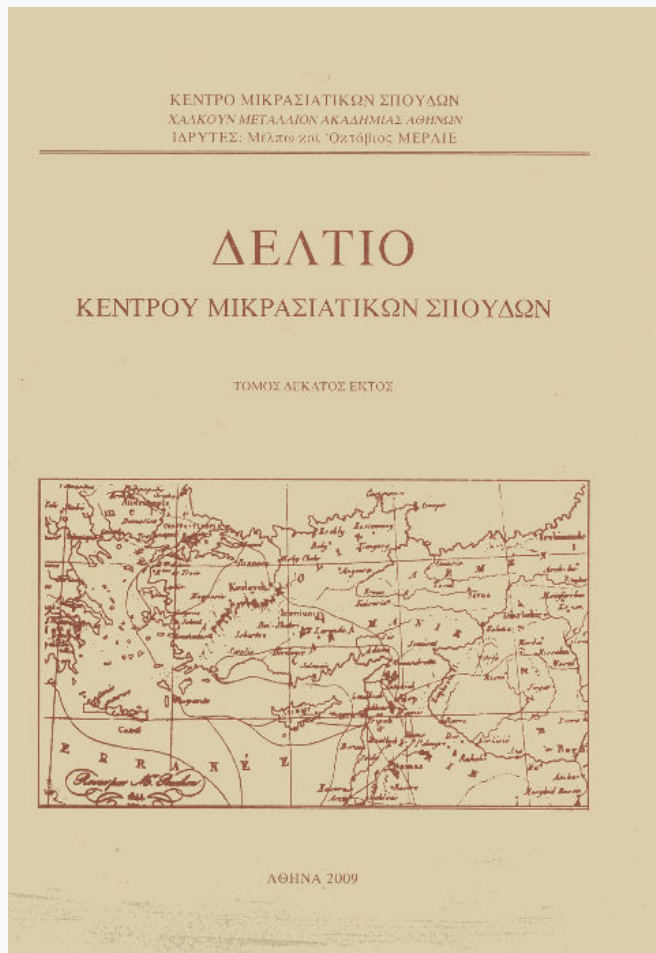


Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών

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 - Ίσλάμ στον 13ο αιώνα)

Περιγραφή της μονής

Σε απόσταση μισής ώρας ανατολικά της Σύλλης¹, παλαιότατης ελληνικής κοινόπολης που απέχει 8 χλμ. βορειοδυτικά του Ίκονιού, υπήρχε ανέκρημη μέχρι το 1924 η ιστορική μονή του Αγίου Χαρίτωνος. Λαξευμένη σχεδόν έξ 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 Ίκονιού 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 μιá 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 Έλλήνων 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 επίσημα 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.

αφού στον περιβάλλον της υπήρχε ένα μικρό υπόσκαφο τζαμί χωρίς μυναρέ (μεστζίτ). Σύμφωνα με τις τοπικές παραδόσεις, το μικρό αυτό ισλαμικό τέμενος το είχε ιδρύσει μέσα στην αυλή του χριστιανικού μοναστηριού ο ίδιος ο δημοφιλής του γνωστού τάγματος των Μεβλεβήδων δεξιόσιδων, ο περιώνυμος Τζελαλεδίν-Ρουμί, ο οποίος είχε αναπτύξει φιλικές σχέσεις με τον ηγούμενο και ανέβαινε στον Άγιο Χαρίωνα για να συζητά θεολογικά προβλήματα μαζί του. Για τους Έλληνες, όμως, της ευρύτερης περιοχής του Ίκονιού το μοναστήρι αυτό ήταν πολύτιμο κομμάτι της ιστορίας και των παραδόσεών τους, το σπουδαιότερο από τα χριστιανικά σεβάσματα τους, που διατρέωνε τη θρησκευτική και εθνική τους ταυτότητα. Κάθε χρόνο στις 28 Σεπτεμβρίου το γιόρταζαν με επισημότητα και ανέβαιναν με τις οικογένειές τους επάνω στους μεγαλοπρεπείς βράχους του βουνού του Άγιου Φιλίππου (Τεκελί-Ντάγ) για να πανηγυρίσουν την εορτή του Άγιου Χαρίτωνος².

Το κτιριακό συγκρότημα της μονής, που είχε οικοδομηθεί σε σχήμα πετάλου από τον 9ο ίσως αιώνα, περιέζωνε τις τρεις απόκρημνες άκρες ενός βράχου αφήνοντας πρόσβαση από τη δυτική μόνον πλευρά, ενώ προς τον Βορρά ύψωνόταν πελώριος και σχεδόν κάθετος ο ίδιος βράχος. Έξωτερικά έφερε οικοδομικά χαρακτηριστικά του 18ου ή του 19ου αιώνα, όπως φαίνεται από μια άμφιβόλου ενκρίνειας φωτογραφία (εικ. 1) που δημοσίευσε στα 1913 ο F. W. Hasluck³. Η φωτογραφία εκείνη έδειχνε πάντως τον απότομο λευκό βράχο και τα μεταγενέστερα αυτά οικοδομήματα. Με δυσκολία διακρίνει κανείς τα λατρευτικού χαρακτήρα κτίσματα και μάλλον μαντεύει την έξ ολοκλήρου λαξευμένη στον βράχο αρχαιότητα εκκλησία της μονής, που ήταν άφιερωμένη στην Παναγία τη Σηλαιώτισσα⁴ (εικ. 2). Στα 1896 ανακαλύφθηκαν και δύο ακόμη μικρές εκκλησίες

2. Υπάρχει όμως και η πληροφορία ότι το μοναστήρι γιόρταζε και το Δεκαεπταύγουστο, προς τιμήν της Παναγίας της Σηλαιώτισσας αλλά και του Άγιου Πνεύματος. Βλ. Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών/Αρχείο Προφορικής Παράδοσης (ΚΜΣ/ΑΠΠ), φάκελος αρ. 3α, Λυκαονία - Σύλλη, πληροφορητής Άλεξ. Ανανιάδης-Χαλέπογλου. Επίσης, Θεοφ. Θεοφανείδης, «Συλλογή επιγραμμάτων εκ των εν Μικρῇ Ἀσίᾳ ἱερῶν ναῶν», *Μικρασιατικά Χρονικά* 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. Στην έξωτερική πλευρά του υπόσκαφου ναού πρέπει να σώζονται ακόμα τα ανάγλυφα, που σκόλισαν όσοι μόχθησαν για τη λάξευσή του (ένας σταυρός, ένας κασμάς και σημάδια από ανθρώπινα χέρια). Ο τόπος αυτός ίσως υπήρξε κάποτε

λαξευμένες κι αυτές στον βράχο, αφιερωμένες στον "Άγιο Σάββα και στον "Άγιο Άμφιλόγιο, ενώ μαρτυρείται και ναός του "Αγίου Παύλου. Ο ναός όμως της Παναγίας της Σηλαιώτισσας, που ήταν το "καθολικόν" της μονής, πρέπει να ύπηρχε εκεί από τον 9ο αιώνα, όπως συνάγεται έμμέσως από τις επιγραφές που σώζονταν επί τόπου μέχρι την Άνταλλαγή των προσφύγων. Άλλωστε είναι γνωστό ότι και οι λαξευτές εκκλησίες της γειτονικής Καππαδοκίας χρονολογούνται οι περισσότερες από την ίδια εποχή, όταν το κύμα του μοναστικού και φιλέρημου βίου κυριαρχούσε στο Βυζάντιο.

Σύμφωνα με τις περιγραφές αυτοπτών μαρτύρων αλλά και τὰ λίγα σχετικώς δημοσιεύματα, ο λαξευμένος μέσα σε βράχο του όρους του "Αγίου Φιλίππου ναός της Παναγίας της Σηλαιώτισσας άνηκε στον σκεπαστό σταυροειδή τύπο, δέν είχε νάρθηκα, ήταν χωρισμένος σε τρία κλίτη και στηριζόταν σε τέσσερις όρθογώνιους πεσσούς, που κι αυτοί είχαν προκύψει από την επίπονη λάξευση του βράχου (είκ. 3, 4). Είχε μήκος 20 περίπου μέτρων και πλάτος 13 μ. Το άνω μέρος του ναού ήταν σχηματισμένο σε μορφή θόλου και ήταν καλυμμένο με πέτρες ειδικά λαξευμένες. Στο έσωτερικό του ιερού είχαν δημιουργηθεί διάφορες κοιλότητες που χρησίμευαν ως πρόθεσις και ως διακονικόν κ.λπ. Σύμφωνα με τον Τουρκο Semavi Eyice, ειδικευμένο στη βυζαντινή αρχιτεκτονική, καμία άγιογράφηση δέν σωζόταν το 1964, όταν ο ίδιος επισκέφθηκε τη μονή και τον ναό της⁵. Όπως μαρτυρούν μάλιστα πληροφορητές από τη Σύλλη, οι τοιχογραφίες του ναού είχαν προφανώς άσβεστωθεί πριν από την είσοδο του 20ού αιώνα, ύπηρχαν όμως άνεπαφες μέχρι τη δεκαετία του 1870.

Η σημασία που είχε ή μονή του "Αγίου Χαρίτωνος άποτυπώνεται στο Άρχείο Προφορικής Παράδοσης (ΑΠΠ) του Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών (ΚΜΣ), όπου στον φάκελο ύπ' άρ. 3α που άφορᾶ τη Σύλλη (Λυκαονία) σώζονται άρκετές μαρτυρίες. Έτσι ο πληροφορητής Θεοφάνης Καρακάσης θυμάται στις 20-10-64: «Λέγαμε 'σε ύπάμ' Μαναστήρ-Άη Χαρίτωνα⁶. Βρισκόταν νότιά μας σε άπόσταση μισής ώρας, άνάμεσα στο

λατομείο. Η λάξευση της ήφραστειογενούς πέτρας δέν ήταν ιδιαίτερα δύσκολη. Στην περιοχή είναι γνωστές οι πέτρες "τύπου Σύλλης" που τις χρησιμοποιούσαν σε μορφή πλάκας.

5. Semavi Eyice, «Konya ile Sille arasinda AkManastir, Manakib al-arifin' Deyr-i Efflatun» (Το μεταξύ Ίκονιου και Σύλλης Άκ-Μαναστίρ. Η μονή του Πλάτωνος στα "Έτη των Σοφών"), *Şarkiyat Mecmuası* VI (1966), σσ. 135-160.

6. Δηλαδή «θά πάμε στο Μοναστήρι του Άγίου Χαρίτωνος». Η φράση έκφέρει-

τούρκικο χωριό Κοτζάτζιχαν και στη Σύλλη. Έκει ήταν χαράδρα. Η εκκλησία βρισκόταν σε λαξευτό κιτρινωπό βράχο. Καλόγερους δεν είχε. Ίσως να είχε τα παλιά χρόνια. Το φάρδος της ήταν 10 μέτρα. Από τη μιά μεριά είχε 2-3 παράθυρα. Στο έσωτερικό της η εκκλησία είχε σκαλιστές κολώνες στον ίδιο βράχο. Την καθεμιά απ' αυτές τις κολώνες με δυσκολία αγκάλιαζαν τρεις νοματαίοι. Το ταβάνι της εκκλησίας ήταν ψηλό, τέσσερα μέτρα». Και ο πληροφορητής, πρόσφυγας από τη Σύλλη, συνεχίζει: «Τοιχογραφίες δεν υπήρχαν στην εκκλησία⁷. Υπήρχαν μόνον εικόνες σε μουσαμά καρφωμένες στους τοίχους. Από την όροφη κρέμονταν πολυέλυοι και καντήλια. Το Άγιο Βήμα ήταν σκαλιστό από τον ίδιο βράχο. Η εκκλησία είχε μεγάλη αυλή. Έκει υπήρχαν κελιά που χρησιμοποιούνταν σαν ξενώνες ... Το μοναστήρι είχε φύλακα από τη Σύλλη. Αλλά οι Τούρκοι σέβονταν την εκκλησία. Δεν άγγιζαν τα πολύτιμα αφιερώματά της».

Μιά άρκετά λεπτομερής περιγραφή της μονής του Αγίου Χαρίτωνος υπάρχει κατατεθειμένη στο Άρχαιο Χειρογράφων του Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών και είναι γραμμένη από τον Γεώργιο Μαυροχαλυβίδη με βάση τις πληροφορίες που του έδωσε γηγενής από τη Σύλλη⁸. Παρά τις κάποιες διαφορές που παρατηρούνται στις σωζόμενες περιγραφές αυτές, κυρίως ως προς το μέγεθος του ναού (πράγμα πολύ φυσικό αφού δόθηκαν από μνήμης πολλά χρόνια μετά τη Μικρασιατική Καταστροφή και χωρίς να επιβεβαιώνονται από καμία φωτογραφία), εκείνο που αναδύεται μέσα από τις μνήμες των Συλλαίων είναι ο σεβασμός τους προς το αρχαίο αυτό προσκύνημα της πατρίδας τους και η στέρεη πεποίθηση ότι η βυζαντινή αυτή μονή αποτέλεσε τον κυριότερο κρίκο που τους συνέδεε με την έλληνορθόδοξη παράδοσή τους.

Ταυτόσημες περίπου είναι και οι μαρτυρίες των άλλων πληροφορητών από τη Σύλλη. Ο Άλξ. Ανανιάδης-Χαλέπογλου προσθέτει στα 1956 ότι εκτός από τα λαξευμένα σε άλλο διπλανό βράχο κελιά «οί εὐσεβείς Συλ-

ται στο γλωσσικό ιδίωμα της Σύλλης, το οποίο δεν απαντάται πουθενά άλλου. Βλ. Θαν. Π. Κωστάκης, *Τό γλωσσικό ιδίωμα της Σύλλης*, Αθήνα, Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών, 1968.

7. Αναφέρεται στις άρχες του 20ού αιώνα. Οι τοιχογραφίες είχαν ήδη καλυφθεί από το ασβέστωμα των τοίχων.

8. Βλ. το περιγραφικότατο κείμενο του Γ. Μαυροχαλυβίδη στο Άρχαιο Χειρογράφων του ΚΜΣ με τίτλο «*Η Σύλλη*» (Πειραιάς 1953), φάκελος αρ. 6, Λυκαονία, όπου παρατίθεται και πρόχειρο τοπογραφικό σκαρίφημα του μοναστηριακού χώρου (είκ. 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. Ἔξω ἀπὸ τὴν ἐκκλησία ὑπῆρχαν σκορπισμένες ἐπιγραφές σὲ μάρμαρα»¹⁰.

Τὰ πανηγύρια αὐτὰ σταμάτησαν ἀναγκαστικὰ τὸ 1924, ὅταν οἱ τελευταῖοι ἀνταλλάξιμοι Σύλλαοι ἄφησαν τὴν πατρίδα τους καὶ ἦρθαν στὴν Ἑλλάδα. Τὸ μοναστήρι ρήμαξε, ἄλλωστε εἶχε ὑποστῆ καταστροφές ἀπὸ τὸ 24ο τουρκικὸ Σύνταγμα Πεζικοῦ, ποῦ εἶχε στρατοπεδεύσει ἐκεῖ μεταξὺ τῶν ἐτῶν 1919-1922· δὲν ἔπαψε ὅμως νὰ εἶναι μνημεῖο ἀξιοθέατο, ποῦ οἱ διάφοροι τουριστικοὶ ὁδηγοὶ τὸ ἀνέφεραν. Κάποια στιγμή, ἄγνωστο πότε, παραχωρήθηκε στὴν τουρκικὴ στρατοχωροφυλακὴ (τζαντάραμα) 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 ποῦ 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, ποῦ ἀσφαλῶς θὰ διαπίστωσε τὸ 1964, ὅταν εἶχε ἐπισκεφθεῖ τὴ μονή, δὲν δυσκολεύθηκε νὰ ἀντιληφθεῖ τὴν πραγματικότητά ἠ. Ἡ μονὴ τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος ἀκολούθησε τὴ χαλεπὴ μοῖρα 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 πὼς ἔγιναν μετὰ τὶς «ἐλευθερίες» ποῦ ἀπέκτησαν οἱ Μικρασιῶτες μετὰ τὸ Τανζιμάτ, δηλαδὴ μετὰ τὸ 1850, ὅπως ἱστορεῖ ὁ Γεώργ. Μαυροχαλυβίδης (ὁ.π.) βασιζόμενος σὲ πληροφορία τοῦ Χαρίτωνος Χρυσάνθου, τοῦ ὁποῦ οἱ παπποὺς Χατζῆ-Μουσιῆς εἶχε τὴ σχετικὴ πρωτοβουλία. Ὁ ναὸς ἴσως εἶχε ὑποστῆ ζημιές κατὰ τὴ δεκαετία τοῦ 1820, ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὸ γραμμμένο στὰ καρμανλίδικα δακτυλόγραφο κείμενο τοῦ Ἰωάννη Κάλφογλου, «Ἡ μονὴ Φλαβιανῶν», Κωνσταντινούπολη 1898, μετάφραση ἀπὸ τὰ καρμανλίδικα Χρ. Τουργούτη καὶ Γ. Μαυροχαλυβίδη, Ἀθήνα, Ἰούλιος 1957· πρβ. Γ. Μαυροχαλυβίδης, Ἀρχεῖο Χειρογράφων ΚΜΣ. Ἴσως οἱ καταστροφές αὐτὲς νὰ ὀφείλονταν 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. Θεοδοωρίδης, «Ἐπεισόδιον ἐπαναστατικῶν 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 οικογένειας 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 άσβεστωθεί στις αρχές του 20ού αιώνα, προφανώς από τη γνωστή ακατάσχετη μανία καθαριότητας που καταλαμβάνει τόσο συχνά τους επιτρόπους των ναών και τους ιερείς. Ευτυχώς 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 μιá μελέτη του που δημοσίευσε τό 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 Σηπλαιώτισσας, που ήταν, όπως προαναφέρθηκε, τό “καθολικόν” δηλαδή ή κυρίως εκκλησία της μονής, παρουσίαζε αξιόλογο ενδιαφέρον τόσο από ιστορική όσο και από άγιογραφική, ίσως και από καλλιτεχνική άποψη.

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

12. Ο Κώδικας αυτός δημοσιεύθηκε για πρώτη φορά τό 1911 από τον V. Benesevíc, ό όποιος βασίστηκε στην αντίγραφή που είχε κάνει προηγουμένως ό επίσκοπος Κιέβου Πορφύριος Ουσπένσκι (1804-1885) από ένα χειρόγραφο της μονής Σινά του 16ου ή των αρχών του 17ου αιώνα. Βλ. *Catalogus codicum manuseriptorum graecorum, qui in monasterio Sanctae Catherinae in Monte Sina asservantur*, Tomus I, *Codices manuseripti notabiliores bibliothecae monasterii Sinaitici eiusque metochii Cahirensis ab archimandrita Porphyrio Uspenskiio descripti...* Pophyrii descriptionem in ordinem redactam atque suppletam edidit V. Benesevíc, 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.

μένες στο μοναστήρι, καθώς και ο τάφος ενός απογόνου της αυτοκρατορικής οικογένειας των Κομνηνών, που ένταφιάστηκε μέσα στον ναό του μοναστηριού στα τέλη του 13ου αιώνα. Έκείνο έντούτους που είναι πραγματικά πολύ άξιοπερίεργο και τροφοδότηση μιά όλόκληρη φιλολογία, που συνεχίζεται μέχρι σήμερα, είναι οι σχέσεις που συντηρούσε το χριστιανικό αυτό μοναστήρι με τους περίφημους στροβιλιζόμενους δερβίσηδες, μοναχούς του ισλαμικού τάγματος των Μεβλεβήδων.

— Έτσι ο σύγχρονος έρευνητής, που προσπαθεί να συγκολλήσει τὰ ψήγματα από τὰ διάφορα δημοσιεύματα και από τις προφορικές μαρτυρίες των προσφύγων από τὴ Σύλλη, εὐλόγως ἀναρωτιέται:

– Πῶς βρέθηκε ἕνας Κομνηνός ἀριστοκράτης θαμμένος στο χριστιανικό αυτό μοναστήρι, όταν τὸ Ἰκόνιο ἦταν κατακτημένο ἀπὸ τοὺς Σελτζούκους;

– Πῶς ἐξηγεῖται ἡ περίεργη ὑπαρξη ἑνός, μικροῦ ἔστω, ισλαμικοῦ τεμένους (*μεσιζίτ*) μέσα στὸν περίβολο χριστιανικοῦ μοναστηριοῦ;

– Μέχρι ποίου σημείου ἔφθασαν ἄραγε οἱ σχέσεις τῶν μοναχῶν τοῦ χριστιανικοῦ μοναστηριοῦ με τοὺς δερβίσηδες τοῦ τάγματος τῶν Μεβλεβήδων, όταν κατὰ τὴν τοπικὴ παράδοση αὐτοὶ τὸ ἐπισκέπτονταν μιά φορὰ τὸν χρόνο, προσεύχονταν στὸ δικό τους τζαμί καί, ὅπως θρυλεῖται με ἐπιμονή, εἶχαν μακρὲς φιλοσοφικὲς καὶ θεολογικὲς συζητήσεις με τοὺς μοναχοὺς τοῦ Ἁγίου Χαριτώνος;

– Βρισκόμαστε ἄραγε μπροστὰ σ' ἕνα φαινόμενο θρησκευτικοῦ συγκρητισμοῦ;

– Γιατί οἱ ισλαμικὲς παραδόσεις τῆς περιοχῆς ἀποκαλοῦν τὴ μονὴ τοῦ Ἁγίου Χαριτώνος “*Εφλατουν-τεκεσι*”, δηλαδή μοναστήρι τοῦ Πλάτωνος (!), προσδίδοντας σ' αὐτὴν, ὅπως περιέργως, τὸ ὄνομα τοῦ ἀρχαίου Ἑλληνα φιλοσόφου;

Ἡ προσπάθεια γιὰ μιά πειστικὴ ἀπάντηση στὰ ἐρωτήματα αὐτὰ βασίστηκε στὴν ἐξέταση τῶν πολὺ σημαντικῶν βυζαντινῶν ἐπιγραφῶν που σώζονταν μέχρι τὸ 1924, στὴν ἀξιολόγηση τῶν γραπτῶν καὶ προφορικῶν πηγῶν, που ὑπάρχουν, καὶ βέβαια στὰ σχετικὰ δημοσιεύματα. Εὐτύχημα πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ὅτι οἱ ἐπιγραφὲς αὐτές, που μᾶς πληροφοροῦν γιὰ τὴ σημασία τῆς μονῆς καὶ τὸν ρόλο που διαδραμάτισε στοὺς σκοτεινοὺς αἰῶνες τοῦ μεσαιωνικοῦ ἑλληνισμοῦ τῆς κεντρικῆς Μικρῆς Ἀσίας, καταγράφηκαν καὶ μελετήθηκαν ἐγκαιρα.

Ἡ ἵδρωση 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 Αὐρηλιανὸς, 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 Ἄραβες, ἦρθαν 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 πελοίθηση 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 του 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 διάρκειά της ὁποίας μιὰ ἔχιδνα ἔχυσε τὸ δηλητήριό της μέσα στὸ κρασί τους. Οἱ ληστὲς τὸ ἤπιαν καὶ πέθαναν, ὁ δὲ Ὅσιος Χαρίτων, ποὺ σώθηκε ἀπὸ θάνατο, μετέτρεψε τὴ σπηλιά αὐτὴ σὲ ἀσκητήριον¹⁵. Μὲ τὴς προσευχῆς του μάλιστα ἀνακάλυψε καὶ νερὸ μέσα σὲ παρακείμενο βράχο

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

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

(άγιασμα). 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 θαυμάτων που συνοδεύουν τους βίους των Άγιων στα νέα φερώνυμα μοναστήρια δέν είναι κάτι τό ασυνήθιστο. Συντελεί σ' αυτό η άγνοια των πιστών, η αφελής θεοσέβεια, ο τοπικός πατριωτισμός και κάποτε η καλογερική κερδοσκοπία¹⁶.

Από τον 9ο μέχρι τον 20ο αιώνα οι ιστορικές πηγές που αφορούν τη μονή του Άγιου Χαρίτωνος είναι ξμμεσες και όπωσδήποτε λίγες. Ό πρώτος που αναφέρεται σ' αυτήν είναι ό Δανός Carsten Niebuhr (1733-1815) που την επισκέφθηκε στα 1766 και γράφει τά έξης: «Σ' ένα βουνό κοντά στο Ίκόνιο βρίζεται ένα άκόμη κατοικημένο έλληνικό μοναστήρι με έκκλησία και κελιά λαξευμένα στον βράχο (...). Στο μέρος αυτό την προσοχή μου τράβηξαν μερικές ένεπίγραφες πέτρινες στήλες. Όταν ρώτησα άν κάτω άπ' αυτές ύπήρχαν τάφοι ανθρώπων, μου έδειξαν τον τάφο κάποιου Μιχαήλ Κομνηνού...»¹⁷.

Άκολουθεί ό Κύριλλος ό ΣΤ', Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως (1813-1818), ό όποίος είχε διατελέσει μητροπολίτης Ίκονίου από τό 1803 μέχρι τό 1810. Σ' ένα πολύτιμο για τίς πληροφορίες που περιέχει έργο του¹⁸ αναφέρει τά έξης: «Μεταξύ των εις την Σύλλε πλησιαζόντων βουνών, μέσα εις μίαν χαράδραν προς Άνατολάς έως ήμισυ της ώρας άφεστηκός, και από Ίκονίου προς δυσμάς περίπου μίαν ώραν, είναι μοναστήριον του Άγιου Χαρίτωνος του Όμολογητου, Άκ μοναστήρι 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 Ίκονίου*, Κωνσταντινούπολη 1815, σ. 45. Ό κατά κόσμον Κύριλλος Σεργιετζόγλου καταγόταν από την Άδριανούπολη, ήταν φίλος των γραμμάτων, ίδρυσσε σχολές έκκλησιαστικής μουσικής και άπαρχονίστηκε από τους Τούρκους τό 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 λελατομημένη, ὡσαύτως καὶ τὰ κελλία ὄλα καὶ παρεκκλησία ἐξ-ἑπτὰ, ὄλα σπήλαια λελατομημένα...». Ὁ Κύριλλος συνεχίζει μετὰ τὴν παράθεση τοῦ κειμένου τῶν βυζαντινῶν ἐπιγραφῶν τῆς μονῆς, ἡ ὁποία ὁμως εἶναι ἀτελής καὶ με ἀρκετὰ σφάλματα. Τὰ σφάλματα αὐτὰ σὲ μερικὲς ἐπιγραφές ἐπαναλαμβάνονται καὶ πολλοὶ ἀπὸ ὄσους μεταγενέστερα ἀσχολήθηκαν μετὰ τὸ ἴδιο θέμα¹⁹.

Ἡ ἱστορία τῆς μονῆς μετὰ ὁδηγὸ τὶς ἐπιγραφές τῆς

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

Ὅμως ἀπὸ τὰ μέσα περίπου τοῦ 11ου αἰῶνα μιὰ σειρὰ ἀπὸ βυζαντινὲς ἐπιγραφές 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 διακρίθηκε τὰ ἐξῆς :

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

19. Π. γ. Ν. Σ. Ρίζος, *Καππαδοκικά*, Κωνσταντινούπολη 1856, σ. 132 κέ. Βλαδ. Μιρμίογλου στὸ γνωστὸ ἔργο του *Οἱ Δεσβίσοι*, 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. Ἄν. 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, Ἐκάτη, 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... Σύλατα τῆς Καππαδοκίας, τὰ ὁποία ἀπέχουν βεβαίως ἀρκετὲς δεκάδες χιλιόμετρα ἀπὸ αὐτῆν.

Τό έτος ,ϚΦΟϚ' (6576) από κτίσεως κόσμου αντίστοιχεί με τό 1068 μ.Χ. Ἡ έπιγραφή πιστοποιεί ότι μόλις τρία χρόνια πριν από τή μάχη του Μαντζικέρτ και έννέα χρόνια πριν τήν ολοκληρωτική κατάκτηση του Ἰκονίου από τούς Σελτζούκους (1077) ή μονή ανακαινίστηκε, πιθανώς από τίς καταστροφές που θά είχε υποστεί από έχθρικές επιδρομές ή και άπλά έξαιτίας τής πολυκαιρίας. Ἡ ανακαίνιση προϋποθέτει βέβαια ότι ή μονή προϋπήρχε, έπομένως ή άποψη ότι ή μονή υπήρχε ήδη τόν 10ο ή και τόν 9ο αιώνα, έλέγχεται όρθή. Ἡ αναφορά του πρωτεργάτη τής ανακαινίσεως μοναχού Μάρκου στη «*μεγάλη δόξα του οίκου τούτου*» άποδεικνύει βέβαια τή μεγάλη σημασία τής μονής για τούς χριστιανούς τής περιοχής και τήν άκτινοβολία της, που με τήν άρροδο του χρόνου ηΰξανε συνεχώς. Ἡ προσθήκη και τής φράσης «*ή έσχάτη ύπέρ τήν πρώτην*» παραπέμπει εϋθέως στον προφήτη Ἄγγαϊο²⁰ και ύπενθυμίζει τή δεύτερη άνέγερση του ναού του Σολομώντος από τόν Ζοροβάβελ στα 520 π.Χ. Ὁ ανακαινιστής μοναχός Μάρκος θέλει νά τονίσει στην έπιγραφή αϋτή ότι, όπως ή δόξα του ναού του Σολομώντος μεγάλωσε όταν τόν ανακαίνισε ό Ζοροβάβελ, έτσι και τώρα (στα 1068 μ.Χ.) πολλαπλασιάστηκε ή δόξα τής μονής του Ἁγίου Χαριτώνος. Πρόκειται για στερεότυπη, κατά κάποιο τρόπο, έκφραση που συναντάται και σέ άλλα εκκλησιαστικά βυζαντινά οικοδομήματα που ανακαινίστηκαν²¹.

Ἡ κατάκτηση του Ἰκονίου από τούς Σελτζούκους (1077) καθόλου δέν μειώνει τήν άκτινοβολία τής μονής, αφού είναι γνωστό πως οι κατακτητές έδειξαν μιá άξιόλογη άνοχη στους χριστιανούς τής επικράτειάς τους. Ἀπόδειξη μιá δεύτερη έπιγραφή, άναμνηστική μιáς άλλης ανακαίνισης που έντοιχίζεται δύο περίπου αιώνες άργότερα στην έσωτερική πλευρά τής ίδιης έξωτερικῆς πύλης, και τής οποίας έπιγραφῆς τό κείμενο διασώθηκε πάλι από τόν ίδιο Σιναΐτικο Κώδικα, αλλά και από τόν μητροπολίτη Ἰκονίου Κύριλλο. Τό κείμενο τής έπιγραφῆς που χαράχτηκε τό 1288, όταν τό Ἰκόνιο ήταν ήδη πρό πολλού πρωτεύουσα του κράτους των Σελτζούκων, είχε ως έξῆς :

20. «*Διότι μεγάλη έσται ή δόξα του οίκου τούτου, ή έσχάτη ύπέρ τήν πρώτην, λέγει Κύριος Παντοκράτωρ*», Παλαιά Διαθήκη, Ἄγγαϊος, ΙΙ, 9.

21. Ὅπως, π.χ., στην άψίδα (κόγχη) του Ἱεροϋ Βήματος στη Μονή Δαφνίου: «*(Μεγάλη) ή δόξα του οίκου (τούτου) ή έ(σ)χά(η ύπ)έρ (τήν) πρώτην λέγει Κοσ Παντο(κράτωρ)*» αλλά και στη Μονή Βροντοχίου του 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 ,ϚΨϚ' ΙΝΔΙΚΤ. Β' - ΥΠΟΜΝΗΜΑ ΜΑΤΘΑΙΟΥ ΙΕΡΟΜΟΝΑΧΟΥ ΚΑΙ ΤΑΧΑ ΗΓΟΥΜΕΝΟΥ.

Τὸ ἔτος ,ϚΨϚ' τῆς ἐπιγραφῆς (6797) ἀπὸ κτίσεως κόσμου ἀντιστοιχεῖ μὲ τὸ 1288. Ἡ ἀνάγνωση τῆς ἐπιγραφῆς αὐτῆς ὀδηγεῖ σὲ μερικὲς ἄξιες λόγου παρατηρήσεις πού φωτίζουν ὄχι τόσο τὴν ἱστορία τῆς μονῆς τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος ὅσο τὴν κατάσταση τῶν Ἑλλήνων τῆς περιοχῆς κάτω ἀπὸ τὸ καθεστῶς τῆς σελτζουκικῆς κυριαρχίας. Εἶναι ἀξιοσημείωτο ὅτι, ἐνῶ τὴν ἐποχὴ ἐκεῖνη 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 Πατριάρχου Γρηγόριον τὸν Β' τὸν Κύπριον (1283-1289), δεῦτερον τὸν αὐτοκράτορα τοῦ Βυζαντίου Ἀνδρόνικον τὸν Β' Παλαιολόγου (1282-1328) καὶ μόνις τρίτον καὶ τελευταῖον τὸν «Μεγαλογενὴ καὶ Μεγάλον» Σουλτάνον Μαχσοῦτ τὸν Β' τὸν Καΐκαουση (1283-1304). Ἡ σειρὰ αὐτὴ εἶναι μὴ ἀπόδειξη ὅτι οἱ μοναχοὶ τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος ὄχι μόνον τοποθετοῦσαν πρὶν καὶ πάνω ἀπ' ὅλα τὴν πνευματικὴν τους ἐξάρτηση ἀπὸ τὸ Πατριαρχεῖο ἀλλὰ καὶ μνημόνευαν τὸν Βυζαντινὸν αὐτοκράτορα πρὶν ἀπὸ τὸν Σελτζούκον Σουλτάνον, κι ὡς ἦταν αὐτὸς ὁ «αὐθέντης» τους²³.

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

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

Ἡ ἐπιγραφή αὐτή ἀποτελεῖ ἓνα πρόωμο ἀλλὰ ἀξιοσημίωτο δείγμα τοῦ ἀναπτυσσόμενου ἐθνικοῦ φρονήματος τῶν ὑπόδουλων αὐτῶν μοναχῶν τοῦ Μεσαίωνα ποῦ 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, ποῦ 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 ἔνδειξη στὰ ἑλληνικὰ ΕΜΜΑΝΟΥΗΛ ΙC ΧC καὶ σὲ πολλὰ ἀπὸ αὐτὰ (προφανῶς γιὰ λόγους ἐμπορικούς ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴν εὐχερέστερη κυκλοφορία τους), δὲν δίστασαν νὰ ἀπεικονίσουν τὸν δικέφαλο ἀετὸ ἢ ἄλλα καθαρῶς βυζαντινὰ ἐμβλήματα. Παρὰ τὸ ὅτι ἔχει τεμηρωθεῖ ὅτι ὁ δικέφαλος ἀετὸς δὲν ὑπῆρξε βυζαντινὸ ἐφεύρημα ἀλλὰ ἀρχαιότατο ἐμβλημα, ποῦ ἀνέτρεχε μέχρι τοὺς Σουμέριους καὶ τοὺς Χετταίους καὶ εἶχε χρησιμοποιηθεῖ παλαιότερα ὡς ἐμβλημα καὶ ἀπὸ τοὺς ἴδιους τοὺς Σελτζοῦκους, ἡ ἐπιαναφορά του 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 ελεῖθερη ἔκφραση τῶν ἐθνικῶν καὶ θρησκευτικῶν φρονημάτων τῶν ὑπῆκόων τους, μολονότι ἔχουν διατυπωθεῖ ἀρκετὲς ἐπιφυλάξεις ἀπὸ μερικούς ἱστορικούς, οἱ ὁποῖοι περιορίζουν τὴν ἀνεκτικὴ αὐτὴ πολιτικὴ μόνον στοὺς δύο-τρεις πρώτους 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, ποῦ ἦταν γιὸς τοῦ σουλτάνου τῶν Σελτζοῦκων Ἄλπ-Ἀρσλάν, νικητὴ του στὸ Μαντζικέρτ.

25. Περισσότερα γιὰ τὴ χρῆση τοῦ ἐμβλήματος αὐτοῦ ἀπὸ τοὺς Σελτζοῦκους, βλ. Pascal Androudis, «Origines et symbolique de l'aigle bicéphale des Turcs Seldjoukides et Artuquides de l'Asie Mineure (Anatolie)», *Βυζαντιακά* 19 (1999), σσ. 309-345. Ἐπίσης πλουσία σχετικὴ βιβλιογραφία, ἴδε στὸ Γ. Δημητροκάλλης, *Παραδοσιακὴ κωδομία στὴν Τήνο*, Ἀθήνα, Ἑταιρεία Τηνιακῶν Μελετῶν, 2004, σ. 12.

της Σύλλης ως οικισμού, όφείλεται στην άνεκτική πολιτική τών Σελτζούκων²⁶. "Όσον άφορά τόν σουλτάνο Μαχσουτ ή Μασούτη τόν Καΐκαούση, ή έπιγραφή αυτή είναι τό ένα άπό τά δύο μοναδικά γραπτά μνημεία πού μαρτυρούν τή βασιλεία του.

Άπό τά τέλη όμως του 13ου αιώνα προέρχονται και μερικές ακόμη έπιγραφές της βυζαντινής μονής του Άγίου Χαρίτωνος, έπιτύμβιες αυτή τή φορά, πού ρίχνουν κι αυτές κάποιο άμυδρο φώς στην ιστορία τών σκοτεινών εκείνων χρόνων μιας άπό τις πιό πολύπαθες περιοχές του έλληνισμού. Η μία μάλιστα θεωρήθηκε μεγάλης ιστορικής άξίας, έθεσε πολλά προβλήματα και άποτέλεσε άφορμή για νά γραφεί σειρά άπό ένδιαφέρουσες ιστοριοδιφικές μελέτες.

Η πρώτη άπό αυτές ύπήρχε στόν τάφο του ίερομονάχου και «τάχα ήγουμένου» Ματθαίου, αυτού άκριβώς πού, όπως είδαμε, είχε άνακαινίσει τή μονή στά 1288 έντοιχίζοντας και τήν προηγούμενη άναμνηστική έπιγραφή. Τό κείμενό της είχε ως εξής:

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

Πρόκειται για τό έτος 6806 άπό κτίσεως κόσμου πού άντιστοιχεί μέ τό 1297. Η έπιτύμβια αυτή έπιγραφή βρισκόταν στόν έξωτερικό τοίχο τής μονής, δεξιά τής κυρίας πύλης, πάνω στόν τάφο του Ματθαίου, έπίσημα πλέον άποκαλουμένου «καθγουμένου» και όχι «τάχα ήγουμένου», ό όποιος πέθανε άφού πρόλαβε νά καμαρώσει τό άνακαινιστικό και «καλλιερητικό»

26. Η ίδρυση τής Σύλλης γύρω άπό τόν ναό του Άρχαγγέλου ή Άρχιστρατήγου Μιχαήλ άποδίδεται κατά τήν παράδοση, πού διέσωσε ό Κύριλλος, στόν Σουλτάνο του Ίκονίου Άλατ-Ντιν τόν Α' (1219-1237). Όπως άναφέρει ό Κύριλλος, ό Σουλτάνος αυτός θέλησε μέ τά ύλικά άπό τήν κατεδάφιση του χριστιανικού ναού του Άρχαγγέλου Μιχαήλ νά οικοδομήσει ένα μεγάλο τζαμί μέσα στο Ίκόνιο. Μόλις άρχισε όμως ή κατεδάφιση του ναού «φλόγες πυρός έξήλθον έξ αυτού και κατέκασαν τούς παρεστώτας. Τοϋτο μαθών ό Σουλτάνος και φοβηθείς παρητήθη του σκοπού, άποστείλας μάλιστα και φαμιλίας επτά αίχμαλώτους... εκ τής έν Πελοποννήσφ έπαρχίας τών Λακώνων, διά νά κατοικήσουν εκεί προς περιποίηση και λυχνασιάν του ναού». Οί επτά αυτές οικογένειες άποτέλεσαν τόν πυρήνα του πρώτου οικισμού τής Σύλλης (βλ. Κύριλλος, Ίστορική περιγραφή του έν Βιέννη προεκδοθέντος... κ.λπ., σσ. 44-45). Έπίσης, Τάκης Α. Σαλκιτζόγλου, Η Σύλλη του Ίκονίου, Αθήνα, Ίδρυμα Μείζονος Έλληνισμού, 2005, σ. 33 κέ.

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

Διαπιστώνεται, πάντως, ὅτι ἡ μονὴ τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος ἦταν κατὰ κάποιον τρόπο καὶ ἓνα μικρὸ Πάνθεον, ὅπου ἐνταφιάζονταν σπουδαῖες προσωπικότητες τῆς περιοχῆς, ὅπως τουλάχιστον μαρτυροῦν οἱ ἐπόμενες ἐπιτύμβιες ἐπιγραφές, πού διασώθηκαν καὶ αὐτές στὸν Σιναῖτικο Κώδικα. Ἡ ἐπιγραφή μάλιστα, πού 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 πού ἀναγράφονται σ' αὐτήν. Τὸ κείμενο τῆς ἐπιγραφῆς αὐτῆς, μετὰ ἀπὸ ἀρκετὲς ἐσφαλμένες μεταφορὲς στὰ διάφορα δημοσιεύματα, τελικὰ διαβάστηκε σωστὰ ἀπὸ τὸν διαμένοντα στὸ Ἰκόνιο ἰατρὸ Δρα Σάββα Ν. Διαμαντίδη²⁸, ἀποκρυσταλλώθηκε ἀπὸ τὸν ἐπιγραφολόγο F. Cumont²⁹ καὶ ἐρμηνεύθηκε τελικὰ ἀπὸ τὸν γνωστὸ ἐπιγραφολόγο P. Wittek³⁰. Τὸ κείμενο τῆς πολυσυζητημένης αὐτῆς ἐπιγραφῆς ἔχει ὡς ἑξῆς:

ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙΤΑΙ ΠΟΡΦΥΡΟΓΕΝΝΗΤΩΝ ΓΟΝΟΣ ΜΙΧΑΗΛ
 ΑΜΗΡΑΣΛΑΝΗΣ, ΕΓΩΝ ΤΟΥ | ΠΑΝΕΥΓΕΝΕΣΤΑΤΟΥ ΔΙΣΕΓΓΟΝΟΥ
 ΤΩΝ ΑΟΙΔΙΜΩΝ ΠΟΡΦΥΡΟΓΕΝΝΗΤΩΝ ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΚΥΡΟΥ
 ΙΩΑΝΝΟΥ ΚΟΜΝΗΝΟΥ ΤΟΥ | ΜΑΥΡΟΖΩΜΗ, ΥΙΟΣ ΔΕ ΤΟΥ
 ΤΑΠΕΙΝΟΥ ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΚΟΜΝΗΝΟΥ, ΕΝ ΕΤΕΙ ,ϚΩΣ'
 ΙΝΔΙΚΤΙΩΝΟΣ ΙΑ', ΜΗΝΙ ΝΟΕΜΒΡΙΩ Α'.

27. Τὴ γνώμη αὐτὴ ἐκφράζει ὁ Ν. Bees (Ν. 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 πλουσία 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 ἐνὸς μνήματος σὲ σχῆμα σαρχοφάγου (κιβωρίου, εἰκ. 6). Βρισκόταν μέσα στὸν ναὸ τῆς Παναγίας τῆς Σπηλαιώτισσας. Ὁ ἐνταφιασμός ἐνὸς προσώπου μέσα στὸν ναὸ ἀποτελεῖ τιμὴ σπάνια, πού ἐπιφυλάσσεται σὲ ἐξαιρετικὰ διάσημα πρόσωπα. Ὁ Κύριλλος ὁ ΣΤ', ὁ μετέπειτα Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, εἶχε διαπιστώσει τὴν ἐποχὴ πού διατέλεσε μητροπολίτης Ἰκονίου, ὅτι «... ἔνδον τοῦ ναοῦ ἀντίκρου τῆς πύλης πρὸς Δύσιν ἐν τῷ ἐδάφει τῆς γῆς εἶναι μνήμα καὶ ἐπ' αὐτοῦ μάρμαρον ὡς κιβώριον μὲ τὰ παρόντα γράμματα: ...» Τὰ γράμματα αὐτά, δηλαδή 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 ὀρθά· καὶ ὁ Wittek τὴν ἐρμήνευσε ὀριστικά.

Ἔχουμε λοιπὸν ἓναν ἀπόγονο τῶν Κομνηνῶν πού τὸ ἔτος 1297 (6806 ἀπὸ κτίσεως κόσμου κατὰ τὴν ἐπιτύμβια πλάκα) κρίθηκε ἄξιος νὰ ἐνταφιασθεῖ μέσα στὸν ναὸ ἐνὸς μοναστηριοῦ πού βρισκόταν στὰ περὶχωρα τοῦ Ἰκονίου, κάτω ἀπὸ πλήρη σελτζουκικὴ κυριαρχία. Ποιὸς ἄραγε νὰ ἦταν αὐτὸς ὁ γόνος τῶν Κομνηνῶν, καὶ μάλιστα Πορφυρογεννίτων, πού ἀξιῶθηκε αὐτῆς τῆς μεγάλης τιμῆς; Καὶ πόσο ἢ περιπτώσῃ 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 ἱστορικῆς καὶ γενεαλογικῆς παρατηρήσεις.

α. Ὁ ἐνταφιασμένος λεγόταν Μιχαήλ, ἦταν γυιὸς ἐνὸς Ἰωάννου Κομνηνοῦ καὶ ἀποκαλεῖται μάλιστα μὲ τὸ πολὺ περιεργό προσωνύμιο “ἀμνησολάνης”. Μετὰ ἀπὸ διάφορες ἀπόπειρες ἀναγνώσεως καὶ ἐρμηνείας τῆς ὄχι μόνον δυσανάγνωστης ἀλλὰ καὶ δυσερμήνευτης αὐτῆς λέξης ἐγίνε τελικὰ δεκτὴ ἡ πρόταση τοῦ Wittek³¹. Ἡ λέξη εἶναι τουρκογενῆς καὶ σύνθετη. Σημαίνει τὸ *ἀσλάνι* (δηλαδή τὸ λιοντάρι) τοῦ *ἀμνηρά* (δηλαδή τοῦ ἐμίρη, τοῦ βασιλιά). Εἶναι φανερό ὅτι πρόκειται γιὰ μιὰ ἔκφραση τρυφερότητας πού ἀφορᾷ τὸν μεταστάντα. Τὸ ὅτι ἡ προσαγόρευση αὐτὴ γίνεται στὴν τουρκικὴ γλῶσσα δὲν πρέπει νὰ μᾶς ἐκπλήσσει, ὄχι μόνον γιατί 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 Ἕλληνες συνήθιζαν δίπλα στὸ ὄνομά τους νὰ προσθέτουν κι ἓνα δευτέρου τούρκικο ὄνομα ὡς προσωνύμιο³².

β. Ἡ ἐπιγραφή μᾶς πληροφορεῖ ἐπίσης ὅτι ὁ ἐνταφιασθεὶς ἦταν “ἔγγων” (ἔγγονός) «*τοῦ πανευγενεστάτου δισεγγονοῦ τῶν αἰοιδίμων πορφυρογεννήτων βασιλέων κυροῦ Ἰωάννου Κομνηνοῦ τοῦ Μαυροζώμη...*». Δηλαδή παππούς τοῦ νεκροῦ ἦταν ὁ πορφυρογέννητος βασιλιᾶς Ἰωάννης Κομνηνός-Ἀξιοῦχος, ὁ ὁποῖος ἀπεκαλεῖτο καὶ “*Μαυροζώμης*” καὶ ὁ ὁποῖος εἶχε διατελέσει αὐτοκράτορας τῆς Τραπεζούντας (1235-1238). Κατὰ τὸν Cuyopp, ὁμως, δὲν ἐτόλμησαν νὰ τὸ γράψουν στὴν ἐπιτάφια πλάκα, γιατί ὁ Σουλτάνος τοῦ Ἰκονίου θεωροῦσε τὴν Τραπεζούντα δική του περιοχή, ἀφοῦ ἦταν φόρου ὑποτελής σ’ αὐτόν. Τὸ δευτέρου ὄνομα ποῦ τοῦ ἀποδίδεται (“*Μαυροζώμης*”) ἀνήκε 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 Ἁγίου Χαρίτωνος. Οἱ λόγοι ποῦ ὀδήγησαν τὸν Ἰωάννη Κομνηνὸ, γιὸ ἐνὸς αὐτοκράτορα τῆς Τραπεζούντας, νὰ ἀποτραβηγεῖ ἀπὸ τὰ ἐγκόσµα καὶ νὰ μονάσει σὲ μοναστήρι μῦς 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 βίο ἀπὸ τὰ βασιλικά µεγαλεῖα; Δὲν ὑπάρχει κανένα τεκµήριο ποῦ νὰ δείχνει πὼς εἶχε προηγουµένως περάσει στὴν ὑπηρεσία τοῦ Σουλτάνου τοῦ Ἰκονίου, ὅπως εἶχε συμβεῖ µὲ ἀρκετοὺς βυζαντινοὺς πρίγκιπες. Ἐξῆσε ἀρκετὰ χρόνια ἀποτραβηγµένος στὴ µονή, ἀφοῦ ὁμως εἶχε στὸ µεταξὺ ἀποκτήσει ἓναν γιὸ, αὐτὸν ἀκριβῶς ποῦ

32. Γιὰ τὰ διπλά αὐτὰ ὀνόματα, βλ. Σπ. Βρυώνης, *Ἡ παρακμὴ τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἑλληνισμοῦ τῆς Μικρᾶς Ἀσίας καὶ ἡ διαδικασία ἐξισλαµισμοῦ (11ος-15ος αἰῶνας)*, 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 Μελιγαλὰ µὰ γέφυρα ποῦ ἀποκαλεῖται «*τῆς Μαυροζώµαινας*», κτισµένη στοὺς βυζαντινοὺς χρόνους καὶ ἀνακαινισµένη τὸν 17ο αἰῶνα.

ἀποκαλεί στην ἐπιτύμβια πλάκα μὲ τὴν τρυφερὴ ἀλλὰ καὶ ἥρωικὴ προσαγόρευση “*λιοντάρι τοῦ βασιλιά*” (“*ἀμηνρασλάνη*”). Καμία δὲμος μέχρι στιγμῆς ἀσφαλῆς ἔνδειξη δὲν ὑπάρχει γιὰ τὸ ποιὸς ἦταν αὐτὸς ὁ βασιλιάς.

δ. Τέλος, σύμφωνα μὲ τὴν ἐπιγραφή, καὶ ὁ βασιλιάς αὐτὸς τῆς Τραπεζούντας (Ἰωάννης Κομνηνός-Μαυροζώμης ἢ Ἀξοῦχος, 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 γόνου τῆς βρέθηκαν στὰ τέλη τοῦ 13ου αἰῶνα στὴ μονὴ τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος τῆς Σύλλης. Πρῶτος ὁ πατέρας, ὁ ταπεινὸς πλέον μοναχὸς Ἰωάννης Κομνηνός, καὶ μαζί του ὁ γιὸς του ὁ Μιχαήλ, ἴσως καὶ 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 ἠγουμένου Ματθαίου καὶ τοῦ νεαρῶ βλαστοῦ τῶν Κομνηνῶν, τοῦ Μιχαήλ Ἀμηνρασλάνη. Φέρουν καὶ οἱ δύο τὴν ἴδια ἀκριβῶς ἡμερομηνία θανάτου (1η Νοεμβρίου 1297). Μήπως καμία ἐπιδρομὴ Μογγόλων, ποὺ λυμαίνονταν τότε τὴν περιοχὴ, εὐθύνεται γιὰ κάποιον διπλὸ φονικό³⁴; Ἴδου ἓνα θέμα ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ τροφοδοτήσει τὴ φαντασίαν ἐνὸς συγγραφέα ἱστορικοῦ μυθιστορημάτος. 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 νικῆθηκαν ἀπὸ τοὺς Μογγόλους καὶ τὸ κράτος τους κατατεμαχίστηκε σὲ διάφορα ἀλληλοὑποβλεπόμενα καὶ ἀλληλοσυγκρουόμενα ἐμμέτα. Ἀπὸ τότε ἡ περιοχὴ τοῦ Ἰκονίου γνώρισε τὶς ἐπιδρομὲς ἄγριων καὶ ἀνεξέλεγκτων νομαδικῶν λαῶν, τουρκομανικῆς κυρίως κατα-

34. Ἡ ἄποψη τοῦ Ἰ. Γεωργίου («Ἡ ἐν Καππαδοκίᾳ Νέβσεχιρ», *Μικρασιατικὰ Χρονικά Α΄* (1938), σ. 421) περὶ ταυτότητος τοῦ ἠγουμένου Ματθαίου καὶ τοῦ Μιχαήλ Ἀμηνρασλάνη-Κομνηνοῦ, δηλαδὴ περὶ δύο τάφων ποὺ ἄνῃκαν 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 καταγωγή 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 καταγωγή 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 “*ἀοίδιμος*” ἢ “*μακαριστός*” κ.λπ. Ὁλόκληρη ἡ ἐπιγραφή, πίσω ἀπὸ τὴ λιτὴ καὶ λακωνικὴ ἀναγραφή τοῦ γενεαλογικοῦ δέντρου τοῦ νεαροῦ βλαστοῦ τῶν Κομνηνῶν, κρύβει μιὰ τρυφερὴ θλίψη γιὰ τὸν χαμὸ τοῦ παλικοριού, μιὰ περηφάνεια γιὰ τὴν αὐτοκρατορικὴ καταγωγή 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 μορεῖ νὰ δεῖ ὁ ἀναγνώστης στὴν εἰκόνα 6) βρισκόταν μέσα στὴν Παναγία τὴν Σηληλαίωτισσα ἐπὶ πολλοὺς αἰῶνες, ὁπότε σὲ καιροὺς χαλεποῦς, 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 βασιλείων, τῶν Μεγάλων Κομνηνῶν, ὅπως καὶ τότε καὶ πόσον ἕκαστος ἐβασίλευσεν*. Ἐκδόθηκε ἀπὸ τὸν Ὅδ. Λαμφίδη σχολιασμένο, μὲ τὸν τίτλο: Μιχαὴλ τοῦ Παναρέτου, *Περὶ τῶν Μεγάλων Κομνηνῶν*, Ἀθήνα 1958).

προστατευθεί. Μετά την αναχώρηση των Ἑλλήνων, παρὰ τὸ ὅτι οἱ Συλλαίοι τὴν διεκδικοῦσαν γιὰ νὰ τὴν μεταφέρουν στὴν Ἑλλάδα, μεταφέρθηκε στὸ Μουσεῖο τοῦ Ἰκονίου³⁷.

Ἡ ἀξιοποίηση τῶν ἐπιγραφῶν γιὰ τὴ διαλεύκανση μιᾶς ἱστορικῆς περιόδου ἀποκτὰ 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 Smirnofff καὶ δημοσιεύθηκε ἀπὸ τὸν E. Predik³⁸, ἐνισχύει τὶς ἐνδείξεις γιὰ τὶς περιπέτειες τῶν κατοίκων τῆς περιοχῆς τοῦ Ἰκονίου καὶ τῆς Σύλλης στὶς ἀρχές τοῦ 14ου αἰώνα ἀπὸ τὶς ὁρδές τῶν διαφόρων ἐπιδρομῶν. Τὸ κείμενό της εἶχε ὡς ἑξῆς :

ΚΑΙΡΙΩΣ ΕΔΗΣΘΗ (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 ἢ ἐπιγραφή αὐτῆ, ἢ ὁποία, σημειώτεον, δὲν μνημονεύεται ἀπὸ τὸν Κύριλλο. Οἱ ἀμφιβολίες ὁμως 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, συνοδευμένη βέβαια ἀπὸ τὶς ἀπαραίτητες σφαγές. Θῦμα τοῦ ξίφους τῶν ἐπιδρομῶν ἦταν καὶ αὐτὸς ὁ Ἀβραάμ, γιὸς τοῦ Νικολάου, γιὰ τὸν ὁποῖον δὲν ἔχομε ἄλλες πληροφορίες. Πάντως μοναχὸς δὲν πρέπει νὰ ἦταν, ἀφοῦ καμία σχετικὴ ἐνδειξὴ δὲν ὑπάρχει δίπλα στὸ ὄνομά του.

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

37. Βλ. τὴν ἀπὸ 5-1-1925 ἐπιστολὴ τοῦ Ἑλλῆνα ἀντιπροσώπου τῆς 8ης Μικτῆς Ὑποεπιτροπῆς Ἀνταλλαγῆς Πληθυσμῶν Δημ. Οἰκιάδη, ποὺ βρίσκεται ἐν ἀντιγράφῳ στὸ Ἱστορικὸ Ἀρχεῖο τοῦ Κέντρου Καλπαδοκικῶν Μελετῶν Νέας Καρβάλης (ἀρ. κώδικος 402), καθὼς καὶ τὴν ἀπὸ 17-5-1924 ἐπιστολὴ τοῦ τελευταίου Δημάρχου τῆς Σύλλης Ἰω. Χριστοφορίδη πρὸς τὸν ὡς ἄνω Δημ. Οἰκιάδη, 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 αὐτὴ χρησίμευε ὡς ἓνα εἶδος μικροῦ Πανθέου γιὰ τοὺς ἐπιφανεῖς νεκροὺς τῆς περιοχῆς. Καὶ τὴ φορὰ αὐτὴ 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 ἓνα προσωνύμιο τουρκικὸ (“Ἀχῆς”), ποὺ ἀποδίδεται σὲ κάποιον Ἑλληνα εὐγενικῆς καὶ ἀριστοκρατικῆς καταγωγῆς. Τὸ προσωνύμιο αὐτὸ ἀποτελεῖ ἓνα ἀκόμη δείγμα τῆς ἀλληλεπίδρασης καὶ τοῦ συγχρωτισμοῦ τῶν δύο ἀνόμιων ἐθνοθρησκευτικῶν κοινοτήτων ποὺ ζούσαν 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 ὀργάνωσης, κατέληξε ὁ τίτλος “Ἀχῆς” νὰ σημαίνει τὸν “ἀδελφὸ” μετὰ τὴν ἔννοια ποὺ ἀλληλοποκαλοῦνται μέχρι σήμερα οἱ μασόνοι. Ὁ ὄρος 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 ὀργανώσεις τους⁴⁰. Ὅπως ὁποῖοτε ὁμως ἡ ταφὴ τοῦ ἐγγονοῦ ἐνὸς Ἀχῆ ἢ καὶ τοῦ ἴδιου τοῦ Ἀχῆ⁴¹

39. Δηλαδὴ στὴ θέση 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 Δεσπότης*, σ. 86. Γιὰ τὴ χρῆση 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 ὁμως 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 ποὺ εἶχε δεχθεῖ ἀπὸ τοὺς κυρίαρχους τῆς πατρίδας του.

Ἡ ἀνάγνωση ὅλων αὐτῶν τῶν ἐπιγραφῶν, οἱ περισσότερες ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἴσως εἶναι σήμερα χαμένες, μᾶς ἐπιτρέπει νὰ συναγάγουμε ἄρκετὰ 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 ποὺ συνέτασσαν ἐπιγραφὰς σὲ ἀρχαία ἑλληνικὴ γλῶσσα καὶ δὲν δίσταζαν νὰ διακηρύξουν τὴν προσήλωσή τους στὸ ἐθνικὸ καὶ θρησκευτικὸ τους κέντρο. Παράλληλα, ἐνισχύονται οἱ μαρτυρίες καὶ οἱ ἀναμνήσεις τῶν προσφύγων ἀπὸ τὴ Σύλλη, ποὺ θεωροῦσαν τὴ μονὴ τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος τὸ σπουδαιότερο ἀπὸ τὰ τόσα ἱερὰ σεβάσματά τους, παρὰ τὸ ὅτι ἄρκετὰ χρόνια πρὶν ἀπὸ τὴ Μικρασιατικὴ καταστροφὴ ἡ μονὴ παρέμενε ἀκατοίκητη ἀπὸ μοναστικὸ πληθυσμὸ. Πάντοτε, ὅμως, ἡ μονὴ τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος παρέμενε κρικός ἀκατάλυτος ποὺ τοὺς συνέδεε μὲ τὸ βυζαντινὸ παρελθόν τους καὶ ἐξακολουθοῦσε νὰ εἶναι τόπος ἱερός, ποὺ 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 τὶς περιγραφὰς ποὺ σώζονται, ὁ λαξευτὸς ναὸς τῆς Παναγίας τῆς Σπηλαιώτισσας, δηλαδὴ τὸ καθολικὸ τῆς μονῆς τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος, ἀνῆκε στὸν ἀρχιτεκτονικὸ τύπο τοῦ σταυροειδοῦς μὲ τροῦλλο ποὺ στηριζόταν σὲ τέσσερις τετράγωνους πεσσούς (βλ. εἰκ. 3, 4). Ἦταν λαξευμένος ἐξ ὀλοκλήρου μέσα στὸν βράχο καὶ δὲν πρέπει κατὰ κανένα τρόπο νὰ συγχέεται μὲ μιὰ ἄλλη ἐκκλησία τῆς Παναγίας Θεοτόκου ποὺ βρισκόταν μέσα στὴ Σύλλη καὶ ἦταν κατὰ τὸν Κύριλλο «ἐξ ἡμισείας λελατομημένη καὶ κτιστή». Θὰ ἦταν πολὺ ἐνδιαφέρον νὰ μποροῦσε κανεὶς σήμερα νὰ

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

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

μελετήσε την εικονογράφηση τοῦ ἐσωτερικοῦ τῆς Παναγίας τῆς Σηλαιώτισσας, ἂν βέβαια αὐτὴ σωζόταν. Οἱ σημειώσεις ποῦ κράτησε ὁ Ἰωάννης Κεχαγιόπουλος στὴ δεκαετία τοῦ 1870 εἶναι ἡ μοναδικὴ μαρτυρία. Ὅσο κι ἂν ἡ πληροφορία αὐτὴ εἶναι ἀτελής, ἀποτελεῖ ὁμως εὐτύχημα 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, ὄρθιας ἢ καθιστῆς σὲ θρόνο μὲ τὸν Χριστὸ-βρέφος στὰ χέρια της, φαίνεται πὼς οἱ ὑπόλοιπες τοιχογραφίες ἀποτελοῦσαν σπάνια δείγματα ἑνὸς πρώιμου εἰκονογραφικοῦ τύπου, ποῦ ἡ μελέτη του ἴσως θὰ προσέθετε ἄρκετὰ στὴν ἱστορία τῆς βυζαντινῆς ζωγραφικῆς. Οἱ τοιχογραφίες γιὰ τὶς ὁποῖες ἔχουμε ἔμμεσες μόνον πληροφορίες καὶ ποῦ θὰ παρουσίαζαν, ἂν εἶχαν διασωθεῖ, τὸ μεγαλύτερο ἐνδιαφέρον, ἦταν αὐτὲς ποῦ εἰκόνιζαν τὸν Ἅγιο Χαρίτωνά σὲ διάφορες σκηνὲς ἀπὸ τὸν βίον του, ἢ Βάπτιση τοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ Σταύρωσι.

Οἱ τοιχογραφίες μὲ τὴ διπλὴ ἀπεικόνισι τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος ἀποτελοῦσαν μιὰ πρώτη ἔνδειξι τῆς εἰκονογραφικῆς αὐτῆς σπανιότητος, ποῦ ἀφίσταται ἀπὸ τὸ καθιερωμένο τυπικὸ, ὅπως αὐτὸ ὀρίζεται στὴ γνωστὴ *Ἐρμηνεία ζωγραφικῆς τέχνης* τοῦ Διονυσίου τοῦ ἐκ Φουρνᾶ. Στὴν πρώτη ἀπὸ αὐτῆς ὁ Ἅγιος παρουσιάζεταν πεσμένος στὸ ἔδαφος καὶ ἀλυσσοδεμένος, ἐνῶ δύο ληστὲς τὸν βασάνιζαν. Στὴν ἄλλη ἦταν φυλακισμένος μέσα στὴ σπηλιά. Καὶ οἱ δύο αὐτῆς τοιχογραφίες παρέτεμπαν στὸ γνωστὸ μαρτύριον τοῦ Ἁγίου, ποῦ ἡ τοπικὴ παράδοσι ἤθελε νὰ ἔχει λάβει χώρα ἀκριβῶς στὸ ἴδιο σημεῖο⁴⁴. Μὲ τὶς δύο αὐτῆς ἀντιπῆς (ἀντικρουστῆς) παραστάσεις τοῦ μαρτυρίου τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος ὁ καλλιτέχνης θέλησε νὰ ἱστορήσει σκηνὲς ἀπὸ τὴ ζωὴ καὶ τὸ μαρτύριον τοῦ Ἁγίου ἀκριβῶς στὸν τόπον ποῦ αὐτὸς, κατὰ τὴν τοπικὴ βέβαια παράδοσι, εἶχε μαρτυρήσει.

Ἡ ἱστορία τοῦ βίου τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος συνεχιζόταν μὲ δύο ἄλλες τοιχογραφίες, ποῦ, κατὰ τὸν Ν. Βέη, ἦταν μοναδικῆς ἀφοῦ δὲν συναντῶνται πουθενὰ ἄλλοῦ, οὔτε ἀναφέρονται καὶ αὐτῆς στὴ γνωστὴ *Ἐρμηνεία ζωγραφικῆς τέχνης* τοῦ Διονυσίου τοῦ ἐκ Φουρνᾶ. Πρόκειται γιὰ τὴν ἀναπαράστασι τοῦ θαύματος τῆς πηγῆς, μὲ τὴν ὁποία ὁ Ἅγιος Χαρίτων ἐπροίμισε

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

44. Εἶναι πολὺ πιθανὸν νὰ εἶχε ὁ ζωγράφος ὑπ' ὄψη του μιὰ μικρογραφία ἀπὸ τὸ μνηολόγιον τοῦ αυτοκράτορα Βασιλείου τοῦ Β' (976-1025) ποῦ βρίσκεται στὴ Βατικανὴ Βιβλιοθήκη (Nr 1613) καὶ ὀφείλεται στὸν ζωγράφο Μηνά. Ἐχει παρατηρηθεῖ μάλιστα ὅτι ὄχι μόνον ἡ διάταξι τῶν προσώπων εἶναι ἡ ἴδια, ἀλλὰ ὅτι καὶ ὅλες οἱ λεπτομέρειες τῆς τοιχογραφίας καὶ τῆς μικρογραφίας ταυτίζονται.

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

Μιὰ ἄλλη τοιχογραφία στὸ ἐσωτερικὸ τοῦ ναοῦ ἀναπαριστοῦσε τῆ Βάπτιση τοῦ Χριστοῦ στὸν Ἰορδάνη ποταμὸ. Ὁ Ἰορδάνης ἦταν ἐδῶ προσωποποιημένος ὡς μικρὸς μαῦρος διάβολος πού βρῖσκεται στὸ ρεῦμα τοῦ ποταμοῦ και ἀφήνει νὰ ρεεὶ τὸ νερὸ μέσα ἀπὸ κάποιο κέρας πού κρατᾶ μετὸ δεξιὸ του χέρι, ἐνῶ μετὸ ἀριστερὸ κρατᾶ μιὰ κανάτα. Ἡ προσωποποίηση αὐτῆ τοῦ Ἰορδάνη ποταμοῦ εἶναι συνηθισμένη στὶς ἐκκλησίες τῆς Καππαδοκίας ἀλλὰ και σὲ ἄλλους χριστιανικοὺς ναοὺς⁴⁷. Δυστυχῶς ἄλλες πληροφορίες γιὰ τὰ ὑπόλοιπα πρόσωπα τῆς παράστασης, ἡ ὁποία διαφέρει και αὐτῆ ἀπὸ τὴν περιγραφή τῆς πού μᾶς δίνει ὁ Διονύσιος ὁ ἐκ Φουρνᾶ, δὲν ὑπάρχουν (π.χ. γιὰ τὸν Ἰωάννη τὸν Βαπτιστῆ, τὸ περιστέρι πού συμβολίζει τὸ Ἅγιο Πνεῦμα κ.λπ.).

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

45. Παλαιὰ Διαθήκη, Ἔξοδος XVII, 1-7 και Ἄριθμοὶ XX, 1-13.

46. Ἡ παράστασι αὐτῆ τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος, τῆ στιγμῆ πού ὡς ἄλλος Μωυσῆς ἀνοίγει μετὸ ραβδί του τὴν πηγὴ, ἔρχεται σὲ ἀντίθεσι μετὴν περιγραφή τῆς ζωῆς του, ὅπως τὴν παραδίδει ὁ Συμεὼν ὁ Μεταφραστῆς, σύμφωνα μετὴν ὁποία τὸ θαῦμα ἔγινε μετὸ προσευχὴ και ὄχι μετὸ ἄγγιγμα τῆς ράβδου. Ὁ ζωγράφος ἀκολούθησε και ἐδῶ τὴν τοπικὴ παράδοσι και ὄχι τὰ Συναξάρια μετὸς βίους τῶν Ἁγίων (ἢ ἴσως ἀπλᾶ και 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 Μονρεαλε στὸ Παλέρμο, στὸν Ἅγιο Μάρκο τῆς Βενετίας, στὴ Μητρόπολι τοῦ Μυστᾶ ἀλλὰ και στὴν Περίβλεπτο κ.ά.

Μάλιστα θυμύεται 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. Οί χριστιανικοί θρύλοι για τόν τοπικό άγιο άντηχοῦσαν λοιπόν ακόμα στις χαράδρες και τά σπήλαια της Καππαδοκίας και ό εκατόνταρχος Λογγίνος απεικονιζόταν πολλές φορές και μόνος του, καβαλάρης σε άσπρο άλογο ως μικρασιάτης στρατιωτικός άγιος, όπως ό Άγιος Γεώργιος και οί Άγιοι Θεόδωροι.

Όλες αυτές οί τοιχογραφίες, που ύπηρχαν, όπως είπαμε, μέχρι τή δεκαετία του 1870, καθώς και κάποιες άλλες μονοπρόσωπες, όπως του Άγίου Θεοδοσίου του κοινοβιάρχου, του Άγίου Όρέστη και άλλες, ήταν προφανώς δείγματα μιᾶς τέχνης λαϊκής που, όπως και της γειτονικής Καππαδοκίας, διακρινόταν από μιᾶ ελευθερία στη σύλληψη του θέματος και από τήν προσπάθεια να αναπαραστήσει τήν έκδοχή που ή τοπική παράδοση έδινε στα άγιολογικά συμβάντα. Δυστυχώς, όπως προαναφέρθηκε, οί τοιχογραφίες δέν γλύτωσαν τήν καταστροφή, που ή mania «εὐπρεπισμοῦ» επέβαλλει συχνά στις εκκλησίες με εισηγητές και πρώτεργάτες τούς λάτρεις της καθαριότητας. Έτσι στις αρχές του 20ου αιώνα δέν σωζόταν καμία. Πρέπει να όμολογηθεῖ όμως ότι, και αν ακόμα γλύτωναν από τόν εὐπρεπισμό του άβυστώματος, είναι πολύ αμφίβολο αν θα διασώζονταν μέχρι σήμερα. Η μεταχείριση, τήν όποία φαίνεται ότι υπέστη ή μονή από τή μετατροπή της σε τουρκική στρατιωτική βάση, δέν θα άφηνε περιθώρια ελλείδων.

Οί σχέσεις της μονής με τόν Τζελαλεδίν-Ρουμί και τούς στροβιλιζόμενους δερβίσηδες του

Η ιστορία της μονής του Άγίου Χαρίτωνος σφραγίζεται κυρίως από τίς σχέσεις της με τό τάγμα τών περιφημων στροβιλιζόμενων δερβίσηδων του Τζελαλεδίν-Ρουμί, σχέσεων που ανατρέχουν στον 13ο αιώνα και που έδωσαν υλικό για να γραφούν πολλά και ενδιαφέροντα, τά όποια μέχρι σήμερα επαναλαμβάνονται ως πολύ αξιοπερίεργα. Η τοπική παράδοση βρίζει από

48. Π.χ. στο Soandere (Balyakilise, Kabaschkilise, Belikilise), και στο Göreme (Elmahkilise, Soğanhkilise). Αναφορές στον Άγιο εκατόνταρχο Λογγίνο κάνει ό Γρηγόριος ό Νύσσης στη 17η επιστολή του προς τήν εκκλησία της Νικομηδείας και ό Ιωάννης ό Χρυσόστομος στην Όμιλία 88 προς Ματθαίον, 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 Ίκονίου, ο οποίος στην *Ιστορική περιγραφή του έν Βιέννη προεκδοθέντος χειρογράφου πίνακος της μεγάλης Ἀρχισατραπείας του Ίκονίου* (σ. 42) αναφέρει ότι δίπλα στον τάφο του Τζελαλεδίν-Ρουμί στο Ίκονιο «...είναι και μνήμα ενός καλογήρου, ηγουμένου του Ἀκ-Μοναστηρίου ... ταφέντος ἐκεῖ κατά διάταξιν του ίδιου υπεραγαπῶντος αὐτόν, ἐφ' ᾧ ἔκειτο και μέχρι τινός μαῦρον καλογερικόν σκέπασμα, τό ὁποῖον ἀπό χρόνων σχεδόν τριάκοντα μετέβαλον εἰς ἄλλο χροῦμα διά τὰ μή γνωρίζεται ...». Τά θρυλούμενα ὁμως περὶ τῶν σχέσεων αὐτῶν ἀποτυπώνονται σέ κείμενα Τούρκων ἱστορικῶν και ἰδίως του Ahmed Eflaki⁵⁰.

Ὁ Τζελαλεδίν-Ρουμί (1207-1273), ὁ ἐπιλεγόμενος «Μεβλάνα», δηλαδή «ὁ Κύριός μας», προσωνυμία ἀπό τήν ὁποία ἀπεκλήθησαν οἱ δερβίσηδες του τάγματος που ἴδρυσε Μεβλεβήδες, κυριάρχησε στή ζωή του Ίκονίου κατά τόν 13ο αἰώνα. Τό ἄλλο προσωνύμιό του «Ρουμί» δέν σημαίνει ὅτι ἦταν Ρωμῶς, ὅπως πολλοί ἐσφαλμένα ἐνόμισαν, ἀλλά ὅτι ἔδρασε στήν

49. Βλ. ΚΜΣ/ΑΠΠ, φάκελος ἀρ. 3α, Λυκαονία - Σύλλη, και ἰδίως τίς σαφεῖς ἀναμνήσεις τῶν πληροφορητῶν Παντ. Μαυρίδη, Πρόδρο. Παπαδόπουλου, Αἰμίλιου Μπατζόγλου, Ἰωάννη Ἰεσσαί, Θεοφ. Καρακάση και Ἀλέξ. Ἀνανιάδη-Χαλέπογλου. Ἐπίσης και τὰ κείμενα του Γ. Μαυροχαλυβίδη, «*Ἡ Σύλλη*», Ἀρχεῖο Χειρογράφων ΚΜΣ, φάκελος ἀρ. 6, Λυκαονία, καθώς και Β. Ραφτόπουλου, «*Τό βιλαέτιον του Ίκονίου*», Ἀρχεῖο Χειρογράφων ΚΜΣ, φάκελος Λυκαονία, ὅπου και φωτογραφία. Τὰ ἴδια περίπου ἐπαναλαμβάνουν και οἱ Μηνᾶς Χριστόπουλος, «*Αἱ εἰς τὰς μητροπόλεις Καισαρείας και Ίκονίου ὑπαγόμεναι ἑλληνορθόδοξοι κοινότητες*», Χανιά 1939, σ. 125 και Ἰω. Κάλφογλου, «*Ἡ μονή Φλαβιανῶν*», Κωνσταντινούπολη 1898, μετάφραση ἀπό τὰ καρμανλίδικα Χρ. Τουργούτη και Γ. Μαυροχαλυβίδη, Ἀθήνα, Ἰούλιος 1957, σ. 749 (ἀμφότερα τὰ ἀνέκδοτα αὐτὰ ἔργα εὗρισκονται στο Ἀρχεῖο Χειρογράφων του ΚΜΣ). Ὁ Γ. Μαυροχαλυβίδης, μάλιστα, παρατηρεῖ σχετικῶς: «*Ὅλα αὐτὰ, πραγματικῶς και θρυλῶς, προσοδίδουν μιά ξεχωρη σπουδαιότητα στο Μοναστήρι αὐτό, που εἶχε ἕξοχο κλίμα, κρύα νερά και ὑψηλή τοποθεσία*».

50. Ὁ Ahmed Eflaki μεταφράστηκε στά γαλλικά ἀπό τόν Cl. Huart (*Les saints des derviches tourneurs. Récits traduits du persan et annotés*, Παρίσι 1918-1922). Στά τουρκικά ὑπάρχει ἡ ἔκδοσι: Sams al-din Ahmad al Aflaki Al Arif, Manakib al-arifin, που ἀποδόθηκε σέ σύγχρονη τουρκική γλώσσα με τόν τίτλο *Ariflerin menkibleri (Şark - İslam Klasikleri, 26)*, İstanbul, β' ἔκδ., 1964, σ. 284 και 533.

ἐπικράτεια τοῦ Ροῦμ, δηλαδή τῆς Μικρᾶς Ἀσίας⁵¹. Ἦρθε σὸ Ἰκόνιο ἀπὸ τὸ Χορασάν (ποῦ περιλαμβάνει τὸ βορειοανατολικὸ Ἰράν καὶ μέρος τοῦ σημερινοῦ Ἀφγανιστάν), τὴν ἐποχὴ ποῦ βασιλεῦε ὁ Σουλτάνος Ἀλαὲτ-ντίν ὁ Α΄ Καΐκουμπάντ συνοδεύοντας τὸν πατέρα του Μεχμέτ Μπέχα-εντίν, ποῦ ἦταν ἓνας ἀπὸ τοὺς σοφότερους *οὐλεμάδες* (θεολόγους-νομοδιδασκάλους). Γρήγορα ἐπιβλήθηκε καὶ λατρεύτηκε 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 προοδευτικὲς γιὰ τὴν ἐποχὴ ἐκεῖνῃ ἰδέες του, ἡ ὑποδειγματικὴ προσωπικὴ του ζωὴ μὲ συνεχεῖς νηστείες καὶ προσευχῆς, ἡ ρητορικὴ του δεινότητα καὶ ἡ διάκριση τῆς διδασκαλίας του μὲ παραβολὰς καὶ ἀπτά παραδείγματα ἀπὸ τὴν καθημερινὴν ζωὴ τὸν ἔκαναν τόσο δημοφιλεῖ σὲ Μουσουλμάνους, Χριστιανούς καὶ Ἑβραίους, ὥστε συνέρρεαν σὸ 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 ἔμβλημα τῶν “*δεοβίσηδων*” του⁵².

Ἴδου πῶς περιγράφουν οἱ τοπικοὶ θρύλοιοι τὴν ἀφορμὴ ποῦ ὀδήγησε στὶς σχέσεις τῶν Μεβλεβῆ - δεοβίσηδων μὲ τοὺς μοναχοὺς τῆς μονῆς τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος:

«Ὁ γιὸς τοῦ Τζελαλεδίν-Ρουμί ἔπεσε κάποτε μέσα στὸν περίβολο τοῦ μοναστηριοῦ ἀπὸ τὸν γκρεμὸ. Κατὰ τὴν πτώση του ὄμως σώθηκε ὡς ἐκ θαύματος ἀπὸ ἓνα μυστηριώδη γέροντα. Ὅταν ὁ διασωθεὶς εἶδε τὴν ἀπεικόνιση τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος μέσα στὸν ναὸ τῆς Παναγίας τῆς Σηλαιώτισσας, ἀναγνώρισε σὸ 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 μιναρέ (μεστζίτ), ὅπου αὐτὸς καὶ ὁ ἐκάστοτε διάδοχός του, ὁ «τσελεμπής», δηλαδή ὁ ἀρχηγὸς τοῦ τάγματος τῶν δεοβίσηδων, ἐρχόταν μιὰ φορὰ τὸν

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

52. Ἡ λέξη *δεοβίσης* εἶναι περσικὴ καὶ σημαίνει τὸν ὀλιγαρχικὸν, τὸν ταπεινὸν, τὸν πτωχὸ καὶ τελικὰ τὸν μοναχὸ ἰσλαμικοῦ τάγματος.

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

Ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ἱστορική ἀκριβεία τοῦ περιστατικοῦ, ἕνα φαίνεται νὰ εἶναι βέβαιο: Ὅτι μὲ πρωτοβουλία τοῦ Τζελαλεδίν-Ρουμί στὰ μέσα τοῦ 13ου αἰώνα 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, πού συνεχίστηκε κατὰ τὴν παράδοση καὶ μετὰ τὸν θάνατο τοῦ Τζελαλεδίν ἀπὸ τὸν ἐκάστοτε *τσελεμπί* καὶ τοὺς δερβίσηδες του, ἔφτασε μέχρι τὶς μέρες μας καὶ ἔγινε ἀντικείμενο πολλῶν καὶ περιεργῶν σχολίων. Πρὶν νὰ ἐξεταστοῦν οἱ πολυσυζητημένες διαθροσκειτικὲς αὐτὲς ἐπαφές, πρέπει νὰ ἐξεταστοῦν οἱ συνθήκες πού τότε ἐπικρατοῦσαν στὴν περιοχὴ τοῦ Ἰκονίου.

Οἱ συνθήκες πού ἐπικρατοῦσαν τὸν 13ο αἰώνα στὸ Ἰκόνιο

Τὸ εἶδος καὶ ἡ ἔκταση τοῦ διαλόγου τοῦ Τζελαλεδίν μὲ τὸν χριστιανὸ ἡγούμενο παρέμεινε πάντα ἕνα μυστήριο γιὰ τὴν ἱστορία τοῦ Ἰκονίου, πού τροφодότησε ὁμως πολλὰς ἀπόψεις καὶ θέριμανε τοὺς τοπικοὺς θρύλους. Γιὰ νὰ ἐξημευθοῦν οἱ λόγοι πού ἐπέβαλαν αὐτὸν τὸν διάλογο στὸν 13ο αἰώνα πρέπει, ὅπως προελέχθη, νὰ ἀνατρέξουμε στὶς συνθήκες τῆς ἐποχῆς ἐκείνης καὶ στὴν κατάσταση τῶν χριστιανῶν τῆς περιοχῆς.

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

53. Αὕτη εἶναι, σὲ ἐλεύθερη ἀπόδοση, ἡ συγκεκριμένη ἀπόδοση τῆς τοπικῆς παράδοσης, ὅπως τὴν περιγράφουν ὅλοι ὅσοι ἀσχολήθηκαν μὲ τὸ θέμα. Στὸ ΚΜΣ/ΑΠΠ σώζεται, ἐκτὸς τῶν ἄλλων, καὶ σχετικὴ μαρτυρία τῆς πληροφορητικῆς Ἐλισάβετ Μαυρίδου γραμμένη μάλιστα στὸ τοπικὸ ἰδιόλεκτο ἑλληνικὸ γλωσσικὸ ἰδίωμα (φάκελος ἀρ. 5, Λυκαονία - Σύλλη). Ἄξιζει νὰ σημειωθεῖ ὅτι τὸ θαῦμα αὐτὸ δὲν εἶναι τὸ μοναδικὸ στὸν ἑλληνορθόδοξο χῶρο. Στὸν Κώδικα τῆς μονῆς τοῦ Ἁγίου Γεωργίου τῆς Σκύρου, πού 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 Ἁγίου Γεωργίου καὶ ἀπὸ ὕψος 60-70 μέτρων, ἀλλὰ δὲν ἔπαθε τίποτα ἄλλο ἐκτὸς ἀπὸ ἕνα συντριπτικὸ κάταγμα στὸ πόδι. Ὁ προσγούμενος τῆς μονῆς Ἰωσήφ ὁ Κεφαλληνεὺς σημείωσε στὸν Κώδικα ὅτι ὁ "Ἅγιος Γεώργιος ὁ Σκυριανὸς «καὶ τὸν δαίμονα ἐδίωξε καὶ τὸν ἀνθρώπον ὑγμὴ ἀπέδωσε, καὶ ἔστω εἰς εἶδῃσιν εἰς τοὺς μεταγενεστέρους».

τερα με τους Τούρκους, δέν είχαν καμία σχέση με τις σημερινές, που διατελούν κάτω από το βάρος τόσων αιώνων Τουρκοκρατίας και από τις φορτίσεις τόσων πολέμων. Σήμερα οι έλληνοτουρκικές σχέσεις χρωματίζονται από μιá αναπόφευκτη άμοιβαία καχυποψία, που φτάνει πολλές φορές μέχρι τή μισαλλοδοξία. Τότε, όμως, οι Βυζαντινοί έβλεπαν άλλιώς τους Σελτζούκους και γενικότερα τους Τούρκους, που τους είχαν συχνά συμμάχους τους ή και μισθοφόρους, τους λεγόμενους “*Τουρκόπουλους*”. Μετά μάλιστα τήν κατάκτηση και τή λεηλασία τής Κωνσταντινούπολης από τους Φράγκους τó 1204 τους έβραζαν σέ καλύτερη μοίρα από τους καθολικούς τού Πάπα. Ό Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως τó έτος 1385 σέ έπιστολή του πρós τόν Πάπα Ούρβανό τόν ΣΤ’ παραδέχεται ότι οι Τούρκοι άφηναν πλήρη έλευθερία δράσεως στίς ύποδουλωμένες έκκλησίες⁵⁴. Η αντίληψη αυτή βρήκε άλλωστε τή άκραία έκφρασή της δύο αιώνες άργότερα με τή γνωστή ρήση τού Λουκά Νοταρά, ó όποιος τís παραμονές τής “Αλωσης ύποστήριξε ότι: «*κάλλιον ιδεΐν έν τή Πόλει φακιόλιον τουρκικόν παρά καλύπτραν λατινικήν*». Δέν πρέπει νά μās διαφεύγει ότι και σήμερα άκόμη ύπάρχουν άρκετοί που βρίσκουν μεγαλύτερη ιδεολογική συγγένεια τής Όρθόδοξης Έκκλησίας με τó Όσλάμ παρά με τó Βατικανό!⁵⁵

Όταν πρωτοεμφανίστηκε τó Όσλάμ, άντιμετωπίστηκε από πολλούς άπλοΐκους χριστιανούς και ιδιαίτερα τους μονοφυσίτες και τους νεστοριανούς τής Άντιόχειας και τής Άλεξάνδρειας ως μιá άκόμη αίρεση τού χριστιανισμού⁵⁶. Αυτή ή πολύ διαδεδομένη αντίληψη ήταν μιá από τίσ αίτίες, που συντέλεσαν στόν άθρόο έξισλαμισμό τους. Άλλά και από τήν

54. Fernand Braudel, *Γραμματική τών Πολιτισμών*, Άθήνα, ΜΙΕΤ, 2001, σ. 86. Για τίσ σχέσεις και άλληλεπιδράσεις Σελτζούκων και Βυζαντινών, βλ. Άλέξης Γ. Κ. Σαββίδης, *Όι Τούρκοι και τó Βυζάντιο*, τ. Α’, Άθήνα, Δόμος, 2001, σ. 50 κέ.

55. Κωνστ. Ρωμανός, *Τó έλληνοισλαμικό Όσλάμ* (τρία δοκίμια), Άθήνα, Άλεξάνδρεια, 2001, σ. 79. Τήν άποψη αυτή έχει επίσης και ó σύγχρονος διανοητής Huntington. Άλλά και ó Άναστάσιος Γιαννουλάτος (νυν Άρχιεπίσκοπος Άλβανίας), έχει γράψει τά έξης: «*Από όλας τās ζώσας θρησκείας τó Όσλάμ εύρίσκεται πλησιέστερον, τóσον πνευματικώς όσον και γεωγραφικώς, πρós τόν Όρθόδοξον Χριστιανισμόν. Παρά τās βαθείας θεολογικής διαφοράς και τās δραματικές συγκρούσεις τού παρελθόντος, ιστάμεθα έν πολλοίς επί κοινού πολιτιστικού και θρησκευτικού έδάφους και ή ούσιαστικώτερα άλληλοκατανόησης τού πνευματικού πλοΐτου τών δύο κόσμων άποτελει άμοιβαίον χρέος, μετόν προσδοκίας*» (Άναστ. Γιαννουλάτος, *Όσλάμ, Θρησκευτολογική Έπισκόπηση*, Άθήνα 1975, σ. 288).

56. Είναι γνωστό πός ó Ιωάννης ó Δαμασκηνός θεωρούσε τή θρησκεία τού Μωάμεθ μιá επί πλέον αίρεση τής Χριστιανικής θρησκείας (!). Στó έργο του μάλιστα *Πηγή Γνώσεως* δέν διατάζει νά έπικροτήσει τó Όσλάμ γιατί κατάφερε νά άποσπάσει τους

άλλη πλευρά τὸ κλίμα ἀνοχής 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. Ἀρχετοὶ 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 ἄμνηρος 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 περιποιῶνται τὸν ἀρχαῖο ναὸ τοῦ Ἀρχαγγέλου Μιχαὴλ στὴ Σύλλη καὶ συνετέλεσε ἔτσι στὴ δημιουργία τοῦ πρώτου οἰκιστικῆς σχηματισμοῦ⁵⁷. Ὅπωςδήποτε ἡ ἀνεκτικὴ αὐτὴ πολιτικὴ του θὰ συνετέλεσε καὶ στὴ διατήρηση τοῦ κύρους τῆς μονῆς τοῦ Ἁγίου 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' ἀπήλυθε στὸν Μεχμέτ Μπέχα-εντίν καὶ στὸν νεαρὸ γιὸ του, τὸν Τζελαλεδίν νὰ ἔρθουν καὶ νὰ ἐγκατασταθοῦν στὸ Ἰκόνιο. Ἡ ἔλευση τοῦ Τζελαλεδίν καὶ τοῦ πατέρα του στὸ Ἰκόνιο ἀπὸ τὸ Χορασάν περὶ τὰ μέσα τοῦ 13ου αἰῶνα ἀποτελέσει μεγάλο σταθμὸ στὴν ἱστορία τοῦ Ἰσλάμ. Ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἰδρυση καὶ τὴν ἐκπληκτικὴ ἐξάπλωση τοῦ τάγματος τῶν Μεβλεβήδων καὶ τὴ μεγάλη ἀπήχηση τῶν ἰδεῶν τους στὸν μουσουλμανικὸ πληθυσμὸ τοῦ Ἰκονίου, ἄρχισε παράλληλα καὶ μιὰ προσπάθεια προσέγγισης τῶν χριστιανῶν, μὲ διαφανὴ τὴν πρόθεση τοῦ ἡπιοῦ προσηλυτισμοῦ τους.

⁵⁷ Ἀραβες ἀπὸ τὴν εἰδωλολατρία. Ἐξάλλου καὶ ὁ Γεώργιος Τραπεζούντιος (1396-1486) ἀποσκοπώντας σὲ μιὰ ἐλληνο-ὀθωμανικὴ συναδέλφωση μετὰ τὴν Ἄλωση, πρότεινε στὸν Μωάμεθ τὸν Πορθητὴ τὴ θρησκευτικὴ ἔνωση χριστιανῶν - μουσουλμάνων, ἐπεὶδὴ πίστευε ὅτι ἡ διαφορὰ Ἑλλήνων καὶ Ὀθωμανῶν ἐκεῖνη τὴν ἐποχὴ ἦταν μικρότερη ἀπὸ τὴ διαφορὰ Ἑλλήνων καὶ Λατίνων (βλ. π.χ., Διονύσιος Ζακυθηνός, *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 ποιοὺ 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 ὄλων τῶν θρησκειῶν καὶ ἀπὸ αὐτὲς ἀκριβῶς τὶς ἀντιλήψεις του πήγαζε ἢ κατανόηση καὶ ἢ συμπάθεια μὲ τὴν ὁποία ἔβλεπε τοὺς χριστιανοὺς τοῦ Ἰκονίου. Πίσω ὅμως ἀπὸ τὴ στάση του αὐτὴ κρυβόταν ἀσφαλῶς κάποιος ὑστερόβουλος ἱεραποστολικὸς ζῆλος, ἡ πρόθεση γιὰ ἓναν ἥπιο προσηλυτισμὸ τους, πράγμα ποὺ δυστυχῶς συχνὰ ἐπιβεβαιώθηκε. Μὲ τὸ ἀπλούστερο ἰσλαμικὸ δόγμα καὶ τὶς ἀπλοϊκὲς λατρευτικὲς διαδικασίες εἶχε ἤδη σημειώσει σημαντικὲς ἐπιτυχίες. «*Ἐσύ, Θεέ μου*», ἔγραφε, «*μ' ἔφερες ἀπὸ τὸ Χορασάν στὴ χώρα τῶν Ἑλλήνων, γιὰ νὰ συναστραφῶ μαζί τους καὶ νὰ τοὺς ὀδηγήσω στὸ δόγμα τοῦ καλοῦ*»⁵⁸.

Ὁ προσηλυτιστικὸς ζῆλος τοῦ Ρουμί καὶ τῶν Μεβλεβήδων του ἔφτασε μέχρι τοὺς χριστιανοὺς μοναχοὺς τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος καὶ ἐκηλιώθηκε μὲ τὴν προσπάθεια (ἢ μὲ τὸ πρόσχημα) τῆς ἔναρξης 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 ἐξηγῶνται οἱ ἐπισκέψεις τοῦ Ρουμί καὶ τῶν δερβίσηδων του ἐπάνω στοὺς βράχους τοῦ χριστιανικοῦ μοναστηριοῦ τοῦ Ἁγίου 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 δικὸ τους τέμενος, ποὺ ἦταν κι αὐτὸ λαξευμένο (ὑπόσκαφο) στοὺς βράχους, ἐνῶ λίγα μέτρα πρὸ 'κει, στὴν ἴδια αὐλή, ἀντηχοῦσαν οἱ ψαλμωδιὲς ἀπὸ τὸν ναὸ τῆς Παναγίας τῆς Σπηλαιώτισσας!...⁶⁰

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

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

60. Ἡ συνύπαρξη ἰσλαμικοῦ τεμένους καὶ χριστιανικῆς μονῆς παρατηρεῖται καὶ

Πρέπει να τονισθεί ότι πρόκειται για σπάνιο παράδειγμα ζωντανού και ίσως συνεχώς επαναλαμβανόμενου διαλόγου μεταξύ εκπροσώπων των δύο θρησκειών⁶¹. Πρώ τεσσάρων περίπου αιώνων είχε ζητηθεί τέτοιος διάλογος σε πολύ υψηλότερο επίπεδο, αλλά είχε αποτύχει και η ευθύνη βάρυνε τους Βυζαντινούς⁶². "Όταν όμως αποκόπηκε ο δεσμός με την Κωνσταντινούπολη και μειώθηκε η εξάρτηση από το Πατριαρχείο λόγω της σελτζουκικής κατάκτησης, ο διάλογος αυτός ήταν ευκολότερος. Είτε δεχθεί κανείς ότι ο διάλογος αυτός επιβλήθηκε με την αυθεντία του κατακτητή, είτε απλά και μόνον επειδή ευνόηθηκε από τις φιλικές διαπροσωπικές σχέσεις των δύο προσωπικοτήτων που τις εγκαίνιασαν, του Τζελαλεδίν και του ηγούμενου της χριστιανικής μονής, όπως οι τοπικές παραδόσεις εξυπονοούν, τὸ βέβαιο είναι ότι αποτέλεσε ένα ιστορικό γεγονός, ἔστω και τοπικής μόνον σημασίας. Αυτό τὸ γεγονός μάλιστα επαναλαμβανόταν ἀνελλιπῶς κάθε χρόνο, ἀφοῦ ἀντιπροσωπεία τοῦ τάγματος τῶν δερβίσηδων ἀνέβαινε κάθε Δεκαπενταύγουστο, κομίζοντας δῶρα στοῦ χριστιανικοῦ μοναστηρίου, μέχρι τὰ μέσα περιπτου τοῦ 19ου αἰώνα, κοιμόταν ἐκεῖ για μιὰ βραδιά, προσευχόταν και βεβαίως συζητοῦσε ἐπὶ διαφορῶν θεμάτων με τοὺς χριστιανοὺς μοναχοὺς.

Τὸ περιεχόμενο τοῦ διαλόγου στοῦ "Μοναστήρι τοῦ Πλάτωνος" και οἱ κοινές μυστικιστικὲς καταβολές

Εὐλόγα διερωτᾶται κανείς, ποιό ἄραγε θὰ ἦταν τὸ περιεχόμενο τοῦ διαλόγου αὐτοῦ και ποιὰ θὰ ἦταν τὰ σημεῖα ἐπαφῆς τῶν δύο θρησκευτικῶν ταγῶν, τοῦ χριστιανοῦ ἡγούμενου και τοῦ μουσουλμάνου *σελεμιπῆ*, όταν

στο Σινά, ὅπου δίπλα στοῦ ναοῦ τῆς Ἁγίας Αἰκατερίνης ὑπάρχει μικρὸ τζαμί κτισμένο ἀπὸ τὸν 10ο αἰώνα. Ἐκεῖ ὁμως εἶχε κτισθεῖ για τις λατρευτικὲς ἀνάγκες τῶν μουσουλμάνων τῆς περιοχῆς, οἱ ὅποιοι ὑπηρετοῦν ἐπὶ αἰῶνες τὴ μονὴ σὲ διάφορες βοηθητικὲς ἐργασίες.

61. Βλ. και 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 με τοὺς Ἀραβες όταν ὁ αὐτοκράτορας Θεόφιλος (829-842) ἀρνήθηκε ἀπὸ ὑπεροψία και ἴσως ἀπὸ περιφρονητικὴ διάθεση και πνεῦμα ἀπομονωτισμοῦ νὰ ἀνταποκριθεῖ στὴν ἐκκλήση τοῦ χαλίφη τῆς Βαγδάτης al-Ma'mun που ζητοῦσε νὰ ἐγκαινιαστῆ ἕνα εἶδος πολιτιστικῶν ἀνταλλαγῶν μεταξὺ τῶν δύο ἀντίθετων κόσμων, τοῦ Χριστιανισμοῦ και τοῦ Ἰσλάμ. Βλ. Μεθόδιος Φούγιας, *Τὸ ἑλληνικὸ 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 ἔξωτερικά 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 Τζελαεδίν-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. Ἐξἄλλου μέσω τῆς ἀραβικῆς γλῶσσας θὰ πρέπει νὰ ἦταν μνημένος καὶ στὴν ἑλληνικὴ σκέψη καὶ φιλοσοφία. Δὲν πρέπει νὰ λησμονοῦμε πὼς οἱ Ἄραβες ἦταν ἐκεῖνοι ποὺ σὲ μεγάλο βαθμὸ μελέτησαν, μετέφρασαν καὶ διέσωσαν τὴν ἑλληνικὴ σκέψη καὶ φιλοσοφία, ἡ ὁποία, ἰδίως στὸν πρῶτον βυζαντινὸν αἰῶνα, δὲν ἦταν καὶ πολὺ ἀποδεχτὴ 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 Ἄραβες καὶ μὲ τὸ Ἰσλάμ. Τὴν παράδοση αὐτὴ τὴν ἀπέκοψαν οἱ Ὀθωμανοὶ Τοῦρκοι, ὑπῆρχε ὁμως ἀκόμη ὁ ἀπόηχός της κατὰ τὸν 13ο αἰῶνα καὶ ἕνας μορφωμένος μουσουλμάνος, ὅπως ὁ Τζελαεδίν-Ρουμί, πρέπει νὰ ἦταν κοινωνός της. Ὁ διάλογος ὁμως σὲ φιλοσοφικὰ καὶ θεολογικὰ θέματα ἀπαιτεῖ δύο ἰσοδύναμους συζητητὲς. Ὁ ἡγούμενος τῆς μονῆς τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος, ποὺ κατὰ τὴν παράδοση λεγόταν Εὐσέβιος ἢ ἴσως Οἰκουμένιος⁶⁵, φαίνεται πὼς ἦταν

63. Βλ. Δημ. Δέδες, «Τὰ ἑλληνικὰ ποιήματα τοῦ Μαυλανὰ Ρουμί καὶ τοῦ γιου τοῦ Βαλέντ κατὰ τὸν 13ον αἰῶνα», *Ἱστορικὰ* 10, τεύχ. 18-19 (1993), σσ. 3-22. Ἐπίσης, Κ. 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 βροῦσιν συνομιλητὲς στὸν κόσμον τοῦ Βυζαντίου τῆς ἐποχῆς τους ἀλλὰ συνδιαλέγονται ἀποκλειστικὰ μὲ τοὺς Ἕλληνας 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 Ἄραβες ἀνεδείχθησαν διαπρεπεῖς μελετητὲς.

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 ποτέ (βλ. N. Bees, *Die Inschriften-*

κι αυτός άτομο μεγάλης καλλιεργείας και η σοφία του αυτή ίσως ήταν η αιτία που η μονή απέκλήθη από τους Τούρκους “*Μοναστήρι του Πλάτωνος*” (Έφλατούν-Τεκεσί η Ντεϊρ-ι-Έφλατούν η Πλάτων’ουν-Μαναστίρ).

Είναι περιέργο, αλλά ο Πλάτων κατέχει σημαντική θέση στη λαογραφία της περιοχής του Ίκονίου. Σ’ αυτόν αποδίδονται όχι μόνον διάφοροι λαϊκοί μύθοι και θρύλοι αλλά και μια βρύση με χιτιτικά ανάγλυφα μέσα στο Ίκονιο καθώς και μια έκκλησία που δεν υπάρχει πια και ήταν αφιερωμένη στον “Άγιο Άμφιλόχιο”⁶⁶ Άλλωστε και οι Σελτζούκοι, μετά τους Άραβες, είχαν σέ μεγάλη εκτίμηση τόν Άριστοτέλη, τόν Σωκράτη και τόν Πλάτωνα, στον όποιο μάλιστα οι τοπικοί θρύλοι απέδιδαν και διάφορα ύπερφυσικά κατορθώματα⁶⁷. Οι συζητήσεις μεταξύ τών δύο θρησκευτικών ήγετων στη μεσαιωνική μονή του Άγίου Χαρίτωνος, οι οποίες θέρμαναν τή φαντασία τών κατοίκων της περιοχής, θά πρέπει νά περιστρέφονταν γύρω από θεολογικά και φιλοσοφικά θέματα και θά πρέπει νά είχαν βάση τήν πλατωνική ή μάλλον τή νεο-πλατωνική θεώρηση του κόσμου, που είχε έκφρασει καλύτερα ό Πλωτίνος. Η νεοπλατωνική αντίληψη είναι έξάλλου και η πλησιέστερη στο μυστικιστικό κίνημα του Ίσλάμ, που είναι ό *σουφισμός*⁶⁸. Οι όφειλές

aufzeichnung, σ. 65, ύποσημ. 3). Πρέπει νά προστεθεί ότι για τή μονή του Άγίου Χαρίτωνος και τις επικωριάζουσες σχέσεις μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων άφερώννε αρκετές σελίδες και ό Frederick W. Hasluck στο βιβλίο του *Χριστιανισμός και Ίσλάμ τήν έποχή τών Σουλτάνων*, έλληνική μετάφραση, Άθήνα, Έκάτη, 2004, σσ. 131, 511, 520, 529 κ.ά.

66. Περισσότερα για τόν Πλάτωνα στην τουρκική λαογραφία του Ίκονίου, 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, καθώς και στον S. Eyice, *ό.π.*, σ. 20, ύποσημ. 27, όπου και βιβλιογραφικές παραπομπές. Άκόμα και ό Άναστ. Λεβίδης γράφει ότι πάνω στον λόφο του Άλαντίν στο Ίκονιο ύπήρχε τό λεγόμενο... “άστεροσκοπείο του Πλάτωνος” (*Ιστορικόν δοκίμιον*, τόμ. Γ’, 1894, Περιγραφή Καππαδοκίας, σ. 87, Άρχείο Χειρογράφων ΚΜΣ, φάκελος άρ. 3, Καππαδοκία).

67. Οι Τοϋρκοι του Ίκονίου πίστευαν ότι ό Πλάτων ήταν αυτός που άποξήρανε τήν πλημμυρισμένη από νερά μετά τόν προϊστορικό κατακλυσμό πεδιάδα του Ίκονίου, όπως αντίστοιχα ή έλληνική μυθολογία άποδίδει τόν άθλο της άποξήρασης της Θεσσαλίας, της Λέρνης ή του Φενεού από τά ίδια νερά στον Ήρακλή (βλ. Hasluck, *ό.π.*).

68. Ο ισλαμικός μυστικισμός λέγεται και “σουφισμός” από τούς πρώτους όπαδούς του, τούς “*σούφι*”, που όνομάστηκαν έτσι γιατί φορούσαν λευκό μανδύα (“*σούφι*” περιικά σημαίνει λευκός επενδύτης). Βλ. Λιάνα Μυστακίδου, *Νεοπλατωνικά στοιχεία στο Μεσενβί του Τζελαλεττίν Ρουμί και η κοινωνία τών Μεβλεβήδων*, Άθήνα 2002, όπου και βιβλιογραφία.

των σούφι στη νεοπλατωνική σκέψη όμολογούνται μέχρι την εποχή μας από τους μουσουλμάνους θεολόγους. Ο Maurice Barrès έπισκεφτηκε το Ίκόνιο και μᾶς μετέφερε τα λόγια του ήγουμένου του τάγματος των Μεβλεβήδων (του *σελεμπί*) ό όποιος του εἶπε τα έξής: «Τό Κοράνι γεννήθηκε σέ μιᾶ πόλη τῆς Χετζάζης χωρίς άξιόλογο πολιτισμό. Όταν οί Μωαμεθανοί ἤρθαν στή Δαμασκό και στήν Περσία, άρχισαν νά μελετοῦν τοὺς φιλοσόφους και όλα τὰ έλληνικά συγγράμματα. Από τοὺς Έλληνες πήραν τῆ γραμματικὴ και τὴν αντίληψη τοῦ κόσμου... Τὸν σουφισμό, ἀπ' ὅπου κατάγονται οί δεοβίσηδες, τὸν ἔχουμε πάρει ἀπὸ τοὺς Έλληνες. Γι' αὐτὸ ἀκριβῶς τοὺς δώσαμε πολλές ἐλευθερίες. Δὲν πήραμε τίποτα οὔτε ἀπὸ τοὺς Γάλλους οὔτε ἀπὸ τοὺς Ἀγγλους»⁶⁹.

Έτσι μπορούμε νά εἰκασουμε ὅτι μετὰ τὶς ἀναπόφευκτες θεολογικὲς συζητήσεις και τὶς ἀπαραίτητες ἀναπτύξεις τῶν δογμάτων τῶν δύο θρησκειῶν, ἐπικουρούμενες μάλιστα ἀπὸ ἐπιχειρήματα πού θά παρέπεμπαν σέ διάφορα θαύματα, ἢ πνευματικὴ ποιότητα τῶν δύο πρωταρχικῶν συζητητῶν, τοῦ Τζελαλεδίν και τοῦ χριστιανοῦ ήγουμένου, θά τοὺς ὀδήγησε πρῶτα ἀπ' ὅλα στήν ἀναζήτηση τῶν κοινῶν σημείων πού προσέγγιζαν τὶς δύο θρησκείες. Έκτὸς ἀπὸ τὶς γνωστὲς ὁμοιότητες πού συνδέουν τὶς δύο αὐτὲς μονοθεϊστικὲς θρησκείες ὑπῆρχε και κάτι πού ἴσως τοὺς προσέγγιζε περισσότερο. Τὸ συνδυετικό αὐτὸ στοιχεῖο ἦταν ἡ μυστικιστικὴ θεώρηση τοῦ Θεοῦ. Μὲ δεδομένο ὅτι ὁ Τζελαλεδίν-Ρουμί ἦταν μέγας μυστικιστὴς και ἐπειδὴ θρυλεῖται ὅτι και ὁ ήγούμενος τῆς μονῆς τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος ἦταν ἀνθρωπος μεγάλης παιδείας, μπορούμε ἴσως νά ἐξηγήσουμε τώρα τὸν λόγο γιὰ τὸν ὅποιο ἡ μονὴ τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος κατεγράφη στήν τουρκικὴ λαϊκὴ παράδοση ὡς «τὸ Μοναστήρι τοῦ Πλάτωνος».

Οἱ μυστικιστικὲς - νεοπλατωνικὲς ἀπόψεις ἀνθοῦσαν τὴν ἴδια ἐποχὴ και στὸ Βυζάντιο. Τὶς περιέγραψε τὸ 1219 ὁ Ρῶσος μητροπολίτης τῆς Λαύρας τοῦ Κιέβου Δοσίθεος και ἀργότερα ὁ Νικηφόρος Ίβηριτης ὁ Ἦσυχαστὴς ἀλλὰ ἐκφράστηκαν καλύτερα τὸν ἐπόμενο αἰῶνα ἀπὸ τὸν Νικόλαο Καβάσιλα και τὸν Γρηγόριο Παλαμᾶ, τὸν ἐμπνευσμένο ὑπέρμαχο τοῦ κινήματος τῶν Ἦσυχαστῶν. Ἡ μυστικιστικὴ ὁδὸς τῶν βυζαντινῶν θεολόγων πρὸς τὴ θεογνωσία, πού ὀπωσδήποτε γνώστης τῆς θά ἦταν ὁ χριστιανὸς ήγούμενος, 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, τή συνεχή άσκηση και τή μυστηριακή έμπειρία ό μοναχός κατορθώνει νά νεκρώσει τό σαρκικό φρόνημα, νά ύπερβεί 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. Ήρα ύπήρχε 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 όργανιαστικό χορό δέν ήταν άγνωστος στη «δυσχείμερη» χριστιανική Καππαδοκία. Είχε ρίζες προαιώνιες πού ασφαλώς επιβίωσαν στην 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 οι 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 στην Καππαδοκία και ή αίρεση τοῦ Μοντανού, ό όποιος ήταν προηγουμένως ιερέας τής Κυβέλης και ό όποιος, όπως περίπου και οι 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 οπαδούς τοῦ Μοντανού, όπως και για τούς δερβίσηδες τοῦ Ίκονίου, ένα είδος προσευχής, στην όποία κυριαρχούσε τό έρωτικό στοιχείο, αυτός ό έρωτας πρὸς τό θείο πού αποτελεί 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 στο 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 στην εποχή μας τουριστική attraction), βλ. μεταξύ τών άλλων και Βλαδ. Μιρμίζογλου, *Οί Δερβίσηδες*, σ. 294. Οι γνωστοί «Άέρηδες» στην Πλάκα τής Παλιάς Άθήνας είχαν διατελέσει επί Τουρκοκρατίας τεκές τών Μεβλεβήδων, όπως εικονίζεται σέ γνωστή χαλκογραφία.

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

Έργο του *Tahafut al Falasifa* (*Ἡ ἀνακολούθια τῆς φιλοσοφίας*) ἔθεσε ἔκποδῶν κάθε λογικὴ λειτουργία ἀπὸ τὶς θεολογικὲς ἔρευνες καὶ διακήρυξε τὴν πίστη στὴν ἕξ ἀποκαλύψεως ἀλήθεια καὶ στὸ παράλογο. Μὲ τὴ διδασκαλία του αὐτῆ, 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 χῶρες. 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 περιτορευομένων δερβίσηδων τοῦ Ἰκονίου, ποὺ μὲ τὴν ἔκσταση καὶ τὴ μέθη ὀδηγεῖ στὴν ἔνωση μὲ τὸν Θεό, ἀναβίωσε, λοιπὸν, τὸν 13ο αἰῶνα καὶ πάλι στὰ ἴδια χῶματα τῆς Καππαδοκίας, ἀλλὰ μὲ ἄλλο ἔνδυμα τώρα, τὸν ἰσλαμικὸ μυστικισμὸ. Τὴ φορὰ αὐτὴ μάλιστα χρησιμοποιοῦν καὶ ὡς ἕνα ἐπὶ πλέον προσηλυτιστικὸ δόλωμα γιὰ τὴ μεταστροφή τῶν ἀπλοϊκῶν χριστιανικῶν πληθυσμῶν στὴ μοαμεθανικὴ 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 λοιπὸν 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 διαφανὴς ἡ πρόθεση τῶν δερβίσηδων νὰ προσελκύσουν τοὺς χριστιανούς στὴ δική τους πίστη, ἀδρανοποιώντας πρῶτα-πρῶτα τὸ θρησκευτικὸ τους κέντρο, τὴ μονὴ τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος.

Μερικὰ τελικὰ συμπεράσματα

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

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

Οί τουρκικές πηγές μᾶς πληροφοροῦν ὅτι ὄχι μόνον βαθεῖα φιλία συνέδεσε τὸν ἠγούμενο τῆς μονῆς τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος μὲ τὸν Μεβλανά, ἀλλὰ ὅτι καὶ ὁ ἴδιος ὁ χριστιανὸς ἠγούμενος καθὼς καὶ ἀρκετοὶ μοναχοὶ τῆς μονῆς ἀλλαξοπίστησαν. Προσθέτουν μάλιστα ὅτι ἀπόδειξη τῆς μεγάλης αὐτῆς φιλίας εἶναι ὅτι ὁ ἠγούμενος ἐτάφη στὸ ἴδιο μαυσωλεῖο μὲ τὸν Τζελαλεδίν, στὸ διπλανὸ ἀκριβῶς μνήμα⁷³. Δὲν ὑπάρχουν ἑλληνικὲς πηγές ποὺ νὰ τὸ βεβαιώνουν, καὶ ὅπωςδήποτε ὑπάρχει στὸς τουρκικοὺς θρύλους, ὅπως τοὺς διατύπωσε ὁ Eflaki, μεγάλη δόση ὑπερβολῆς. Εἶναι ὁμως ἱστορικὰ βεβαιωμένο ὅτι συνέβη κάποτε καὶ τὸ ἀντίθετο, ὅτι δηλαδή μετεστράφησαν στὸν χριστιανισμὸ καὶ Μωαμεθανοί, ὅπως ὁ ἐγγονὸς τοῦ Ἄλαετνίν τοῦ Α΄, ὁ Ἴτζεδίν, ποὺ ἦταν πιστὸς θαμώνας τῶν χριστιανικῶν ναῶν τῆς Κωνσταντινούπολης, 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 ἑλληνισμοῦ⁷⁶.

73. Οἱ τοπικοὶ τουρκικοὶ θρύλοι ἐφτάσαν μάλιστα νὰ ὑποστηρίζουν ὅτι στὸ μνήμα αὐτὸ κεῖται ὁ ἴδιος ὁ Ἅγιος Χαρίτων ποὺ ἀλλαξοπίστησε (!...). Τὶς ἀπόψεις περὶ μεταστροφῆς χριστιανῶν ἀπορρίπτει καὶ ἡ *Encyclopédie de l'Islam* ὑπὸ τὸ λήμμα "Mawlawiya". Σχετικὰ, βλ. καὶ ΚΜΣ/ΑΙΠΠ, 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 ἐξιλαμισμένοι τῆς περιοχῆς Ἰκονίου παρέμειναν κρυπτοχριστιανοί. Ἐπέμειναν στὴν ἐνδογαμία καὶ ἔδειξαν ἀπόρθημοι νὰ τηροῦν τὶς λατρευτικὲς συνήθειες τῶν μουσουλμάνων. Οἱ Τοῦρκοι τοὺς ἀποκαλοῦσαν εἰρωνικά "Γιρνάβ" (Ἀμ. Σπυριδωνίδης, «Οἱ Κρυπτοχριστιανοί», περιοδικὸ *Ἐπιτοχάδην*, περ. Β', τεύχ. 5-8, Σεπτ. 1995, Λαογραφικὴ Ἐταιρεία Νομοῦ Πέλλας, σσ. 119-139). Πάντως κρυπτοχριστιανοὶ στὸ Ἰκόνιο πρέπει νὰ ὑπῆρχαν ἀπὸ τὸν 13ο αἰώνα, δηλαδή ἤδη ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Τζελαλεδίν-Ρουμί (Ἀθ. Ε. Καρθαανάσης, *Καππαδοκία*, Θεσσαλονίκη, Μαϊάνδρος, 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 έννεα περίπου αιώνων, κατά τους οποίους η κεντρική Μικρά Άσία διατελούσε κάτω από μουσουλμανική κυριαρχία (1071 έως 1924), πραγματοποίησαν, παρά τους εξισλαμισμούς που σημειώθηκαν, ένα διπλό κατόρθωμα: Άπό τη μιιά μεριά υπερασπίζονταν τις χριστιανικές θέσεις απέναντι σε άλλόθρησκους αντίπαλους που άσκούσαν βέβαια και την έξουσία επάνω τους, και άπό την άλλη προσπαθοΰσαν να κατηγήσουν και να ενθαρρύνουν το ποίμνιό τους. Δέν πρέπει να μäs διαφεύγει ότι ακόμα και μέσα άπό τις λατρευτικές διαδικασίες και τις λίγες δικαιοδοτικές έξουσίες, που άσκούσαν, προσπαθοΰσαν να δώσουν στους χριστιανούς την αίσθηση μιäs κάποιας πολιτικής και όχι μόνον πνευματικής έξουσίας, που την ενίσχυαν όπωσδήποτε και τά προνόμια που είχε παραχωρήσει ό Μωάμεθ ό Β΄. Άλλωστε ό λατρευτικό τυπικό της Άνατολικής Έκκλησίας και τά χρυσοποίκιλτα άμφια των κληρικών παρέπεμπαν ευθέως στο ένδοξο βυζαντινό παρελθόν.

Στήν ηπια και φιλική πράγματι προσηλυτιστική προσπάθεια του Ρουμι και των Μεβλεβήδων θά πρέπει να προστεθεί και η καθόλου ηπια και συχνά εκβιαστική τακτική που άκολουθήθηκε στη συνέχεια άπό τους Όθωμανούς. Μάρτυρας της εΐναι τά φερμάνια για τή Σύλλη που φυλάσσονται στην Έθνική Βιβλιοθήκη και που πρώτος τά δημοσίευσε, έστω και περιληπτικά, ό Θαν. Κωστάκης⁷⁷. Συνεχείς διώξεις του ελληνικού πληθυσμού, παράνομες ύπερφορολογήσεις των τοπικών άρχόντων, καταπιέσεις και καταδυναστεύσεις που άνάγκαζαν τους κατοίκους της Σύλλης και του Ίκονιου να καταφεύγουν στα βουνά και να εγκαταλείπουν περιδεείς τά σπίτια τους. Παρόλα αυτά, που καταταλαιπώρησαν επί αιώνες τους χριστιανούς της περιοχής, ό ελληνικός πληθυσμός της Σύλλης και ό πνευματικός του καθοδηγητής, η μονή του Άγίου Χαριτωνος, στάθηκαν όρθιοι. Διατήρησαν τό περίεργο και μοναδικό ελληνικό γλωσσικό ιδίωμα που μιλοΰσαν, δέν επηρεάστηκαν άπό τή μουσουλμανική προπαγάνδα και αποτέλεσαν μιιά άξιοπρόσεκτε έστία αντίστασης στην ισλαμική πλημμυριδα. Αϋτή η πεισματική διατήρηση του δικου τους γλωσσικου ιδιώματος συντελοΰσε στην ενίσχυση της φυλετικής τους ιδιαιτερότητας, που όπωσδήποτε ένδυνάμωνε και τήν προσήλωση στην πίστη τους, έτσι που η Σύλλη δίκαια

77. Θαν. Κωστάκης, *Τό γλωσσικό ιδίωμα της Σύλλης*, σ. 12. Έπίσης, Τάκης Ά. Σαλατιζόγλου, *Η Σύλλη του Ίκονιου*, Άθήνα, Ίδρυμα Μείζονος Έλληνισμού, 2005, 63+67 σελ. και Παράρτημα (δπου δημοσιεύονται δύο φερμάνια).

χαρακτηρίστηκε «κέντρο αντίστασης τῶν Ἑλλήνων κατὰ τῶν Σελτζούκων» καί μία ὁποσδήποτε «δυσερμηνευτή περίπτωση»⁷⁸.

Στὴ μακροαίωνα αὐτὴ προσπάθεια τῶν κατοίκων τῆς Σύλλης ἢ συμβολὴ τῆς μονῆς τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος, πού μὲ τὴ ζωντανή καὶ διαρκή (μέχρι τὸν 20ῦ αἰώνα) παρουσία της, τὸ λαμπρὸ παρελθόν της καὶ τὴν πνευματικὴ ἀκτινοβολία της τοὺς συνέδεε μὲ τὸν «ἔνδοξό μας βυζαντινισμό», ἦταν ἴσως ὁ ἀποφασιστικότερος παράγοντας. Καμία περίπτωση ἀλλοίωσης τοῦ χριστιανικοῦ δόγματος δὲν ἔλαβε χώρα, καμία ἰσλαμικὴ ἐπιρροή δὲν παρατηρήθηκε στὰ χριστιανικὰ λατρευτικὰ ἔθιμα. Ἀντίθετα ὑπῆρξαν φαινόμενα θρησκευτικοῦ συγκρητισμοῦ ἀλλὰ ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῶν Τούρκων, πιθανότατα πρώην χριστιανῶν πού ἐξισλαμίστηκαν καὶ διατήρησαν παλιές λατρευτικὲς πρακτικὲς⁷⁹. Στὴ μονὴ τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος ὁ ἑλληνικὸς λόγος ἀντέδρασε μὲ ἐπιτυχία στὴν ἀχαλίνωτη ὀργιαστικὴ ἔκσταση τῶν μύθων καὶ τῶν μυστηρίων τῆς Ἀνατολῆς.

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

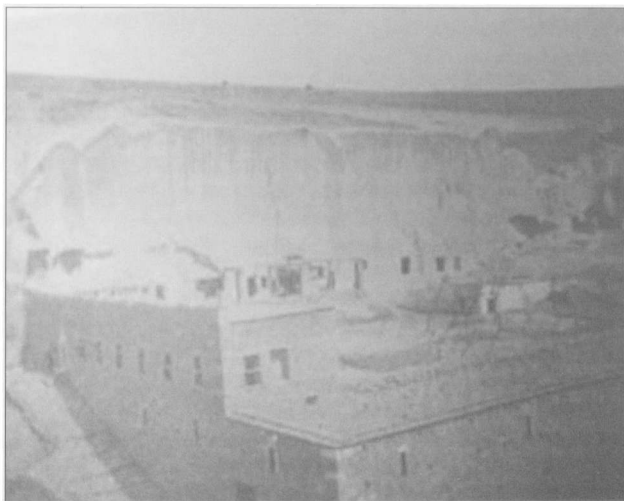
78. Σπ. Βρυώνης, *δ.π.*, σ. 399.

79. «Τὸ φαινόμενο τοῦ θρησκευτικοῦ συγκρητισμοῦ ὑπάρχει ὅταν βρισκόμαστε μπροστὰ σ' ἓνα ἀμάλγαμα λατρεῖων, πού χωρὶς νὰ προσέχει στὴν ὀργανικὴ σύνδεσι τῶν στοιχείων πού τὸ ἀποτελοῦν, σκοπὸ του ἔχει νὰ ἱκανοποιήσει τὴ θρησκευτικὴ συνείδησι τοῦ ἀτόμου», Β. Τατάκης, *δ.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 καὶ τὶς ἐπιγραφές»), Ἰκόνιο 1964, σσ. 1082-1090. Παλαιότεροι ταξιδιωτικοὶ ὁδηγοὶ ἀνέφεραν τὴ μονὴ τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος ὡς ... Σπηλιὰ τοῦ Ἁγίου Παύλου!

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

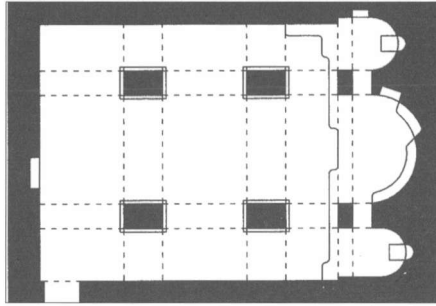
ται. Και βεβαίως θα άποτελοῦσε σημαντική προσφορά ή πραγματοποίηση επιτόπιας αρχαιολογικής έρευνας και άνασκαφής και ή ένδελεχέστερη μελέτη τών εύρημάτων και τής ιστορίας τής μονής, άν αυτό θά ήταν κάποτε έφικτό. Άρκεί ή άνασκαφή αύτή και ή άξιοποίηση τών εύρημάτων της νά μήν ελαύνονται άπό άνταγωνιστικές και έθνοκεντρικές έρμηνείες τής τοπικής ιστορίας και νά μήν όδηγοῦν σέ ύποβάθμιση ή και έξαφάνιση τών μνημείων τής παρουσίας και τής άκμής άλλων λαών και άλλων πολιτισμών, πού συμβαίνει νά άπαρέσκουν στοῦς κρατοῦντες.



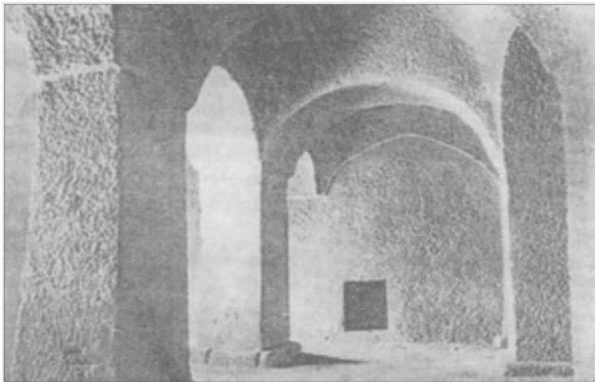
*Εἰς. 1. Ἡ μονή τοῦ Ἁγίου Χαρίτωνος
(φωτογραφία F. W. Hasluck, 1913).*



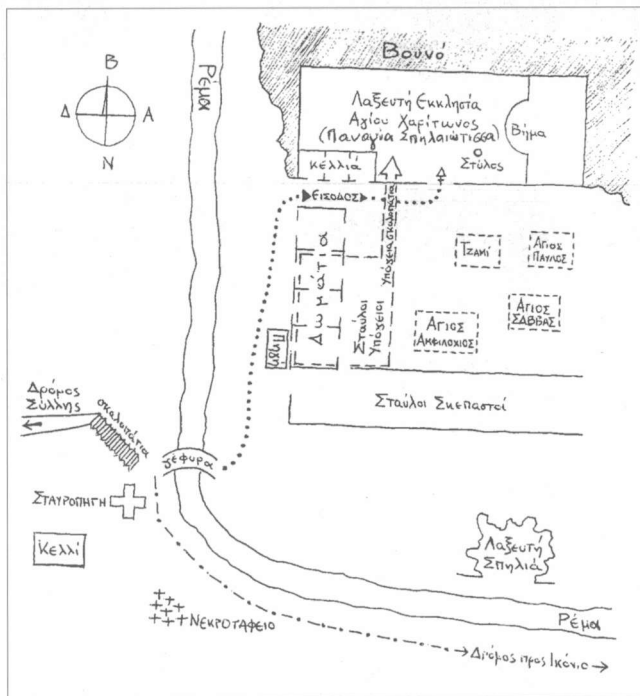
Είχ. 2. Αποτύπωση της ίδιας φωτογραφίας σε σχέδιο του αρχιτέκτονα Άλεξ. Κλειδωνά. Διακρίνονται στον βράχο οι λαξευμένες εισοδοί της εκκλησίας και των κελιών. Σε πρώτο πλάνο, αριστερά, οι προσθήκες του 19ου αιώνα με τα κελιά των προσκυνητών και δεξιά (ίσως) το ισλαμικό τέμενος. Στο άκρο αριστερά, το μεγάλο κλιμακοστάσιο που οδηγούσε στην πύλη της μονής.



Εικ. 3. Σκαρίφημα της κάτοψης του υπόσκαφου ναού της Παναγίας της Σηλαιώτισσας στη βυζαντινή μονή του Ἁγίου Χαρίτωνος στη Σύλλη. Ὁ ναός λαξευμένος ἐξ ὀλοκλήρου στήν πέτρα, στηρίζεται κυρίως στους τέσσερις ὑπερμεγέθεις πεσσούς πού τόν προστατεύουν ἀπό τὸ βάρος τοῦ τεράστιου πράγματι ὑπερκείμενου βράχου. Οἱ πεσσοὶ ἐνώνονται μεταξύ τους μέ τοξοστοιχίες πού δημιουργοῦν ἀψίδες καί θόλους, οἱ ὁποῖοι ἀποτυπώνονται στό σχέδιο μέ διακεκομμένες γραμμές. Δέν ὑπῆρχε νάρθηκας καί ἡ εἴσοδος εἶχε δημιουργηθεῖ ἀπό τή μεσημβρινή πλευρά.



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



Εικ. 5. Πρόχειρο τοπογραφικό σχεδιογράφημα της μονής του 'Αγίου Χαρίτωνος της Σύλλης με βάση σακαρίφημα του Γεωργίου Μαυροχαλυβίδη (Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών, 'Αρχείο Χειρογράφων).



Εις. 6. Ἡ πολυσηζήτημένη ἐπιτύμβια ἐπιγραφή τοῦ Μιχαὴλ Ἀμνησαλιαν 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 βιβλιαντινολόγου Semavi Eyice, καταστραφεί ἢ ἀπολεσθεῖ.