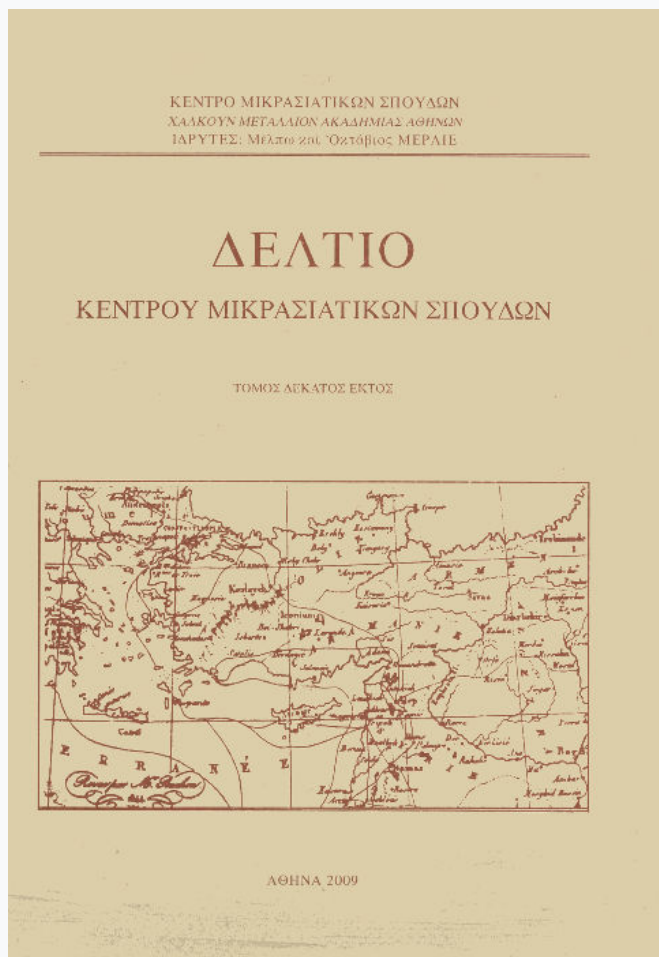


Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών

Τόμ. 16 (2009)



Η Μονή του Αγίου Χαρίτωνος στη Σύλλη του Ικονίου: (Ένας διάλογος Ορθοδοξίας - Ισλάμ στον 13ο αιώνα)

Τάκης Α. Σαλκιτζόγλου

doi: [10.12681/deltiokms.12](https://doi.org/10.12681/deltiokms.12)

Copyright © 2015, Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Βιβλιογραφική αναφορά:

Σαλκιτζόγλου Τ. Α. (2009). Η Μονή του Αγίου Χαρίτωνος στη Σύλλη του Ικονίου: (Ένας διάλογος Ορθοδοξίας - Ισλάμ στον 13ο αιώνα). *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών*, 16, 119–164.
<https://doi.org/10.12681/deltiokms.12>

ΤΑΚΗΣ Α. ΣΑΛΚΙΤΖΟΓΛΟΥ

Η ΜΟΝΗ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΧΑΡΙΤΩΝΟΣ ΣΤΗ ΣΥΛΛΗ ΤΟΥ ΙΚΟΝΙΟΥ

(Ένας διάλογος Όρθοδοξίας - Ισλάμ στον 13ο αιώνα)

Περιγραφή της μονής

Σε απόσταση μισής ώρας ανατολικά της Σύλλης¹, παλαιότατης ελληνικής κοινόπολης που απέχει 8 χλμ. βορειοδυτικά του Ίκονιου, υπήρχε ανέκραιη μέχρι το 1924 η ιστορική μονή του Αγίου Χαρίτωνος. Λαξευμένη σχεδόν εξ ολοκλήρου στους βράχους μιας απότομης χαράδρας ήταν γνωστή και ως "Ακ-Μαναστίρ (δηλαδή λευκό μοναστήρι, εξαιτίας των άσπρων βράχων που την περιέβαλλαν). Η Σύλλη του Ίκονιου και όλη η γύρω περιοχή της, βουνά με σπηλιές φυσικές ή λαξευτές, διατέλεσε επί αιώνες τόπος άσκησης και θεογνωσίας, όπου εγκαταβίωσαν και έμόνασαν αναχωρητές φιλέρημοι και φιλομόναχοι, αναδεικνύοντάς την σε μία μικρή Καππαδοκία. Άλλωστε αυτός είναι ένας λόγος, για τον οποίο η Σύλλη της Λυκαονίας θεωρείται ότι ανήκει ουσιαστικά στη γειτονική Καππαδοκία, με την οποία συγγενεύει περισσότερο.

Η μονή του Αγίου Χαρίτωνος, που η ίδρυσή της ανάγεται στον 9ο περίπου αιώνα, έπαιξε ρόλο σημαντικό στην ιστορία και τις παραδόσεις των Ελλήνων κατοίκων της περιοχής, ενώ παράλληλα ήταν ιδιαίτερα προσφιής και στους Τούρκους, που την τιμούσαν και την επισκέπτονταν,

1. Η κοινόπολη αναφέρεται από τους κατοίκους της και ως Σύλλη, Σύλλια ή Σύλ(λ)ε, στα έπίσημα όμως έγγραφα της Δημογεροντίας αναγραφόταν ως Σύλλη (με ύψιλον). Δεν πρέπει να συγχέεται με το Σύλλαιον της Παμφυλίας, ένα λάθος στο οποίο αρκετοί συγγραφείς παρασύρθηκαν, ούτε και με τα Σύλατα της Καππαδοκίας.

αφοῦ στὸν περίβολό της ὑπῆρχε ἓνα μικρὸ ὑπόσκαφο τζαμί χωρὶς μυναρὲ (μεστζίτ). Σύμφωνα μὲ τὶς τοπικὲς παραδόσεις, τὸ μικρὸ αὐτὸ ἰσλαμικὸ τέμενος τὸ εἶχε ἰδρῦσει μέσα στὴν αὐλὴ τοῦ χριστιανικοῦ μοναστηριοῦ ὁ ἴδιος ὁ δημιουργὸς τοῦ γνωστοῦ τάγματος τῶν Μεβλεβήδων δερβίσηδων, ὁ περιώνυμος Τζελαλεδίν-Ρουμί, ὁ ὁποῖος εἶχε ἀναπτύξει φιλικὲς σχέσεις μὲ τὸν ἡγούμενο καὶ ἀνέβαινε στὸν Ἅγιο Χαρίτωνά γιὰ νὰ συζητᾷ θεολογικὰ προβλήματα μαζί του. Γιὰ τοὺς Ἑλλήνες, ὅμως, τῆς εὐρύτερης περιοχῆς τοῦ Ἰκονίου τὸ μοναστήρι αὐτὸ ἦταν πολὺτιμο κομμάτι τῆς ἱστορίας καὶ τῶν παραδόσεών τους, τὸ σπουδαιότερο ἀπὸ τὰ χριστιανικὰ σεβάσματά τους, ποὺ διατρέωνε 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 Ἁγίου Φιλίππου (Τεκελί-Ντάγ) γιὰ νὰ πανηγυρίσουν τὴν ἐορτὴ τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος².

Τὸ κτιριακὸ συγκρότημα τῆς μονῆς, ποὺ εἶχε οἰκοδομηθεῖ σὲ σχῆμα πετάλου ἀπὸ τὸν 9ο ἴσως αἰῶνα, περιέζωνε τὶς τρεῖς ἀπόκρημνες ἄκρες ἑνὸς βράχου ἀφήνοντας πρόσβαση ἀπὸ τὴ δυτικὴ μόνον πλευρὰ, ἐνῶ πρὸς τὸν Βορρὰ ὑψωνόταν πελώριος καὶ σχεδὸν κάθετος ὁ ἴδιος βράχος. Ἐξωτερικὰ ἔφερε οἰκοδομικὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ 18ου ἢ τοῦ 19ου αἰῶνα, ὅπως φαίνεται ἀπὸ μιὰ ἀμφιβόλου εὐκρίνειας φωτογραφία (εἰκ. 1) ποὺ δημοσίευσε στὰ 1913 ὁ F. W. Hasluck³. Ἡ φωτογραφία ἐκείνη ἔδειχνε πάντως τὸν ἀπότομο λευκὸ βράχο καὶ τὰ μεταγενέστερα αὐτὰ οἰκοδομήματα. Μὲ δυσκολία διακρίνει κανεῖς τὰ λατρευτικὰ χαρακτῆρα κτίσματα καὶ μᾶλλον μαντεύει τὴν ἐξ ὁλοκλήρου λαξευμένη στὸν βράχο ἀρχαιότατη ἐκκλησία τῆς μονῆς, ποὺ ἦταν ἀφιερωμένη στὴν Παναγίᾳ τῇ Σπηλαιώτισσᾳ⁴ (εἰκ. 2). Στὰ 1896 ἀνακαλύφθηκαν καὶ δύο ἀκόμη μικρὲς ἐκκλησίες

2. Ὑπάρχει ὅμως καὶ ἡ πληροφορία ὅτι τὸ μοναστήρι γιόρταζε καὶ τὸ Δεκαπενταῦγουστο, πρὸς τιμὴν τῆς Παναγίας τῆς Σπηλαιώτισσας ἀλλὰ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Βλ. Κέντρο Μικρασιατικῶν Σπουδῶν/Αρχεῖο Προφορικῆς Παράδοσης (ΚΜΣ/ΑΠΠ), φάκελος ἀρ. 3α, Λυκαονία - Σύλλη, πληροφορητὴς Ἀλέξ. Ἀνανιάδης-Χαλέπογλου. Ἐπίσης, Θεοφ. Θεοφανείδης, «Συλλογὴ ἐπιγραμμάτων ἐκ τῶν ἐν Μικρᾷ Ἀσίᾳ ἱερῶν ναῶν», *Μικρασιατικὰ Χρονικὰ* 1Ε' (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 ἐξωτερικὴ πλευρὰ τοῦ ὑπόσκαφου ναοῦ πρέπει νὰ σώζονται ἀκόμα τὰ ἀνάγλυφα, ποὺ σκάλισαν ὅσοι μόχθησαν γιὰ τὴ λάξευσή του (ἓνας σταυρὸς, ἓνας κασμός καὶ σημάδια ἀπὸ ἀνθρώπινα χέρια). Ὁ τόπος αὐτὸς ἴσως ὑπῆρξε κάποτε

λαξευμένες κι αυτές στον βράχο, αφιερωμένες στον Ἅγιο Σάββα και στον Ἅγιο Ἀμφιλόχιο, ἐνῶ μαρτυρεῖται καὶ ναὸς τοῦ Ἁγίου Παύλου. Ὁ ναὸς ὁμῶς τῆς Παναγίας τῆς Σπηλαιώτισσας, ποὺ ἦταν τὸ “καθολικόν” τῆς μονῆς, πρέπει νὰ ὑπῆρχε ἐκεῖ ἀπὸ τὸν 9ο αἰῶνα, ὅπως συνάγεται ἐμμέσως ἀπὸ τὶς ἐπιγραφές ποὺ σώζονταν ἐπὶ τόπου μέχρι τὴν Ἀνταλλαγὴ τῶν προσφύγων. Ἀλλωστε εἶναι γνωστὸ ὅτι καὶ οἱ λαξευτὲς ἐκκλησίες τῆς γειτονικῆς Καππαδοκίας χρονολογοῦνται οἱ περισσότερες ἀπὸ τὴν ἴδια ἐποχὴ, ὅταν τὸ κῦμα τοῦ μοναστικοῦ καὶ φιλέρημου βίου κυριαρχοῦσε στὸ Βυζάντιο.

Σύμφωνα μὲ τὶς περιγραφές αὐτοπτῶν μαρτύρων ἀλλὰ καὶ τὰ λίγα σχετικῶς δημοσιεύματα, ὁ λαξευμένος μέσα σὲ βράχο τοῦ ὄρους τοῦ Ἁγίου Φιλίππου ναὸς τῆς Παναγίας τῆς Σπηλαιώτισσας ἀνῆκε στὸν σκεπαστὸ σταυροειδῆ τύπο, δὲν εἶχε νάρθηκα, ἦταν χωρισμένος σὲ τρία κλίτη καὶ στηριζόταν σὲ τέσσερις ὀρθογώνιους πεσσούς, ποὺ κι 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 μορφή θόλου καὶ ἦταν καλυμμένο μὲ πέτρες εἰδικὰ λαξευμένες. Στὸ ἐσωτερικὸ τοῦ ἱεροῦ εἶχαν δημιουργηθεῖ διάφορες κοιλότητες ποὺ χρησίμευαν ὡς *πρόθεσις* καὶ ὡς *διακονικὸν* κ.λπ. Σύμφωνα μὲ τὸν Τοῦρκο Semavi Eyice, εἰδικευμένο στὴ βυζαντινὴ ἀρχιτεκτονικὴ, καμία ἀγιογράφηση δὲν σωζόταν τὸ 1964, ὅταν ὁ ἴδιος ἐπισκέφθηκε τὴ μονὴ καὶ τὸν ναὸ τῆς⁵. Ὅπως μαρτυροῦν μάλιστα πληροφορητὲς ἀπὸ τὴ Σύλλη, οἱ τοιχογραφίες τοῦ ναοῦ εἶχαν προφανῶς ἀσβεστωθεῖ πρὶν ἀπὸ τὴν εἴσοδο τοῦ 20οῦ αἰῶνα, ὑπῆρχαν ὁμῶς ἀνέπαφες μέχρι τὴ δεκαετία τοῦ 1870.

Ἡ σημασία ποὺ εἶχε ἡ μονὴ τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος ἀποτυπώνεται στὸ Ἀρχεῖο Προφορικῆς Παράδοσης (ΑΠΠ) τοῦ Κέντρου Μικρασιατικῶν Σπουδῶν (ΚΜΣ), ὅπου στὸν φάκελο ὑπ’ ἀρ. 3α ποὺ ἀφορᾷ τὴ Σύλλη (Λυκαονία) σώζονται ἀρκετὲς μαρτυρίες. Ἐτσι ὁ πληροφορητὴς Θεοφάνης Καρακάσης θυμᾶται στὶς 20-10-64: «Λέγαμε ὅς *ὕπᾱμ’ Μαναστήρ-Ἀη-Χαρίτωνα*⁶. Βρισκόταν νότιά μας σὲ ἀπόσταση μισῆς ὥρας, ἀνάμεσα στὸ

λατομεῖο. Ἡ λάξευση τῆς ἱεραστειογενοῦς πέτρας δὲν ἦταν ιδιαίτερα δύσκολη. Στὴν περιοχὴ εἶναι γνωστὲς οἱ πέτρες “τύπου Σύλλης” ποὺ τὶς χρησιμοποιοῦσαν σὲ μορφὴ πλάκας.

5. Semavi Eyice, «Konya ile Sille arasinda AkManastir, Manakib al-arifin’ Deyr-i Eflatun» (Τὸ μεταξὺ Ἰκονίου καὶ Σύλλης Ἀκ-Μαναστήρ. Ἡ μονὴ τοῦ Πλάτωνος στὰ “Ἐπὶ τῶν Σοφῶν”), *Şarkiyat Mecmuası* VI (1966), σσ. 135-160.

6. Δηλαδή «θὰ πάμε στὸ Μοναστήρι τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος». Ἡ φράση ἐκφέρε-

τούρκικο χωριό Κοτζάτζιχαν καί στη Σύλλη. Ἐκεῖ ἦταν χαράδρα. Ἡ ἐκκλησία βρισκόταν σέ λαξευτό κιτρινωπό βράχο. Καλόγερους δέν εἶχε. Ἴσως νά εἶχε τὰ παλιὰ χρόνια. Τό φάρδος της ἦταν 10 μέτρα. Ἀπό τή μιὰ μεριά εἶχε 2-3 παράθυρα. Στό ἐσωτερικό της ἡ ἐκκλησία εἶχε σκαλιστές κολῶνες στὸν ἴδιο βράχο. Τὴν καθεμιὰ ἀπ' αὐτὲς τὶς κολῶνες μὲ δυσκολία ἀγκάλιαζαν τρεῖς νοματαῖοι. Τὸ ταβάνι τῆς ἐκκλησίας ἦταν ψηλό, τέσσερα μέτρα». Καί ὁ πληροφορητής, πρόσφυγας ἀπὸ τὴ Σύλλη, συνεχίζει: «Τοιχογραφίες δέν ὑπῆρχαν στὴν ἐκκλησία⁷. Ὑπῆρχαν μόνον εἰκόνες σὲ μουσαμὰ καρφωμένες στοὺς τοίχους. Ἀπὸ τὴν ὁροφὴ κρέμονταν πολυέλειοι καὶ καντήλια. Τὸ Ἅγιο Βῆμα ἦταν σκαλιστό ἀπὸ τὸν ἴδιο βράχο. Ἡ ἐκκλησία εἶχε μεγάλη αὐλὴ. Ἐκεῖ ὑπῆρχαν κελιά πού χρησίμευαν σὰν ξενῶνες ... Τὸ μοναστήρι εἶχε φύλακα ἀπὸ τὴ Σύλλη. Ἀλλὰ οἱ Τοῦρκοι σέβονταν τὴν ἐκκλησία. Δέν ἄγγιζαν τὰ πολῦτιμα ἀφιερώματά της».

Μιὰ ἀρκετὰ λεπτομερὴς περιγραφή τῆς μονῆς τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος ὑπάρχει κατατεθειμένη στὸ Ἀρχεῖο Χειρογράφων τοῦ Κέντρου Μικρασιατικῶν Σπουδῶν καὶ εἶναι γραμμένη ἀπὸ τὸν Γεώργιο Μαυροχαλυβίδη μὲ βάση τὶς πληροφορίες πού τοῦ ἔδωσε γηγενὴς ἀπὸ τὴ Σύλλη⁸. Παρὰ τὶς κάποιες διαφορὲς πού παρατηροῦνται στὶς σωζόμενες περιγραφὲς αὐτές, κυρίως ὡς πρὸς τὸ μέγεθος τοῦ ναοῦ (πράγμα πολὺ φυσικό ἀφοῦ δόθηκαν ἀπὸ μνήμης πολλὰ χρόνια μετὰ τὴ Μικρασιατικὴ Καταστροφὴ καὶ χωρὶς νὰ ἐπιβεβαιώνονται ἀπὸ καμία φωτογραφία), ἐκεῖνο πού ἀναδύεται μέσα ἀπὸ τὶς μνήμες τῶν Συλλαίων εἶναι ὁ σεβασμὸς τους πρὸς τὸ ἀρχαῖο αὐτὸ προσκύνημα τῆς πατρίδας τους καὶ ἡ στέρεη πεποίθηση ὅτι ἡ βυζαντινὴ αὐτὴ μονὴ ἀποτελοῦσε τὸν κυριότερο κρῖκο πού τοὺς συνέδεε μὲ τὴν ἑλληνορθόδοξή παράδοσή τους.

Ταυτόσημες περίπου εἶναι καὶ οἱ μαρτυρίες τῶν ἄλλων πληροφορητῶν ἀπὸ τὴ Σύλλη. Ὁ Ἀλέξ. 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 ὁποῖο δέν ἀπαντᾷται πουθενά ἄλλου. Βλ. Θαν. Π. Κωστήκης, *Τὸ γλωσσικὸ ἰδίωμα τῆς Σύλλης*, Ἀθήνα, Κέντρο Μικρασιατικῶν Σπουδῶν, 1968.

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

8. Βλ. τὸ περιγραφικὸτάτο κείμενο τοῦ Γ. Μαυροχαλυβίδη στὸ Ἀρχεῖο Χειρογράφων τοῦ ΚΜΣ μὲ τίτλο «Ἡ Σύλλη» (Πειραιᾶς 1953), φάκελος ἀρ. 6, Λυκαονία, ὅπου παρατίθεται καὶ πρόχειρο τοπογραφικὸ σκαρίφημα τοῦ μοναστηριακοῦ χώρου (εἰκ. 5).

λαίοι ἔκτισαν καὶ ἄλλα δωμάτια κοντὰ στὴν ἐκκλησία⁹, διότι κατὰ τὰς ἐφορτὰς τοῦ Ἁγίου μετέβαιναν πολλοὶ διὰ νὰ πανηγυρίσουν καὶ νὰ μείνουν ὅλη τὴν ἡμέρα τρώγοντας, πίνοντας καὶ διασκεδάζοντας μὲ λαϊκὰ ὄργανα. 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 ἦρθαν στὴν Ἑλλάδα. Τὸ μοναστήρι ρήμαξε, ἄλλωστε εἶχε ὑποστεί καταστροφές ἀπὸ τὸ 24ο τουρκικὸ Σύνταγμα Πεζικοῦ, ποὺ εἶχε στρατοπεδεύσει ἐκεῖ μεταξὺ τῶν ἐτῶν 1919-1922· δὲν ἔπαψε ὅμως νὰ εἶναι μνημεῖο ἀξιοθέατο, ποὺ οἱ διάφοροι τουριστικοὶ ὁδηγοὶ τὸ ἀνέφεραν. Κάποια στιγμή, ἄγνωστο πότε, παραχωρήθηκε στὴν τουρκικὴ στρατοχωροφυλακὴ (τζαντάρμα) γιὰ νὰ ἐγκαταστήσει κάποια μονάδα τῆς. Κάθε πρόσβαση τοῦ λοιποῦ ἀπαγορεύθηκε αὐστηρά. Ἡ μονάδα αὐτὴ, κατὰ τὶς πληροφορίες μας, σήμερα ἔχει ἀποχωρήσει, τὰ ἴχνη ὅμως τῆς ἐρήμωσης καὶ τῆς καταστροφῆς ποὺ ἄφησε εἶναι ἐμφανῆ στὸν ἐπισκέπτη. Ὁ Semavi Eyice, παρὰ τὴν εὐχερῶς διακρινόμενη διστακτικότητά του νὰ μιλήσει γιὰ τὶς διασκευές, τὶς κατεδαφίσεις καὶ τὶς ἄλλες καταστροφές τοῦ κτιριακοῦ συγκροτήματος τῆς μονῆς, ποὺ ἀσφαλῶς θὰ διαπίστωσε τὸ 1964, ὅταν εἶχε ἐπισκεφθεῖ τὴ μονή, δὲν δυσκολεύθηκε νὰ ἀντιληφθεῖ τὴν πραγματικότητά ᾧ. Ἡ μονὴ τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος ἀκολούθησε τὴ χαλεπὴ μοίρα τῶν ἄλλων χριστιανικῶν μνημείων τῆς Μικρᾶς Ἀσίας.

9. Ἐργασίες ἀνακαινίσεως τῆς μονῆς καὶ διευρύνσεως τῶν λατρευτικῶν χώρων τῆς, προκειμένου νὰ αὐξηθεῖ ἡ χωρητικότητά τῆς ἐκκλησίας καὶ τῶν ξενόνων τῆς μονῆς, φαίνεται πῶς ἔγιναν μετὰ τὶς «ἐλευθερίες» ποὺ ἀπέκτησαν οἱ Μικρασιᾶτες μετὰ τὸ Τανζιμάτ, δηλαδὴ μετὰ τὸ 1850, ὅπως ἱστορεῖ ὁ Γεώργ. Μαυροχαλυβίδης (ὁ.π.) βασιζόμενος σὲ πληροφορία τοῦ Χαρίτωνος Χρυσάνθου, τοῦ ὁποῖου ὁ παπποὺς Χατζῆ-Μωυσῆς εἶχε τὴ σχετικὴ πρωτοβουλία. Ὁ ναὸς ἴσως εἶχε ὑποστῇ ζημιές κατὰ τὴ δεκαετία τοῦ 1820, ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὸ γραμμένο στὰ καραμανλίδικα δακτυλόγραφο κείμενο τοῦ Ἰωάννη Κάλφολου, «Ἡ μονὴ Φλαβιανῶν», Κωνσταντινούπολη 1898, μετάφραση ἀπὸ τὰ καραμανλίδικα Χρ. Τουργούτη καὶ Γ. Μαυροχαλυβίδη, Ἀθήνα, Ἰούλιος 1957· πρβ. Γ. Μαυροχαλυβίδης, Ἀρχεῖο Χειρογράφων ΚΜΣ. Ἴσως οἱ καταστροφές αὐτὲς νὰ ἀφείλονταν σὲ ἐκδικητικὲς ἐνέργειες τῶν Τούρκων μετὰ τὴν κήρυξη τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπανάστασης τοῦ 1821, ὅπως ἄλλωστε ἔγινε καὶ στὴ γνωστὴ μονὴ τῶν Φλαβιανῶν τοῦ Ζιντζι-ντερέ (βλ. σχετικῶς, Θ. Θεοδωρίδης, «Ἐπεισόδιον ἐπαναστατικὸν ἐν Καισαρείᾳ τῆς Καππαδοκίας κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν Ἐπανάστασιν τοῦ 1821», *Μικρασιατικὰ Χρονικά* ΙΖ' (1980), σ. 216 κέ.).

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

11. S. Eyice, ὁ.π., σ. 146 κέ.

Μιά σειρά από βυζαντινές επιγραφές που σώζονταν μέχρι την “Έξοδο” των προσφύγων και είχαν καταγραφεί ήδη από τον 16ο αιώνα στον Σιναϊτικό Κώδικα υπ’ αρ. 508 (976)¹² καθώς και ο τάφος ενός απογόνου της αυτοκρατορικής οικογενείας των Κομνηνών που υπήρχε μέσα στην εκκλησία, έδωσαν αφορμή για πολλές και πολύ ενδιαφέρουσες επιστημονικές ανακοινώσεις και μελέτες αρχαιολόγων, ιστορικών και επιγραφολόγων.

Οί τοιχογραφίες του ναού, που ανάγονταν στον 9ο ή 10ο αιώνα, είχαν ήδη, όπως αναφέρει ο πληροφορητής του Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών Θεόφ. Καρακάσης, επιμελώς αβεστωθεί στις αρχές του 20ού αιώνα, προφανώς από τη γνωστή ακατάσχετη μανία καθαριότητας που καταλαμβάνει τόσο συχνά τους επιτρόπους των ναών και τους ιερείς. Εύτυχως ο όμογενής Ίωάννης Κεχαγιόπουλος, από την Καισάρεια, είχε κρατήσει αρκετά αναλυτικές σημειώσεις, όταν στη δεκαετία του 1870 επισκέφθηκε τη Σύλλη ως προσκυνητής. Τις σημειώσεις αυτές αξιοποίησε όσο καλύτερα γινόταν ο Νίκος Βέης σε μία μελέτη του που δημοσίευσε το 1922 στο Βερολίνο¹³, όπου μεταξύ των άλλων είχε εκφράσει τη γνώμη ότι πρέπει να ήταν προγενέστερες του 13ου αιώνα. Όπως φαίνεται από τις δημοσιευμένες αυτές περιγραφές, ή εικονογραφία του ναού της Παναγίας της Σπηλαιώτισσας, που ήταν, όπως προαναφέρθηκε, το “καθολικόν” δηλαδή ή κυρίως εκκλησία της μονής, παρουσίαζε αξιόλογο ενδιαφέρον τόσο από ιστορική όσο και από αγιογραφική, ίσως και από καλλιτεχνική άποψη.

Μεγαλύτερο ενδιαφέρον όμως παρουσιάζει ακόμα μέχρι και σήμερα η ανάγνωση και η ερμηνεία των βυζαντινών επιγραφών που ήταν έντοιχι-

12. Ο Κώδικας αυτός δημοσιεύθηκε για πρώτη φορά το 1911 από τον V. Benesevič, ο οποίος βασίστηκε στην αντιγραφή που είχε κάνει προηγουμένως ο επίσκοπος Κιέβου Πορφύριος Ουσπένσκι (1804-1885) από ένα χειρόγραφο της μονής Σινά του 16ου ή των αρχών του 17ου αιώνα. Βλ. *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 Uspenskiio descripti... Pophyrii descriptionem in ordinem redactam atque suppletam edidit V. Benesevič, Πετρούπολη 1911, σσ. 323-347.

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

σμένες στο μοναστήρι, καθώς και ό τάφος ενός απογόνου της αυτοκρατορικής οικογένειας των Κομνηνών, που ένταφιάστηκε μέσα στόν ναό του μοναστηριού στά τέλη του 13ου αιώνα. Έκείνο έντούτοις που εΐναι πραγματικά πολύ άξιοπερίεργο και τροφοδότησε μιá όλόκληρη φιλολογία, που συνεχίζεται μέχρι σήμερα, εΐναι οί σχέσεις που συντηρούσε τό χριστιανικό αυτό μοναστήρι με τούς περίφημους στροβιλιζόμενους δερβίσηδες, μοναχούς του ισλαμικού τάγματος των Μεβλεβήδων.

— Έτσι ό σύγχρονος έρευνητής, που προσπαθεί νά συγκολλήσει τά ψήγματα από τά διάφορα δημοσιεύματα και από τίς προφορικές μαρτυρίες των προσφύγων από τή Σύλλη, εύλόγως άναρωτιέται:

— Πώς βρέθηκε ένας Κομνηνός άριστοκράτης θαμμένος στο χριστιανικό αυτό μοναστήρι, όταν τό Ίκόνιο ήταν κατακτημένο από τούς Σελτζούκους;

— Πώς έξηγείται ή περίεργη ύπαρξη ενός, μικρού έστω, ισλαμικού τεμένους (*μεσζίτ*) μέσα στόν περίβολο χριστιανικού μοναστηριού;

— Μέχρι ποίου σημείου έφθασαν άραγε οί σχέσεις των μοναχών του χριστιανικού μοναστηριού με τούς δερβίσηδες του τάγματος των Μεβλεβήδων, όταν κατά τήν τοπική παράδοση αυτοί τό έπισκέπτονταν μιá φορά τόν χρόνο, προσεύχονταν στο δικό τους τζαμί καί, όπως θρυνείται με έπιμονή, είχαν μακρές φιλοσοφικές και θεολογικές συζητήσεις με τούς μοναχούς του Άγίου Χαρίτωνος;

— Βρισκόμαστε άραγε μπροστά σ' ένα φαινόμενο θρησκευτικού συγκρητισμού;

— Γιατί οί ισλαμικές παραδόσεις της περιοχής άποκαλούν τή μονή του Άγίου Χαρίτωνος “*Εφλατουν-τεκεσι*”, δηλαδή μοναστήρι του Πλάτωνος (!), προσδίδοντας σ' αυτήν, όλως περιέργως, τό όνομα του αρχαίου Έλληνα φιλοσόφου;

Η προσπάθεια για μιá πειστική άπάντηση στα έρωτήματα αυτά βασίστηκε στην εξέταση των πολύ σημαντικών βυζαντινών έπιγραφών που σώζονταν μέχρι τό 1924, στην άξιολόγηση των γραπτών και προφορικών πηγών, που υπάρχουν, και βέβαια στα σχετικά δημοσιεύματα. Ευτύχημα πρέπει νά θεωρηθεί ότι οί έπιγραφές αυτές, που μās πληροφορούν για τή σημασία της μονής και τόν ρόλο που διαδραμάτισε στους σκοτεινούς αιώνες του μεσαιωνικού έλληνισμού της κεντρικής Μικράς Άσίας, καταγράφηκαν και μελετήθηκαν έγκαιρα.

Ἡ ἵδρυση τῆς μονῆς καὶ οἱ πρῶτες μνεῖες γι' αὐτὴν

Ἡ μονὴ ἦταν ἀφιερωμένη στὸν Ὅσιο Χαρίτωνα τὸν Ὁμολογητὴ, ὁ ὁποῖος ἔζησε τὴν ἐποχὴ τοῦ Ρωμαίου αὐτοκράτορα Αὐρηλιανοῦ (270 -275 μ.Χ.). Εἶναι γνωστὸ πὼς ὁ Αὐρηλιανός, ποὺ εἶχε προσπαθήσει νὰ ἐγκαθιδρύσει μονοθεϊστικὴ θρησκεία μὲ τὴ λατρεία τοῦ Ἡλίου ἀλλὰ καὶ τοῦ ἴδιου ὡς θεοῦ, πέρασε ἀπὸ τὸ Ἰκόνιο πηγαίνοντας νὰ πολεμήσει τὴ Ζηνοβία, βασίλισσα τῆς Παλμύρας. Ὁ τόπος τοῦ μαρτυρίου τοῦ Ἁγίου (ἀκριβέστερα Ὅσιου) Χαρίτωνα εἶναι ἀσαφής. Τὸ πιθανότερο εἶναι νὰ ἦταν ἡ κοιλάδα Φαράν τῆς Παλαιστίνης, ὅπου μέχρι σήμερα σώζεται μεγάλο μοναστήρι ἀφιερωμένο στὸν ἴδιο Ἅγιο καὶ μάλιστα σὲ τοποθεσία ποὺ προσομοιάζει πάρα πολὺ μὲ αὐτὴν τῆς Σύλλης¹⁴. Ὑπάρχει ἡ ἀποψη ὅτι γύρω στὸν 9ο αἰῶνα οἱ μοναχοὶ τῆς κοιλάδας Φαράν, κυνηγημένοι ἀπὸ τοὺς Ἀραβες, ἤρθαν καὶ ἐγκαταστάθηκαν στὴ Σύλλη, ὅπου τὸ τοπικὸ θύμιζε πάρα πολὺ τὸ παλιὸ τους μοναστήρι καὶ ὅπου βέβαια τὸ περιβάλλον ἦταν φιλικό, ἀφοῦ στὴν περιοχὴ ὑπῆρχε μιὰ ὁλόκληρη βυζαντινὴ μοναστικὴ κοινότητα σὲ κελιά λαξευμένα στοὺς βράχους. Στὴ θρησκευτικὴ ὁμως παράδοση τῆς περιοχῆς ὑπάρχει ἡ πεποίθηση ὅτι ἐκεῖ, στὸ Τεκελί-Ντάγ (δηλαδὴ στὸ βουνὸ τοῦ Ἁγίου 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 Αὐρηλιανὸ γιὰ νὰ ἀπαρνηθεῖ τὴν πίστη τὸν καί, ἀφοῦ ἐλευθερώθηκε, ἀπήχθη ἀπὸ ληστὲς ποὺ τὸν μετέφεραν σὲ ἓνα σπήλαιο κοντὰ στὴ Σύλλη καὶ ἐτοιμάζονταν νὰ τὸν θανατώσουν. Προτίμησαν ὁμως νὰ ἐπιδοθοῦν προηγουμένως σὲ οἰνοποσία, κατὰ τὴ διάρκεια τῆς ὁποίας μιὰ ἔχιδνα ἔχυσε τὸ δηλητήριό της μέσα στὸ κρασί τους. Οἱ ληστὲς τὸ ἤπιαν καὶ πέθαναν, ὁ δὲ Ὅσιος Χαρίτων, ποὺ σώθηκε ἀπὸ θαῦμα, μετέτρεψε τὴ σπηλιά αὐτὴ σὲ ἀσκητήριον¹⁵. Μὲ τὴς προσευχῆς του μάλιστα ἀνακάλυψε καὶ νερὸ μέσα σὲ παρακείμενο βράχο

14. Πρόκειται γιὰ τὸ *Ἔϊν-Φάρα* ποὺ ἔχει ἐνσωματωθεῖ σήμερα σὲ νεοπαγὴ ἐβραϊκὸ οἰκισμό, ἔτσι ποὺ ἡ ἐπίσκεψη τῆς μονῆς τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος, σχεδὸν ἔρημης πιά, εἶναι πολὺ δύσκολη (Οὐίλιαμ Νταλρίμπλ, *Ταξίδι στὴ σιὰ τοῦ Βυζαντίου*, Ἀθήνα, Ὠκεανίδα, 1999, σσ. 494, 496, 501).

15. Τὰ Συναξάρια ἀφηγοῦνται κάπως διαφορετικὰ τὸν βίον τοῦ Ὅσιου Χαρίτωνος. Βλ. Σωφρόνιος Εὐστρατιάδης, Μητροπολίτης πρῶην Λεοντοπόλεως, *Ἀγιολόγιον τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Ἀθήνα, Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, 1995, σ. 474.

(άγίασμα). Όλα αυτά τα συμβάντα μάλλον πρέπει να έγιναν στην κοιλάδα Φαράν της Παλαιστίνης, πλην όμως μετά την πιθανολογούμενη κατά τον 9ο αιώνα διαφυγή των μοναχών από την Παλαιστίνη και την εγκατάστασή τους στους βράχους της κοιλάδας της Σύλλης, όπου ίδρυσαν νέο μοναστήρι αφιερωμένο στον ίδιο Άγιο, πέρασαν και ενσωματώθηκαν στις τοπικές χριστιανικές παραδόσεις. Αυτή η μεταφορά σε άλλο τόπο όχι μόνον των μοναστηριών αλλά και της δράσης και των θανμάτων που συνοδεύουν τους βίους των Άγιων στα νέα φερώνυμα μοναστήρια δεν είναι κάτι το άσυνήθιστο. Συντελεί σ' αυτό η άγνοια των πιστών, η άφελής θεοσέβεια, ο τοπικός πατριωτισμός και κάποτε η καλογερική κερδοσκοπία¹⁶.

Από τον 9ο μέχρι τον 20ο αιώνα οι ιστορικές πηγές που αφορούν τη μονή του Αγίου Χαρίτωνος είναι έμμεσες και όποσδήποτε λίγες. Ο πρώτος που αναφέρεται σ' αυτήν είναι ο Δανός Carsten Niebuhr (1733-1815) που την επισκέφθηκε στα 1766 και γράφει τα εξής: «Σ' ένα βουνό κοντά στο Ίκονιο βρίσκεται ένα ακόμη κατοικημένο ελληνικό μοναστήρι με έκκλησία και κελιά λαξευμένα στον βράχο (...). Στο μέρος αυτό την προσοχή μου τράβηξαν μερικές ενεπίγραφες πέτρινες στήλες. Όταν ρώτησα αν κάτω απ' αυτές ύπηρχαν τάφοι ανθρώπων, μου έδειξαν τον τάφο κάποιου Μιχαήλ Κομνηνού...»¹⁷.

Ακολουθεί ο Κύριλλος ο ΣΤ', Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως (1813-1818), ο οποίος είχε διατελέσει μητροπολίτης Ίκονιού από το 1803 μέχρι το 1810. Σ' ένα πολύτιμο για τις πληροφορίες που περιέχει έργο του¹⁸ αναφέρει τα εξής: «Μεταξύ των εις την Σύλλε πλησιαζόντων βουνών, μέσα εις μίαν χαράδραν προς Ανατολάς έως ήμισυ της ώρας άφεστηκός, και από Ίκονιου προς δυσμάς περίπου μίαν ώραν, είναι μοναστήριον του Αγίου Χαρίτωνος του Όμολογητού, Άκ μοναστήρ τουρκιστί έπιφημιζό-

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-Άμβούργο 1774-1837, τόμ. III, σ. 119.

18. Κύριλλος, Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, *Ιστορική περιγραφή του έν Βιέννη προεκδοθέντος χειρογράφου πίνακος της μεγάλης Αρχιστρατείας του Ίκονιού*, Κωνσταντινούπολη 1815, σ. 45. Ο κατά κόσμον Κύριλλος Σεργιετζόγλου καταγόταν από την Άδριανούπολη, ήταν φίλος των γραμμάτων, ίδρυσε σχολές έκκλησιαστικής μουσικής και άπαρχονίστηκε από τους Τούρκους το 1821.

μενον ἐκ τῶν περικυκλούντων λευκῆς πέτρας βουνῶν, κτίσμα τοῦ Ὁσίου Χαρίτωνος. Ἐχει ἐκκλησίαν ἐπ' ὀνόματι τῆς ὑπεραγίας ἡμῶν Θεοτόκου τῆς Σπηλαιωτίσσης, εὐρύχωρον καὶ ὡς σπήλαιον ὑπὸ τὸ ὄρος λελατομημένην, ὡσαύτως καὶ τὰ κελλία ὅλα καὶ παρεκκλησία ἐξ-ἑπτὰ, ὅλα σπήλαια λελατομημένα...». Ὁ Κύριλλος συνεχίζει μετὰ τὴν παράθεση τοῦ κειμένου τῶν βυζαντινῶν ἐπιγραφῶν τῆς μονῆς, ἡ ὁποία ὁμως εἶναι ἀτελής καὶ μετὰ ἀρκετὰ σφάλματα. Τὰ σφάλματα αὐτὰ σὲ μερικὲς ἐπιγραφὰς ἐπαναλαμβάνουν καὶ πολλοὶ ἀπὸ ὧσους μεταγενέστερα ἀσχολήθηκαν μετὰ τὸ ἴδιο θέμα¹⁹.

Ἡ ἱστορία τῆς μονῆς μετὰ ὁδηγὸ τῆς ἐπιγραφῆς τῆς

Ἀπὸ τὴν πιθανολογούμενη περὶ τὸν 9ο αἰῶνα ἵδρυση τῆς μονῆς καὶ μέχρι τὸ τέλος τοῦ 11ου αἰῶνα, ὅταν ἡ μάχη τοῦ Μαντζικέρτ στὰ 1071 σήμανε τὴν κατάκτηση τῆς περιοχῆς ἀπὸ τοὺς Σελτζούκους, δὲν ὑπάρχει καμία ἀναφορά ἢ πληροφορία. Οἱ δύο αὐτοὶ αἰῶνες πρέπει νὰ κύλησαν μετὰ ὅπως-δήποτε ἀμφισβητούμενη ἡρεμία, ἀφοῦ μαίνονταν οἱ ἐπιδρομὲς τῶν Ἀράβων καὶ οἱ τοπικοὶ πόλεμοι.

Ὅμως ἀπὸ τὰ μέσα περίπου τοῦ 11ου αἰῶνα μιὰ σειρὰ ἀπὸ βυζαντινὲς ἐπιγραφὰς ρίχνει κάποιον φῶς στὴν τοπικὴ μεσαιωνικὴ ἱστορία. Στὴν ἐξωτερικὴ πλευρὰ τῆς κυρίας πύλης τοῦ μοναστηριοῦ ὑπῆρχε ἐντοιχισμένη μιὰ μαρμαρίνη ἐπιγραφή ποὺ κινούσε ἀμέσως τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ ἐπισκέπτη - προσκυνητῆ ἀφοῦ διακήρυσσε τὰ ἑξῆς :

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

19. Π.χ. Ν. Σ. Ρίζος, *Καππαδοκικά*, Κωνσταντινούπολη 1856, σ. 132 κέ. Βλαδ. Μιρμίρογλου στὸ γνωστὸ ἔργο του *Οἱ Δεσβίσσαι*, 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 (ἔκδοση Βοστώνης 1888), σ. 210, ὑποσημ. 210, 219, 243. Ἀν. Λεβίδης, *Αἱ ἐν μονολίθοις μοναὶ τῆς Καππαδοκίας καὶ Λυκαονίας*, Κωνσταντινούπολη 1899, σσ. 156-158, κ.ά. Ἐπίσης καὶ ὁ Frederick W. Hasluck στὸ μεταφρασμένο ἑλληνικὰ βιβλίον του *Χριστιανισμὸς καὶ Ἰσλάμ τὴν ἐποχὴ τῶν Σουλτάνων*, Ἀθήνα, Ἑκάτη, 2004, σ. 529, ὅπου, ἐκτὸς τῶν σφαλμάτων τοῦ συγγραφέα κατὰ τὴν παράθεση τοῦ κειμένου τῶν ἐπιγραφῶν, προστίθεται καὶ τὸ λάθος τῆς μετάφρασης, ἡ ὁποία ταυτίζει συνεχῶς τὴ Σύλλη μετὰ τὰ... Σύλατα τῆς Καππαδοκίας, τὰ ὁποία ἀπέχουν βεβαίως ἀρκετὲς δεκάδες χιλιόμετρα ἀπὸ αὐτὴν.

Τό ἔτος ,ϚΦΟϚ' (6576) ἀπὸ κτίσεως κόσμου ἀντιστοιχεῖ μὲ τὸ 1068 μ.Χ. Ἡ ἐπιγραφή πιστοποιεῖ ὅτι μόλις τρία χρόνια πρὶν ἀπὸ τὴ μάχη τοῦ Μαντζικέρτ καὶ ἑννέα χρόνια πρὶν τὴν ὁλοκληρωτικὴν κατάκτηση τοῦ Ἰκονίου ἀπὸ τοὺς Σελτζούκους (1077) ἡ μονὴ ἀνακαινίστηκε, πιθανῶς ἀπὸ τὶς καταστροφὰς ποὺ θὰ εἶχε ὑποστῇ ἀπὸ ἐχθρικὰς ἐπιδρομὰς ἢ καὶ ἀπλὰ ἐξαιτίας τῆς πολυκαιρίας. Ἡ ἀνακαίνιση προϋποθέτει βέβαια ὅτι ἡ μονὴ προϋπῆρχε, ἐπομένως ἡ ἄποψη ὅτι ἡ μονὴ ὑπῆρχε ἤδη τὸν 10ο ἢ καὶ τὸν 9ο αἰῶνα, ἐλέγχεται ὀρθῇ. Ἡ ἀναφορά τοῦ πρωτεργάτη τῆς ἀνακαινίσεως μοναχοῦ Μάρκου στὴ «*μεγάλῃ δόξᾳ τοῦ οἴκου τούτου*» ἀποδεικνύει βέβαια τὴ μεγάλῃ σημασίᾳ τῆς μονῆς γιὰ τοὺς χριστιανοὺς τῆς περιοχῆς καὶ τὴν ἀκτινοβολία της, ποὺ μὲ τὴν ἀράοδο τοῦ χρόνου ἠῤῥανε συνεχῶς. Ἡ προσθήκη καὶ τῆς φράσης «*ἡ ἐσχάτη ὑπὲρ τὴν πρώτην*» παραπέμπει εὐθέως στὸν προφήτη Ἀγγαῖο²⁰ καὶ ὑπενθυμίζει τὴ δευτέρη ἀνέγερση τοῦ ναοῦ τοῦ Σολομῶντος ἀπὸ τὸν Ζοροβάβελ στὰ 520 π.Χ. Ὁ ἀνακαινιστὴς μοναχὸς Μάρκος θέλει νὰ τονίσει στὴν ἐπιγραφή αὐτὴ ὅτι, ὅπως ἡ δόξα τοῦ ναοῦ τοῦ Σολομῶντος μεγάλωσε ὅταν τὸν ἀνακαίνισε ὁ Ζοροβάβελ, ἔτσι καὶ τώρα (στὰ 1068 μ.Χ.) πολλαπλασιάστηκε ἡ δόξα τῆς μονῆς τοῦ Ἀγίου Χαριτωνος. Πρόκειται γιὰ στερεότυπη, κατὰ κάποιον τρόπο, ἔκφραση ποὺ συναντᾶται καὶ σὲ ἄλλα ἐκκλησιαστικὰ βυζαντινὰ οἰκοδομήματα ποὺ ἀνακαινίστηκαν²¹.

Ἡ κατάκτηση τοῦ Ἰκονίου ἀπὸ τοὺς Σελτζούκους (1077) καθόλου δὲν μειώνει τὴν ἀκτινοβολία τῆς μονῆς, ἀφοῦ εἶναι γνωστὸ πὼς οἱ κατακτητὲς ἔδειξαν μιὰ ἀξιόλογη ἀνοχή στοὺς χριστιανοὺς τῆς ἐπικρατείᾳ τους. Ἀποδείξη μιὰ δευτέρη ἐπιγραφή, ἀναμνηστικὴ μιᾶς ἄλλης ἀνακαίνισης ποὺ ἐντοχιζέται δύο περίπου αἰῶνες ἀργότερα στὴν ἐσωτερικὴ πλευρὰ τῆς ἴδιας ἐξωτερικῆς πύλης, καὶ τῆς ὁποίας ἐπιγραφῆς τὸ κείμενο διασώθηκε πάλι ἀπὸ τὸν ἴδιο Σιναΐτικὸ Κώδικα, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸν μητροπολίτη Ἰκονίου Κύριλλο. Τὸ κείμενο τῆς ἐπιγραφῆς ποὺ χαράχτηκε τὸ 1288, ὅταν τὸ Ἰκόνιο ἦταν ἤδη πρὸ πολλοῦ πρωτεύουσα τοῦ κράτους τῶν Σελτζούκων, εἶχε ὡς ἑξῆς :

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

21. Ὅπως, π.χ., στὴν ἀψίδα (κόγχη) τοῦ Ἱεροῦ Βήματος στὴ Μονὴ Δαφνίου: «(Μεγάλῃ) ἡ δόξα τοῦ οἴκου {τούτου} ἡ ἐ(σ)χά(τ)η ὑπὲρ {τὴν} πρώτην λέγει Κοσ Παντο(κράτωρ)» ἀλλὰ καὶ στὴ Μονὴ Βροντοχίου τοῦ Μυστρά κ.ά.

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

Τὸ ἔτος ,ϚΨζ' τῆς ἐπιγραφῆς (6797) ἀπὸ κτίσεως κόσμου ἀντιστοιχεῖ μὲ τὸ 1288. Ἡ ἀνάγνωση τῆς ἐπιγραφῆς αὐτῆς ὀδηγεῖ σὲ μερικὲς ἄξιες λόγου παρατηρήσεις ποὺ φωτίζουν ὄχι τόσο τὴν ἱστορία τῆς μονῆς τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος ὅσο τὴν κατάσταση τῶν Ἑλλήνων τῆς περιοχῆς κάτω ἀπὸ τὸ καθεστὼς τῆς σελτζουκικῆς κυριαρχίας. Εἶναι ἀξιοσημείωτο ὅτι, ἐνῶ τὴν ἐποχὴ ἐκείνῃ τὸ Ἰκόνιο ἦταν ἡ πρωτεύουσα τοῦ κράτους τῶν Σελτζούκων, ὁ ἱερομόναχος Ματθαῖος καὶ «τάχα ἡγούμενος», κατὰ τὴν ταπεινόφρονα ἔκφρασή του, ἂν καὶ βρισκόταν σὲ ἀπόσταση ἀναπνοῆς ἀπὸ αὐτὴν (ἡ μονὴ ἀπέχει λίγα χιλιόμετρα ἀπὸ τὸ Ἰκόνιο), δὲν διστάζει νὰ μνημονεύσει ὡς «πρῶτον τῇ τάξει» τὸν τότε Οἰκουμενικὸ Πατριάρχῃ Γρηγόριον τὸν Β' τὸν Κύπριον (1283-1289), δεῦτερον τὸν αὐτοκράτορα τοῦ Βυζαντίου Ἀνδρόνικον τὸν Β' Παλαιολόγο (1282-1328) καὶ μόλις τρίτον καὶ τελευταῖον τὸν «Μεγαλογενὴ καὶ Μεγάλον» Σουλτάνον Μαχσοῦτ τὸν Β' τὸν Καΐκαουσῆ (1283-1304). Ἡ σειρὰ αὐτὴ εἶναι μιὰ ἀπόδειξη ὅτι οἱ μοναχοὶ τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος ὄχι μόνον τοποθετοῦσαν πρὶν καὶ πάνω ἀπ' ὅλα τὴν πνευματικὴ τους ἐξάρτηση ἀπὸ τὸ Πατριαρχεῖο ἀλλὰ καὶ μνημόνευαν τὸν Βυζαντινὸ αὐτοκράτορα πρὶν ἀπὸ τὸν Σελτζούκον Σουλτάνον, κι ὅς ἦταν αὐτὸς ὁ «αὐθέντης» τους²³.

22. Ἡ χρῆση τοῦ ρήματος “ἐκαλλιεργήθη” μὲ τὴ σημασίαν τοῦ “ἐκαλλωπίσθη” συναντᾶται καὶ σὲ ἄλλες ἐπιγραφὰς τῆς Καππαδοκίας, ὅπως π.χ. στὴν Καραμπάς-Κιλισὲ τοῦ Soğanlı (ἀρχαία Σοανός), ὅπου ὑπάρχει ἡ ἐπιγραφὴ «ἐκαλλιεργήθη ὁ ναὸς οὗτος διὰ συνδρομῆς Μιχαὴλ Πρωτοσπαθαρίου τοῦ Σκεπίδη...», ἀλλὰ καὶ στὸν βυζαντινὸ ναὸ τῆς Κοίμησης τῆς Θεοτόκου στὸν Ὀρχομενὸ τῆς Βοιωτίας (ἐνεπιγραφὰς πλάκες ἐντοιχιζομένης στὴν ἐξωτερικὴ τοιχοδομία του).

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

Ἡ ἐπιγραφή αὐτὴ ἀποτελεῖ ἓνα πρῶμο ἀλλὰ ἀξιοσημείωτο δείγμα τοῦ ἀναπτυσσόμενου ἐθνικοῦ φρονήματος τῶν ὑπόδουλων αὐτῶν μοναχῶν τοῦ Μεσαίωνα ποὺ ἐγγράφως, δημοσίᾳ καὶ εἰς τὸ διηνεκὲς διακηρύσσουν τὴν προσήλωσή τους στὸ ἐθνικὸ καὶ θρησκευτικὸ τους κέντρο, τὴν Κωνσταντινούπολη. Ὅπως δὴποτε, ὁμως, ἀποτελεῖ καὶ ἓνα ἀκόμη δείγμα τῆς ἀνεξίθρησκης καὶ γενικότερα ἀνεκτικῆς πολιτικῆς, ποὺ γιὰ διαφόρους λόγους ἄσκησαν οἱ Σελτζοῦκοι στὸ σουλτανάτο τοῦ Ροῦμ. Ἴσως γιὰτι μερικοὶ ἀπὸ τοὺς Σουλτάνους αὐτοὺς εἶχαν παντρευτεῖ Ἑλληνίδες πριγκίπισσες²⁴, ἴσως γιὰ καθαρὰ πολιτικούς λόγους, τὸ βέβαιο εἶναι ὅτι ἄφησαν τὸν χριστιανικὸ πληθυσμὸ τῆς Μικρᾶς Ἀσίας ἀρκετὰ ἀνενόχλητο. Ἐκοψαν μάλιστα καὶ νομίσματα μὲ τὴ μορφή τοῦ Χριστοῦ καὶ τὴν ἐνδειξη στὰ ἑλληνικὰ ΕΜΜΑΝΟΥΗΛ ΙC ΧC καὶ σὲ πολλὰ ἀπὸ αὐτὰ (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 ἐμβλημα, ποὺ ἀνέτρεχε μέχρι τοὺς Σουμέριους καὶ τοὺς Χετταίους καὶ εἶχε χρησιμοποιηθεῖ παλαιότερα ὥς ἐμβλημα καὶ ἀπὸ τοὺς ἴδιους τοὺς Σελτζούκους, ἡ ἐπαναφορὰ τοῦ ἀπὸ αὐτοὺς στὸ σουλτανάτο τοῦ Ροῦμ δὲν πρέπει νὰ ἦταν ἀμέτοχη κάποιας πολιτικῆς ὑστεροβουλίας²⁵.

Τὸ βέβαιο πάντως εἶναι ὅτι περὶ τὰ τέλη τοῦ 13ου αἰῶνος οἱ Σελτζοῦκοι ἐπέτρεπαν τὴν ἀνακαινίσαις τῶν χριστιανικῶν ναῶν καὶ τὴν ἐλεύθερη ἔκφραση τῶν ἐθνικῶν καὶ θρησκευτικῶν φρονημάτων τῶν ὑπηκόων τους, μολονότι ἔχουν διατυπωθεῖ ἀρκετὲς ἐπιφυλάξεις ἀπὸ μερικοὺς ἱστορικούς, οἱ ὁποῖοι περιορίζουν τὴν ἀνεκτικὴ αὐτὴ πολιτικὴ μόνον στοὺς δύο-τρεῖς πρῶτους ἡγεμόνες τοῦ σουλτανάτου τοῦ Ἰκονίου. Ἡ ἴδια ἄλλωστε ἰδρυση

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

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

25. Περισσότερα γιὰ τὴ χρῆση 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)», *Βυζαντιὰ* 19 (1999), σσ. 309-345. Ἐπίσης πλουσία σχετικὴ βιβλιογραφία, ἴδε στὸ Γ. Δημητροκάλλης, *Παραδοσιακὴ ναοδομία στὴν Τήνο*, Ἀθήνα, Ἑταιρεία Τηνιακῶν Μελετῶν, 2004, σ. 12.

της Σύλλης ως οίκισμοῦ, ὀφείλεται στὴν ἀνεκτικὴ πολιτικὴ τῶν Σελτζούκων²⁶. Ὅσον ἀφορᾷ τὸν σουλτάνο Μαχσοῦτ ἢ Μασούτη τὸν Καΐκαουση, ἡ ἐπιγραφὴ αὐτὴ εἶναι τὸ ἕνα ἀπὸ τὰ δύο μοναδικὰ γραπτὰ μνημεῖα ποὺ μαρτυροῦν τὴ βασιλεία του.

Ἀπὸ τὰ τέλη ὁμῶς τοῦ 13ου αἰῶνα προέρχονται καὶ μερικὲς ἀκόμη ἐπιγραφές τῆς βυζαντινῆς μονῆς τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος, ἐπιτύμβιες αὐτῇ τῇ φορᾷ, ποὺ ρίχνουν κι αὐτὲς κάποιο ἀμυδρὸ φῶς στὴν ἱστορία τῶν σκοτεινῶν ἐκείνων χρόνων μιᾶς ἀπὸ τίς πιὸ πολὺπαθες περιοχές τοῦ ἑλληνισμοῦ. Ἡ μία μάλιστα θεωρήθηκε μεγάλης ἱστορικῆς ἀξίας, ἔθεσε πολλὰ προβλήματα καὶ ἀποτέλεσε ἀφορμὴ γιὰ νὰ γραφεῖ σειρὰ ἀπὸ ἐνδιαφέροντες ἱστοριοδιδικῆς μελέτες.

Ἡ πρώτη ἀπὸ αὐτὲς ὑπῆρχε στὸν τάφο τοῦ ἱερομονάχου καὶ «τάχα ἡγουμένου» Ματθαίου, αὐτοῦ ἀκριβῶς ποῦ, ὅπως εἶδαμε, εἶχε ἀνακαινίσει τὴ μονὴ στὰ 1288 ἐντοιχίζοντας καὶ τὴν προηγουμένη ἀναμνηστικὴ ἐπιγραφή. Τὸ κείμενό της εἶχε ὡς ἑξῆς:

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

Πρόκειται γιὰ τὸ ἔτος 6806 ἀπὸ κτίσεως κόσμου ποὺ ἀντιστοιχεῖ μὲ τὸ 1297. Ἡ ἐπιτύμβια αὐτὴ ἐπιγραφὴ βρισκόταν στὸν ἑξωτερικὸ τοῖχο τῆς μονῆς, δεξιὰ τῆς κυρίας πύλης, πάνω στὸν τάφο τοῦ Ματθαίου, ἐπίσημα πλέον ἀποκαλουμένου «καθηγουμένου» καὶ ὄχι «τάχα ἡγουμένου», ὁ ὁποῖος πέθανε ἀφοῦ πρόλαβε νὰ καμαρώσει τὸ ἀνακαινιστικὸ καὶ «καλλιεργητικὸ»

26. Ἡ ἴδρυση τῆς Σύλλης γύρω ἀπὸ τὸν ναὸ τοῦ Ἀρχαγγέλου ἢ Ἀρχιστρατήγου Μιχαὴλ ἀποδίδεται κατὰ τὴν παράδοση, ποὺ διέσωσε ὁ Κύριλλος, στὸν Σουλτάνο τοῦ Ἰκονίου Ἀλαὲτ-Ντὶν τὸν Α' (1219-1237). Ὅπως ἀναφέρει ὁ Κύριλλος, ὁ Σουλτάνος αὐτὸς θέλησε μὲ τὰ ὑλικά ἀπὸ τὴν κατεδάφιση τοῦ χριστιανικοῦ ναοῦ τοῦ Ἀρχαγγέλου Μιχαὴλ νὰ οἰκοδομήσει ἕνα μεγάλο τζαμί μέσα στὸ Ἰκόνιο. Μόλις ἄρχισε ὁμῶς ἡ κατεδάφιση τοῦ ναοῦ «φλόγες πυρὸς ἐξῆλθον ἐξ αὐτοῦ καὶ κατέκαυσαν τοὺς παρεστώτας. Τοῦτο μαθὼν ὁ Σουλτάνος καὶ φοβηθεὶς παρητήθη τοῦ σκοποῦ, ἀποστείλας μάλιστα καὶ φαμίλιας ἐπὶ αἰχμαλώτους... ἐκ τῆς ἐν Πελοποννήσῳ ἐπαρχίας τῶν Λακωνίων, διὰ νὰ κατοικήσουν ἐκεῖ πρὸς περιποίησιν καὶ λιχναψίαν τοῦ ναοῦ». Οἱ ἐπὶ αὐτὲς οἰκογένειες ἀποτέλεσαν τὸν πυρήνα τοῦ πρώτου οἰκισμοῦ τῆς Σύλλης (βλ. Κύριλλος, *Ἱστορικὴ περιγραφὴ τοῦ ἐν Βιέννῃ προεκδοθέντος...* κ.λπ., σσ. 44-45). Ἐπίσης, Τάκης Α. Σαλκιτζόγλου, *Ἡ Σύλλη τοῦ Ἰκονίου*, Ἀθήνα, Ἰδρυμα Μεΐζονος Ἑλληνισμοῦ, 2005, σ. 33 κέ.

(καλλωπιστικό) του έργου. Ἡ συνήθεια τῆς ταφῆς τῶν μοναχῶν καὶ ιδίως τῶν ἡγουμένων στὸν περίβολο τῆς μονῆς εἶναι γνωστή. Στὴν ἐπιγραφή παρατηρεῖται μιὰ συντακτικὴ ἀνακολουθία, ἡ χρησιμοποίηση δηλαδὴ τῆς γενικῆς ἐκεῖ ποὺ χρειάζεσταν ἡ ὀνομαστικὴ πτώση. Φαίνεται ὅτι τοῦτο ἐγινε γιὰ λόγους μετρικούς²⁷.

Διαπιστώνεται, πάντως, ὅτι ἡ μονὴ τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος ἦταν κατὰ κάποιον τρόπο καὶ ἓνα μικρὸ Πάνθεον, ὅπου ἐνταφιάζονταν σπουδαῖες προσωπικότητες τῆς περιοχῆς, ὅπως τουλάχιστον μαρτυροῦν οἱ ἐπόμενες ἐπιτύμβιες ἐπιγραφές, ποὺ διασώθηκαν καὶ αὐτὲς στὸν Σιναῖτικο Κώδικα. Ἡ ἐπιγραφή μάλιστα, ποὺ παραθέτουμε ἀμέσως κατωτέρω, καὶ ἡ ὁποία ἐκτίθεται μέχρι σήμερα στὸ Ἀρχαιολογικὸ Μουσεῖο τοῦ Ἰκονίου, ἐγινε διάσημη καὶ δημιουργεῖ πολλὰ δυσεπίλυτα προβλήματα ὄχι μόνον ὀρθῆς ἀνάγνωσής της ἀλλὰ καὶ ἱστορικῆς ταυτότητας τῶν προσώπων ποὺ ἀναγράφονται σ' αὐτήν. Τὸ κείμενο τῆς ἐπιγραφῆς αὐτῆς, μετὰ ἀπὸ ἀρχετὲς ἐσφαλμένες μεταφορὲς στὰ διάφορα δημοσιεύματα, τελικὰ διαβάστηκε σωστὰ ἀπὸ τὸν διαμένοντα στὸ Ἰκόνιο ἱατρὸ Δρα Σάββα Ν. Διαμαντίδη²⁸, ἀποκρυσταλλώθηκε ἀπὸ τὸν ἐπιγραφολόγο F. Cumont²⁹ καὶ ἐρμηνεύθηκε τελικὰ ἀπὸ τὸν γνωστὸ ἐπιγραφολόγο P. Wittek³⁰ στὰ 1937³⁰. Τὸ κείμενο τῆς πολυσυζητημένης αὐτῆς ἐπιγραφῆς ἔχει ὡς ἑξῆς:

ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙΤΑΙ ΠΟΡΦΥΡΟΓΕΝΝΗΤΩΝ ΓΟΝΟΣ ΜΙΧΑΗΛ
ΑΜΗΡΑΣΛΑΝΗΣ, ΕΓΓΩΝ ΤΟΥ | ΠΑΝΕΥΓΕΝΕΣΤΑΤΟΥ ΔΙΣΕΙΓΤΟΝΟΥ
ΤΩΝ ΑΟΙΔΙΜΩΝ ΠΟΡΦΥΡΟΓΕΝΝΗΤΩΝ ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΚΥΡΟΥ
ΙΩΑΝΝΟΥ ΚΟΜΝΗΝΟΥ ΤΟΥ | ΜΑΥΡΟΖΩΜΗ, ΥΙΟΣ ΔΕ ΤΟΥ
ΤΑΠΕΙΝΟΥ ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΚΟΜΝΗΝΟΥ, ΕΝ ΕΤΕΙ ς,ζς'
ΙΝΔΙΚΤΙΩΝΟΣ ΙΑ', ΜΗΝΙ ΝΟΕΜΒΡΙΩ α'.

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

28. Βλ. περιοδικὸ Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος Κωνσταντινουπόλεως XVII, παράρτημα, 1886, σ. 174 ἀρ. 34. Ὁ Σάββας Διαμαντίδης εἶχε ἀσχοληθεῖ μὲ τὴ διάσωση τῶν καταλοίπων τῆς ἐλληνικῆς ἀρχαιότητος στὴν περιοχὴ τοῦ Ἰκονίου καὶ εἶχε καταρτίσει πλούσια συλλογὴ μὲ ἀντίγραφα ἐλληνικῶν ἐπιγραφῶν. Βλ. Βάσος Ραφτόπουλος, «Ἑλληνικαὶ 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'építaphe d'un Comnène à Konia», *Byzantion* 10 (1935), σσ. 505-515. Ἐπίσης, ὁ ἴδιος, «Encore l'építaphe d'un Comnène à Konia», *Byzantion* 12 (1937), σσ. 207-211.

Ἡ ἐπιτύμβια αὐτὴ ἐπιγραφή, μήκους 1,80 μ. καὶ πλάτους 0,50 μ., ἀποτελοῦσε τὴ στέγη ἑνὸς μνήματος σὲ σχῆμα σαρχοφάγου (κιβωρίου, εἰκ. 6). Βρισκόταν μέσα στὸν ναὸ τῆς Παναγίας τῆς Σηληϊαιώτισσας. Ὁ ἐνταφιασμός ἑνὸς προσώπου μέσα στὸν ναὸ ἀποτελεῖ τιμὴ σπάνια, πὺν ἐπιφυλάσσεται σὲ ἐξαιρετικὰ διδάσημα πρόσωπα. Ὁ Κύριλλος ὁ ΣΤ', ὁ μετέπειτα Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, εἶχε διαπιστώσει τὴν ἐποχὴ πὺν διατέλεσε μητροπολίτης Ἰκονίου, ὅτι «... ἔνδον τοῦ ναοῦ ἀντίκρου τῆς πύλης πρὸς Δύσιν ἐν τῷ ἐδάφει τῆς γῆς εἶναι μνῆμα καὶ ἐπ' αὐτοῦ μάρμαρον ὡς κιβώριον μὲ τὰ παρόντα γράμματα: ...» Τὰ γράμματα αὐτά, δηλαδὴ τὸ κείμενο τῆς ἐπιγραφῆς, τὰ ἀντέγραψε λανθασμένα ὁ μητροπολίτης, παρέλειψε μάλιστα καὶ μερικὲς λέξεις. Τὴν ἐσφαλμένη καὶ ἀτελὴ αὐτὴ εἰκόνα τῆς ἐπιτύμβιας πλάκας τὴν ἐπανέλαβαν, ὅπως προαναφέραμε, οἱ περισσότεροι ἀπὸ τοὺς μεταγενέστερους συγγραφεῖς, μέχρις ὅτου ὁ Διαμαντίδης τὴν ἀνέγνωσε ὁρθά· καὶ ὁ Wittek τὴν ἐρμήνευσε ὀριστικά.

Ἔχουμε λοιπὸν ἕναν ἀπόγονο τῶν Κομνηνῶν πὺν τὸ ἔτος 1297 (6806 ἀπὸ κτίσεως κόσμου κατὰ τὴν ἐπιτύμβια πλάκα) κριθῆκε ἄξιος νὰ ἐνταφιασθεῖ μέσα στὸν ναὸ ἑνὸς μοναστηριοῦ πὺν βρισκόταν στὰ περὶχωρα τοῦ Ἰκονίου, κάτω ἀπὸ πλήρη σελτζουκικὴ κυριαρχία. Ποιὸς ἄραγε νὰ ἦταν αὐτὸς ὁ γόνος τῶν Κομνηνῶν, καὶ μάλιστα Πορφυρογεννῆτων, πὺν ἀξιώθηκε αὐτῆς τῆς μεγάλης τιμῆς; Καὶ πόσο ἡ περίπτωσή του μπορεῖ νὰ ὀδηγήσει σὲ συμπεράσματα γιὰ τὴν ἱστορία τοῦ μεσαιωνικοῦ ἑλληνισμοῦ τῆς κεντρικῆς Μικρᾶς Ἀσίας; Ἡ προσεκτικὴ μελέτη τοῦ λακωνικοῦ καὶ κάπως περίτεχνα διατυπωμένου κειμένου τῆς ἐπιτύμβιας αὐτῆς ἐπιγραφῆς, τὴν ὁποία ὁ Ν. Βέης χαρακτήρισε ὡς μεγάλης ἱστορικῆς ἀξίας, ἀπαιτεῖ μερικὲς ἱστορικὲς καὶ γενεαλογικὲς παρατηρήσεις.

α. Ὁ ἐνταφιασμένος λεγόταν Μιχαήλ, ἦταν γιὸς ἑνὸς Ἰωάννου Κομνηνοῦ καὶ ἀποκαλεῖται μάλιστα μὲ τὸ πολὺ περιεργὸ προσωνύμιο «ἀμνησολάνης». Μετὰ ἀπὸ διάφορες ἀπόπειρες ἀναγνώσεως καὶ ἐρμηνείας τῆς ὄχι μόνον δυσἀνάγνωστης ἀλλὰ καὶ δυσερμήνευτης αὐτῆς λέξης ἐγινε τελικὰ δεκτὴ ἡ πρόταση τοῦ Wittek³¹. Ἡ λέξη εἶναι τουρκογενὴς καὶ σύνθετη. Σημαίνει τὸ *ἀσλάνι* (δηλαδὴ τὸ λιοντάρι) τοῦ *ἀμνρά* (δηλαδὴ τοῦ ἐμίρη, τοῦ βασιλέα). Εἶναι φανερὸ ὅτι πρόκειται γιὰ μιὰ ἐκφραση τρυφερότητας πὺν ἀφορᾷ τὸν μεταστάντα. Τὸ ὅτι ἡ προσαγόρευση αὐτὴ γίνεται στὴν τουρκικὴ γλῶσσα δὲν πρέπει νὰ μᾶς ἐκπλήσσει, ὄχι μόνον γιὰ τὸ Ἰκόνιο τελοῦσε ἤδη ἐπὶ δύο αἰῶνες κάτω ἀπὸ τὴν κυριαρχία τῶν Σελτζού-

31. Στὸ ἴδιο.

κων, αλλά και γιατί είναι γνωστό πώς στην αὐλή τῆς Τραπεζούντας, ἀπὸ ὅπου καταγόταν αὐτὸς ὁ Μιχαὴλ Κομνηνός, ἀρκετοὶ Ἑλλήνες συνήθιζαν δίπλα στὸ ὄνομά τους νὰ προσθέτουν κι ἓνα δευτέρου τούρκικο ὄνομα ὡς προσωνύμιο³².

β. Ἡ ἐπιγραφή μᾶς πληροφορεῖ ἐπίσης ὅτι ὁ ἐνταφιασθεὶς ἦταν “ἐγγων” (ἐγγονός) «τοῦ πανευγενεστάτου δισεγγονοῦ τῶν αἰοιδίμων πορφυρογεννῆτων βασιλέων κυροῦ Ἰωάννου Κομνηνοῦ τοῦ Μαυροζώμη...». Δηλαδή παπποῦς τοῦ νεκροῦ ἦταν ὁ πορφυρογέννητος βασιλῆας Ἰωάννης Κομνηνός-Ἀξούχος, ὁ ὁποῖος ἀπεκαλεῖτο καὶ “Μαυροζώμης” καὶ ὁ ὁποῖος εἶχε διατελέσει αὐτοκράτορας τῆς Τραπεζούντας (1235-1238). Κατὰ τὸν Cumont, ὅμως, δὲν ἐτόλμησαν νὰ τὸ γράψουν στὴν ἐπιτάφια πλάκα, γιατί ὁ Σουλτάνος τοῦ Ἰκονίου θεωροῦσε τὴν Τραπεζοῦντα δική του περιοχὴ, ἀφοῦ ἦταν φόρου ὑποτελῆς σ’ αὐτόν. Τὸ δευτέρου ὄνομα ποῦ τοῦ ἀποδίδεται (“Μαυροζώμης”) ἀνῆκε στὴ μητέρα του καὶ τὸ κρατοῦσε ὡς δευτέρου ἐπώνυμο, μὰ συνήθεια ποῦ δὲν ἦταν ἀγνωστὴ ἐκείνη τὴν ἐποχὴ³³.

γ. Ὁ πατέρας τοῦ Μιχαὴλ (ὁ Ἰωάννης Κομνηνός) ἀποκαλεῖται “ταπεινός”, ἰσχυρότατη ἀπόδειξη ὅτι τὴν ἐποχὴ ἐκείνη ἦταν μοναχὸς ποῦ προφανῶς ἐγκαταβίωσε στὴ μονὴ Ἀγίου Χαρίτωνος. Οἱ λόγοι ποῦ ὁδήγησαν τὸν Ἰωάννη Κομνηνὸ, γιὺ ἐνὸς αὐτοκράτορα τῆς Τραπεζούντας, νὰ ἀποτραβηχτεῖ ἀπὸ τὰ ἐγκόσμια καὶ νὰ μονάσει σὲ μοναστήρι μὴς περιοχῆς ὑπόδουλης στοὺς Σελτζούκους, εἶναι ἀδιευκρίνιστοι. Μήπως ἦταν δημῶς καὶ ἀναγκασμένος νὰ διάγει τίς μέρες του στὸ φημισμένο μοναστήρι; Ἡ μήπως πρέπει νὰ ἀναζητηθοῦν κάποιες προσωπικὲς ἀπογοητεύσεις, κάποια αὐλικὴ μηχανορραφία ἢ ἀπλὰ καὶ μόνον ἦταν ἓνας χαρακτήρας ἐντονα θρησκευόμενος ποῦ προτίμησε τὸν ἀσκητικὸ βίو ἀπὸ τὰ βασιλικά μεγαλεῖα; Δὲν ὑπάρχει κανένα τεκμήριο ποῦ νὰ δείχνει πῶς εἶχε προηγουμένως περάσει στὴν ὑπηρεσία τοῦ Σουλτάνου τοῦ Ἰκονίου, ὅπως εἶχε συμβεῖ μὲ ἀρκετοὺς βυζαντινοὺς πρίγκιπες. Ἐξῆσε ἀρκετὰ χρόνια ἀποτραβηγμένος στὴ μονή, ἀφοῦ ὅμως εἶχε στὸ μεταξὺ ἀποκτήσει ἓναν γιὺ, αὐτὸν ἀκριβῶς ποῦ

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

33. Ἡ οἰκογένεια τῶν Μαυροζώμηδων καταγόταν ἀπὸ τὴν Πελοπόννησο καὶ εἶχε ἀναδείξει ἀρκετοὺς ἐπιφανεῖς ἄνδρες. Μέχρι σήμερα ὑπάρχει κοντὰ στὸν Μετρίγαλὰ μὴ γέφυρα ποῦ ἀποκαλεῖται «τῆς Μαυροζούμαινας», κτισμένη στοὺς βυζαντινοὺς χρόνους καὶ ἀνακαινισμένη τὸν 17ο αἰῶνα.

ἀποκαλεί στην ἐπιτύμβια πλάκα μὲ τὴν τρυφερὴ ἀλλὰ καὶ ἡρωικὴ προσαγόρευση “*λιοντάρι τοῦ βασιλῆα*” (“*ἀμνηρασλάνη*”). Καμία ὁμως μέχρι στιγμῆς ἀσφαλὲς ἔνδειξη δὲν ὑπάρχει γιὰ τὸ ποιὸς ἦταν αὐτὸς ὁ βασιλῆας.

δ. Τέλος, σύμφωνα μὲ τὴν ἐπιγραφή, καὶ ὁ βασιλῆας αὐτὸς τῆς Τραπεζούντας (Ἰωάννης Κομνηνός-Μαυροζώμης ἢ Ἀξούχος, ὁ παπποῦς 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 περῆφανοι.

Μιά ἐντυπωσιακὴ λοιπὸν γενεαλογία περιλάμπρων ὀνομάτων ὄχι μόνον αὐτοκρατορικῆς καταγωγῆς ἀλλὰ καὶ πορφυρογεννήτων, ποὺ οἱ δύο τελευταῖοι τότε γόνοι τῆς βρέθηκαν στὰ τέλη τοῦ 13ου αἰῶνα στὴ μονὴ τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος τῆς Σύλλης. Πρῶτος ὁ πατέρας, ὁ ταπεινὸς πλέον μοναχὸς Ἰωάννης Κομνηνός, καὶ μαζί του ὁ γιὸς του ὁ Μιχαήλ, ἴσως κι αὐτὸς καλογεροπαίδι, ποὺ πέθανε ἐκεῖ καὶ τὸν ἔθαψε μεγαλοπρεπῶς ὁ πατέρας του μέσα στὸν ναὸ τῆς μονῆς.

Ἀξιοσημείωτη εἶναι ἡ σύμπτωση ποὺ συνδέει τὶς δύο τελευταῖες ἐπιτύμβιες ἐπιγραφές, τοῦ ἀνακαινιστῆ τῆς μονῆς ἡγουμένου Ματθαίου καὶ τοῦ νεαροῦ βλαστοῦ τῶν Κομνηνῶν, τοῦ Μιχαήλ Ἀμνηρασλάνη. Φέρουν καὶ οἱ δύο τὴν ἴδια ἀκριβῶς ἡμερομηνία θανάτου (1η Νοεμβρίου 1297). Μήπως καμία ἐπιδρομὴ Μογγόλων, ποὺ λυμαίνονταν τότε τὴν περιοχὴ, εὐθύνεται γιὰ κάποιο διπλὸ φονικό³⁴; Ἴδου ἓνα θέμα ποὺ θὰ μπορούσε νὰ τροφοδοτήσει τὴ φαντασία ἐνὸς συγγραφέα ἱστορικοῦ μυθιστορήματος. Ὑπενθυμίζουμε ὅτι στὰ τέλη τοῦ 13ου αἰῶνα τὸ σελτζουκικὸ κράτος τοῦ Ἰκονίου ἔπνεε τὰ λοίσθια. Οἱ διάφορες ἐσωτερικὲς ἐριδες τῆς δυναστείας εἶχαν οὐσιαστικὰ καταργήσει τὴν ἀσφάλεια τοῦ κράτους, ἰδίως μετὰ τὸ 1243, ὅταν οἱ Σελτζοῦκοι νικήθηκαν ἀπὸ τοὺς Μογγόλους καὶ τὸ κράτος τους κατατεμαχίστηκε σὲ διάφορα ἀλληλοὑποβλεπόμενα καὶ ἀλληλοσυγκρουόμενα ἐμιράτα. Ἀπὸ τότε ἡ περιοχὴ τοῦ Ἰκονίου γνώρισε τὶς ἐπιδρομὲς ἄγριων καὶ ἀνεξέλεγκτων νομαδικῶν λαῶν, τουρκομανικῆς κυρίως κατα-

34. Ἡ ἄποψη τοῦ Ἱ. Γεωργίου («Ἡ ἐν Καππαδοκίᾳ Νέβεσχιρ», *Μικρασιατικά Χρονικά* Α΄ (1938), σ. 421) περὶ ταυτότητος τοῦ ἡγουμένου Ματθαίου καὶ τοῦ Μιχαήλ Ἀμνηρασλάνη-Κομνηνοῦ, δηλαδὴ περὶ δύο τάφων ποὺ ἀνῆκαν στὸν ἴδιο νεκρὸ, δὲν στηρίζεται σὲ καμία λογικὴ. Οὐδέποτε παρατηρήθη τὸ προηγούμενο νὰ ἔχει κάποιος δύο τάφους, καὶ μάλιστα τὸν ἓνα δίπλα στὸν ἄλλο μὲ διαφορετικὰ ὀνόματα.

γωγής, πού οι Έλληνες της Μικρᾶς Ἀσίας τοὺς ἀποκαλοῦσαν “*κυνοκέφαλους*” καὶ “*ἀνθρωποφάγους*”³⁵.

Μέσα σ’ αὐτὸ τὸ καθεστῶς τῶν ταραχῶν καὶ τῶν σφαγῶν ὁ συντάκτης τῆς ἐπιτύμβιας αὐτῆς ἐπιγραφῆς, πού δὲν πρέπει νὰ εἶναι ἄλλος ἀπὸ τὸν πατέρα τοῦ νεκροῦ, τὸν πρίγκιπα-μοναχὸ Ἰωάννη Κομνηνὸ, τονίζει μὲ ὑπερηφάνεια τὴ διπλὴ πορφυρογέννητη καταγωγὴ τοῦ παιδιοῦ του ἀλλὰ καὶ τὴν ἐξ αἵματος συγγενεία του μὲ τὶς δύο αὐτοκρατορικῆς 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 ὑπενθυμίζουν σὲ κάθε εὐκαιρία τὴν καταγωγὴ τους ἀπὸ τοὺς αὐτοκράτορες τῆς Κωνσταντινούπολης καὶ νὰ συντηροῦν ἔτσι τὶς βλέψεις τους στὸν θρόνο ἐκεῖνο. Ὁ πρίγκιπας-μοναχὸς Ἰωάννης, ἀκόμα καὶ στὴν ἐπιτάφια πλάκα πού σκέπασε τὸν γιὸ του, δὲν λησμονεῖ τοὺς πολιτικὸς στόχους τῆς οἰκογένειάς του. Τὸ ὅτι βρισκόταν στὴ ζωὴ τὸν Νοέμβριο τοῦ 1297, καὶ ἐπομένως θὰ συνέταξε ὁ ἴδιος τὸ κείμενο τῆς ἐπιτύμβιας πλάκας, συμπεραίνεται μὲ ἀσφάλεια ἀπὸ τὴν προσωνυμία “*ταπεινός*” πού δίνουν συνήθως στὸν ἑαυτὸ τους οἱ μοναχοί, γιατί ἂν εἶχε ἀποβιώσει θὰ ἀπεκαλεῖτο “*αἰοίδιμος*” ἢ “*μακαριστός*” κ.λπ. Ὁλόκληρη ἡ ἐπιγραφή, πίσω ἀπὸ τὴ λιτὴ καὶ λακωνικὴ ἀναγραφὴ τοῦ γενεαλογικοῦ δέντρου τοῦ νεαροῦ βλαστοῦ τῶν Κομνηνῶν, κρύβει μιὰ τρυφερὴ θλίψη γιὰ τὸν χαμὸ τοῦ παλικάριου, μιὰ περηφάνεια γιὰ τὴν αὐτοκρατορικὴ καταγωγὴ του, ἴσως καὶ τὸ παράπονο τοῦ μοναχοῦ Ἰωάννη³⁶ γιὰ τὴ δική του κακὴ μοίρα, πού τὸν ἔστειλε νὰ καλογερέψει σὲ τόπο κατακτημένο ἀπὸ ἀλλόπιστους. Ἡ μοναδικῆς ἱστορικῆς ἀξίας ἐπιτύμβια ἐπιγραφή αὐτὴ (φωτογραφία τῆς ὁποίας μπορεῖ νὰ δεῖ ὁ ἀναγνώστης στὴν εἰκόνα 6) βρισκόταν μέσα στὴν Παναγία τὴν Σηληαιώτισσα ἐπὶ πολλοὺς αἰῶνες, ὅποτε σὲ καιροὺς χαλεποὺς, μᾶλλον λίγα χρόνια πρὶν ἀπὸ τὴν Ἀνταλλαγὴ τῶν πληθυσμῶν, τοποθετήθηκε στὸ προαύλιο τοῦ ναοῦ τοῦ Ἀρχαγγέλου Μιχαὴλ στὴ Σύλλη, προφανῶς γιὰ νὰ

35. Σπ. Βρυώνης, «Ἡ Μικρὰ Ἀσία (1204-1453)», στὸ *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ ἔθνους*, Ἐκδοτικὴ Ἀθηνῶν, τόμ. Θ', Ἀθήνα 1979, σ. 318.

36. Ὁ Κομνηνὸς αὐτὸς Ἰωάννης ἴσως ἀπεκαλεῖτο ὡς μοναχὸς καὶ Ἰωαννίκιος, ἂν γίνεи δεκτὴ ἡ ἐκδοχὴ πού ὑποστηρίζει ὁ Πανάρετος στὸ *Χρονικὸ* του πού ἀφορᾷ τοὺς αὐτοκράτορες τῆς Τραπεζούντας (*Περὶ τῶν τῆς Τραπεζούντος βασιλέων, τῶν Μεγάλων Κομνηνῶν, ὅπως καὶ τότε καὶ πόσον ἕκαστος ἐβασίλευσεν*. Ἐκδόθηκε ἀπὸ τὸν Ὁδ. Λαμφίδη σχολιασμένο, μὲ τὸν τίτλο: Μιχαὴλ τοῦ Παναρέτου, *Περὶ τῶν Μεγάλων Κομνηνῶν*, Ἀθήνα 1958).

προστατευθεῖ. Μετά τὴν ἀναχώρηση τῶν Ἑλλήνων, παρὰ τὸ ὅτι οἱ Σულταῖοι τὴν διεκδικοῦσαν γιὰ νὰ τὴν μεταφέρουν στὴν Ἑλλάδα, μεταφέρθηκε στὸ Μουσεῖο τοῦ Ἰκονίου³⁷.

Ἡ ἀξιοποίηση τῶν ἐπιγραφῶν γιὰ τὴ διαλευκάνση μιᾶς ἱστορικῆς περιόδου ἀποκτᾷ ἀκόμη μεγαλύτερη σημασία, ὅταν οἱ ἄλλες πηγές εἶναι ἐλάχιστες ἢ καὶ ἀνύπαρκτες. Μιὰ ἄλλη ἐπιγραφή ἀπὸ τὴ μονὴ τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος, ποὺ τὸ κείμενό της σώθηκε ἀπὸ τὸν Smirnov 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 αἰῶνα ἀπὸ τὶς ὁρδές τῶν διαφόρων ἐπιδρομέων. Τὸ κείμενό της εἶχε ὡς ἑξῆς :

ΚΑΙΡΙΩΣ ΕΔΗΘΩΗ (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.

Ὁ Ν. Βέης ἐκφράζει τὶς ἐπιφυλάξεις του γιὰ τὴν ἀκρίβεια μὲ τὴν ὁποία ἀντεγράφη ἡ ἐπιγραφή αὐτή, ἡ ὁποία, σημειωτέον, δὲν μνημονεύεται ἀπὸ τὸν Κύριλλο. Οἱ ἀμφιβολίες ὅμως αὐτὲς δὲν ἀναιροῦν τὴ βεβαιότητα ὅτι στὰ 1301 κάποια φονικὴ ἐπιδρομὴ ἔγινε ἀπὸ ἀλλόφυλους (ὄχι 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, γιὸς τοῦ Νικολάου, γιὰ τὸν ὅποιο δὲν ἔχουμε ἄλλες πληροφορίες. Πάντως μοναχὸς δὲν πρέπει νὰ ἦταν, ἀφοῦ καμία σχετικὴ ἐνδειξη δὲν ὑπάρχει δίπλα στὸ ὄνομά του.

Δὲν ἀπομένει παρὰ μιὰ ἀκόμη ἐπιτύμβια ἐπιγραφή, ποὺ βρισκόταν μέσα στὴν Παναγία τῆ Σπηλαιώτισσα, τῆς ὁποίας τὸ κείμενο, ἀν καὶ ἐλλιπές, ἀποσπασματικὸ καὶ χωρὶς χρονολογία, διασώθηκε ἀπὸ τὸν Σιναΐτικὸ Κώ-

37. Βλ. τὴν ἀπὸ 5-1-1925 ἐπιστολὴ τοῦ Ἑλλήνα ἀντιπροσώπου τῆς 8ης Μικτῆς Ὑποεπιτροπῆς Ἀνταλλαγῆς Πληθυσμῶν Δημ. Οἰκιάδῃ, ποὺ βρίσκεται ἐν ἀντιγράφῳ στὸ Ἱστορικὸ Ἀρχεῖο τοῦ Κέντρου Καπαδοκικῶν Μελετῶν Νέας Καρβάλης (ἀρ. κώδικος 402), καθὼς καὶ τὴν ἀπὸ 17-5-1924 ἐπιστολὴ τοῦ τελευταίου Δημάρχου τῆς Σύλλης Ἰω. Χριστοφορίδῃ πρὸς τὸν ὡς ἄνω Δημ. Οἰκιάδῃ, ποὺ βρίσκεται καὶ αὐτὴ στὸ ἴδιο Ἱστορικὸ Ἀρχεῖο (ἀρ. κώδικος 434).

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

δικα. Κατὰ τὸν Κύριλλο «ἔτι εἰς τὸν ἀριστερὸν χορὸν τοῦ ναοῦ³⁹ πλησίον τῆς βορείας πύλης τοῦ Ἱεροῦ Βήματος εἰς τὸν τοῖχον τῆς προσκομιδῆς ἔξωθεν (ὑπάρχει) ἔτερον κιβούριον μετὰ γράμματα τάδε»:

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

Προφανῶς ἡ λέξις ΕΙΚΩΝ πρέπει μᾶλλον νὰ διαβαστεῖ ΕΓΚΩΝ, δηλαδὴ ἔγγονός. Πρόκειται πάλι γιὰ ἀπόγονο μεγάλης βυζαντινῆς οἰκογένειας ποὺ ἐνταφιάστηκε καὶ αὐτὸς στὴ μονὴ τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος, ἔτσι ποὺ νὰ δικαιολογεῖται ἡ προαναφερθεῖσα ἄποψη ὅτι ἡ μονὴ αὕτῃ χρησίμευε ὡς ἕνα εἶδος μικροῦ Πανθέου γιὰ τοὺς ἐπιφανεῖς νεκροὺς τῆς περιοχῆς. Καὶ τῇ φορᾷ αὕτῃ ἡ ἐπιγραφή ἀρχίζει μετὰ τὴ μνημόνευση τῶν “εὐγενεστάτων” προγόνων καὶ μάλιστα ἀποκαλεῖ τὸν παπποῦ τοῦ ἐνταφιασθέντος μετὰ τρία χαρακτηριστικὰ ἐπίθετα: “τρισμακάρο”, “πάγκαλος” καὶ “Ἀχῆς”. Ἔχουμε δηλαδὴ πάλι ἕνα προσωνύμιο τουρκικὸ (“Ἀχῆς”), ποὺ ἀποδίδεται σὲ κάποιον Ἑλληνα εὐγενικῆς καὶ ἀριστοκρατικῆς καταγωγῆς. Τὸ προσωνύμιο αὐτὸ ἀποτελεῖ ἕνα ἀκόμη δείγμα τῆς ἀλληλεπίδρασης καὶ τοῦ συγχρωτισμοῦ τῶν δύο ἀνόμιων ἐθνοθρησκευτικῶν κοινοτήτων ποὺ ζοῦσαν στὴν ἴδια ἐπικράτεια. Γιὰ τοὺς Ἀχῆδες γνωρίζουμε ὅτι ὑπῆρχαν ἤδη τὴν ἐποχὴ τῶν Σελτζούκων μετὰ τὴ μορφὴ τοῦ σωματείου, τοῦ ἀδελφάτου ἢ καὶ τῆς ἡμιθρησκευτικῆς ἢ ἐπαγγελματικῆς ὁργάνωσης, κατέληξε ὁμοῦς ὁ τίτλος “Ἀχῆς” νὰ σημαίνει τὸν “ἀδελφὸ” μετὰ τὴν ἔννοια ποὺ ἀλληλοαποκαλοῦνται μέχρι σήμερα οἱ μασόνοι. Ὁ δὲ αὐτὸς χρησιμοποιεῖται τὸν 13ο καὶ 14ο αἰῶνα γιὰ νὰ χαρακτηρίσει καὶ ἄτομο ὑψηλὰ ἱστάμενο στὴν κοινωνία ἢ καὶ ἄτομο ποὺ ἀνῆκε σὲ κάποια ἐπαγγελματικὴ τάξη καὶ ἀπολάμβανε τῆς ἐκτίμησης τῶν Σελτζούκων ποὺ τὸν περιέλαβαν στὶς ὁργανώσεις τοὺς⁴⁰. Ὅπως δὴποτε ὁμοῦς ἡ ταφὴ τοῦ ἐγγονοῦ ἐνὸς Ἀχῆ ἢ καὶ τοῦ ἰδιοῦ τοῦ Ἀχῆ⁴¹

39. Δηλαδὴ στὴ θέσθ τοῦ ἀριστεροῦ ψάλτη.

40. Γιὰ τοὺς Ἀχῆδες, βλ. Ἀλέξης Γ. Κ. Σαββίδης, *Δοκίμια Ὁθωμανικῆς Ἱστορίας*, Ἀθήνα, Παπαζήσης, 2002, σ. 207. Ἐπίσης, Σπ. Βρυώνης, *Ἡ παρακμὴ τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἑλληνισμοῦ*, σσ. 350-354 καὶ Βλαδ. Μιχμύρογλου, *Οἱ Δεσπότες*, σ. 86. Γιὰ τὴ χρῆσιν τῆς λέξεως “Ἀχῆς” στὸ Βυζάντιο, βλ. G. Moravcsik, *Byzantinoturcica*, Βερολίνο² 1958, II, σ. 81.

41. Ἀπὸ τὸ κείμενο τῆς ἐπιγραφῆς φαίνεται ἐκ πρώτης ὄψεως ὅτι ὁ τάφος ἀνῆκε στὸν ἐγγονὸ τοῦ Ἀχῆ. Δὲν ἀποκλείεται ὁμοῦς νὰ πρόκειται γιὰ τὸ μνημα τοῦ

σὲ χριστιανικὸ μοναστήρι σημαίνει ὅτι αὐτὸς παρέμεινε μέχρι τέλους πιστὸς στὴ θρησκεία του, παρὰ τὰ ἀξιώματα καὶ τοὺς τίτλους πού εἶχε δεχθεῖ ἀπὸ τοὺς κυρίαρχους τῆς πατρίδας του.

Ἡ ἀνάγνωση ὅλων αὐτῶν τῶν ἐπιγραφῶν, οἱ περισσότερες ἀπὸ τίς ὁποῖες ἴσως εἶναι σήμερα χαμένες, μᾶς ἐπιτρέπει νὰ συναγάγουμε ἀρκετὰ συμπεράσματα γιὰ τὴν ἱστορία τῆς περιοχῆς, ὅταν μάλιστα λείπουν ἄλλες ἱστορικές πηγές. Ἀποδεικνύει ἐπίσης ὅτι στοὺς σκοτεινοὺς ἐκείνους χρόνους καὶ κάτω ἀπὸ μακροχρόνια τουρκικὴ κατάκτηση ὑπῆρχαν ἄνθρωποι πού συνέτασσαν ἐπιγραφὰς σὲ ἀρχαία ἐλληνικὴ γλῶσσα καὶ δὲν δίσταζαν νὰ διακηρύσσουν τὴν προσήλωσή τους στὸ ἐθνικὸ καὶ θρησκευτικὸ τους κέντρο. Παράλληλα, ἐνισχύονται οἱ μαρτυρίες καὶ οἱ ἀναμνήσεις τῶν προσφύγων ἀπὸ τὴ Σύλλη, πού θεωροῦσαν τὴ μονὴ τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος τὸ σπουδαιότερο ἀπὸ τὰ τόσα ἱερὰ σεβάσματά τους, παρὰ τὸ ὅτι ἀρκετὰ χρόνια πρὶν ἀπὸ τὴ Μικρασιατικὴ καταστροφὴ ἡ μονὴ παρέμενε ἀκατοίκητη ἀπὸ μοναστικὸ πληθυσμό. Πάντοτε, ὅμως, ἡ μονὴ τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος παρέμενε κρῖκος ἀκατάλυτος πού τοὺς συνέδεε μὲ τὸ βυζαντινὸ παρελθόν τους καὶ ἐξακολουθοῦσε νὰ εἶναι τόπος ἱερός, πού τὸν εὐλαβοῦνταν καὶ τὸν πρόσεχαν ιδιαίτερα, μὲ μόνιμο μάλιστα φύλακα διορισμένο ἀπὸ τοὺς ἴδιους⁴².

Ἡ ἀγιογράφηση τοῦ ναοῦ τῆς Παναγίας τῆς Σπηλαιώτισσας

Ὅπως φαίνεται ἀπὸ τίς περιγραφὰς πού σώζονται, ὁ λαξευτὸς ναὸς τῆς Παναγίας τῆς Σπηλαιώτισσας, δηλαδὴ τὸ καθολικὸ τῆς μονῆς τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος, ἀνῆκε στὸν ἀρχιτεκτονικὸ τύπο τοῦ σταυροειδοῦς μὲ τροῦλλο πού στηριζόταν σὲ τέσσερις τετράγωνους πεσσούς (βλ. εἰκ. 3, 4). Ἦταν λαξευμένος ἐξ ὁλοκλήρου μέσα στὸν βράχο καὶ δὲν πρέπει κατὰ κανένα τρόπο νὰ συγχέεται μὲ μιὰ ἄλλη ἐκκλησίᾳ τῆς Παναγίας Θεοτόκου πού βρίσκεται μέσα στὴ Σύλλη καὶ ἦταν κατὰ τὸν Κύριλλο «ἐξ ἡμισείας λελατομένη καὶ κτιστή». Θὰ ἦταν πολὺ ἐνδιαφέρον νὰ μπορούσε κανεὶς σήμερα νὰ

ἴδιον τοῦ Ἀχῆ καὶ γιὰ λόγους μετρικοὺς νὰ τέθηκαν ὅλα αὐτὰ τὰ ἐπίθετα στὴ γενική, ὅπως συμβαίνει προφανέστατα καὶ στὴν ἐπιτύμβια πλάκα τοῦ ἡγουμένου Ματθαίου, πού ἐξετάσαμε προηγουμένως.

42. Σύμφωνα μὲ ἐπιστολὴ τοῦ Γεωργ. Βαϊανοῦ ἡ Σακάλογλον ἀπὸ 3/3/1954, πού βρίσκεται στὸ ΚΜΣ/ΑΠΠ, φάκελος ἀρ. 7, Λυκαονία - Σύλλη, τελευταῖος ἐπίτροπος («ἐκκλησιάρχης») τῆς μονῆς ἦταν κάποιος Κοσμᾶς Χασταπάνογλου.

μελετήσσει τὴν εἰκονογράφησιν τοῦ ἐσωτερικοῦ τῆς Παναγίας τῆς Σπηλαιώτισσας, ἂν βέβαια αὐτὴ σωζόταν. Οἱ σημειώσεις ποὺ κράτησε ὁ Ἰωάννης Κεχαγιόπουλος στὴ δεκαετία τοῦ 1870 εἶναι ἡ μοναδικὴ μαρτυρία. Ὅσο κι ἂν ἡ πληροφόρησις αὐτὴ εἶναι ἀτελής, ἀποτελεῖ ὅμως ἐντύχημα τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Ν. Βέης πρόλαβε καὶ τὴν περιέγραψε, ἔστω καὶ ἐμμέσως, μὲ βάση τὸ κείμενο τοῦ Κεχαγιόπουλου⁴³.

Ἐκτὸς ἀπὸ τὶς διάφορες ἀπεικονίσεις τῆς Παναγίας, ὁρθίας ἢ καθιστῆς σὲ θρόνον μὲ τὸν Χριστὸ-βρέφος στὰ χέρια τῆς, φαίνεται πὺς οἱ ὑπόλοιπες τοιχογραφίες ἀποτελοῦσαν σπάνια δείγματα ἑνὸς πρώιμου εἰκονογραφικοῦ τύπου, ποὺ ἡ μελέτη του ἴσως θὰ προσέθετε ἄρκετὰ στὴν ἱστορία τῆς βυζαντινῆς ζωγραφικῆς. Οἱ τοιχογραφίες γιὰ τὶς ὁποῖες ἔχουμε ἔμμεσες μόνον πληροφορίες καὶ ποὺ θὰ παρουσίαζαν, ἂν εἶχαν διασωθεῖ, τὸ μεγαλύτερο ἐνδιαφέρον, ἦταν αὐτὲς ποὺ εἰκόνιζαν τὸν Ἅγιον Χαρίτωναν σὲ διάφορες σκηνὲς ἀπὸ τὸν βίον του, ἢ Βάπτισιν τοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ Σταύρωσιν.

Οἱ τοιχογραφίες μὲ τὴ διπλὴ ἀπεικόνισιν τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος ἀποτελοῦσαν μιὰ πρώτη ἐνδειξὴ τῆς εἰκονογραφικῆς αὐτῆς σπανιότητος, ποὺ ἀφίσταται ἀπὸ τὸ καθιερωμένον τυπικόν, ὅπως αὐτὸ ὀρίζεται στὴ γνωστὴ *Ἑρμηνεία ζωγραφικῆς τέχνης* τοῦ Διονυσίου τοῦ ἐκ Φουρνᾶ. Στὴν πρώτη ἀπὸ αὐτῆς ὁ Ἅγιος παρουσιάζετο πεσμένος στὸ ἔδαφος καὶ ἀλυσσοδεμένος, ἐνῶ δύο ληστὲς τὸν βασάνιζαν. Στὴν ἄλλῃ ἦταν φυλακισμένος μέσα στὴ σπηλιά. Καὶ οἱ δύο αὐτὲς τοιχογραφίες παρέπεμπαν στὸ γνωστὸ μαρτύριον τοῦ Ἁγίου, ποὺ ἡ τοπικὴ παράδοσις ἤθελε νὰ ἔχει λάβει χώρα ἀκριβῶς στὸ ἴδιον σημεῖον⁴⁴. Μὲ τὶς δύο αὐτὲς ἀντιπῆς (ἀντικρουστῆς) παραστάσεις τοῦ μαρτυρίου τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος ὁ καλλιτέχνης θέλησε νὰ ἱσορροπῇ σκηνὲς ἀπὸ τὴ ζωὴ καὶ τὸ μαρτύριον τοῦ Ἁγίου ἀκριβῶς στὸν τόπον ποὺ αὐτός, κατὰ τὴν τοπικὴ βέβαια παράδοσις, εἶχε μαρτυρήσει.

Ἡ ἱστορία τοῦ βίου τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος συνεχιζόταν μὲ δύο ἄλλες τοιχογραφίες, ποὺ, κατὰ τὸν Ν. Βέη, ἦταν μοναδικὲς ἀφοῦ δὲν συναντῶνται πούθενά ἄλλου, οὔτε ἀναφέρονται καὶ αὐτὲς στὴ γνωστὴ *Ἑρμηνεία ζωγραφικῆς τέχνης* τοῦ Διονυσίου τοῦ ἐκ Φουρνᾶ. Πρόκειται γιὰ τὴν ἀναπαράστασιν τοῦ θαύματος τῆς πηγῆς, μὲ τὴν ὁποία ὁ Ἅγιος Χαρίτων ἐπροΐκισε

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

44. Εἶναι πολὺ πιθανὸν νὰ εἶχε ὁ ζωγράφος ὑπ' ὄψιν του μιὰ μικρογραφία ἀπὸ τὸ μνηολόγιον τοῦ αὐτοκράτορος Βασιλείου τοῦ Β' (976-1025) ποὺ βρίσκεται στὴ Βατικανὴ Βιβλιοθήκη (Nr 1613) καὶ ὀφείλεται στὸν ζωγράφον Μηνᾶ. Ἐχει παρατηρηθεῖ μάλιστα ὅτι ὅχι μόνον ἡ διάταξις τῶν προσώπων εἶναι ἡ ἴδια, ἀλλὰ ὅτι καὶ ὅλες οἱ λεπτομέρειες τῆς τοιχογραφίας καὶ τῆς μικρογραφίας ταυτίζονται.

τὸ μοναστήρι καὶ τῆς ὁποίας τὸ ἅγιασμα ἦταν θαυματουργὸ γιὰ τοὺς χριστιανούς ἀλλὰ καὶ γιὰ τοὺς μουσουλμάνους τῆς περιφέρειας τοῦ Ἰκονίου. Ἡ ἰσότηρηση τοῦ θαύματος αὐτοῦ παραπέμπει βέβαια στὸ θαῦμα τοῦ Μωυσῆ, ποὺ κτυπώντας μὲ τὸ ραβδί του ἓνα βράχο στὴν ἔρημο δημιούργησε μιὰ πηγὴ γιὰ τοὺς διψασμένους Ἑβραίους⁴⁵. Στὴν Παναγίᾳ τῆ Σπηλαιώτισσα εἰκονίζονταν καὶ τὰ δύο αὐτὰ θαύματα σὲ δύο ἀντωπὲς παραστάσεις καὶ μάλιστα ἂν δὲν ὑπῆρχαν οἱ ἐγγράφες στὸ περιθώριο τῶν τοιχογραφιῶν δὲν θὰ ξεχώριζε κανεὶς ποιά εἰκονίζει τὸν προφήτη καὶ ποιά τὸν ἅγιο⁴⁶.

Μιὰ ἄλλη τοιχογραφία στὸ ἐσωτερικὸ τοῦ ναοῦ ἀναπαριστοῦσε τὴ Βάπτισι τοῦ Χριστοῦ στὸν Ἰορδάνη ποταμό. Ὁ Ἰορδάνης ἦταν ἐδῶ προσωποποιημένος ὡς μικρὸς μαῦρος διάβολος ποὺ βρίσκεται στὸ ρεῦμα τοῦ ποταμοῦ καὶ ἀφήνει νὰ ρέει τὸ νερὸ μέσα ἀπὸ κάποιο κέρας ποὺ κρατᾷ μὲ τὸ δεξιὸν χέρι, ἐνῶ μὲ τὸ ἀριστερὸ κρατᾷ μιὰ κανάτα. Ἡ προσωποποίηση αὐτῆ τοῦ Ἰορδάνη ποταμοῦ εἶναι συνηθισμένη στὶς ἐκκλησίες τῆς Καππαδοκίας ἀλλὰ καὶ σὲ ἄλλους χριστιανικοὺς ναοὺς⁴⁷. Δυστυχῶς ἄλλες πληροφορίες γιὰ τὰ ὑπόλοιπα πρόσωπα τῆς παράστασης, ἡ ὁποία διαφέρει καὶ αὐτὴ ἀπὸ τὴν περιγραφή της ποὺ μᾶς δίνει ὁ Διονύσιος ὁ ἐκ Φουρνᾶ, δὲν ὑπάρχουν (π.χ. γιὰ τὸν Ἰωάννη τὸν Βαπτιστῆ, τὸ περισσότερον ποὺ συμβολίζει τὸ Ἅγιο Πνεῦμα κ.λπ.).

Ἐνδιαφέρον παρουσίαζε, τέλος, ἀπὸ εἰκονογραφικὴ ἄποψη, καὶ ὄχι βέβαια ἀπὸ καλλιτεχνικὴ, ἀφοῦ γι' αὐτὸν τὸν τομέα δὲν ὑπάρχει καμία σχετικὴ ἀξιολόγηση, ἡ τοιχογραφία τῆς Σταύρωσης. Τὸ ἐνδιαφέρον συνίσταται στὴν ἀπεικόνισι μιᾶς δευτερεύουσας μορφῆς, αὐτῆς τοῦ ἑκατόνταρχου Λογγίνου δίπλα στὶς μορφές τῆς Παναγίας, τοῦ Ἰωάννη καὶ τῶν ἄλλων γυναικῶν. Ὁ ἑκατόνταρχος σύμφωνα μὲ τὴν παράδοσι ἦταν Καππαδόκης καὶ καταγόταν κατ' ἄλλους ἀπὸ τὴν Καισάρεια καὶ κατ' ἄλλους ἀπὸ τὴν περιοχὴ τῶν Τυνάνων. Ἦταν ὁ πρῶτος ποὺ πίστεψε στὸν Χριστό.

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

46. Ἡ παράστασι αὐτὴ τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος, τὴ στιγμὴ ποὺ ὡς ἄλλος Μωυσῆς ἀνοίγει μὲ τὸ ραβδί του τὴν πηγὴ, ἔρχεται σὲ ἀντίθεσι μὲ τὴν περιγραφή τῆς ζωῆς του, ὅπως τὴν παραδίδει ὁ Συμεὼν ὁ Μεταφραστῆς, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὸ θαῦμα ἔγινε μὲ προσευχὴ καὶ ὄχι μὲ τὸ ἄγινγμα τῆς ράβδου. Ὁ ζωγράφος ἀκολούθησε καὶ ἐδῶ τὴν τοπικὴν παράδοσι καὶ ὄχι τὰ Συναξάρια μὲ τοὺς βίους τῶν Ἁγίων (ἢ ἴσως ἀπλᾶ καὶ μόνον ἐμπνεύστηκε ἀπὸ τὸ τυπικὸ τῆς διπλανῆς τοιχογραφίας τοῦ Μωυσῆ).

47. Π.χ. στὴ μονὴ τοῦ Ὁσίου Λουκᾶ τῆς Φωκίδας, στὴ Ραβέννα, στὸν καθεδρικὸ ναὸ τοῦ Montreale στὸ Παλέριο, στὸν Ἅγιο Μάρκο τῆς Βενετίας, στὴ Μητρόπολι τοῦ Μυστρᾶ ἀλλὰ καὶ στὴν Περίβλεπτο κ.ά.

Μάλιστα θυμίζεται ότι κήρυξε τόν χριστιανισμό στην πατρίδα του, έγινε πρώτος επίσκοπος Καππαδοκίας και μαρτύρησε επί αυτοκράτορος Τιβερίου. Ήταν φυσικό λοιπόν να τιμάται και να απεικονίζεται στην πατρίδα του, πράγμα που παρατηρείται σε αρκετές τοιχογραφίες ναών της Καππαδοκίας⁴⁸. Οι χριστιανικοί θρύλοι για τόν τοπικό άγιο άντηχοῦσαν λοιπόν ακόμα στις χαράδρες και τὰ σπήλαια τῆς Καππαδοκίας και ὁ ἐκατόνταρχος Λογγίνος ἀπεικονιζόταν πολλές φορές και ὁ μόνος του, καβαλάρης σὲ ἄσπρο ἄλογο ὡς μικρασιάτης στρατιωτικός ἄγιος, ὅπως ὁ Ἅγιος Γεώργιος καὶ οἱ Ἅγιοι Θεόδωροι.

Ὅλες αὐτὲς οἱ τοιχογραφίες, ποὺ ὑπῆρχαν, ὅπως εἴπαμε, μέχρι τῆς δεκαετίας τοῦ 1870, καθὼς καὶ κάποιες ἄλλες μονοπρόσωπες, ὅπως τοῦ Ἁγίου Θεοδοσίου τοῦ κοινοβιάρχου, τοῦ Ἁγίου Ὁρέστη καὶ ἄλλες, ἦταν προφανῶς δείγματα μιᾶς τέχνης λαϊκῆς ποῦ, ὅπως καὶ τῆς γειτονικῆς Καππαδοκίας, διακρινόταν ἀπὸ μιὰ ἐλευθερία στὴ σύλληψη τοῦ θέματος καὶ ἀπὸ τὴν προσπάθεια νὰ ἀναπαραστήσει τὴν ἐκδοχὴ ποῦ ἡ τοπικὴ παράδοση ἔδινε στὰ ἀγιολογικὰ συμβάντα. Δυστυχῶς, ὅπως προαναφέρθηκε, οἱ τοιχογραφίες δὲν γλύτωσαν τὴν καταστροφὴ, ποῦ ἡ μανία «εὐπρεπισμοῦ» ἐπιβάλλει συχνὰ στὶς ἐκκλησίες μὲ εἰσηγητὲς καὶ πρῶτεργάτες τοὺς λάτρεις τῆς καθαριότητος. Ἔτσι στὶς ἀρχὲς τοῦ 20οῦ αἰῶνα δὲν σωζόταν καμία. Πρέπει νὰ ὁμολογηθεῖ ὅμως ὅτι, καὶ ἂν ἀκόμα γλύτωναν ἀπὸ τὸν εὐπρεπισμὸ τοῦ ἀσβεστώματος, εἶναι πολὺ ἀμφίβολο ἂν θὰ διασώζονταν μέχρι σήμερα. Ἡ μεταχείριση, τὴν ὁποία φαίνεται ὅτι ὑπέστη ἡ μονὴ ἀπὸ τὴ μετατροπὴ τῆς σὲ τουρκικὴ στρατιωτικὴ βάση, δὲν θὰ ἄφηνε περιθώρια ἐλλείδων.

Οἱ σχέσεις τῆς μονῆς μὲ τὸν Τζελαλεδίν-Ρουμί καὶ τοὺς στροβιλιζόμενους δερβίσηδες του

Ἡ ἱστορία τῆς μονῆς τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος σφραγίζεται κυρίως ἀπὸ τίς σχέσεις τῆς μὲ τὸ τάγμα τῶν περιφημῶν στροβιλιζόμενων δερβίσηδων τοῦ Τζελαλεδίν-Ρουμί, σχέσεων ποῦ ἀνατρέχουν στὸν 13ο αἰῶνα καὶ ποῦ ἔδωσαν ὑλικὸ γιὰ νὰ γραφοῦν πολλὰ καὶ ἐνδιαφέροντα, τὰ ὁποῖα μέχρι σήμερα ἐπαναλαμβάνονται ὡς πολὺ ἀξιοπεριεργα. Ἡ τοπικὴ παράδοση βροῖται ἀπὸ

48. Π.χ. στὸ Soandere (Balyakilise, Kabaschkilise, Belikilise), καὶ στὸ Göreme (Elmahkilise, Soğanhkilise). Ἀναφορὲς στὸν Ἅγιο ἐκατόνταρχο Λογγίνο κάνει ὁ Γρηγόριος ὁ Νύσσης στὴ 17ῃ ἐπιστολῇ του πρὸς τὴν ἐκκλησίαν τῆς Νικομηδείας καὶ ὁ Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος στὴν Ὀμιλία 88 πρὸς Ματθαῖον, κεφ. XXV II, V. 45-61.

σχετικές πληροφορίες, κυρίως τουρκικής προέλευσης, τις οποίες επανέλαβαν σχεδόν αυτόλεξει όλοι οι μετέπειτα συγγραφείς. Τις πληροφορίες αυτές τις διέσωσαν και οι προφορικές μαρτυρίες των πληροφορητών από τη Σύλλη⁴⁹. Τις έχει διασώσει επίσης και ο ήδη γνωστός μας Πατριάρχης Κύριλλος ο ΣΤ', πρώην μητροπολίτης Ίκονιού, ο οποίος στην *Ιστορική περιγραφή του έν Βιέννη προεκδοθέντος χειρογράφου πίνακος της μεγάλης Ἀρχισατραπείας του Ίκονιού* (σ. 42) αναφέρει ότι δίπλα στον τάφο του Τζελαλεδίν-Ρουμί στο Ίκονιο «...εἶναι καὶ μνημα ἑνός καλογήρου, ἡγουμένου του Ἀκ-Μοναστηρίου ... ταφέντος ἐκεῖ κατὰ διάταξιν του ἰδίου ὑπεραγαπῶντος αὐτόν, ἐφ' ᾧ ἔκειτο καὶ μέχρι τινός μαῦρον καλογερικόν σκέπασμα, τὸ ὁποῖον ἀπὸ χρόνων σχεδόν τριάκοντα μετέβαλον εἰς ἄλλο χρῶμα διὰ τὰ μὴ γνωρίζεται ...». Τὰ θρυλούμενα ὁμως περὶ τῶν σχέσεων αὐτῶν ἀποτυπώνονται σὲ κείμενα Τούρκων ἱστορικῶν καὶ ἰδίως τοῦ Ahmed Eflaki⁵⁰.

Ὁ Τζελαλεδίν-Ρουμί (1207-1273), ὁ ἐπιλεγόμενος «Μεβλάνα», δηλαδή «ὁ Κύριός μας», προσωνυμία ἀπὸ τὴν ὁποία ἀπεκλήθησαν οἱ δερβίσηδες τοῦ τάγματος ποὺ ἱδρύσε *Μεβλεβήδες*, κυριάρχησε στὴ ζωὴ τοῦ Ίκονιού κατὰ τὸν 13ο αἰῶνα. Τὸ ἄλλο προσωνύμιό του «*Ρουμί*» δὲν σημαίνει ὅτι ἦταν Ρωμῶς, ὅπως πολλοὶ ἐσφαλμένα ἐνόμισαν, ἀλλὰ ὅτι ἔδρασε στὴν

49. Βλ. ΚΜΣ/ΑΠΠ, φάκελος ἀρ. 3α, Λυκαονία - Σύλλη, καὶ ἰδίως τὶς σαφεῖς ἀναμνήσεις τῶν πληροφορητῶν Παντ. Μαυρίδη, Πρόδρο. Παπαδόπουλου, Αἰμιλίου Μπατζόγλου, Ἰωάννη Ἰεσσαί, Θεοφ. Καρακάση καὶ Ἀλέξ. Ἀνανιάδη-Χαλέπογλου. Ἐπίσης καὶ τὰ κείμενα τοῦ Γ. Μαυροχαλυβίδη, «*Ἡ Σύλλη*», Ἀρχεῖο Χειρογράφων ΚΜΣ, φάκελος ἀρ. 6, Λυκαονία, καθὼς καὶ Β. Ραφτόπουλου, «*Τὸ βλαέτιον τοῦ Ίκονιού*», Ἀρχεῖο Χειρογράφων ΚΜΣ, φάκελος Λυκαονία, ὅπου καὶ φωτογραφία. Τὰ ἴδια περὶ ποὺ ἐπαναλαμβάνουν καὶ οἱ Μηνᾶς Χριστόπουλος, «*Αἱ εἰς τὰς μητροπόλεις Καισαρείας καὶ Ίκονιού ὑπαγόμεναι ἑλληνορθόδοξοι κοινότητες*», Χανιά 1939, σ. 125 καὶ Ἰω. Κάλφογλους, «*Ἡ μονὴ Φλαβιανῶν*», Κωνσταντινούπολη 1898, μετάφραση ἀπὸ τὰ καραμανλίδικα Χρ. Τουργούτη καὶ Γ. Μαυροχαλυβίδη, Ἀθήνα, Ἰούλιος 1957, σ. 749 (ἀμφότερα τὰ ἀνέκδοτα αὐτὰ ἔργα εὗρισκονται στὸ Ἀρχεῖο Χειρογράφων τοῦ ΚΜΣ). Ὁ Γ. Μαυροχαλυβίδης, μάλιστα, παρατηρεῖ σχετικὰ: «Ὅλα αὐτὰ, πραγματικότης καὶ θρύλος, προσοδίδουν μὰ ἐξέχωρη σπουδαιότητα στὸ Μοναστήρι αὐτό, ποὺ εἶχε ἐξοχο κλίμα, κρύα νερά καὶ ὑψηλὴ τοποθεσία».

50. Ὁ Ahmed Eflaki μεταφράστηκε στὰ γαλλικὰ ἀπὸ τὸν Cl. Huart (*Les saints des derviches tourneurs. Récits traduits du persan et annotés*, Παρίσι 1918-1922). Στὰ τουρκικὰ ὑπάρχει ἡ ἑκδοσις: Sams al-din Ahmad al Aflaki Al Arif, Manakib al-arifin, ποὺ ἀποδόθηκε σὲ σύγχρονη τουρκικὴ γλῶσσα μὲ τὸν τίτλο *Ariflerin menkibleri* (Şark - İslam Klasikleri, 26), İstanbul, β' ἔκδ., 1964, σ. 284 καὶ 533.

ἐπικράτεια τοῦ Ροῦμ, δηλαδή τῆς Μικρᾶς Ἀσίας⁵¹. Ἦρθε στοῦ Ἰκόνιο ἀπὸ τὸ Χορασάν (ποῦ περιλαμβάνει τὸ βορειοανατολικό Ἰράν καὶ μέρος τοῦ σημερινοῦ Ἀφγανιστάν), τὴν ἐποχὴ ποῦ βασιλεῦσε ὁ Σουλτάνος Ἀλαὲτ-ντίν ὁ Α΄ Καϊκούμπαντ συνοδεύοντας τὸν πατέρα του Μεχμέτ Μπέχα-εντίν, ποῦ ἦταν ἓνας ἀπὸ τοὺς σοφότερους *οὐλεμάδες* (θεολόγους-νομοδιδασκάλους). Γρήγορα ἐπιβλήθηκε καὶ λατρεύθηκε ἀπὸ τὸν πληθυσμὸ τῆς περιοχῆς χάρις στὴν ἐμπνευσμένη διδασκαλία του, ποῦ ἀπευθυνόταν κυρίως στὰ μεσαῖα ἀστικά στρώματα. Διακήρυττε ὅτι εἶναι δυνατὴ ἡ ἔνωση ὅλων τῶν θρησκειῶν, ὅτι τὸν Θεὸ θὰ τὸν νιώσει κανεὶς μόνον μὲ τὸ συναίσθημα καὶ ὄχι μὲ τὴ λογικὴ, ὅτι ὅλοι οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἴσοι ἀνεξάρτητα ἀπὸ ἐθνικότητα, θρησκεία, κοινωνικὴ τάξη ἢ ἀξίωμα. Οἱ προσδεδειγμέναι γιὰ τὴν ἐποχὴ ἐκείνη ἰδέες του, ἡ ὑποδειγματικὴ προσωπικὴ του ζωὴ μὲ συνεχεῖς νηστείες καὶ προσευχές, ἡ ρητορικὴ του δεινότητα καὶ ἡ διάνοιξη τῆς διδασκαλίας του μὲ παραβολὰς καὶ ἀπτά παραδείγματα ἀπὸ τὴν καθημερινὴν ζωὴ τὸν ἔκαναν τόσο δημοφιλεῖς σὲ Μουσουλμάνους, Χριστιανούς καὶ Ἑβραίους, ὥστε συνέρρεαν στοῦ Ἰκόνιο πολλοὶ ἀπὸ ἄλλες πόλεις γιὰ νὰ τὸν γνωρίσουν. Λέγεται ὅτι ἐντελῶς τυχαῖα ἄρχισε μιὰ μέρα νὰ χορεύει μέσα στοὺς δρόμους τοῦ Ἰκονίου καὶ αὐτὸ φαίνεται πῶς ἔγινε ἡ ἀφορμὴ νὰ καθιερωθεῖ ὁ χορὸς ὡς τὸ κύριο χαρακτηριστικὸ καὶ τὸ ἐμβλημα τῶν “*δερβίσηδων*” του⁵².

Ἴδου πῶς περιγράφουν οἱ τοπικοὶ θρύλοι τὴν ἀφορμὴ ποῦ ὀδήγησε στὶς σχέσεις τῶν Μεβλεβή - *δερβίσηδων* μὲ τοὺς μοναχοὺς τῆς μονῆς τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος:

«Ὁ γιὸς τοῦ Τζελαλεδίν-Ρουμί ἔπεσε κάποτε μέσα στὸν περίβολο τοῦ μοναστηριοῦ ἀπὸ τὸν γκρεμό. Κατὰ τὴν πτώση του ὁμως σώθηκε ὡς ἐκ θαύματος ἀπὸ ἓνα μυστηριώδη γέροντα. Ὅταν ὁ διασωθεὶς εἶδε τὴν ἀπεικόνιση τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος μέσα στὸν ναὸ τῆς Παναγίας τῆς Σπηλαιώτισσας, ἀναγνώρισε στοῦ πρόσωπό του τὸν γέροντα στὸν ὁποῖον ὀφείλε τὴ ζωὴ του. Εἰς ἀνάμνησιν τοῦ θαύματος αὐτοῦ ὁ πατέρας του δημιούργησε μέσα στὸν αὐλόγυρο τοῦ μοναστηριοῦ ἓνα μικρὸ τζαμί χωρὶς μινारे (μεστζίτ), ὅπου αὐτὸς καὶ ὁ ἐκάστοτε διάδοχός του, ὁ «*τσελεμπής*», δηλαδή ὁ ἀρχηγὸς τοῦ τάγματος τῶν *δερβίσηδων*, ἐρχόταν μιὰ φορὰ τὸν

51. Βλ., π.χ., Γρηγ. Μπαϊρακτάρης, «Ὁ ἑξάσιος Ρωμῶς (Τζελάλ-ἐλ-Ντίν Ρουμί)», *Βυζαντιακά* 23 (2003), σσ. 251-270, ὅπου ὑποστηρίζεται ἡ πιθανότητα ἐλληνικῆς καταγωγῆς του, χωρὶς ὁμως ἀποδείξεις.

52. Ἡ λέξη *δερβίσης* εἶναι περσικὴ καὶ σημαίνει τὸν ὀλιγαρχικόν, τὸν ταπεινόν, τὸν πτωχόν καὶ τελικὰ τὸν μοναχὸ ἰσλαμικοῦ τάγματος.

χρόνο προσκομίζοντας δώρα (λάδι για τὰ καντήλια κ.ἄ.), διανυκτέρευε και προσευχόταν»⁵³.

Ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ἱστορικὴ ἀκριβεία τοῦ περιστατικοῦ, ἓνα φαίνεται νὰ εἶναι βέβαιο: Ὅτι μὲ πρωτοβουλία τοῦ Τζελαλεδιν-Ρουμί στὰ μέσα τοῦ 13ου αἰῶνα ἐγκαινιάστηκαν οἱ σχέσεις αὐτὲς μὲ τοὺς χριστιανούς μοναχοὺς, γιὰ τὶς ὁποῖες θρυλεῖται ἐπίσης ὅτι ἔγιναν ἀφορμὴ νὰ ἀρχίσουν θεολογικὲς καὶ φιλοσοφικὲς συζητήσεις μεταξὺ τους. Ὁ ἀπόηχος τοῦ διαλόγου αὐτοῦ, ποὺ συνεχίστηκε κατὰ τὴν παράδοση καὶ μετὰ τὸν θάνατο τοῦ Τζελαλεδιν ἀπὸ τὸν ἐκάστοτε *τσελεμπή* καὶ τοὺς δερβίσηδες του, ἔφτασε μέχρι τὶς μέρες μας καὶ ἔγινε ἀντικείμενο πολλῶν καὶ περιεργῶν σχολίων. Πρὶν νὰ ἐξεταστοὺν οἱ πολυσυζητημένες διαθρονησκευτικὲς αὐτὲς ἐπαφές, πρέπει νὰ ἐξεταστοὺν οἱ συνθήκες ποὺ τότε ἐπικρατοῦσαν στὴν περιοχὴ τοῦ Ἰκονίου.

Οἱ συνθήκες ποὺ ἐπικρατοῦσαν τὸν 13ο αἰῶνα στὸ Ἰκόνιο

Τὸ εἶδος καὶ ἡ ἔκταση τοῦ διαλόγου τοῦ Τζελαλεδιν μὲ τὸν χριστιανὸ ἡγούμενο παρέμεινε πάντα ἓνα μυστήριο γιὰ τὴν ἱστορία τοῦ Ἰκονίου, ποὺ τροφοδότησε ὅμως πολλὰς ἀπόψεις καὶ θέριμανε τοὺς τοπικοὺς θρύλους. Γιὰ νὰ ἐξημενωθοῦν οἱ λόγοι ποὺ ἐπέβαλαν αὐτὸν τὸν διάλογο στὸν 13ο αἰῶνα πρέπει, ὅπως προελέχθη, νὰ ἀνατρέξουμε στὶς συνθήκες τῆς ἐποχῆς ἐκείνης καὶ στὴν κατάσταση τῶν χριστιανῶν τῆς περιοχῆς.

Τὴν ἐποχὴ τοῦ Τζελαλεδιν-Ρουμί, δηλαδὴ τὸν 13ο αἰῶνα, οἱ σχέσεις τῶν Ἑλλήνων χριστιανῶν μὲ τοὺς μουσουλμάνους κατακτητὲς τους καὶ γενικό-

53. Αὕτὴ εἶναι, σὲ ἐλεύθερη ἀπόδοση, ἡ συγκεφαλαίωση τῆς τοπικῆς παράδοσης, ὅπως τὴν περιγράφουν ὅλοι ὅσοι ἀσχολήθηκαν μὲ τὸ θέμα. Στὸ ΚΜΣ/ΑΠΠ σώζεται, ἐκτὸς τῶν ἄλλων, καὶ σχετικὴ μαρτυρία τῆς πληροφορητρίας Ἑλισάβετ Μαυρίδου γραμμένη μάλιστα στὸ τοπικὸ ἰδιόλεκτο ἑλληνικὸ γλωσσικὸ ἰδίωμα (φάκελος ἀρ. 5, Λυκαονία - Σύλλη). Ἀξίζει νὰ σημειωθεῖ ὅτι τὸ θαῦμα αὐτὸ δὲν εἶναι τὸ μοναδικὸ στὸν ἑλληνορθόδοξο χῶρο. Στὸν Κώδικα τῆς μονῆς τοῦ Ἀγίου Γεωργίου τῆς Σκύρου, ποὺ δημοσίευσε καὶ σχολίασε ὁ Κωστής Ἀναστ. Κωνσταντινίδης, *Ἀρχεῖο Εὐβοϊκῶν Μελετῶν ΚΔ'* (1981-82), σ. 85, καταγράφεται παρόμοιο περιστατικό. Κάποιος "δαμονιζόμενος" προσκυνητὴς κατέπεσε τὴν 1η Μαΐου 1769 ἀπὸ τὴ δυτικὴ ἀπόκρημνη πλευρὰ τοῦ ναοῦ τοῦ Ἀγίου Γεωργίου καὶ ἀπὸ ὕψος 60-70 μέτρων, ἀλλὰ δὲν ἔπαθε τίποτα ἄλλο ἐκτὸς ἀπὸ ἓνα συντριπτικὸν κάταγμα στὸ πόδι. Ὁ προηγούμενος τῆς μονῆς Ἰωσήφ ὁ Κεφαλληνεὺς σημείωσε στὸν Κώδικα ὅτι ὁ "Ἅγιος Γεώργιος ὁ Σκυριανὸς «καὶ τὸν δαίμονα ἐδίωξε καὶ τὸν ἀνθρωπὸν ὑγὴ ἀπέδωσε, καὶ ἔστω εἰς εἰδῆσιν εἰς τοὺς μεταγενεστέρους».

τερα με τούς Τούρκους, δὲν εἶχαν καμία σχέση με τὶς σημερινές, πὺν διατελοῦν κάτω ἀπὸ τὸ βάρος τόσων αἰώνων Τουρκοκρατίας καὶ ἀπὸ τὶς φορτίσεις τόσων πολέμων. Σήμερα οἱ ἑλληνοτουρκικὲς σχέσεις χρωματίζονται ἀπὸ μιὰ ἀναπόφευκτη ἀμοιβαία καχυποψία, πὺν φτάνει πολλὲς φορὲς μέχρι τὴ μισαλλοδοξία. Τότε, ὅμως, οἱ Βυζαντινοὶ ἐβλεπαν ἄλλιως τοὺς Σελτζούκους καὶ γενικότερα τοὺς Τούρκους, πὺν τοὺς εἶχαν συχνὰ συμμάχους τοὺς ἢ καὶ μισθοφόρους, τοὺς λεγόμενους “*Τουρκόπουλους*”. Μετὰ μάλιστα τὴν κατάκτηση καὶ τὴ λεηλασία τῆς Κωνσταντινούπολης ἀπὸ τοὺς Φράγκους τὸ 1204 τοὺς ἔβαζαν σὲ καλύτερη μοῖρα ἀπὸ τοὺς καθολικοὺς τοῦ Πάπα. Ὁ Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως τὸ ἔτος 1385 σὲ ἐπιστολὴ του πρὸς τὸν Πάπα Οὐρβανὸ τὸν ΣΤ’ παραδέχεται ὅτι οἱ Τούρκοι ἄφηναν πλήρη ἐλευθερία δράσεως στὶς ὑποδουλωμένες ἐκκλησίες⁵⁴. Ἡ ἀντίληψη αὐτὴ βρῆκε ἄλλωστε τὴν ἀκραία ἔκφρασή της δύο αἰῶνες ἀργότερα μετὰ τὴ γνωστὴ ρήση τοῦ Λουκά Νοταρά, ὁ ὁποῖος τὶς παραμονὲς τῆς “Ἀλωσης” ὑποστήριξε ὅτι: «*κάλλιον ἰδεῖν ἐν τῇ Πόλει φακιδόλιον τουρκικὸν παρά καλύπτραν λατινικήν*». Δὲν πρέπει νὰ μᾶς διαφεύγει ὅτι καὶ σήμερα ἀκόμη ὑπάρχουν ἀρκετοὶ πὺν βρίσκουν μεγαλύτερη ἰδεολογικὴ συγγένεια τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας μετὰ τὸ Ἰσλάμ παρά μετὰ τὸ Βατικανό!⁵⁵

Ὅταν πρωτοεμφανίστηκε τὸ Ἰσλάμ, ἀντιμετωπίστηκε ἀπὸ πολλοὺς ἀπλοϊκοὺς χριστιανοὺς καὶ ἰδιαίτερα τοὺς μονοφυσίτες καὶ τοὺς νεστοριανοὺς τῆς Ἀντιόχειας καὶ τῆς Ἀλεξάνδρειας ὡς μιὰ ἀκόμη αἵρεση τοῦ χριστιανισμοῦ⁵⁶. Αὐτὴ ἡ πολὺ διαδεδομένη ἀντίληψη ἦταν μιὰ ἀπὸ τὶς αἰτίες, πὺν συνετέλεσαν στὸν ἄθροο ἐξισλαμισμό τους. Ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴν

54. Fernand Braudel, *Γραμματικὴ τῶν Πολιτισμῶν*, Ἀθήνα, ΜΙΕΤ, 2001, σ. 86. Γιά 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 ἑλληνιστικὸ Ἰσλάμ* (τρία δοκίμια), Ἀθήνα, Ἀλεξάνδρεια, 2001, σ. 79. Τὴν ἀποψη αὐτὴ ἔχει ἐπίσης καὶ ὁ σύγχρονος διανοητὴς Huntington. Ἀλλὰ καὶ ὁ Ἀναστάσιος Γιαννουλάτος (νῦν Ἀρχιεπίσκοπος Ἀλβανίας), ἔχει γράψει τὰ ἑξῆς: «*Ἀπὸ ὅλας τὰς ζώσας θρησκείας τὸ Ἰσλάμ εὐρίσκεται πλησιέστερον, τόσον πνευματικῶς ὅσον καὶ γεωγραφικῶς, πρὸς τὸν Ὁρθόδοξον Χριστιανισμόν. Παρὰ τὰς βαθεῖας θεολογικὰς διαφορὰς καὶ τὰς δραματικὰς συγκρούσεις τοῦ παρελθόντος, ἰστάμεθα ἐν πολλοῖς ἐπὶ κοινοῦ πολιτιστικοῦ καὶ θρησκευτικοῦ ἐδάφους καὶ ἡ οὐσιαστικωτέρα ἀλληλοκατανόησις τοῦ πνευματικοῦ πλοῦτον τῶν δύο κόσμων ἀποτελεῖ ἀμοιβαῖον χρέος, μεστὸν προσδοκίας*» (Ἀναστ. Γιαννουλάτος, *Ἰσλάμ, Θρησκευτολογικὴ Ἐπισκόπηση*, Ἀθήνα 1975, σ. 288).

56. Εἶναι γνωστὸ πὺς ὁ Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνὸς θεωροῦσε τὴ θρησκεία τοῦ Μωάμεθ μιὰ ἐπὶ πλέον αἵρεση τῆς Χριστιανικῆς θρησκείας (!). Στὸ ἔργο του μάλιστα *Πηγὴ Γνώσεως* δὲν διστάζει νὰ ἐπικροτήσῃ τὸ Ἰσλάμ γιὰτὶ κατάφερε νὰ ἀποσπᾷ τοὺς

άλλη πλευρά τὸ κλίμα ἀνοχῆς καὶ ἐπιείκειας ποὺ ἔδειξαν οἱ Σελτζούκοι ἀπέναντι στοὺς κατακτημένους χριστιανούς εἶχε καὶ αὐτὸ τὴν ἐξήγησή του. Κατ' ἀρχὰς τὸ ἀρχέγονο Ἰσλάμ σεβόταν τὶς κατακτημένες θρησκευτικὲς μειονότητες ποὺ εἶχαν τὶς ρίζες τους στὶς Γραφές. Οἱ ἴδιοι οἱ σουλτάνοι καὶ οἱ ἡγεμόνες τῶν Σελτζούκων εἶχαν στενὲς σχέσεις μὲ τοὺς Βυζαντινοὺς. Ἀρκετοὶ ἀπὸ αὐτοὺς εἶχαν παντρευτεῖ βυζαντινὲς πριγκίπισσες καὶ μάλιστα ὁ μεγάλος Σουλτάνος τοὺς Ἀλαὲτ-ντίν ὁ Α' (1219-1237), αὐτὸς ποὺ ἀνέδειξε τὴν πρωτεύουσά του, τὸ Ἰκόνιο, σὲ σπουδαῖο οἰκονομικὸ καὶ πολιτιστικὸ κέντρο τῆς Μικρᾶς Ἀσίας, εἶχε παραμείνει ὡς ὁμηρος ἐπὶ ἔντεκα χρόνια στὴν Κωνσταντινούπολη, μιλοῦσε ἐλληνικὰ καὶ ἀντιμετώπιζε μὲ συμπάθεια τὴ χριστιανικὴ θρησκεία. Ἦταν αὐτὸς ποὺ, σύμφωνα μὲ τὴν παράδοση, ἔφερε τὶς ἑπτὰ οἰκογένειες Λακωνῶν αἰχμαλώτων γιὰ νὰ περιποιοῦνται τὸν ἀρχαῖο ναὸ τοῦ Ἀρχαγγέλου Μιχαὴλ στὴ Σύλλη καὶ συνετέλεσε ἔτσι στὴ δημιουργία τοῦ πρώτου οἰκιστικοῦ της σχηματισμοῦ⁵⁷. Ὅπωςδήποτε ἡ ἀνεκτικὴ αὐτὴ πολιτικὴ του θὰ συνετέλεσε καὶ στὴ διατήρηση τοῦ κύρους τῆς μονῆς τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος, ποὺ ἐξακολουθοῦσε νὰ εἶναι ἓνα σημαντικὸ θρησκευτικὸ κέντρο, ἔτσι ποὺ μερικὰ χρόνια ἀργότερα νὰ καταφεύγουν ἐκεῖ γιὰ νὰ μονάσουν γόνοι μεγάλων βυζαντινῶν οἰκογενειῶν, ὅπως οἱ Κομνηνοί.

Μέσα σ' αὐτὸ τὸ ἀνεξίθρησκο πνεῦμα εἶναι ἀπολύτως κατανοητὴ ὄχι μόνον ἡ εὐνοϊκὴ διάθεση ποὺ ἔδειχναν οἱ Σελτζούκοι πρὸς τοὺς χριστιανούς ἀλλὰ καὶ ἡ πρόσκληση ποὺ ὁ Ἀλαὲτ-ντίν ὁ Α' ἀπῆλυθε στὸν Μεχμέτ Μπέχα-εντίν καὶ στὸν νεαρὸ γιὸ του, τὸν Τζελαλεδίν νὰ ἐρθοῦν καὶ νὰ ἐγκατασταθοῦν στὸ Ἰκόνιο. Ἡ ἔλευση τοῦ Τζελαλεδίν καὶ τοῦ πατέρα του στὸ Ἰκόνιο ἀπὸ τὸ Χορασάν περὶ τὰ μέσα τοῦ 13ου αἰῶνα ἀποτέλεσε μεγάλο σταθμὸ στὴν ἱστορία τοῦ Ἰσλάμ. Ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἰδρυση καὶ τὴν ἐκπληκτικὴ ἐξάπλωση τοῦ τάγματος τῶν Μεβλεβήδων καὶ τὴ μεγάλη ἀπτήρηση τῶν ἰδεῶν τους στὸν μουσουλμανικὸ πληθυσμὸ τοῦ Ἰκονίου, ἄρχισε παράλληλα καὶ μιὰ προσπάθεια προσέγγισης τῶν χριστιανῶν, μὲ διαφανὴ τὴν πρόθεση τοῦ ἡπίου προσηλυτισμοῦ τους.

⁵⁷ Ἀραβες ἀπὸ τὴν εἰδωλολατρία. Ἐξάλλου καὶ ὁ Γεώργιος Τραπεζούντιος (1396-1486) ἀποσκοπώντας σὲ μιὰ ἑλληνο-ὀθωμανικὴ συναδέλφωση μετὰ τὴν Ἀλωση, πρότεινε στὸν Μωάμεθ τὸν Πορθητὴ τὴ θρησκευτικὴ ἔνωση χριστιανῶν - μουσουλμάνων, ἐπειδὴ πίστευε ὅτι ἡ διαφορὰ Ἑλλήνων καὶ Ὀθωμανῶν ἐκεῖνη τὴν ἐποχὴ ἦταν μικρότερη ἀπὸ τὴ διαφορὰ Ἑλλήνων καὶ Λατίνων (βλ. π.χ., Διονύσιος Ζακυθινός, *Ἡ ἄλωσις τῆς Κωνσταντινουπόλεως καὶ ἡ Τουρκοκρατία*, Ἀθήνα 1954).

57. Βλ. καὶ παραπάνω, σσμ. 26.

Ὁ Τζελαλεδίν-Ρουμί ὑπῆρξε μέγας μυστικιστὴς τοῦ Ἰσλάμ. Μὲ τὴ διδασκαλία του, ποὺ εἶχε τεράστια ἀπήχηση στὸν ἀστικὸ κυρίως πληθυσμὸ τοῦ Ἰκονίου, ἐμάγευε τοὺς ἀκροατὲς του ποὺ δὲν ἦταν μόνον Μωαμεθανοί. Δίδασκε ὅτι δὲν ἔχει σημασία ἀπὸ ποιὸ δρόμο θὰ πορευτεῖς γιὰ νὰ ἐνωθεῖς μὲ τὸν Θεό, ἀρκεῖ στὸ τέλος νὰ τὸν νιώσεις εἰλικρινά. Καὶ θὰ τὸν νιώσεις εἰλικρινά μόνον μὲ τὸ συναίσθημα, ὄχι μὲ τὴ λογικὴ, μόνον μὲ τὴ μέθη, τὸν χορὸ καὶ τὴν ἔκσταση, ὄχι μὲ τὶς φιλοσοφικὲς ἐκζητήσεις καὶ τὰ διανοητικὰ νεφελώματα. Ἦταν παρόλληλα καὶ μέγας ποιητὴς ποὺ σφράγισε τὴν ἱστορία τῆς τουρκικῆς λογοτεχνίας μὲ τὸ ἔργο του. Πίστευε σὲ μιὰ ἀόριστη ἔνωση ὅλων τῶν θρησκειῶν καὶ ἀπὸ αὐτὲς ἀκριβῶς τὶς ἀντιλήψεις του πηγαίξε ἢ κατανόηση καὶ ἡ συμπάθεια μὲ τὴν ὁποία ἐβλεπε τοὺς χριστιανοὺς τοῦ Ἰκονίου. Πίσω ὅμως ἀπὸ τὴ στάση του αὐτὴ κρυβόταν ἀσφαλῶς κάποιος ὑστερόβουλος ἱεραποστολικὸς ζήλος, ἡ πρόθεση γιὰ ἓναν ἥπιο προσηλυτισμὸ τους, πράγμα ποὺ δυστυχῶς συχνὰ ἐπιβεβαιώθηκε. Μὲ τὸ ἀπλούστερο ἰσλαμικὸ δόγμα καὶ τὶς ἀπλοῦκές λατρευτικὲς διαδικασίες εἶχε ἤδη σημειώσει σημαντικὲς ἐπιτυχίες. «*Εσύ, Θεέ μου*», ἔγραφε, «*μ' ἔφερες ἀπὸ τὸ Χορασάν στὴ χώρα τῶν Ἑλλήνων, γιὰ νὰ συναναστραφῶ μαζί τους καὶ νὰ τοὺς ὀδηγήσω στὸ δόγμα τοῦ καλοῦ*»⁵⁸.

Ὁ προσηλυτιστικὸς ζήλος τοῦ Ρουμί καὶ τῶν Μεβλεβήδων του ἔφτασε μέχρι τοὺς χριστιανοὺς μοναχοὺς τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος καὶ ἐκδηλώθηκε μὲ τὴν προσπάθεια (ἢ μὲ τὸ πρόσχημα) τῆς ἑναρξῆς ἐνὸς εἵδους διαλόγου τοῦ Ἰσλάμ μὲ τὴν Ὁρθοδοξία. Ὁ διάλογος αὐτός, ποὺ φανερὸ σκοπὸ εἶχε νὰ φέρει πλησιέστερα τὶς δύο θρησκείες, δὲν θὰ ἦταν βέβαια δυνατὸς χωρὶς τὴ θεμελίωση καλῶν σχέσεων μεταξὺ τους. Ἔτσι ἐξηγοῦνται οἱ ἐπισκέψεις τοῦ Ρουμί καὶ τῶν δερβίσηδων του ἐπάνω στοὺς βράχους τοῦ χριστιανικοῦ μοναστηριοῦ τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος, ποὺ συνεχίστηκαν ἐπὶ αἰῶνες μὲ τὶς ἐτήσιες ἐπισκέψεις τοῦ ἐκάστοτε διαδόχου του, τοῦ «*τσελεμπή*», ὅπως ἀπεκαλεῖτο ὁ ἀρχηγὸς τῶν δερβίσηδων, ὁ ὁποῖος ἀνέβαινε στὸ χριστιανικὸ μοναστήρι μὲ τὰ δῶρα του καὶ μὲ τὴ συνοδεία του κάθε Δεκαπενταύγουστο. Οἱ μουσουλμάνοι ἱερωμένοι ἔκαναν τὰ «*ναμάζια*»⁵⁹ τους στὸ δικό τους τέμενος, ποὺ ἦταν κι αὐτὸ λαξευμένο (ὑπόσκαφο) στοὺς βράχους, ἐνῶ λίγα μέτρα πιὸ 'κεῖ, στὴν ἴδια αὐλὴ, ἀντηχοῦσαν οἱ ψαλμωδιές ἀπὸ τὸν ναὸ τῆς Παναγίας τῆς Σπηλαιώτισσας!...⁶⁰

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

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

60. Ἡ συνύπαρξη ἰσλαμικοῦ τεμένους καὶ χριστιανικῆς μονῆς παρατηρεῖται καὶ

Πρέπει νά τονισθεί ότι πρόκειται γιά σπάνιο παράδειγμα ζωντανού και ἴσως συνεχῶς ἐπαναλαμβανόμενου διαλόγου μεταξύ εκπροσώπων τῶν δύο θρησκειῶν⁶¹. Πρὸ τεσσάρων περίπου αἰῶνων εἶχε ζητηθεῖ τέτοιος διάλογος σὲ πολὺ ὑψηλότερο ἐπίπεδο, ἀλλὰ εἶχε ἀποτύχει καὶ ἡ εὐθύνη βάρυνε τοὺς Βυζαντινοὺς⁶². Ὅταν ὁμως ἀποκόπηκε ὁ δεσμός μὲ τὴν Κωνσταντινούπολη καὶ μειώθηκε ἡ ἐξάρτηση ἀπὸ τὸ Πατριαρχεῖο λόγῳ τῆς σελτζουκικῆς κατάκτησης, ὁ διάλογος αὐτὸς ἦταν εὐκολότερος. Εἴτε δεχθεῖ κανεὶς ὅτι ὁ διάλογος αὐτὸς ἐπιβλήθηκε μὲ τὴν αὐθεντία τοῦ κατακτητῆ, εἴτε ἀπλὰ καὶ μόνον ἐπειδὴ εὐνοήθηκε ἀπὸ τὶς φιλικές διαπροσωπικὲς σχέσεις τῶν δύο προσωπικοτήτων ποὺ τὶς ἐγκαινίασαν, τοῦ Τζελαλεδίν καὶ τοῦ ἡγουμένου τῆς χριστιανικῆς μονῆς, ὅπως οἱ τοπικὲς παραδόσεις ἐξυπονοοῦν, τὸ βέβαιο εἶναι ὅτι ἀποτέλεσε ἓνα ἱστορικὸ γεγονός, ἔστω καὶ τοπικῆς μόνον σημασίας. Αὐτὸ τὸ γεγονός μάλιστα ἐπαναλαμβανόταν ἀνελλιπῶς κάθε χρόνο, ἀφοῦ ἀντιπροσωπεῖα τοῦ τάγματος τῶν δερβίσηδων ἀνέβαινε κάθε Δεκαπενταῦγουστο, κομίζοντα δῶρα στὸ χριστιανικὸ μοναστήρι, μέχρι τὰ μέσα περιπτου τοῦ 19ου αἰῶνα, κοιμόταν ἐκεῖ γιὰ μιὰ βραδιά, προσευχόταν καὶ βεβαίως συζητοῦσε ἐπὶ διαφορῶν θεμάτων μὲ τοὺς χριστιανοὺς μοναχοὺς.

Τὸ περιεχόμενο τοῦ διαλόγου στὸ “Μοναστήρι τοῦ Πλάτωνος” καὶ οἱ κοινὲς μυστικιστικὲς καταβολές

Εὐλόγα διερωτᾶται κανεὶς, ποιὸ ἄραγε θὰ ἦταν τὸ περιεχόμενο τοῦ διαλόγου αὐτοῦ καὶ ποιά θὰ ἦταν τὰ σημεῖα ἐπαφῆς τῶν δύο θρησκευτικῶν ταγόν, τοῦ χριστιανοῦ ἡγουμένου καὶ τοῦ μουσουλμάνου *σελεμπή*, ὅταν

στὸ Σινά, ὅπου δίπλα στὸν ναὸ τῆς Ἁγίας Αἰκατερίνης ὑπάρχει μικρὸ τζαμί κτισμένο ἀπὸ τὸν 10ο αἰῶνα. Ἐκεῖ ὁμως εἶχε ἀπορρίψει κάθε συζήτηση μὲ τοὺς Ἀραβες ὅταν ὁ αὐτο-κράτορας Θεόφιλος (829-842) ἀρνήθηκε ἀπὸ ὑπεροψία καὶ ἴσως ἀπὸ περιφρονητικὴ διάθεση καὶ πνεῦμα ἀπομονωτισμοῦ νὰ ἀνταποκριθεῖ στὴν ἐκκλήση τοῦ χαλίφη τῆς Βαγδάτης al-Ma'mun ποὺ ζητοῦσε νὰ ἐγκαινiasτεῖ ἓνα εἶδος πολιτιστικῶν ἀνταλλαγῶν μεταξύ τῶν δύο ἀντίθετων κόσμων, τοῦ Χριστιανισμοῦ καὶ τοῦ Ἰσλάμ. Βλ. Μεθόδιος Φούγιας, *Τὸ ἐλληνικὸ ὑπόβαθρο τοῦ Ἰσλαμισμοῦ*, Ἀθήνα, Νέα Σύνορα, 1994, σ. 160, ὑποσημ. 14.

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 (ἔκδ.), Wolfenbüttel 1992, σσ. 289-304.

62. Τὸ Βυζάντιο εἶχε ἀπορρίψει κάθε συζήτηση μὲ τοὺς Ἀραβες ὅταν ὁ αὐτοκράτορας Θεόφιλος (829-842) ἀρνήθηκε ἀπὸ ὑπεροψία καὶ ἴσως ἀπὸ περιφρονητικὴ διάθεση καὶ πνεῦμα ἀπομονωτισμοῦ νὰ ἀνταποκριθεῖ στὴν ἐκκλήση τοῦ χαλίφη τῆς Βαγδάτης al-Ma'mun ποὺ ζητοῦσε νὰ ἐγκαινiasτεῖ ἓνα εἶδος πολιτιστικῶν ἀνταλλαγῶν μεταξύ τῶν δύο ἀντίθετων κόσμων, τοῦ Χριστιανισμοῦ καὶ τοῦ Ἰσλάμ. Βλ. Μεθόδιος Φούγιας, *Τὸ ἐλληνικὸ ὑπόβαθρο τοῦ Ἰσλαμισμοῦ*, Ἀθήνα, Νέα Σύνορα, 1994, σ. 160, ὑποσημ. 14.

ἄρχισαν αὐτὲς τὶς συζητήσεις. Οἱ τοπικὲς παραδόσεις, ἑλληνικὲς καὶ τουρκικὲς, ὅπως κατεγράφησαν κυρίως ἀπὸ τὸν ἱστορικὸ Εἰflaki, μιλοῦν γιὰ τὰ ἐξωτερικὰ στοιχεῖα τῶν σχέσεων αὐτῶν καὶ σταματοῦν στὶς κοινωνικὲς ἐπαφὲς ποὺ ἐπὶ αἰῶνες διατηρήθηκαν μεταξὺ τῶν μοναχῶν τῶν δύο μοναστικῶν κοινοτήτων. Δὲν ἀναφέρουν ὁμως οὔτε τὸ περιεχόμενο τῶν συζητήσεών τους, οὔτε καὶ τὸν ἄξονα γύρω ἀπὸ τὸν ὁποῖο περιστρέφονταν.

Γνωρίζουμε ὅτι ὁ Τζελαλεδίν-Ρουμί ἦταν ἄτομο πεπαιδευμένο καὶ μιλοῦσε πολλὰς γλῶσσες, μεταξὺ τῶν ὁποίων ἑλληνικὰ καὶ ἀραβικὰ. Εἶναι γνωστὸ πὼς μέσα στὰ ποιήματά του παρεμβάλλει καὶ στίχους γραμμένους στὴν ἑλληνικὴ γλῶσσα, ποὺ ἀσφαλῶς στὴν ἐποχὴ του θὰ μιλιόταν καὶ θὰ γραφόταν στὸ Ἰκόνιο⁶³. Ἐξάλλου μέσω τῆς ἀραβικῆς γλῶσσας θὰ πρέπει νὰ ἦταν μνημένος καὶ στὴν ἑλληνικὴ σκέψη καὶ φιλοσοφία. Δὲν πρέπει νὰ λημονοῦμε πὼς οἱ Ἀραβες ἦταν ἐκεῖνοι ποὺ σὲ μεγάλο βαθμὸ μελέτησαν, μετέφρασαν καὶ διέσωσαν τὴν ἑλληνικὴ σκέψη καὶ φιλοσοφία, ἡ ὁποία, ἰδίως στοὺς πρώτους βυζαντινοὺς αἰῶνες, δὲν ἦταν καὶ πολὺ ἀποδεκτὴ ἀπὸ τὴν παντοδύναμη Ἐκκλησία, ἀφοῦ ἀντιπροσώπευε τὶς εἰδωλολατρικὲς ἀντιλήψεις⁶⁴. Ὑπάρχει μιὰ κοινὴ ἀρχαία ἑλληνικὴ παράδοση ποὺ συνδέει τὴν Ἑλλάδα τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τοῦ Πλάτωνος μὲ τοὺς Ἀραβες καὶ μὲ τὸ Ἰσλάμ. Τὴν παράδοση αὐτὴ τὴν ἀπέκοψαν οἱ Ὀθωμανοὶ Τοῦρκοι, ὅπως ἄκόμη ὁ ἀπότηγός της κατὰ τὸν 13ο αἰῶνα καὶ ἕνας μορφωμένος μουσουλμάνος, ὅπως ὁ Τζελαλεδίν-Ρουμί, πρέπει νὰ ἦταν κοινωνός της. Ὁ διάλογος ὁμως σὲ φιλοσοφικὰ καὶ θεολογικὰ θέματα ἀπαιτεῖ δύο ἰσοδύναμους συζητητές. Ὁ ἡγούμενος τῆς μονῆς τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος, ποὺ κατὰ τὴν παράδοση λεγόταν Εὐσέβιος ἢ Ἰωσὺς Οἰκουμένιος⁶⁵, φαίνεται πὼς ἦταν

63. Βλ. Δημ. Δέδες, «Τὰ ἑλληνικὰ ποιήματα τοῦ Μαυλανὰ Ρουμί καὶ τοῦ γιουοῦ του Βαλέντ κατὰ τὸν 13ον αἰῶνα», *Ἱστορικά* 10, τευχ. 18-19 (1993), σσ. 3-22. Ἐπίσης, K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Μόναχο 1897, σ. 811.

64. «Γιὰ ποιὸ λόγῳ (ἀναρωτιέται ὁ Κωνσταντῖνος Π. Ρωμανὸς στὸ βιβλίῳ του *Ἑλληνιστικὸ Ἰσλάμ*, Ἀθήνα, Ἀλεξάνδρεια, 2001, σ. 72) οἱ μεγάλοι ἐξελληνισμένοι φιλόσοφοι τοῦ Ἰσλάμ δὲν βρίσκουν συνομιλητὲς στὸν κόσμῳ τοῦ Βυζαντίου τῆς ἐποχῆς τους ἀλλὰ συνδιαλέγονται ἀποκλειστικὰ μὲ τοὺς Ἑλλήνες φιλόσοφους καὶ τοὺς σχολιαστὲς τους τῆς κλασικῆς καὶ ἑλληνιστικῆς ἐποχῆς;». Ἡ ἀπάντησις ὀφείλεται βέβαια στὴν ἀπόλυτη προτεραιότητα ποὺ ἔδινε τὸ Βυζάντιο στὴ διάδοσις καὶ τὴν ἐπιβολὴ τῆς θρησκείας του καὶ ὄχι στὴν καλλιέργεια καὶ τὴ διάδοσις τῶν ἑλληνικῶν γραμμάτων, τῶν ὁποίων οἱ Ἀραβες ἀνεδείχθησαν διαπρεπεῖς μελετητές.

65. Οἱ τουρκικὲς λαϊκὲς παραδόσεις ἐπιμένουν ὅτι ἦταν καὶ ἀρχιεπίσκοπος Ἰκονίου, ὁ ὁποῖος μάλιστα ἀλλαξοπίστησε (!)... Πάντως ἀρχιεπίσκοπος ἢ μητροπολίτης Ἰκονίου μὲ τὰ ὀνόματα αὐτὰ δὲν ὑπῆρξε ποτὲ (βλ. N. Bees, *Die Inschriften-*

κι αὐτὸς ἄτομο μεγάλης καλλιιεργείας καὶ ἡ σοφία του αὐτὴ ἴσως ἦταν ἡ αἰτία ποὺ ἡ μονὴ ἀπεκλήθη ἀπὸ τοὺς Τούρκους “*Μοναστήρι τοῦ Πλάτωνος*” (Ἐφλατοῦν-Τεκεσί ἢ Ντεϊρ-ι-Ἐφλατοῦν ἢ Πλάτον’ουν-Μαναστίρ).

Εἶναι περίεργο, ἀλλὰ ὁ Πλάτων κατέχει σημαντικὴ θέση στὴ λαογραφία τῆς περιοχῆς τοῦ Ἰκονίου. Σ’ αὐτὸν ἀποδίδονται ὄχι μόνον διάφοροι λαϊκοὶ μῦθοι καὶ θρύλοι ἀλλὰ καὶ μιὰ βρῦση μὲ χιττιτικὰ ἀνάγλυφα μέσα στὸ Ἰκόνιο καθὼς καὶ μιὰ ἐκκλησία ποὺ δὲν ὑπάρχει πιά καὶ ἦταν ἀφιερωμένη στὸν Ἅγιο Ἀμφιλόχιο.⁶⁶ Ἀλλωστε καὶ οἱ Σελτζοῦκοι, μετὰ τοὺς Ἀραβες, εἶχαν σὲ μεγάλη ἐκτίμηση τὸν Ἀριστοτέλη, τὸν Σωκράτη καὶ τὸν Πλάτωνα, στὸν ὁποῖο μάλιστα οἱ τοπικοὶ θρύλοι ἀπέδιδαν καὶ διάφορα ὑπερφυσικὰ κατορθώματα.⁶⁷ Οἱ συζητήσεις μεταξὺ τῶν δύο θρησκευτικῶν ἡγετῶν στὴ μεσαιωνικὴ μονὴ τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος, οἱ ὁποῖες θέρμαναν τὴ φαντασία τῶν κατοίκων τῆς περιοχῆς, θὰ πρέπει νὰ περιστρέφονταν γύρω ἀπὸ θεολογικὰ καὶ φιλοσοφικὰ θέματα καὶ θὰ πρέπει νὰ εἶχαν βάση τὴν πλατωνικὴ ἢ μᾶλλον τὴ νεο-πλατωνικὴ θεώρηση τοῦ κόσμου, ποὺ εἶχε ἐκφράσει καλύτερα ὁ Πλωτίνος. Ἡ νεοπλατωνικὴ ἀντίληψη εἶναι ἐξάλλου καὶ ἡ πλησιέστερη στὸ μυστικιστικὸ κίνημα τοῦ Ἰσλάμ, ποὺ εἶναι ὁ *σουφισμός*.⁶⁸ Οἱ ὀφειλές

aufzeichnung, σ. 65, ὑποσημ. 3). Πρέπει νὰ προστεθεῖ ὅτι γιὰ τὴ μονὴ τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος καὶ τὶς ἐπιχωριάτσουσες σχέσεις μεταξὺ χριστιανῶν καὶ μουσουλμάνων ἀφερωάνει ἀρκετὲς σελίδες καὶ ὁ Frederick W. Hasluck στὸ βιβλίο του *Χριστιανισμός καὶ Ἰσλάμ τὴν ἐποχὴ τῶν Σουλτάνων*, ἑλληνικὴ μετάφραση, Ἀθήνα, Ἐκὰτη, 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, *ὁ.π.*, σ. 20, ὑποσημ. 27, ὅπου καὶ βιβλιογραφικὲς παραπομπές. Ἀκόμα καὶ ὁ Ἀναστ. Λεβίδης γράφει ὅτι πᾶνω στὸν λόφο τοῦ Ἀλαντίν στὸ Ἰκόνιο ὑπῆρχε τὸ λεγόμενο... “ἀστεροσκοπεῖο τοῦ Πλάτωνος” (*Ἱστορικὸν δοκίμιον*, τόμ. Γ’, 1894, Περιγραφή 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 νερὰ μετὰ τὸν προϊστορικὸ κατακλυσμὸ πεδιάδα τοῦ Ἰκονίου, ὅπως ἀντίστοιχα ἡ ἑλληνικὴ μυθολογία ἀποδίδει τὸν ἄθλο τῆς ἀποξήρανης τῆς Θεσσαλίας, τῆς Λέρνης ἢ τοῦ Φενεοῦ ἀπὸ τὰ ἴδια νερὰ στὸν Ἡρακλῆ (βλ. Hasluck, *ὁ.π.*).

68. Ὁ ἰσλαμικὸς μυστικισμὸς λέγεται καὶ “*σουφισμός*” ἀπὸ τοὺς πρώτους ὀπαδοὺς του, τοὺς “*σοῦφι*”, ποὺ ὀνομάστηκαν ἔτσι γιὰτὶ φοροῦσαν λευκὸ μανδύα (“*σοῦφ*” περσικὰ σημαίνει λευκὸς ἐπενδύτης). Βλ. Λιάνα Μυστακίδου, *Νεοπλατωνικὰ στοιχεῖα στὸ Μεσενεβὶ τοῦ Τζελαλεττίν Ρουμί καὶ ἡ κοινωνία τῶν Μεβλεβήδων*, Ἀθήνα 2002, ὅπου καὶ βιβλιογραφία.

τῶν σούφι στὴ νεοπλατωνικὴ σκέψη ὁμολογοῦνται μέχρι τὴν ἐποχὴ μας ἀπὸ τοὺς μουσουλμάνους θεολόγους. Ὁ Maurice Barrès ἐπισκέφτηκε τὸ Ἰκόνιο καὶ μᾶς μετέφερε τὰ λόγια τοῦ ἡγουμένου τοῦ τάγματος τῶν Μεβλεβήδων (τοῦ τσελεμπή) ὁ ὁποῖος τοῦ εἶπε τὰ ἑξῆς: «Τὸ Κοράνι γεννήθηκε σὲ μιὰ πόλιν τῆς Χετζάζης χωρὶς ἀξιόλογο πολιτισμό. Ὅταν οἱ Μωαμεθανοὶ ἦρθαν στὴ Δαμασκὸ καὶ στὴν Περσία, ἄρχισαν νὰ μελετοῦν τοὺς φιλοσόφους καὶ ὅλα τὰ ἑλληνικὰ συγγράμματα. Ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες πῆραν τὴ γραμματικὴ καὶ τὴν ἀντίληψη τοῦ κόσμου... Τὸν σουφισμό, ἀπ' ὅπου κατάγονται οἱ δεοβίσηδες, τὸν ἔχουμε πάρει ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες. Γι' αὐτὸ ἀκριβῶς τοὺς δώσαμε πολλὰς ἐλευθερίες. Δὲν πῆραμε τίποτα οὔτε ἀπὸ τοὺς Γάλλους οὔτε ἀπὸ τοὺς Ἀγγλους»⁶⁹.

Ἔτσι μποροῦμε νὰ εἰκασοῦμε ὅτι μετὰ τὶς ἀναπόφευκτες θεολογικὲς συζητήσεις καὶ τὶς ἀπαραίτητες ἀναπτύξεις τῶν δογμάτων τῶν δύο θρησκειῶν, ἐπικουρούμενες μάλιστα ἀπὸ ἐπιχειρήματα ποὺ θὰ παρέπεμπαν σὲ διάφορα θαύματα, ἡ πνευματικὴ ποιότητα τῶν δύο πρωταρχικῶν συζητητῶν, τοῦ Τζελαλεδίν καὶ τοῦ χριστιανοῦ ἡγούμενου, θὰ τοὺς ὀδήγησε πρῶτα ἀπ' ὅλα στὴν ἀναζήτηση τῶν κοινῶν σημείων ποὺ προσέγγιζαν τὶς δύο θρησκείες. Ἐκτὸς ἀπὸ τὶς γνωστὲς ὁμοιότητες ποὺ συνδέουν τὶς δύο αὐτὲς μονοθεϊστικὲς θρησκείες ὑπῆρχε καὶ κάτι ποὺ ἴσως τοὺς προσέγγιζε περισσότερο. Τὸ συνδυετικὸ αὐτὸ στοιχεῖο ἦταν ἡ μυστικιστικὴ θεώρηση τοῦ Θεοῦ. Μὲ δεδομένο ὅτι ὁ Τζελαλεδίν-Ρουμί ἦταν μέγας μυστικιστὴς καὶ ἐπειδὴ θρυλεῖται ὅτι καὶ ὁ ἡγούμενος τῆς μονῆς τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος ἦταν ἄνθρωπος μεγάλης παιδείας, μποροῦμε ἴσως νὰ ἐξηγήσουμε τώρα τὸν λόγο γιὰ τὸν ὁποῖο ἡ μονὴ τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος κατεγράφη στὴν τουρκικὴ λαϊκὴ παράδοση ὡς «τὸ Μοναστήρι τοῦ Πλάτωνος».

Οἱ μυστικιστικὲς - νεοπλατωνικὲς ἀπόψεις ἀνθοῦσαν τὴν ἴδια ἐποχὴ καὶ στὸ Βυζάντιο. Τὶς περιέγραψε τὸ 1219 ὁ Ρώσος μητροπολίτης τῆς Λαύρας τοῦ Κιέβου Δοσίθεος καὶ ἀργότερα ὁ Νικηφόρος Ἰβηριτὴς ὁ Ἦσυχαστὴς ἀλλὰ ἐκφράστηκαν καλύτερα τὸν ἐπόμενο αἰῶνα ἀπὸ τὸν Νικόλαο Καβάσιλα καὶ τὸν Γρηγόριο Παλαμᾶ, τὸν ἐμπνευσμένο ὑπέρμαχο τοῦ κινήματος τῶν Ἦσυχαστῶν. Ἡ μυστικιστικὴ ὁδὸς τῶν βυζαντινῶν θεολόγων πρὸς τὴ θεογνωσίαν, ποὺ ὅπωςδήποτε γνώστης τῆς θὰ ἦταν ὁ χριστιανὸς ἡγούμενος, περνοῦσε μέσα ἀπὸ τὴν ἔκσταση τοῦ Ἦσυχασμοῦ. Μὲ τὴν ἀδιά-

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

λειπτή σιωπή, τη συνεχή άσκηση και τη μυστηριακή έμπειρία ό μοναχός κατορθώνει νά νεκρώσει τό σαρκικό φρόνημα, νά υπερβεί τήν άτομικότητά του και νά ένωθεί με τόν Χριστό. Για τόν Τζελαλεδίν-Ρουμί, όμως, ή ένωση με τόν Θεό περνούσε μέσα από τήν έκσταση πού προκαλεί στόν πιστό ό χορός, και μάλιστα ό χορός με τούς συνεχείς στροβιλισμούς⁷⁰. ΉΑρα υπήρχε ένα κοινό σημείο, ένας άξονας γύρω από τόν όποιο θά μπορούσε νά αναπτυχθεί ένας θεολογικός και φιλοσοφικός διάλογος. Τό κοινό αυτό σημείο δέν ήταν άλλο από τή μυστικιστική όδό για τή συνάντηση με τόν Θεό.

Ό θρησκευτικός μυστικισμός και ό συνδυασμός του με τόν όργιαστικό χορό δέν ήταν άγνωστος στή «δυσχείμερη» χριστιανική Καππαδοκία. Είχε ρίζες προαιώνιες πού ασφαλώς επιβίωναν στήν ανάμνηση τών κατοίκων της και στίς παραδόσεις τους. Ήδη από τήν άρχαιότητα εκεί λατρευόταν ή μεγάλη άρχαία καππαδοκική θεά Μά. Κατά τή διάρκεια τών λατρευτικών της τελετών οί θεράποντές της ντυμένοι στά μαύρα στροβιλιζόνταν κάτω από τούς ήχους τυμπάνων και σαλπίγγων. Στούς πρώτους κιόλας χριστιανικούς χρόνους (τέλη τοῦ 2ου μ.Χ. αιώνα) εμφανίστηκε στήν Καππαδοκία και ή αίρεση τοῦ Μοντανού, ό όποιος ήταν προηγουμένως ιερέας τής Κυβέλης και ό όποιος, όπως περίπου και οί πολύ μεταγενέστεροι δερβίσηδες τοῦ Μεβλανά, πίστευε ότι με τόν χορό και τήν έκσταση, πού νιώθει ό χριστιανός χορεύοντας, συναντάται με τόν Θεό⁷¹. Ο χορός ήταν δηλαδή για τούς όπαδούς τοῦ Μοντανού, όπως και για τούς δερβίσηδες τοῦ Ίκονίου, ένα είδος προσευχής, στήν όποία κυριαρχούσε τό έρωτικό στοιχείο, αυτός ό έρωτας πρὸς τό θεό πού άποτελεῖ και τήν οὐσία τοῦ μυστικισμού. Παραμερίζεται έτσι τό κριτικό και τό έλλογο στοιχείο στίς θεολογικές έρευνες και τονίζεται ή άξία τοῦ συναισθήματος και τής έκστασης.

Άλλά και ό ισλαμικός μυστικισμός, πού εκφράζεται κυρίως με τούς «σούφι», δέν όφείλει τή γέννησή του στό Κοράνιο. Ή θεωρητική του βάση ανατρέχει στόν Ήραβα θεολόγο άλ-Γκαζάλι (1059-1111), ό όποιος με τό

70. Για τόν χορό αυτό τών στροβιλιζομένων δερβίσηδων (πού συμβόλιζε τήν περιστροφή τών πλανητών και κατέληξε στήν εποχή μας τουριστική attraction), βλ. μεταξύ τών άλλων και Βλαδ. Μιρμύρογλου, *Οί Δερβίσηδες*, σ. 294. Οί γνωστοί «Άέρηδες» στήν Πλάκα τής Παλιάς Άθήνας είχαν διατελέσει επί Τουρκοκρατίας τεκές τών Μεβλεβήδων, όπως εικονίζεται σέ γνωστή χαλκογραφία.

71. Β. Τατάκης, *Ή συμβολή τής Καππαδοκίας στή χριστιανική σκέψη*, Άθήνα, Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών, 1989, σ. 34 κέ. Βλ. επίσης, Εύάγγ. Σδράκας, *Ό χορός έν τη θρησκευτική ζωή τών ανθρώπων*, Θεσσαλονίκη 1966.

έργο του *Tahafut al Falasifa* (Ἡ ἀνακολούθια τῆς φιλοσοφίας) ἔθεσε ἐκποδῶν κάθε λογικὴ λειτουργία ἀπὸ τίς θεολογικὲς ἔρευνες καὶ διακήρυξε τὴν πίστη στὴν ἑξ ἀποκαλύψεως ἀλήθεια καὶ στὸ παράλογο. Μὲ τὴ διδασκαλία του αὐτὴ, ποὺ πῆρε τεράστια ἔκταση κυρίως σὲ πρακτικὸ, καθημερινὸ ἐπίπεδο, ὁ ἄλ-Γκαζάλι θεωρήθηκε ὑπεύθυνος γιὰ τὴν καταστροφή τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς ἐπιστήμης στὸ Ἰσλάμ, ποὺ μέχρι τότε εἶχαν δώσει ἔξοχα δείγματα στὶς ἀραβικὲς χώρες. Μετὰ ἀπὸ αὐτὸν οἱ μουσουλμανικοὶ λαοὶ θὰ τρέφονται, ὅπως ὑποστηρίζουν πολλοί, μὲ “*μύθους καὶ μὲ παραμύθια*”. Ὁ ὀρθολογισμὸς καὶ ἡ ἐπιστήμη θεωροῦνται ἐπικίνδυνοι γιὰτὶ δὴγοῦν στὴν ἀθεΐα.

Ὁ χορὸς τῶν περιστερομένων δερβίσηδων τοῦ Ἰκονίου, ποὺ μὲ τὴν ἔκσταση καὶ τὴ μέθη ὁδηγεῖ στὴν ἔνωση μὲ τὸν Θεό, ἀναβίωσε, λοιπόν, τὸν 13ο αἰῶνα καὶ πάλι στὰ ἴδια χῶματα τῆς Καππαδοκίας, ἀλλὰ μὲ ἄλλο ἔνδυμα τώρα, τὸν ἰσλαμικὸ μυστικισμό. Τὴ φορὰ αὐτὴ μάλιστα χρησιμοποιοῦν καὶ ὡς ἓνα ἐπὶ πλέον προσήλυτιστικὸ δόλωμα γιὰ τὴ μεταστροφή τῶν ἀπλοϊκῶν χριστιανικῶν πληθυσμῶν στὴ μωαμεθανικὴ θρησκεία. Οἱ πιστοὶ δὲν χρειάζονται νὰ σκέφτονται καὶ νὰ βασανίζονται τὸ μυαλό τους. Τοὺς ἀρκεῖ νὰ νιώσουν τὸν Θεὸ συναισθηματικὰ ἢ νὰ χορεύουν καὶ νὰ περιπλῖπτον σὲ κατάσταση ἔκστασης⁷².

Ἔτσι λοιπόν στὸ Ἰκόνιο κατὰ τὸν 13ο αἰῶνα ἦλθαν διαλογικὰ ἀντιμέτωποι ὁ μυστικισμὸς τῶν Ἦσυχαστῶν καὶ ὁ μυστικισμὸς τῶν ὀρχουμένων δερβίσηδων τοῦ Μεβλανά. Μὲ τὴ διαφορὰ, ὅμως, ὅτι πίσω ἀπὸ τὸν διάλογο αὐτὸ ἦταν διαφανὲς ἡ πρόθεση τῶν δερβίσηδων νὰ προσελκύσουν τοὺς χριστιανούς στὴ δική τους πίστη, ἀδρανοποιώντας πρῶτα-πρῶτα τὸ θρησκευτικὸ τους κέντρο, τὴ μονὴ τοῦ Ἀγίου Χαρίτωνος.

Μερικὰ τελικὰ συμπεράσματα

Τελειώνοντας τίς σκέψεις αὐτὲς γιὰ τὸ πιθανὸ περιεχόμενον καὶ τίς βάσεις τοῦ ἰσλαμο-χριστιανικοῦ αὐτοῦ διαλόγου, ἀνακύπτει ἓνα πρακτικὸ-τερο ἐρώτημα: Ποιά ἦταν τελικὰ τὰ ἀποτελέσματα αὐτοῦ τοῦ διαλόγου;

72. Δὲν πρέπει νὰ μᾶς διαφεύγει ὅτι τὸ Ἰσλάμ ἀνέπτυξε πρωτοφανὴ ἐξαπλωτικὴ καὶ ἀπορροφητικὴ δύναμη, ἄλλοτε μὲ τὸ σπαθὶ καὶ ἄλλοτε μὲ τὴν πειθῶ. Ἡ διδασκαλία του εἶναι ἀμέσως καταληπτὴ ἀπὸ τίς μάζες καὶ ἡ διαδικασία εἰσοδογῆς τοῦ προσήλυτου εἶναι ἀκόμη ἀπλοῦστερη. Περιορίζεται σὲ πανηγυρικὴ ἐκφώνηση τῆς φράσης: «*Εἷς εἶναι ὁ Θεὸς καὶ προφήτης αὐτοῦ ὁ Μωάμεθ*». Οἱ περισσότεροι λαοὶ ποὺ ἐξισλαμίστηκαν, ἐκτὸς ἀπὸ λίγες ἐξαίρεσεις, ἔχασαν τὴ συνείδηση τῆς ὑπαρξῆς τους καὶ σχεδὸν ἀφομοιώθηκαν.

Οί τουρκικές πηγές μᾶς πληροφοροῦν ὅτι ὄχι μόνον βαθειὰ φιλία συνέδεσε τὸν ἡγούμενο τῆς μονῆς τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος μὲ τὸν Μεβλανά, ἀλλὰ ὅτι καὶ ὁ ἴδιος ὁ χριστιανὸς ἡγούμενος καθὼς καὶ ἀρκετοὶ μοναχοὶ τῆς μονῆς ἀλλαξοπίστησαν. Προσθέτουν μάλιστα ὅτι ἀπόδειξη τῆς μεγάλης αὐτῆς φιλίας εἶναι ὅτι ὁ ἡγούμενος ἐτάφη στὸ ἴδιο μανσῶλειο μὲ τὸν Τζελαλεδίν, στὸ διπλανὸ ἀκριβῶς μνήμα⁷³. Δὲν ὑπάρχουν ἐλληνικὲς πηγές ποὺ νὰ τὸ βεβαιώνουν, καὶ ὅπωςδήποτε ὑπάρχει στοὺς τουρκικοὺς θρύλους, ὅπως τοὺς διατύπωσε ὁ Eflaki, μεγάλη δόση ὑπερβολῆς. Εἶναι ὁμως ἱστορικά βεβαιωμένο ὅτι συνέβη κάποτε καὶ τὸ ἀντίθετο, ὅτι δηλαδὴ μετεστράφησαν στὸν χριστιανισμό καὶ Μωαμεθανοί, ὅπως ὁ ἐγγονὸς τοῦ Ἀλαέτνιν τοῦ Α΄, ὁ Ἰτζεδίν, ποὺ ἦταν πιστὸς θαμώνας τῶν χριστιανικῶν ναῶν τῆς Κωνσταντινουπόλεως, ἴσως γιατί ἦταν τέκνο χριστιανῆς μητέρας. Ὅσο γιὰ τὸν ἴδιο τὸν Τζελαλεδίν, καὶ γι' αὐτὸν ὑποστηρίζεται ὅτι εἶχε γίνει «κατὰ τὸ ἥμισυ χριστιανός»⁷⁴.

Ἄν κρίνουμε ἀπὸ τὴν σχεδὸν καθολικὴ ἐπέκταση τοῦ Μωαμεθανισμοῦ στὴν κεντρικὴ Μικρὰ Ἀσία καὶ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ χριστιανικὲς κοινότητες ὑπέστησαν μιὰ σταδιακὴ συρρίκνωση σ' αὐτὴν τὴν περιοχὴ, θὰ καταλήξουμε στὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ ἰσλαμικὸς προσηλυτισμὸς εἶχε πραγματικὰ δυσμενεῖς συνέπειες γιὰ τὶς κοινότητες αὐτές⁷⁵, χωρὶς μὲ τοῦτο νὰ σημαίνει ὅτι μοναδικὴ αἰτία ἦταν οἱ δερβίσηδες τοῦ Ρουμί. Ὑπῆρξαν καὶ πολλοὶ ἄλλοι παράγοντες ποὺ συνετέλεσαν στὴν παρακμὴ τοῦ μεσαιωνικοῦ ἐλληνισμοῦ⁷⁶.

73. Οἱ τοπικοὶ τουρκοὶ θρύλοι ἔφτασαν μάλιστα νὰ ὑποστηρίζουν ὅτι στὸ μνήμα αὐτὸ κεῖται ὁ ἴδιος ὁ Ἅγιος Χαρίτων ποὺ ἀλλαξοπίστησε (!...). Τὶς ἀπόψεις περὶ μεταστροφῆς χριστιανῶν ἀπορρίπτεται καὶ ἡ *Encyclopédie de l'Islam* ὑπὸ τὸ λήμμα "Mawlawiya". Σχετικά, βλ. καὶ ΚΜΣ/ΑΠΠ, φάκελος ἀρ. 7, Λυκαονία - Σύλλη, ἐπιστολὴ ἱατροῦ Γεωργ. Βαΐανου ἢ Σακάλογλου.

74. Βλαδ. Μιρμίρογλου, *Οἱ Δερβίσηδες*, σ. 291 καὶ 294.

75. Φαίνεται, ὁμως, ὅτι ἀρκετοὶ ἐξισλαμισμένοι τῆς περιοχῆς Ἰκονίου παρέμειναν κρυπτοχριστιανοί. Ἐπέμεναν στὴν ἐνδογαμία καὶ ἐδείχναν ἀπρόθυμοι νὰ τηροῦν τὶς λατρευτικὲς συνήθειες τῶν μουσουλμάνων. Οἱ Τοῦρκοι τοὺς ἀποκαλοῦσαν εἰρωνικά "Γιρνάβ" (Ἀμ. Σπυριδωνίδης, «Οἱ Κρυπτοχριστιανοί», περιοδικὸ *Ἐπιτοχάδην*, περ. Β', τευχ. 5-8, Σεπτ. 1995, Λαογραφικὴ Ἑταιρεία Νομοῦ Πέλλας, σσ. 119-139). Πάντως κρυπτοχριστιανοὶ στὸ Ἰκόνιο πρέπει νὰ ὑπῆρχαν ἀπὸ τὸν 13ο αἰώνα, δηλαδὴ ἦδη ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Τζελαλεδίν-Ρουμί (Ἀθ. Ε. Καραθανάσης, *Καππαδοκία*, Θεσσαλονίκη, Μαϊανδρὸς, 2001, σ. 147).

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

Πρέπει στο σημείο αυτό να ξεκαρθεί το γεγονός ότι οί θρησκευτικοί ταγοί του ελληνικού πληθυσμού στη διάρκεια των έννέα περίπου αιώνων, κατά τους οποίους η κεντρική Μικρά Ἀσία διατελοῦσε κάτω ἀπὸ μουσουλμανική κυριαρχία (1071 ἕως 1924), πραγματοποιίησαν, παρὰ τοὺς ἐξισλαμισμοὺς πού σημειώθηκαν, ἓνα διπλὸ κατόρθωμα: Ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά ὑπερασπίζονταν τὶς χριστιανικὲς θέσεις ἀπέναντι σὲ ἀλλόθρησκους ἀντιπάλους πὺν ἀσκούσαν βέβαια καὶ τὴν ἐξουσία ἐπάνω τους, καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη προσπαθοῦσαν νὰ κατηχήσουν καὶ νὰ ἐνθαρρύνουν τὸ ποίμνιό τους. Δὲν πρέπει νὰ μᾶς διαφεύγει ὅτι ἀκόμα καὶ μέσα ἀπὸ τὶς λατρευτικὲς διαδικασίες καὶ τὶς λίγες δικαιοδοτικὲς ἐξουσίες, πὺν ἀσκούσαν, προσπαθοῦσαν νὰ δώσουν στοὺς χριστιανούς τὴν αἴσθηση μιᾶς κάποιας πολιτικῆς καὶ ὄχι μόνον πνευματικῆς ἐξουσίας, πὺν τὴν ἐνίσχυαν ὅπωσδήποτε καὶ τὰ προνόμια πὺν εἶχε παραχωρήσει ὁ Μωάμεθ ὁ Β΄. Ἀλλωστε τὸ λατρευτικὸ τυπικὸ τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας καὶ τὰ χρυσοποικίλτα ἄμφια τῶν κληρικῶν παρέπεμπαν εὐθέως στὸ ἔνδοξο βυζαντινὸ παρελθόν.

Στὴν ἥπια καὶ φιλικὴ πράγματι προσηλυτιστικὴ προσπάθεια τοῦ Ρουμί καὶ τῶν Μεβλεβήδων θὰ πρέπει νὰ προστεθεῖ καὶ ἡ καθόλου ἥπια καὶ συχνὰ ἐκβιαστικὴ τακτικὴ πὺν ἀκολουθήθηκε στὴ συνέχεια ἀπὸ τοὺς Ὁθωμανοὺς. Μάρτυράς τῆς εἶναι τὰ φερμάνια γιὰ τὴ Σύλλη πὺν φυλάσσονται στὴν Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη καὶ πὺν πρῶτος δὲ δημοσίευσε, ἔστω καὶ περιληπτικά, ὁ Θαν. Κωστάκης⁷⁷. Συνεχεῖς διώξεις τοῦ ἐλληνικοῦ πληθυσμοῦ, παράνομες ὑπερφορολογίες τῶν τοπικῶν ἀρχόντων, καταπιέσεις καὶ καταδυναστεύσεις πὺν ἀνάγκαζαν τοὺς κατοίκους τῆς Σύλλης καὶ τοῦ Ἰκονίου νὰ καταφεύγουν στὰ βουνὰ καὶ νὰ ἐγκαταλείπουν περιδεῖς τὰ σπίτια τους. Παρόλα αὐτά, πὺν καταταλαιπώρησαν ἐπὶ αἰῶνες τοὺς χριστιανούς τῆς περιοχῆς, ὁ ἐλληνικὸς πληθυσμὸς τῆς Σύλλης καὶ ὁ πνευματικὸς του καθοδηγητής, ἡ μονὴ τοῦ Ἁγίου Χαριτωνος, στάθηκαν ὄρθιοι. Διατήρησαν τὸ περίεργο καὶ μοναδικὸ ἐλληνικὸ γλωσσικὸ ἰδίωμα πὺν μιλοῦσαν, δὲν ἐπηρεάσθηκαν ἀπὸ τὴ μουσουλμανικὴ προπαγάνδα καὶ ἀποτέλεσαν μιὰ ἀξιοπρόσεκτε ἑστία ἀντίστασης στὴν ἰσλαμικὴ πλημμυρίδα. Αὐτὴ ἡ πεισματικὴ διατήρηση τοῦ δικοῦ τους γλωσσικοῦ ιδιώματος συντελοῦσε στὴν ἐνίσχυση τῆς φυλετικῆς τους ιδιαιτερότητας, πὺν ὅπωσδήποτε ἐνδυνάμωνε καὶ τὴν προσήλωση στὴν πίστη τους, ἔτσι πὺν ἡ Σύλλη δίκαια

77. Θαν. Κωστάκης, *Τὸ γλωσσικὸ ἰδίωμα τῆς Σύλλης*, σ. 12. Ἐπίσης, Τάκης Ἀ. Σαλκατζόγλου, *Ἡ Σύλλη τοῦ Ἰκονίου*, Ἀθήνα, Ἰδρυμα Μείζονος Ἑλληνισμοῦ, 2005, 63+67 σελ. καὶ Παράρτημα (ὁπον δημοσιεύονται δύο φερμάνια).

χαρακτηρίστηκε «κέντρο αντίστασης των Ελλήνων κατά των Σελτζούκων» και μία όπωσδήποτε “δυσερμηνευτή περίπτωση”⁷⁸.

Στή μακραίωνη αυτή προσπάθεια των κατοίκων της Σύλλης ή συμβολή της μονής του Ἁγίου Χαρίτωνος, πού μέ τή ζωντανή καί διαρκή (μέχρι τόν 20ό αἰώνα) παρουσία της, τὸ λαμπρὸ παρελθόν της καί τὴν πνευματική ἀκτινοβολία της τοὺς συνέδεε μέ τὸν “ἐνδοξό μας βυζαντινισμό”, ἦταν ἴσως ὁ ἀποφασιστικότερος παράγοντας. Καμία περίπτωση ἀλλοίωσης τοῦ χριστιανικοῦ δόγματος δὲν ἔλαβε χώρα, καμία ἰσλαμική ἐπιρροή δὲν παρατηρήθηκε στὰ χριστιανικά λατρευτικά ἔθιμα. Ἀντίθετα ὑπῆρξαν φαινόμενα θρησκευτικοῦ συγκρητισμοῦ ἀλλὰ ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῶν Τούρκων, πιθανότατα πρῶην χριστιανῶν πού ἐξισλαμίστηκαν καί διατήρησαν παλιές λατρευτικές πρακτικές⁷⁹. Στὴ μονή τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος ὁ ἑλληνικὸς λόγος ἀντέδρασε μέ ἐπιτυχία στὴν ἀχαλίνωτη ὀργαστική ἔκσταση τῶν μύθων καί τῶν μυστηρίων τῆς Ἀνατολῆς.

Σήμερα ἡ ἱστορική καί μέ τόσους θρύλους περιβαλλόμενη μονή τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος τῆς Σύλλης ἀπόκειται ἐρειπωμένη, ἀφοῦ, ὅπως προαναφέρθηκε, εἶχε προηγουμένως μετατραπῇ σὲ τουρκικὴ στρατιωτικὴ βάση. Μέχρι καί τὸ 1941 τὸ μοναστήρι ἦταν ἀκόμη ὄρθιο καί ἡ περιγραφή του περιλήφθηκε σὲ κάποιο τουρκικὸ βιβλίο τοῦ 1964 γιὰ τὴν ἱστορία τοῦ Ἰκονίου⁸⁰. Ἀποτελοῦσε μάλιστα ἀξιοθέατο τῆς περιοχῆς πού τὸ συνιστοῦσαν καί οἱ τουριστικοὶ ὁδηγοί, δίνοντας ὁμως πολλὰς λανθασμένες πληροφορίες⁸¹. Θὰ ἦταν ὅπωσδήποτε ἐνδιαφέρον ἂν κατόρθωνε κανεὶς σήμερα νὰ ἐπισκεφθεῖ καί νὰ φωτογραφήσει τὴν ἀρχαιότατη αὐτὴ ἐστία τοῦ βυζαντινοῦ μας ἑλληνισμοῦ γιὰ νὰ ἐξακριβωθεῖ ἡ κατάσταση στὴν ὁποία βρῖσκε-

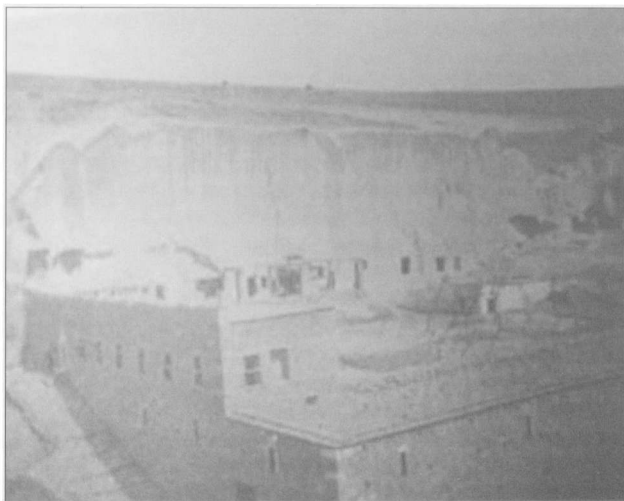
78. Σπ. Βρυώνης, ὁ.π., σ. 399.

79. «Τὸ φαινόμενο τοῦ θρησκευτικοῦ συγκρητισμοῦ ὑπάρχει ὅταν βρισκόμαστε μπροστὰ σ' ἓνα ἀμάλγαμα λατρειῶν, πού χωρὶς νὰ προσέχει στὴν ὀργανικὴ σύνδεση τῶν στοιχείων πού τὸ ἀποτελοῦν, σκοπὸ του ἔχει νὰ ἱκανοποιήσει τὴ θρησκευτικὴ συνείδηση τοῦ ἀτόμου», Β. Τατάκης, ὁ.π., σ. 18.

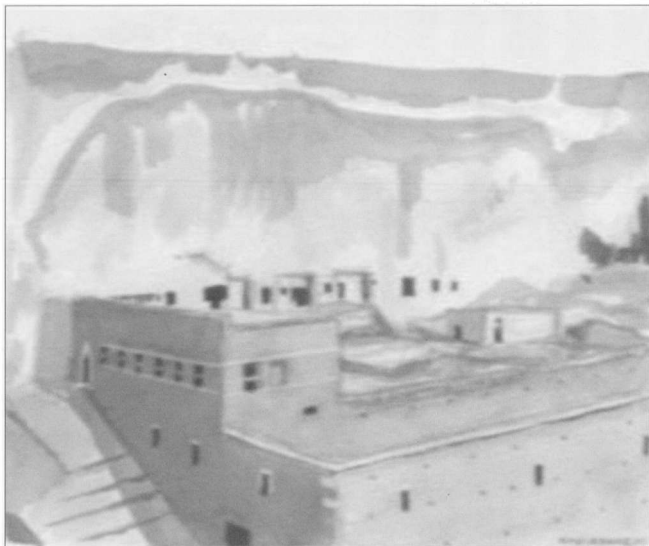
80. Πρόκειται γιὰ τὸ βιβλίο τοῦ I. H. Konyali, *Abideleri ve kitabeleri ile Konya tarihi* (Ἡ ἱστορία τοῦ Ἰκονίου μέσα ἀπὸ τὰ μνημεῖα του καί τὶς ἐπιγραφές), Ἰκόνιο 1964, σσ. 1082-1090. Παλαιότεροι ταξιδιωτικοὶ ὁδηγοὶ ἀνέφεραν τὴ μονὴ τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος ὡς ... Σπηλιά τοῦ Ἁγίου Παύλου!

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

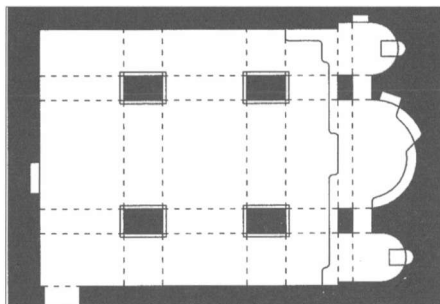
ται. Καί βεβαίως θά αποτελοῦσε σημαντική προσφορά ἡ πραγματοποίηση ἐπιτόπιας ἀρχαιολογικῆς ἐρευνας καί ἀνασκαφῆς καί ἡ ἐνδελεχέστερη μελέτη τῶν εὐρημάτων καί τῆς ἱστορίας τῆς μονῆς, ἂν αὐτό θά ἦταν κάποτε ἐφικτό. Ἄρκει ἡ ἀνασκαφή αὐτή καί ἡ ἀξιοποίηση τῶν εὐρημάτων της νά μὴν ἐλαύνονται ἀπὸ ἀνταγωνιστικὲς καί ἐθνοκεντρικὲς ἐρμηνεῖς τῆς τοπικῆς ἱστορίας καί νά μὴν ὀδηγοῦν σὲ ὑποβάθμιση ἢ καὶ ἐξαφάνιση τῶν μνημείων τῆς παρουσίας καί τῆς ἀκμῆς ἄλλων λαῶν καί ἄλλων πολιτισμῶν, ποὺ συμβαίνει νά ἀπαρέσκουν στοὺς κρατοῦντες.



*Εἰκ. 1. Ἡ μονὴ τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος
(φωτογραφία F. W. Hasluck, 1913).*



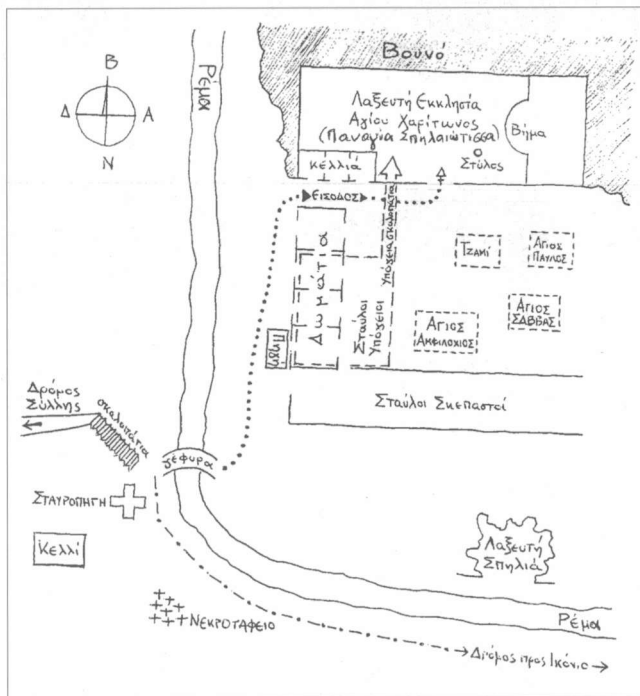
Είχ. 2. Αποτύπωση της ίδιας φωτογραφίας σέ σχέδιο του ἀρχιτέκτονα Ἀλεξ. Κλειδωνᾶ. Διακρίνονται στὸν βράχο οἱ λαξευμένες εἰσοδοὶ τῆς ἐκκλησίας καὶ τῶν κελιῶν. Σὲ πρῶτο πλάνο, ἀριστερά, οἱ προσθήκες τοῦ 19ου αἰῶνα μὲ τὰ κελιά τῶν προσκυνητῶν καὶ δεξιὰ (ἴσως) τὸ ἰσλαμικὸ τέμενος. Στὸ ἄκρο ἀριστερά, τὸ μεγάλο κλιμακοστάσιο ποὺ ὁδηγοῦσε στὴν πύλη τῆς μονῆς.



Εικ. 3. Σκαρίφημα της κάτοψης του υπόσκαφου ναού της Παναγίας της Σπηλαιώτισσας στη βυζαντινή μονή του Ἁγίου Χαρίτωνος στη Σύλλη. Ὁ ναός λαξευμένος ἐξ ὁλοκλήρου στὴν πέτρα, στηρίζεται κυρίως στοὺς τέσσερις ὑπερμεγέθεις πεσσοὺς ποὺ τὸν προστατεύουν ἀπὸ τὸ βάρος τοῦ τεράστιου πράγματι ὑπερκείμενου βράχου. Οἱ πεσσοὶ ἐνώνονται μεταξὺ τους μὲ τοξοστοιχίες ποὺ δημιουργοῦν ἀψίδες καὶ θόλους, οἱ ὁποῖοι ἀποτυπώνονται στὸ σχέδιο μὲ διακεκομμένες γραμμές. Δὲν ὑπῆρχε νάρθηκας καὶ ἡ εἴσοδος εἶχε δημιουργηθεῖ ἀπὸ τὴ μεσημβρινή πλευρά.



Εικ. 4. Ἀποψη τμήματος τοῦ ἐσωτερικοῦ τοῦ υπόσκαφου ναοῦ τῆς Παναγίας τῆς Σπηλαιώτισσας.



Εικ. 5. Πρόχειρο τοπογραφικό σχεδιογράφημα της μονής του Ἁγίου Χαρίτωνος τῆς Σύλλης με βάση σκαρίφημα τοῦ Γεωργίου Μαυροχαλυβίδη (Κέντρο Μικρασιατικῶν Σπονδῶν, Ἀρχεῖο Χειρογράφων).



Εἰκ. 6. Ἡ πολυσυζητημένη ἐπιτύρβια ἐπιγραφή τοῦ Μιχαὴλ Ἀμπερσλάνη Κομνηνοῦ, ποὺ μεταφέρθηκε ἀπὸ τὴ μονὴ τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος τῆς Σύλλης καὶ ἀπόκειται σήμερον στὸ Ἀρχαιολογικὸ Μουσεῖο Ἰκονίου. Οἱ περισσότερες ἀπὸ τὶς ὑπόλοιπες ἐπιγραφές ἔχουν, κατὰ τὴ μαρτυρία τοῦ Τοῦρκου βυζαντινολόγου Semavi Eyice, καταστραφεί ἢ ἀπολεσθεῖ.