εὔνοηθηκε ἀπὸ τίς φιλικὲς διαποσωπικές σχέσεις τῶν δύο προσωπικοτήτων ποὺ τίς ἐγκαινίασαν, τοῦ Τζελαλεδίν καὶ τοῦ ἥγονού του τῆς χριστιανικῆς μονῆς, ὅπως οἱ τοπικὲς παραδόσεις ἔξυπνοοῦν, τὸ βέβαιο εἶναι ὅτι ἀποτέλεσε ἔνα ίστορικὸ γεγονός, ἔστω καὶ τοπικῆς μόνον σημασίας. Αὐτὸ τὸ γεγονός μάλιστα ἐπαναλαμβανόταν ἀνελλιπῶς κάθε χρόνο, ἀφοῦ ἀντιπροσωπεία τοῦ τάγματος τῶν δεοβίσθων ἀνέβαινε κάθε Δεκαπενταύγουστο, κομίζοντας δῶρα στὸ χριστιανικὸ μοναστήρι, μέχρι τὰ μέσα περίπου τοῦ 19ου αἰώνα, κομόταν ἐκεῖ γιὰ μὰ βραδιά, προσευχόταν καὶ βεβαίως συζητοῦσε ἐπὶ διαφόρων θεμάτων μὲ τοὺς χριστιανούς μοναχούς.

Τὸ περιεχόμενο τοῦ διαλόγου στὸ “Μοναστήρι τοῦ Πλάτωνος” καὶ οἱ κοινές μυστικιστικές καταβολές

Εὕλογα διερωτᾶται κανεὶς, ποιό ἄραγε θὰ ἦταν τὸ περιεχόμενο τοῦ διαλόγου αὐτοῦ καὶ ποιά θὰ ἦταν τὰ σημεῖα ἐπαφῆς τῶν δύο θρησκευτικῶν ταγῶν, τοῦ χριστιανοῦ ἥγονού του καὶ τοῦ μουσουλμάνου τοσελευτῆ, ὅταν

στὸ Σινά, ὅπου δίπλα στὸν ναὸ τῆς Ἀγίας Αἰκατερίνης ὑπάρχει μικρὸ τέξαμί κτισμένο ἀπὸ τὸν 10ο αἰώνα. Ἐκεὶ διως εἶχε κτισθεῖ γιὰ τὶς λατρευτικές ἀνάγκες τῶν μουσουλμάνων τῆς περιοχῆς, οἱ ὅποιοι ὑπηρετοῦν ἐπὶ αἰώνες τὴ μονὴ σὲ διάφορες βοηθητικές ἐργασίες.

61. Βλ. καὶ E. A. Zachariadou, «Religious Dialogue between Byzantines and Turks during the Ottoman expansion», *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, B. Lewis - F. Niewoner (ἐκδ.), Wolfenbüttel 1992, σσ. 289-304.

62. Τὸ Βυζάντιο εἶχε ἀπορρίψει κάθε συζήτηση μὲ τοὺς Ἀραβεῖς ὅταν ὁ αὐτοκράτορας Θεόφιλος (829-842) ἀρνήθηκε ἀπὸ ὑπεροφεία καὶ Ἰως ἀπὸ περιφροντικὴ διάθεση καὶ πνεύμα ἀπομονωτισμοῦ νά ἀνταποκριθεῖ στὴν ἔκκληση τοῦ χαλιφῆ τῆς Βαγδάτης al-Ma'mūn ποὺ ζητοῦσε νά ἐγκαινιαστεῖ ἔνα εἶδος πολιτιστικῶν ἀνταλλαγῶν μεταξύ τῶν δύο ἀντίθετων κόσμων, τοῦ Χριστιανισμοῦ καὶ τοῦ Ἰσλάμ. Βλ. Μεθόδιος Φούγιας, *Τὸ Ἑλληνικὸ ὑπόβαθρο τοῦ Ἰσλαμισμοῦ*, Ἀθήνα, Νέα Σύνορα, 1994, σ. 160, ὑποσημ. 14.

άρχισαν αύτές τις συζητήσεις. Οι τοπικές παραδόσεις, έλληνικές και τουρκικές, δπως κατεγόρησαν κυρίως άπό τὸν Ἰστορικὸν Eflaki, μιλοῦν γιὰ τὰ ἔξωτερικὰ στοιχεῖα τῶν σχέσεων αὐτῶν και σταματοῦν στὶς κοινωνικὲς ἐπαφὲς ποὺ ἐπὶ αἰλὸνες διατηρήθηκαν μεταξὺ τῶν μοναχῶν τῶν δύο μοναστικῶν κοινοτήτων. Δέν ἀναφέρουν δῆμος οὗτε τὸ περιεχόμενο τῶν συζητήσεών τους, οὔτε καὶ τὸν ὅξονα γύρω ἀπὸ τὸν δόποιο περιστρέφονταν.

Γνωρίζουμε δτι ὁ Τζελαλεδίν-Ρουμι ἦταν ἄτομο πεπαιδευμένο και μιλοῦσε πολλές γλώσσες, μεταξὺ τῶν δποίων έλληνικά και ἀραβικά. Εἶναι γνωστὸ πώς μέσα στὰ ποιήματά του παρεμβάλλει και στίχους γραμμένους στὴν έλληνικὴ γλώσσα, ποὺ ἀσφαλῶς στὴν ἐποχή του θὰ μιλιόταν και θὰ γραφόταν στὸ Ἰκόνιο⁶³. Ἐξάλλου μέσω τῆς ἀραβικῆς γλώσσας θὰ πρέπει νὰ ἦταν μυημένος και στὴν έλληνικὴ σκέψη και φιλοσοφία. Δέν πρέπει νὰ λησμονοῦμε πώς οἱ Ἀραβεῖς ἦταν ἐκεῖνοι ποὺ σὲ μεγάλο βαθμὸ μελέτησαν, μετέφρασαν και διέσωσαν τὴν έλληνικὴ σκέψη και φιλοσοφία, ή δποία, ίδιως στοὺς πρώτους βυζαντινοὺς αἰῶνες, δέν ἦταν και πολὺ ἀποδεκτὴ ἀπὸ τὴν παντοδύναμη Ἐκκλησίᾳ, ἀφοῦ ἀντιπροσώπευε τὶς εἰδωλολατρικὲς ἀντιτιλήψεις⁶⁴. Υπάρχει μιὰ κοινὴ ἀρχαία έλληνικὴ παράδοση ποὺ συνδέει τὴν Ἐλλάδα τοῦ Ἀριστοτέλη και τοῦ Πλάτωνος μὲ τοὺς Ἀραβεῖς και μὲ τὸ Ἰσλάμ. Τὴν παράδοση ἀντὶ τὴν ἀπέκουφαν οἱ Ὄθωμανοι Τοῦρκοι, ὑπῆρχε δῆμος ἀκόμη ὁ ἀπόγοχὸς τῆς κατὰ τὸν 13ο αἰώνα και ἔνας μορφωμένος μουσουλμάνος, δπως ὁ Τζελαλεδίν-Ρουμι, πρέπει νὰ ἦταν κοινωνός της. Ο διάλογος δῆμος σὲ φιλοσοφικὰ και θεολογικὰ θέματα ἀπαιτεῖ δύο ισοδύναμους συζητητές. Ο ἡγούμενος τῆς μονῆς τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος, ποὺ κατὰ τὴν παράδοση λεγόταν Εὐσέβιος η Ἰωας Οἰκουμένιος⁶⁵, φαίνεται πώς ἦταν

63. Βλ. Δημ. Δέδες, «Τὰ έλληνικὰ ποιήματα τοῦ Μανλανὰ Ρουμὴ και τοῦ γυιοῦ του Βαλέντ κατὰ τὸν 13ο αἰώνα», *Ιστορικὰ* 10, τεῦχ. 18-19 (1993), σ. 3-22. Ἐπίσης, K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Μόναχο 1897, σ. 811.

64. «Γιὰ ποιό λόγῳ (ἀναφοριέται ὁ Κωνσταντίνος Π. Ρωμανὸς στὸ βιβλίο του Ἐλληνιστικὸ Ἰσλάμ, Ἀθήνα, Ἀλεξανδρεία, 2001, σ. 72) οἱ μεγάλοι ἔξελληνισμένοι φιλόσοφοι τοῦ Ἰσλάμ δέν βρίσκουν συνομιλητές στὸν κόσμο τοῦ Βυζαντίου τῆς ἐποχῆς τους ἀλλὰ συνδιαλέγονται ἀποκλειστικά μὲ τοὺς Ἐλληνες φιλόσοφους και τοὺς σχολιαστές τους τῆς κλασικῆς και έλληνιστικῆς ἐποχῆς;». Η ἀπάντηση ὀφείλεται βέβαια στὴν ἀπόλυτη προτεραιότητα ποὺ ἔδινε τὸ Βυζάντιο στὴ διάδοση και τὴν ἐπιβολὴ τῆς θρησκείας του και δχι στὴν καλλιέργεια και τῇ διάδοση τῶν έλληνικῶν γραμμάτων, τῶν ὁποίων οἱ Ἀραβεῖς ἀνέδειχθησαν διατρέπεις μελετητές.

65. Οι τουρκικές λαϊκές παραδόσεις ἐπιμένουν δτι ἦταν και ἀρχιεπίσκοπος Ἰκονίου, δπως μάλιστα ἀλλαξιοπίστησε (!)... Πάντως ἀρχιεπίσκοπος η μητροπολίτης Ἰκονίου μὲ τὰ ὀνόματα αὐτὰ δέν ὑπῆρχε ποτέ (βλ. N. Bees, *Die Inschriften-*

κι αὐτός ἄτομο μεγάλης καλλιεργείας και ἡ σοφία του αὐτὴ ἵσως ἦταν ἡ αἰτία ποὺ ἡ μονή ἀπεκλήθη ἀπὸ τοὺς Τούρκους “Μοναστήρι τοῦ Πλάτωνος” (Ἐφλατούν-Τεκεσὶ ἡ Ντεῖρ-ι-Ἐφλατούν ἡ Πλάτον'ουν-Μαναστίο).

Είναι περίεργο, ἀλλὰ ὁ Πλάτων κατέχει σημαντικὴ θέση στὴ λαογραφία τῆς περιοχῆς τοῦ Ἰκονίου. Σ' αὐτὸν ἀποδίδονται δχὶ μόνον διάφοροι λαϊκοὶ μύθοι καὶ θρύλοι ἀλλὰ καὶ μιὰ βρούση μὲ χιττιτικὰ ἀνάγλυφα μέσα στὸ Ἰκόνιο καθώς καὶ μιὰ ἐκκλησία ποὺ δὲν ὑπάρχει πιὰ καὶ ἦταν ἀφιερωμένη στὸν Ἀγιο Ἀμφιλόχιο⁶⁶ Ἀλλωστε καὶ οἱ Σελτζοῦκοι, μετὰ τοὺς Ἀραβεῖς, εἶχαν σὲ μεγάλη ἐκτίμηση τὸν Ἀριστοτέλη, τὸν Σωκράτη καὶ τὸν Πλάτωνα, στὸν διποτὸν μάλιστα οἱ τοπικοὶ θρύλοι ἀπέδιδαν καὶ διάφορα ὑπερφυσικὰ κατορθώματα⁶⁷. Οἱ συζητήσεις μεταξὺ τῶν δύο θρησκευτικῶν ἥγετῶν στὴ μεσαιωνικὴ μονὴ τοῦ Ἅγιου Χαρίτωνος, οἱ οποῖες θέρμαναν τὴν φαντασία τῶν κατοίκων τῆς περιοχῆς, θὰ πρέπει νὰ περιστρέφονταν γύρω ἀπὸ θεολογικὰ καὶ φιλοσοφικὰ θέματα καὶ θὰ πρέπει νὰ εἶχαν βάση τὴν πλατωνικὴ ἡ μᾶλλον τῇ νεο-πλατωνικὴ θεώρηση τοῦ κόσμου, ποὺ εἶχε ἐκφράσει καλύτερα ὁ Πλωτίνος. Ἡ νεοπλατωνικὴ ἀντίληψη εἶναι ἔξαλλον καὶ ἡ πλησιέστερη στὸ μυστικιστικὸ κίνημα τοῦ Ἰσλάμ, ποὺ εἶναι ὁ σουφισμός⁶⁸. Οἱ δύφειλές

aufzeichnung, σ. 65, ὑποσημ. 3). Πρέπει νὰ προστεθεῖ ὅτι γιὰ τὴν μονὴ τοῦ Ἅγιου Χαρίτωνος καὶ τὶς ἐπιχωριάζουσες σχέσεις μεταξὺ χριστιανῶν καὶ μουσουλμάνων ἀφιερώνει ἀρκετὲς σελίδες καὶ ὁ Frederick W. Hasluck στὸ βιβλίο του *Χριστιανισμός καὶ Ἰσλάμ τὴν ἐποχὴ τῶν Σουλτάνων, Ἐλληνικὴ μετάφραση, Ἀθήνα, Ἐκάπι, 2004, σσ. 131, 511, 520, 529 κ.ἄ.*

66. Περισσότερα γιὰ τὸν Πλάτωνα στὴν τουρκικὴ λαογραφία τοῦ Ἰκονίου, βλ. F. W. Hasluck, «Plato in the Folklore of the Konia Plain», *The Annual of the British School at Athens* 18 (1911-1912), σσ. 265-269, καθὼς καὶ στὸν S. Eyice, δ.π., σ. 20, ὑποσημ. 27, δηνοὶ καὶ βιβλιογραφικὲς παραπομέτες. Ἀκόμα καὶ ὁ Ἀναστ. Λεβίδης γράφει ὅτι πάνω στὸν λόφο τοῦ Ἀλαντίν στὸ Ἰκόνιο ὑπῆρχε τὸ λεγόμενο... «ἀντεροσκοπεῖο τοῦ Πλάτωνος» (*Ιστορικὸν δοκίμιον, τόμ. Γ', 1894, Περιγραφὴ Καππαδοκίας, σ. 87, Ἀρχεῖο Χειρογράφων ΚΜΣ, φάκελος ἀρ. 3, Καππαδοκία).*

67. Οἱ Τούρκοι τοῦ Ἰκονίου πίστευαν ὅτι ὁ Πλάτων ἦταν αὐτὸς ποὺ ἀποξήρανε τὴν πλημμυρισμένη ἀπὸ νερά μετά τὸν προϋποδικὸ κατακλυσμὸ πεδιάδα τοῦ Ἰκονίου, ὅπως ἀντίστοιχα ἡ Ἐλληνικὴ μυθολογία ἀποδίδει τὸν ἀθλὸ τῆς ἀποξήρανσης τῆς Θεσσαλίας, τῆς Λέρνης ἡ τοῦ Φενεοῦ ἀπὸ τὰ ἴδια νερά στὸν Ἡρακλή (βλ. Hasluck, δ.π.).

68. Ὁ Ἰσλαμικὸς μυστικισμὸς λέγεται καὶ «σουφισμός» ἀπὸ τοὺς πρώτους ὀπαδούς του, τοὺς «σούφι», ποὺ ὀνομάστηκαν ἔτοι γιατὶ φοροῦσαν λευκὸ μανδύα («σούφη» περσικὰ σημαίνει λευκός ἐπενδύτης). Βλ. Λιάνα Μυστακίδην, *Νεοπλατωνικά στοιχεῖα στὸ Μεσονεργί τοῦ Τζελαλεττίν Ρογιμ καὶ ἡ κοινωνία τῶν Μεβλεβῆδων, Ἀθήνα 2002*, δηνοὶ καὶ βιβλιογραφία.

τῶν σούφι στή νεοπλατωνικὴ σκέψη δύμοιογοῦνται μέχρι τὴν ἐποχὴ μας ἀπὸ τοὺς μουσουλμάνους θεολόγους. Ὁ Maurice Barrès ἐπισκέφτηκε τὸ Ἱκόνιο καὶ μᾶς μετέφερε τὰ λόγια τοῦ ἡγουμένου τοῦ τάγματος τῶν Μεβλεβήδων (τοῦ τσελεμπῆ) ὁ όποιος τοῦ εἶπε τὰ ἔξης: «Τὸ Κοράνι γεννήθηκε σὲ μίᾳ πόλῃ τῆς Χετζάζης χωρὶς ἀξιόλογο πολιτισμό. Ὅταν οἱ Μωαμεθανοὶ ἤρθαν στὴ Δαμασκὸ καὶ στὴν Περούα, ἀρχισαν νὰ μελετοῦν τοὺς φιλοσόφους καὶ ὅλα τὰ ἐλληνικὰ συγγράμματα. Ἀπὸ τοὺς Ἐλληνες πῆραν τὴ γραμματικὴ καὶ τὴν ἀντίληψη τοῦ κόσμου... Τὸν σουφισμό, ἀπ’ ὅπου κατάγονται οἱ δεοβίστηδες, τὸν ἔχουμε πάρει ἀπὸ τοὺς Ἐλληνες. Γι’ αὐτὸ ἀκριβῶς τοὺς δώσαμε πολλές ἐλευθερίες. Δὲν πήραμε τίποτα οὔτε ἀπὸ τοὺς Γάλλους οὔτε ἀπὸ τοὺς Ἀγγλούς»⁶⁹.

Ἐτοι μποροῦμε νὰ εἰκάσουμε διτὶ μετὰ τὶς ἀναπόφευκτες θεολογικὲς συζητήσεις καὶ τὶς ἀπαραιτήτες ἀναπτύξεις τῶν δογμάτων τῶν δύο θρησκειῶν, ἐπικονυρούμενες μάλιστα ἀπὸ ἐπιχειρήματα ποὺ θὰ παρέπεμπαν σὲ διάφορα θαύματα, ἡ πνευματικὴ ποιότητα τῶν δύο πρωταρχικῶν συζητητῶν, τοῦ Τζελαλεδίν καὶ τοῦ χριστιανοῦ ἡγούμενου, θὰ τοὺς δόδηγησε πρῶτα ἀπ’ ὅλα στὴν ἀναζήτηση τῶν κοινῶν σημείων ποὺ προσέγγιζαν τὶς δύο θρησκείες. Ἐκτὸς ἀπὸ τὶς γνωστές δύμοιότητες ποὺ συνδέονται τὶς δύο αὐτές μονοθεϊστικές θρησκείες ὑπῆρχε καὶ κάτι ποὺ ἵσως τοὺς προσέγγιζε περισσότερο. Τὸ συνδετικὸ αὐτὸ στοιχεῖο ἦταν ἡ μυστικιστικὴ θεώρηση τοῦ Θεοῦ. Μὲ δεδομένο διτὶ ὁ Τζελαλεδίν-Ρουμὺ ἦταν μέγας μυστικιστὴς καὶ ἐπειδὴ θρυλεῖται διτὶ καὶ ὁ ἡγούμενος τῆς μονῆς τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος ἦταν ἀνθρωπὸς μεγάλης παιδείας, μποροῦμε ἵσως νὰ ἔξηγήσουμε τῷρα τὸν λόγο γιὰ τὸν ὅποιο ἡ μονὴ τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος κατεγράφη στὴν τουρκικὴ λαϊκὴ παράδοση ὡς “τὸ Μοναστήρι τοῦ Πλάτωνος”.

Οἱ μυστικιστικὲς - νεοπλατωνικὲς ἀπόψεις ἀνθοῦσαν τὴν ἴδια ἐποχὴν καὶ στὸ Βυζάντιο. Τὶς περιέγραψε τὸ 1219 ὁ Ρώσος μητροπολίτης τῆς Λαύρας τοῦ Κιέβου Δοσίθεος καὶ ἀργότερα ὁ Νικηφόρος Ἰβηρίτης ὁ Ἡσυχαστὴς ἀλλὰ ἐνφράστηκαν καλύτερα τὸν ἐπόμενο αἰώνα ἀπὸ τὸν Νικόλαο Καβάσιλα καὶ τὸν Γρηγόριο Παλαμᾶ, τὸν ἐμπνευσμένο ὑπέριμαχο τοῦ κινήματος τῶν Ἡσυχαστῶν. Ἡ μυστικιστικὴ ὀδὸς τῶν βυζαντινῶν θεολόγων πρὸς τὴ θεογνωσία, ποὺ ὄπωσδήποτε γνώστης τῆς θὰ ἦταν ὁ χριστιανὸς ἡγούμενος, περνοῦντες μέσα ἀπὸ τὴν ἔκσταση τοῦ Ἡσυχασμοῦ. Μὲ τὴν ἀδιά-

69. Βλ. Maurice Barrès, *Une enquête aux pays du Levant*, Παρίσι, Plon, 1923, τόμ. 2, σ. 121).

λειπτή σιωπή, τή συνεχή άσκηση και τή μυστηριακή έμπειρία δ μοναχός κατορθώνει νά νεκρώσει τό σαρκικό φρόνημα, νά ύπερβει τήν άπομικότητά του και νά ένωθει μέ τόν Χριστό. Γιά τόν Τζελαλεδίν-Ρουμί, δμως, ή ένωση μέ τόν Θεό περνούσε μέσα από τήν έκσταση πού προκαλεῖ στόν πιστό δ χορός, και μάλιστα δ χορός μέ τούς συνεχεῖς στροβιλισμούς⁷⁰. "Αρα ύπηρχε ένα κοινό σημείο, ένας ξένονας γύρω από τόν όποιο θά μπορούσε νά άναπτυχθεῖ ένας θεολογικός και φιλοσοφικός διάλογος. Τό κοινό αύτό σημείο δέν ήταν άλλο από τή μυστικιστική οόδο γιά τή συνάντηση μέ τόν Θεό.

Ο θρησκευτικός μυστικισμός και δ συνδυασμός του μέ τόν δργιαστικό χορό δέν ήταν έγνωστος στή «δυσχείμερη» χριστιανική Καππαδοκία. Είχε ρίζες προαιώνιες πού άσφαλτως έπιβιναν στήν άναμνηση τών κατοίκων της και στής παραδόσεις τους. "Ηδη από τήν άρχαιότητα έκει λατρευόνταν ή μεγάλη άρχαια καππαδοκική θεά Μά. Κατά τή διάρκεια τών λατρευτικῶν της τελετῶν οί θεράποντές της ντυμένοι στά μανδα στροβιλίζονταν κάτω από τούς ήχους τυμπάνων και σαλπίγγων. Στούς πρώτους κιώλας χριστιανικούς χρόνους (τέλη τοῦ 2ου μ.Χ. αιώνα) έμφανίστηκε στήν Καππαδοκία και ή αίρεση τοῦ Μοντανοῦ, δ όποιος ήταν προηγουμένως ιερέας τῆς Κυβέλης και δ όποιος, δπως περίπου και οί πολὺ μεταγενέστεροι δερβίσηδες τοῦ Μεβλανά, πίστευε δτι μέ τόν χορό και τήν έκσταση, πού νιώθει δ χριστιανός χρεύοντας, συναντᾶται μέ τόν Θεό⁷¹. Ο χορός ήταν δηλαδή γιά τούς δπαδούς τοῦ Μοντανοῦ, δπως και γιά τούς δερβίσηδες τοῦ Ίκονίου, ένα είδος προσευχῆς, στήν όποια κυριαρχούσε τό έρωτικό στοιχείο, αύτός δ έρωτας πρός τό θεῖο πού αποτελεῖ και τήν ούσια τοῦ μυστικισμοῦ. Παραμερίζεται έτσι τό κριτικό και τό έλλογο στοιχείο στής θεολογικές έρευνες και τονίζεται ή άξια τοῦ συναισθήματος και τής έκστασης.

"Άλλα και δ ίσλαμικός μυστικισμός, πού έκφραζεται κυρίως μέ τούς "σούφι", δέν δφείλει τή γέννηση του στό Κοράνιο. "Η θεωρητική του βάση άνατρέχει στόν "Αραβα θεολόγο άλ-Γκαζάλι (1059-1111), δ όποιος μέ τό

70. Γιά τόν χορό αύτό τών στροβιλιζούμενων δερβίσηδων (πού συμβόλιζε τήν περιστροφή τών πλανητών και κατέληξε στήν έποχή μας τουριστική attraction), βλ. μεταξύ τών άλλων και Βλαδ. Μιχαήλογλου, *Οἱ Δερβίσσαι*, σ. 294. Οι γνωστοί «Αέρηδες» στήν Πλάκα τής Παλιᾶς Αθήνας είχαν διατελέσει έπι τουρκοκρατίας τεκές τών Μεβλεβήδων, δπως είκονίζεται σέ γνωστή χαλκογραφία.

71. B. Τατάκης, *Η συμβολή τής Καππαδοκίας στή χριστιανική σκέψη*, Αθήνα, Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών, 1989, σ. 34 κέ. Βλ. έπισης, Εύάγγ. Σδράκας, *Ο χορός έν τή θρησκευτική ζωή τών άνθρωπων*, Θεσσαλονίκη 1966.

ἔργο του *Tahafut al Falasifa* (*Η ἀνακολουθία τῆς φιλοσοφίας*) ἔθεσε ἐκποδῶν κάθε λογική λειτουργία ἀπό τίς θεολογικές ἔρευνες καὶ διακήρυξε τὴν πίστη στὴν ἔξι ἀποκαλύψεως ἀλήθεια καὶ στὸ παράλογο. Μὲ τὴ διδασκαλία του αὐτῆς, ποὺ πῆρε τεράστια ἔκταση κυρίως σὲ πρακτικό, καθημερινό ἐπίπεδο, ὁ ἀλ-Γκαζάλι θεωρήθηκε ὑπεύθυνος γιὰ τὴν καταστροφὴ τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς ἐπιστήμης στὸ Ἰσλάμ, ποὺ μέχρι τότε εἶχαν δώσει ἔξοχα δείγματα στὶς ἀραιβικὲς χῶρες. Μετὰ ἀπὸ αὐτὸν οἱ μουσουλμανικοὶ λαοὶ θὰ τρέφονται, δπως ὑποστηρίζουν πολλοί, μὲ “μίθους καὶ μὲ παραμύθια”. *Ο ὅρθολογισμός καὶ ἡ ἐπιστήμη θεωροῦνται ἔτικένδυνοι γιατὶ ὅδηγοῖν στὴν ἀθεῖα.*

Ο χορδός τῶν περιστρεφομένων δερβίσηδων τοῦ Ἰκονίου, ποὺ μὲ τὴν ἔκσταση καὶ τὴ μέθη ὅδηγει στὴν ἔνωση μὲ τὸν Θεό, ἀναβίωσε, λοιπόν, τὸν 13ο αἰώνα καὶ πάλι στὰ ἵδια χώματα τῆς Καππαδοκίας, ἀλλὰ μὲ ἄλλο ἔνδυμα τώρα, τὸν ἴσλαμικὸ μυστικισμό. Τῇ φορὰ αὐτὴ μάλιστα χρησιμοποιήθηκε καὶ ὡς ἔνα ἐπὶ πλέον προστηλυτιστικὸ δόλωμα γιὰ τὴ μεταστροφὴ τῶν ἀπλούκων χριστιανικῶν πληθυσμῶν στὴ μωαμεθανικὴ θρησκεία. Οἱ πιστοὶ δὲν χρειάζονται νὰ σκέφτονται καὶ νὰ βασανίζονται τὸ μυαλό τους. Τοὺς ἀρκεῖ νὰ νιώσουν τὸν Θεό συναισθηματικὰ ἢ νὰ χρεεύουν καὶ νὰ περιπίπτουν σὲ κατάσταση ἔκστασης⁷².

Ἐτσι λοιπόν στὸ Ἰκόνιο κατὰ τὸν 13ο αἰώνα ἥλθαν διαλογικὰ ἀντιμέτωποι ὁ μυστικισμὸς τῶν Ἡσυχαστῶν καὶ ὁ μυστικισμὸς τῶν δοχομένων δερβίσηδων τοῦ Μεβλανά. Μὲ τὴ διαφορά, δημως, ὅτι πίσω ἀπὸ τὸν διάλογο αὐτὸν ἦταν διαφανῆς ἡ πρόθεση τῶν δερβίσηδων νὰ προσελκύσουν τοὺς χριστιανούς στὴ δική τους πίστη, ἀδρανοποιώντας πρῶτα-πρῶτα τὸ θρησκευτικό τους κέντρο, τὴ μονὴ τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος.

Μερικὰ τελικὰ συμπεράσματα

Τελειώνοντας τὶς σκέψεις αὐτές γιὰ τὸ πιθανὸ περιεχόμενο καὶ τὶς βάσεις τοῦ ἴσλαμο-χριστιανικοῦ αὐτοῦ διαλόγου, ἀνακύπτει ἔνα πρακτικότερο ἔρωτημα: Ποιά ἦταν τελικὰ τὰ ἀποτελέσματα αὐτοῦ τοῦ διαλόγου;

72. Δὲν πρέπει νὰ μᾶς διαφεύγει ὅτι τὸ Ἰσλάμ ἀνέπτυξε πρωτοφανὴ ἔξαπλωτικὴ καὶ ἀπορροφητικὴ δύναμη, ἀλλοτε μὲ τὸ σπαθὶ καὶ ἀλλοτε μὲ τὴν πειθώ. Η διδασκαλία του εἶναι ἀμέσως καταληπτὴ ἀπὸ τὶς μάζες καὶ ἡ διαδικασία εἰσοδοχῆς τοῦ προστηλυτοῦ εἶναι ἀκόμη ἀπλούστερη. Περιορίζεται σὲ πανηγυρικὴ ἐκφώνηση τῆς φράσεως: «*Ἐνας εἶναι ὁ Θεός καὶ προφήτης αὐτοῦ ὁ Μωάμεθ*». Οἱ περισσότεροι λαοὶ ποὺ ἔξισλαμίστηκαν, ἔκτος ἀπὸ λίγες ἔξαιρέσεις, ἔχασαν τὴ συνείδηση τῆς ὑπαρξῆς τους καὶ σχεδὸν ἀφομοιώθηκαν.

Οί τουρκικές πηγές μᾶς πληροφορούν ότι δχι μόνον βαθειά φιλία συνέδεσε τὸν ἡγούμενο τῆς μονῆς τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος μὲ τὸν Μεβλανά, ἀλλὰ δτι καὶ ὁ Ἰδιος ὁ χριστιανὸς ἡγούμενος καθὼς καὶ ἀρκετοὶ μοναχοὶ τῆς μονῆς ἀλλαξιοπίστησαν. Προσθέτουν μάλιστα δτι ἀπόδειξη τῆς μεγάλης αὐτῆς φιλίας εἶναι δτι ὁ ἡγούμενος ἐτάφη στὸ Ἰδιο μαυσωλεῖο μὲ τὸν Τζελαλεδίν, στὸ διτλανὸν ἀκριβῶς μνῆμα⁷³. Δὲν ὑπάρχουν ἐλληνικές πηγές ποὺ νὰ τὸ βεβαιώνουν, καὶ ὅπωσδήποτε ὑπάρχει στοὺς τουρκικοὺς θρύλους, δπως τοὺς διατύπωσε ὁ Eflaki, μεγάλη δόση ὑπερβολῆς. Εἶναι δμως ίστορικὰ βεβαιωμένο δτι συνέβη κάποτε καὶ τὸ ἀντίθετο, δτι δηλαδὴ μετεστράφησαν στὸν χριστιανισμὸν καὶ Μωαμεθανοὶ, δπως ὁ ἐγγονὸς τοῦ Ἀλαέτντιν τοῦ Α', ὁ Ἰτζεδίν, ποὺ ἦταν πιστὸς θαμώνας τῶν χριστιανικῶν ναῶν τῆς Κωνσταντινούπολης, ἵσως γιατὶ ἦταν τέκνο χριστιανῆς μητέρας. "Οο γιὰ τὸν Ἰδιο τὸν Τζελαλεδίν, καὶ γι' αὐτὸν ὑποστηρίζεται δτι εἶχε γίνει «κατὰ τὸ ἥμισυ χριστιανός»⁷⁴.

"Αν κρίνουμε ἀπὸ τὴν σχεδὸν καθολικὴ ἐπέκταση τοῦ Μωαμεθανισμοῦ στὸν κεντρικὴ Μικρὰ Ἀσία καὶ ἀπὸ τὸ γεγονός δτι οἱ χριστιανικὲς κοινότητες ὑπέστησαν μὰ σταδιακὴ συρρίκνωση σ' αὐτὴν τὴν περιοχή, θὰ καταλήξουμε στὸ συμπτέρασμα δτι ο Ἰσλαμικὸς προσηλυτισμὸς εἶχε πραγματικὰ δυσμενεῖς συνέπειες γιὰ τὶς κοινότητες αὐτές⁷⁵, χωρὶς μὲ τοῦτο νὰ σημαίνει δτι μοναδικὴ αἵτια ἦταν ο δερβίσθηδες τοῦ Ρουμί. Ὑπῆρξαν καὶ πολλοὶ ἄλλοι παράγοντες ποὺ συνετέλεσαν στὴν παρακμὴ τοῦ μεσαιωνικοῦ ἐλληνισμοῦ⁷⁶.

73. Οἱ τοπικοὶ τουρκικοὶ θρύλοι ἔφτασαν μάλιστα νὰ ὑποστηρίζουν δτι στὸ μνῆμα αὐτὸ κεῖται ὁ Ἰδιος ὁ "Ἄγιος Χαρίτωνος ποὺ ἀλλαξιοπίστησε (...). Τὶς ἀπόψεις περὶ μεταστροφῆς χριστιανῶν μοναχῶν ἀπορίπτει καὶ ἡ *Encyclopédie de l'Islam* ὑπὸ τὸ λῆμμα "Mawlawiya". Σχετικά, βλ. καὶ ΚΜΣ/ΑΠΠ, φάκελος ἀρ. 7, Λυκαονία - Σύλλη, ἐπιστολὴ ἱατροῦ Γεωργ. Βαΐανοῦ ἡ Σακάλογλου.

74. Βλαδ. Μιμιρρόγλου, *Οἱ Δερβίσαι*, σ. 291 καὶ 294.

75. Φαίνεται, δμως, δτι ἀρκετοὶ ἔξιλαμισμένοι τῆς περιοχῆς Ἰκονίου παρέμειναν κρυπτοχριστιανοί. Ἐπέμεναν στὸν ἐνδογαμία καὶ ἔδειχναν ἀπρόθυμοι νὰ τηροῦν τὶς λατρευτικὲς συνήθειες τῶν μουσουλμάνων. Οἱ Τούρκοι τοὺς ἀποκαλούσαν εἰρωνικά "Γιρνάβ'" (Αμ. Σπυριδωνίδης, «Οἱ Κρυπτοχριστιανοί», περιοδικὸ *'Επιτροχάδην*, περ. Β', τεῦχ. 5-8, Σεπτ. 1995, Λαογραφικὴ Έταιρεία Νομοῦ Πέλλας, σσ. 119-139). Πάντως κρυπτοχριστιανοί στὸ Ἰκόνιο πρέπει νὰ ὑπῆρχαν ἀπὸ τὸν 13ο αἰώνα, δηλαδὴ ἥδη ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Τζελαλεδίν-Ρουμί (Αθ. Ε. Καραθανάσης, *Καππαδοκία, Θεσσαλονίκη, Μαίανδρος*, 2001, σ. 147).

76. Σπ. Βρυώνης, *Ἡ παρακμὴ τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἐλληνισμοῦ*.

Πρέπει στὸ σημεῖο αὐτὸν νὰ ἔξαρθεῖ τὸ γεγονός ὅτι οἱ θρησκευτικοὶ ταγοὶ τοῦ ἑλληνικοῦ πληθυσμοῦ στὴ διάρκεια τῶν ἐννέα περίπου αἰώνων, κατὰ τοὺς ὅποιους ἡ κεντρικὴ Μικρὰ Ἀσία διατελοῦσε κάτω ἀπὸ μουσουλμανικὴ κυριαρχία (1071 ἔως 1924), πραγματοποίησαν, παρὰ τοὺς ἔξι-οισλαμισμοὺς ποὺ σημειώθηκαν, ἔνα διπλὸ κατόρθωμα: Ἐπὸ τὴν μὰ μεριὰ ὑπερασπίζονταν τὶς χριστιανικὲς θέσεις ἀπέναντι σὲ ἀλλόθροησκους ἀντιπάλους ποὺ ἀσκοῦσαν βέβαια καὶ τὴν ἔξουσία ἐπάνω τους, καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη προσπαθοῦσαν νὰ κατηχήσουν καὶ νὰ ἐνθαρρύνουν τὸ ποίμνιο τους. Δὲν πρέπει νὰ μᾶς διαφεύγει ὅτι ἀκόμα καὶ μέσα ἀπὸ τὶς λατρευτικὲς διαδικασίες καὶ τὶς λίγες δικαιοδοτικὲς ἔξουσίες, ποὺ ἀσκοῦσαν, προσπαθοῦσαν νὰ δώσουν στοὺς χριστιανοὺς τὴν αἰσθηση μᾶς κάποιας πολιτικῆς καὶ ὅχι μόνον πνευματικῆς ἔξουσίας, ποὺ τὴν ἐνίσχυναν ὅπωσδήποτε καὶ τὰ προνόμια ποὺ είχε πραγματίσει ὁ Μωάμεθ ὁ Β'. Ἄλλωστε τὸ λατρευτικὸ τυπικὸ τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας καὶ τὰ χρυσοποίκιλτα ἄμφια τῶν κληρικῶν παρέπεμπαν εὐθέως στὸ ἔνδοξο βυζαντινὸ παρελθόν.

Στὴν ἥπια καὶ φιλικὴ πράγματι προστήλυτιστικὴ προσπάθεια τοῦ Ρουμί καὶ τῶν Μεβλεβήδων θὰ πρέπει νὰ προστεθεῖ καὶ ἡ καθόλου ἥπια καὶ συχνὰ ἐκβιαστικὴ τακτικὴ ποὺ ἀκολουθήθηκε στὴ συνέχεια ἀπὸ τοὺς Ὁθωμανούς. Μάρτυράς της εἶναι τὰ φιλμάνια γιὰ τὴ Σύλλη ποὺ φυλάσσονται στὸν Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη καὶ ποὺ πρώτος τὰ δημοσίευσε, ἔστω καὶ περιληπτικά, ὁ Θαν. Κωστάκης⁷⁷. Συνεχεῖς διώξεις τοῦ ἑλληνικοῦ πληθυσμοῦ, παράνομες ὑπερφορολογήσεις τῶν τοπικῶν ὀρχόντων, καταπιέσεις καὶ καταδυναστεύσεις ποὺ ἀνάγκαζαν τοὺς κατοίκους τῆς Σύλλης καὶ τοῦ Ἰκονίου νὰ καταφεύγουν στὰ βουνά καὶ νὰ ἐγκαταλείπουν περιδεῖτς τὰ σπίτια τους. Παρόλα αὐτά, ποὺ καταταλαιπώρησαν ἐπὶ αἰῶνες τοὺς χριστιανοὺς τῆς περιοχῆς, ὁ ἑλληνικὸς πληθυσμὸς τῆς Σύλλης καὶ ὁ πνευματικὸς του καθοδηγητῆς, ἡ μονὴ τοῦ Ἅγιου Χαρίτωνος, στάθηκαν δριθοὶ. Διατήρησαν τὸ περίεργο καὶ μοναδικὸ ἑλληνικὸ γλωσσικὸ ἰδίωμα ποὺ μιλοῦσαν, δὲν ἐπηρεάστηκαν ἀπὸ τὴ μουσουλμανικὴ προσαγάνδα καὶ ἀποτέλεσαν μιὰ ἀξιοπρόσεκτη ἑστία ἀντίστασης στὴν ἴσλαμικὴ πλημμυρίδα. Αὗτὴ ἡ πεισματικὴ διατήρηση τοῦ δικοῦ τους γλωσσικοῦ ἰδιώματος συντελοῦσε στὴν ἐνίσχυση τῆς φυλετικῆς τους ἰδιαιτερότητας, ποὺ ὅπωσδήποτε ἐνδυνάμωνε καὶ τὴν προσήλωση στὴν πίστη τους, ἔτσι ποὺ ἡ Σύλλη δίκαια

77. Θαν. Κωστάκης, *Τὸ γλωσσικὸ ἰδίωμα τῆς Σύλλης*, σ. 12. Ἐπίσης, Τάκης Ἀ. Σαλκιτζόγλου, *Ἡ Σύλλη τοῦ Ἰκονίου*, Ἀθῆνα, Ἱδρυμα Μείζονος Ἐλληνισμοῦ, 2005, 63+67 σελ. καὶ Παράρτημα (ὅπου δημοσιεύονται δύο φιλμάνια).

χαρακτηρίστηκε «κέντρο άντιστασης τῶν Ἑλλήνων κατά τῶν Σελτζούκων» και μία όπωδή ποτε “δυσερμήνευτη περίπτωση”⁷⁸.

Στή μακραίωνη αυτή προσπάθεια τῶν κατοίκων τῆς Σύλλης ή συμβολὴ τῆς μονῆς τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος, ποὺ μὲ τὴ ζωντανὴ καὶ διαρκὴ (μέχρι τὸν 20ό αἰώνα) παρουσία της, τὸ λαμπρὸ παρελθόν της καὶ τὴν πνευματικὴ ἀκτινοβολία της τοὺς συνέδεε μὲ τὸν “ἔνδοξό μας βυζαντινισμό”, ἥταν ἵσως ὁ ἀποφασιστικότερος παράγοντας. Καμία περίπτωση ἀλλοίωσης τοῦ χριστιανικοῦ δόγματος δὲν ἔλαβε χώρα, καμία ισλαμικὴ ἐπιρροὴ δὲν παρατρέθηκε στὰ χριστιανικά λατρευτικά θέματα. Ἀντίθετα ὑπῆρξαν φαινόμενα θρησκευτικοῦ συγκρητισμοῦ ἀλλὰ ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῶν Τούρκων, πιθανότατα πρώην χριστιανῶν ποὺ ἔξιλαμίστηκαν καὶ διατήρησαν παλιές λατρευτικές πρακτικές⁷⁹. Στή μονὴ τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος ὁ ἔλληνικὸς λόγος ἀντέδρασε μὲ ἐπιτυχία στὴν ἀχαλίνωτη δργιαστικὴ ἔκσταση τῶν μύθων καὶ τῶν μυστηρίων τῆς Ἀνατολῆς.

Σήμερα ἡ ἴστορικὴ καὶ μὲ τόσους θρύλους περιβαλλόμενη μονὴ τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος τῆς Σύλλης ἀπόκειται ἐρειπωμένῃ, ἀφοῦ, δπως προαναφέρθηκε, εἶχε προηγουμένως μετατραπεῖ σὲ τουρκικὴ στρατιωτικὴ βάση. Μέχρι καὶ τὸ 1941 τὸ μοναστήρι ἦταν ἀκόμη δρυμὸν καὶ ἡ περιγραφὴ του περιλήφθηκε σὲ κάποιο τουρκικὸ βιβλίο τοῦ 1964 γιὰ τὴν ἴστορια τοῦ Ἰκονίου⁸⁰. Ἀποτελοῦσε μάλιστα ἀξιοθέατο τῆς περιοχῆς ποὺ τὸ συνιστοῦσαν καὶ οἱ τουριστικοὶ ὀδηγοί, δίνοντας δῆμως πολλές λανθασμένες πληροφορίες⁸¹. Θά ἥταν δπωδήποτε ἐνδιαφέρον ἀν κατόρθωνε κανεὶς σήμερα νὰ ἐπισκεφθεῖ καὶ νὰ φωτογραφήσει τὴν ἀρχαιότατη αὐτὴ ἑστία τοῦ βυζαντινοῦ μας ἔλληνισμοῦ γιὰ νὰ ἔξαριθμεῖ ἡ κατάσταση στὴν ὅποια βρίσκε-

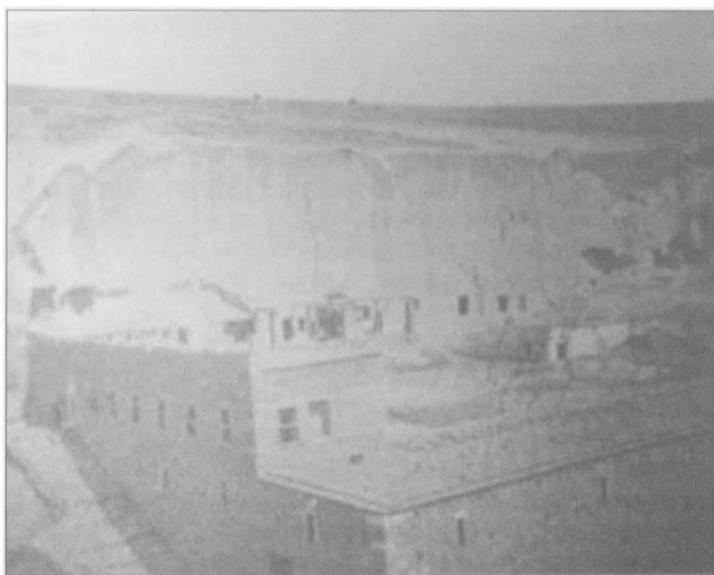
78. Σπ. Βουώνης, δ.π., σ. 399.

79. «Τὸ φαινόμενο τοῦ θρησκευτικοῦ συγκρητισμοῦ ὑπάρχει δταν βρισκόμαστε μπροστά σ' ἔνα ἀμάλγαμα λατρειῶν, ποὺ χωρὶς νὰ προσέχει στὴν δργανικὴ σύνδεση τῶν στοιχείων ποὺ τὸ ἀποτελοῦν, σκοπό του ἔχει νὰ ἴκανοποιήσει τὴ θρησκευτικὴ συνειδήση τοῦ ἀτόμου», Β. Τατάκης, δ.π., σ. 18.

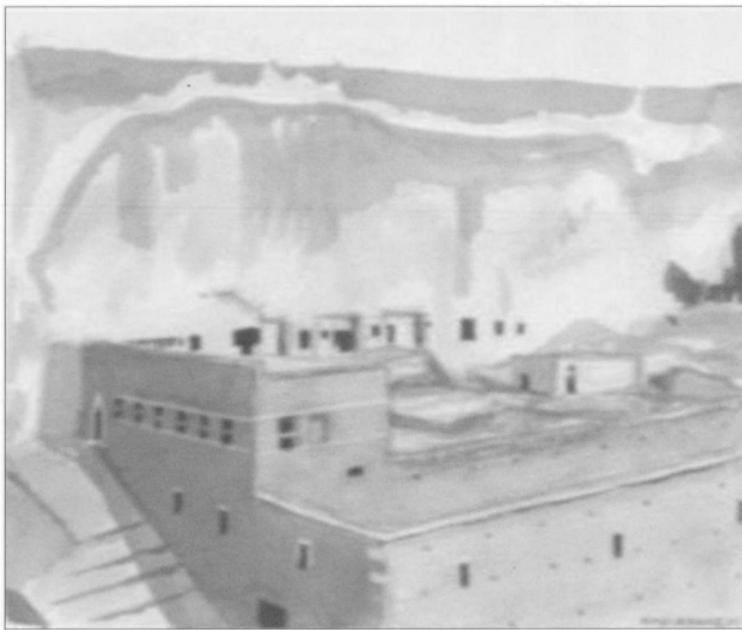
80. Πρόκειται γιὰ τὸ βιβλίο τοῦ I. H. Konyali, *Abideleri ve kitabeleri ile Konya tarihi* (Ἡ ἴστορια τοῦ Ἰκονίου μέσα ἀπὸ τὰ μνημεῖα του καὶ τὶς ἐπιγραφές), Ἰκόνιο 1964, σσ. 1082-1090. Παλαιότεροι ταξιδιωτικοὶ ὀδηγοὶ ἀνέφεραν τὴ μονὴ τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος ώς ... Σπηλιὰ τοῦ Ἀγίου Παύλου!

81. Η περιοχὴ τῆς Σύλλης προσείλκυσε τὸ ἐνδιαφέρον καὶ τῶν σπηλαιολόγων : S. dell'Oca - M. Pavan, «Sul villaggio troglodytico di Sille», *Rassegna Spileologica Italiana*, Como, anno VIII, 1956, σσ. 122-123.

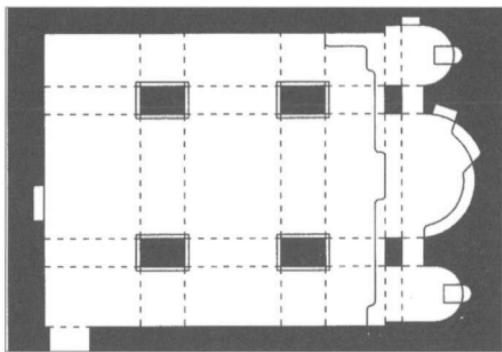
ται. Καὶ βεβαίως θὰ ἀποτελοῦσε σημαντικὴ προσφορὰ ἡ πραγματοποίηση ἐπιτόπιας ὀρχαιολογικῆς ἔρευνας καὶ ἀνασκαφῆς καὶ ἡ ἐνδελεχέστερη μελέτη τῶν εύρημάτων καὶ τῆς ἴστορίας τῆς μονῆς, ἀν αὐτὸ θὰ ἦταν κάποτε ἐφικτό. Ἀρκεῖ ἡ ἀνασκαφὴ αὐτὴ καὶ ἡ ἀξιοποίηση τῶν εύρημάτων τῆς νά μὴν ἐλαύνονται ἀπὸ ἀνταγωνιστικές καὶ ἐθνοκεντρικές ἐρμηνεῖες τῆς τοπικῆς ἴστορίας καὶ νά μὴν ὁδηγοῦν σὲ ὑποβάθμιση ἢ καὶ ἔξαφάνιση τῶν μνημείων τῆς παρουσίας καὶ τῆς ἀκμῆς ἄλλων λαῶν καὶ ἄλλων πολιτισμῶν, ποὺ συμβαίνει νά ἀπαρέσκουν στοὺς κρατοῦντες.



*Eἰκ. 1. Ἡ μονὴ τοῦ Ἅγιου Χαροπτωνος
(φωτογραφία F. W. Hasluck, 1913).*



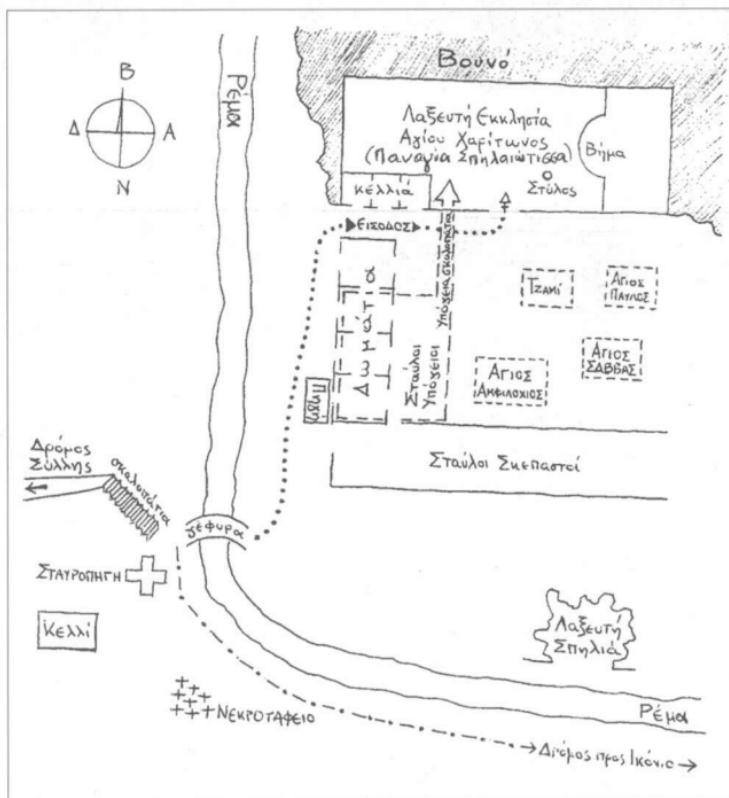
Εἰκ. 2. Άποτύπωση τῆς Ἰδιας φωτογραφίας σὲ σχέδιο τοῦ ἀρχιτέκτονα Ἀλεξ. Κλειδωνᾶ. Διακρίνονται στὸν βράχο οἱ λαξευμένες εἴσοδοι τῆς ἐκκλησίας καὶ τῶν κελιῶν. Σὲ πρότο πλάνο, ἀριστερά, οἱ προσθήκες τοῦ 19ου αἰώνα μὲ τὰ κελιά τῶν προσκυνητῶν καὶ δεξιά (ἴσως) τὸ ισλαμικό τέμενος. Στὸ ἄκρο ἀριστερά, τὸ μεγάλο κλιμακοστάσιο ποὺ ὁδηγοῦσε στὴν πύλη τῆς μονῆς.



Eik. 3. Σκαρίφημα τῆς κάτοψης τοῦ ὑπόσκαφου ναοῦ τῆς Παναγίας τῆς Σπηλαιώτισσας στὴ βυζαντινὴ μονὴ τοῦ Ἅγιον Χαρίτωνος στὴ Σύλλη. Ὁ ναὸς λαξευμένος ἐξ ὀλοκλήρου στὴν πέτρᾳ, στηρίζεται κυρίως στοὺς τέσσερις ὑπεροχέθεις πεσσοὺς ποὺ τὸν προστατεύουν ἀπὸ τὸ βάρος τοῦ τεράστιου πράγματος ὑπεροχέμενον βράχου. Οἱ πεσσοὶ ἐνώπιον μεταξύ τους μὲ τοξοτοιχίες ποὺ δημιουργοῦν ἀψίδες καὶ θόλους, οἱ όποιοι ἀποτιπώνονται στὸ σχέδιο μὲ διακεκομμένες γραμμές. Δέν υπῆρχε νάρθηκας καὶ ἡ εἰσόδος εἶχε δημιουργηθεῖ ἀπὸ τὴ μεσημβρινὴ πλευρᾷ.



Eik. 4. Ἀποψη τμήματος τοῦ ἐσωτερικοῦ τοῦ ὑπόσκαφου ναοῦ τῆς Παναγίας τῆς Σπηλαιώτισσας.



Εἰκ. 5. Πρόχειρο τοπογραφικό σχεδιογράφημα της μονῆς τοῦ Ἅγίου Χαρίτωνος τῆς Σύλλης μὲ βάση σκαρίφημα τοῦ Γεωργίου Μανδοχαλινβίδη (Κέντρο Μικρασιατικῶν Σπουδῶν, Ἀρχεῖο Χειρογράφων).



Eik. 6. Η πολυτελής πινακίδα επιγραφή του Μηχαήλ Αμπασάλην Κορυντοῦ, ποὺ μεταφέθηκε από τη μονή του Άγιου Χαροπόν της Σύλλης και υπόκειται σημερα στὸ Αρχαιολογικὸ Μουσεῖο Ἰεροῦ. Οι περισσότερες ἀπό τις ὑπόλοιπες επιγραφές έχουν, κατὰ τὴν μαστυοῦ τοῦ Τοιχοῦ βιβλιανολόγου Semavi Eyice, καταστραφεῖ ἢ ἀπολεσθεῖ.