

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΑΙ

Βασίλη Δημητριάδη, Τοπογραφία τῆς Θεσσαλονίκης κατὰ τὴν ἐποχὴ τῆς τουρκοκρατίας, 1430-1912. Ἑταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν, ἀρ. 61. Θεσσαλονίκη 1983, σελ. α'-κδ' + 1-566. Χάρτες ἐκτὸς κειμένου 5. (Πρόλογος θ'-ι', Περιεχόμενα κα'-ιζ', Κατάλογος εἰκόνων ιθ'-κβ', Κατάλογος χαρτῶν κγ'-κδ', Εἰσαγωγή 1-12, Κείμενο 13-478, Βιβλιογραφία 479-484, Εὑρετήρια 485-566).

Πρόκειται γιὰ τὸ σημαντικώτερο ἔργο ποὺ γράφηκε ὡς τώρα γιὰ τὴν τοπογραφία καὶ γιὰ τὰ μνημεῖα τῆς Θεσσαλονίκης ποὺ ὑπῆρξαν, ὑπάρχουν ἢ χάθηκαν κατὰ τὰ πεντακόσια περίπου χρόνια τῆς τουρκοκρατίας (1430-1912). Γιὰ τὴν περίοδο αὐτὴ πολὺ λίγα γνωρίζαμε, καὶ ἀπὸ πολὺ λίγες σκόρπιες πηγές, ὡς τώρα, δηλαδὴ γιὰ τὶς συνοικίες, τὸν πληθυσμὸ, τὰ τζαμιά, τὶς ἐκκλησίες, τὶς συναγωγές, τὶς ἀγορές, τὰ ἄλλα μνημεῖα καὶ τὶς μεταβολές στὴ ζωὴ τῆς πόλης. Ὁ συγγραφέας μᾶς φέρνει ἓνα θησαυρὸ ἀπὸ καινούργιες γνώσεις, ποὺ ὄχι μόνο μᾶς δείχνουν τὸ πανόραμα τῆς τουρκικῆς Θεσσαλονίκης, ἀλλὰ καὶ διορθώνουν ἢ ἀνατρέπουν καμιά φορὰ παλιότερες γνώσεις καὶ ἀπόψεις τῶν μέχρι σήμερα ἐρευνητῶν τῆς βυζαντινῆς τοπογραφίας τῆς πόλης.

Ὁ συγγραφέας, τουρκολόγος μὲ εἰδικές σπουδές στὸ Ἐξωτερικὸ καὶ διευθυντὴς τοῦ Ἱστορικοῦ Ἀρχείου Μακεδονίας, μελέτησε πρῶτος καὶ ἀπ' εὐθείας τὸν ὄγκο τῶν τουρκικῶν ἀρχείων, ποὺ βρίσκονται τώρα στὸ Ἱστορικὸ Ἀρχεῖο Μακεδονίας, καὶ μῆκε μὲ τὸ «*Σουσάμε ἀνοιξε*» τῆς τουρκομάθειάς του στὸ θησαυρὸ τοῦ Ἀλῆ Μπαμπᾶ τῶν τουρκικῶν ἐγγράφων τοῦ Ἱστορικοῦ Ἀρχείου.

Ὁ ὄγκος τῶν τουρκικῶν ἐγγράφων ποὺ μελέτησε ὁ σ. φαίνεται στὴν ἀπαρίθμηση τῶν ομάδων τους ποὺ μᾶς δίνει ὁ ἴδιος στὶς σελ. 6-12. Ἀρκεῖ νὰ ἀναφέρουμε ἀπ' αὐτὲς μόνο τὶς μεγάλες. Ἔτσι αὐτὲς εἶναι: 1) Ἱεροδικαστικὰ τεφτέρια (337 τεφτέρια ἀπὸ 1694-1912), 2) Κτηματολογικὰ τεφτέρια (62 ἀρχικῆς καταγραφῆς—Yoklâma—καὶ 96 μεταβιβάσεων κτημάτων—Daimi—ἀπὸ 1873-1912), 3) Φορολογικὰ τεφτέρια (7 βασικὰ τοῦ 1906—Esas—καὶ 109 συνοπτικὰ—Hulâsa—ἀπὸ 1875-1907), 4) Βακουφικὰ τεφτέρια (42 βιβλία κτημάτων ἀπὸ 1830-1896), 5) Ἐγγραφα τῆς Μονῆς Βλατάδων (174 ἔγγραφα ἀπὸ 1446-1899), καὶ 6) Καταγραφὴ κατοίκων Θεσσαλονίκης τοῦ 1478 (ἔκδ. Heath Lowry, «Δίπτυχα» 2, 1980-1981, 254-293) καὶ Καταγραφὴ κατοίκων Θεσσαλονίκης ἀρχῶν τοῦ 16ου αἰ. (1525) (ἔκδ. Β. Δημητριάδη, «Μακεδονικὰ» 19, 1979, 328-376). Δὲν εἶναι ὅμως μόνον αὐτὰ, ὅπως χρειάστηκαν σαράντα κλέφτες γιὰ νὰ σηκώσουν τὸ θησαυρὸ τοῦ Ἀλῆ-Μπαμπᾶ, ἔτσι λέει καὶ ὁ σ. (σελ. 2): «Εἶναι τόσα πολλὰ τὰ ἔγγραφα ποὺ ὑπάρχουν ἀκόμα γιὰ μελέτη, ὥστε καὶ ομάδα ἐρευνητῶν νὰ δούλευε γιὰ πολλὰ χρόνια δὲν θὰ μπορούσε νὰ τὰ ἐξαντλήσει».

Πολλὲς ἐνδιαφέρων εἶναι καὶ ὁ τρόπος ποὺ ἐργάστηκε ὁ σ., ὅπως μᾶς τὸν περιγράφει στὶς σελ. 3-4. Θὰ ἀρκεσθοῦμε νὰ ἀναφέρουμε ἐδῶ λίγα μόνο βασικά: 1) Μὲ βάση τὰ φορολογικὰ κατάστιχα (Esas) τοῦ 1906, συμπληρωμένα στὰ κενὰ τους ἀπὸ τὰ ἀντίστοιχα συνοπτικὰ τοιαῦτα καὶ τὰ κτηματολογικὰ ἀρχικῆς καταγραφῆς (Yoklâma) «διαμορφώθηκε ἓνας πίνακας μὲ τοὺς δρόμους κατὰ συνοικίες καὶ μὲ τὶς οἰκοδομὲς ποὺ ὑπῆρχαν στὸν κάθε δρόμο καὶ στὴν κάθε συνοικία. Κατόπιν οἱ τουρκικὲς ὀνομασίες τῶν δρόμων συσχετίστηκαν μὲ τὶς ὀνομασίες ποὺ δόθηκαν στοὺς δρόμους τῆς Θεσσαλονίκης ἔ-

πείτα από την απελευθέρωσή της το 1912. Ως βάση για τη συσχέτιση αυτή χρησιμοποιήθηκαν παλαιοί κατάλογοι των δρόμων με τις τουρκικές και νεώτερες ονομασίες τους, που τους είχαν καταρτίσει οι υπάλληλοι του Μεταφραστικού Γραφείου Θεσσαλονίκης, όπου φυλάγονταν τα όθωμανικά αρχεία ως το 1955, όποτε παραδόθηκαν στο 'Ιστορικό 'Αρχείο Μακεδονίας».

2) «Οί δρόμοι κατόπιν αναζητήθηκαν σε παλαιό χάρτη της Θεσσαλονίκης, που είχε σχεδιαστεί άμέσως έπειτα από την πυρκαγιά του 1917 και στον όποιο είχαν άποτυπωθεί όπως ήταν πριν από την πυρκαγιά».

3) «Έτσι καταρτίστηκε ό χάρτης της πόλης κατά τά τελευταία χρόνια της τουρκοκρατίας. Έπάνω σ' αυτόν σημειώθηκαν τά διάφορα κτίρια, τζαμιά, μαισωλεία, σχολεία, βρύσες κ.τ.λ., που βρέθηκαν είτε στα φορολογικά και κτηματολογικά κατάστιχα, είτε στα βακουφικά και ιεροδικαστικά τεφτέρια, που σώζονται από τά τέλη του 17ου αί. και έπειτα».

4) «'Η πιό παλιά μορφή της Θεσσαλονίκης αναζητήθηκε στη σημαντική συλλογή των τουρκικών έγγραφών της 'Ιερās Μονής Βλατάδων, από τά όποια λίγα μόνο έχουν δημοσιευθεί σε μετάφραση».

5) «'Η πιό σημαντική όμως πηγή για τήν τοπογραφία της Θεσσαλονίκης κατά τόν 15ο αί. είναι άσφαλώς ένα 'λεπτομερές' κατάστιχο καταγραφής των κατοίκων της πόλης που καταρτίστηκε το 1478 (έκδ. Heath Lowry «Δίπτυχα», 2, 1980-1981, 254-293)».

6) «Σημαντική έπίσης για τήν έργασία αυτή ήταν ή δημοσίευση το 1971 από τή Βουλγαρική 'Ακαδημία 'Επιστημών ένός άλλου παρόμοιου κατάστιχου καταγραφής των κατοίκων της πόλης, που χρονολογείται από τις άρχές του 16ου αί., έναν αιώνα μόλις έπειτα από τήν άλωση της Θεσσαλονίκης... Έτσι βρέθηκε ποιές βυζαντινές συνοικίες ύπήρχαν άκόμη έναν αιώνα έπειτα από τήν κατάκτηση της πόλης και ποιές τουρκικές συνοικίες είχαν δημιουργηθεί ως τότε». (Βλ. Δημητριάδης, «Μακεδονικά» 19, 1979, 328-395).

Μπορούν νά προστεθούν σ' αυτά όσα λέει ό σ. και στη σελ. 56: «Σημαντικά βοήθησαν στο έργο αυτό για τó τμήμα της πόλης που δέν καταστράφηκε κατά τήν πυρκαγιά του 1917 και τά 'φύλλα λεπτομερειών' με κλίμακα 1:500 της πόλης, που καταρτίστηκαν όπωσδήποτε όχι πολόν καιρό έπειτα από τήν πυρκαγιά· σ' αυτά σημειώνονται τά κτίρια με κάθε λεπτομέρεια, δυστυχώς όμως χωρίς νά αναγράφεται τó είδος του κάθε κτιρίου ή ή όνομασία του...».

Και στη σελ. 57-58: «'Ο χάρτης που καταρτίστηκε με τή χρησιμοποίηση όλων των στοιχείων αυτών είχε ως βάση τó χάρτη της πόλης που έγινε με τή σμίκρυνση των 'φύλλων λεπτομερειών' σε κλίμακα 1:2.000. Πάνω σ' αυτόν προστέθηκαν οι τουρκικές όνομασίες των δρόμων και τά μνημεία που κατορθώθηκε νά προσδιορισθούν...».

«Καθώς πολλοί δρόμοι της τουρκοκρατίας έχουν πάψει νά ύφίστανται και άλλοι έχουν πάρει τή θέση τους, θεωρήθηκε σκόπιμο νά προστεθεί πάνω από τó χάρτη που δείχνει τήν τουρκοκρατούμενη Θεσσαλονίκη ένας δεύτερος διαφανής, στην ίδια με τόν πρώτο κλίμακα, με τή σημερινή μορφή της πόλης. Έτσι είναι δυνατό νά δεί κανείς που ακριβώς βρισκόταν ένα κτίριο ή ένας δρόμος που σήμερα δέν ύπάρχει».

'Ας δούμε τάρα τήν ίδια τήν έργασία του σ. από κοντά: Προτάσσεται Πίναξ των Περιεχομένων (σ. ια'-ιζ'), Κατάλογος Εικώνων (σ. ιθ'-κβ'), Κατάλογος Χαρτών (σ. κγ'-κδ'), Εισαγωγή (σ. 1-5), 'Αρχεία που χρησιμοποιήθηκαν (σ. 6-12) και ή κυρία έργασία διαιρείται σε δύο μεγάλα μέρη:

ΜΕΡΟΣ Α': ΣΥΝΟΙΚΙΕΣ ΚΑΙ ΑΓΟΡΕΣ με όκτώ κεφάλαια: 1) 'Η Θεσσαλονίκη κατά τήν τουρκοκρατία (σ. 15-22). 2. Οί συνοικίες της Θεσσαλονίκης κατά τόν 15ο αί. (σ. 23-46). 3. Οί χριστιανικές συνοικίες (σ. 47-80). 4. Οί τουρκικές συνοικίες (σ. 81-152).

5. Οἱ ἐβραϊκὲς συνοικίες (σ. 153-178). 6. Οἱ ἼΑγορὲς (σ. 179-210). 7. Ἡ Ἄκρόπολη (σ. 211-216). 8. Ἡ ἔξω ἀπὸ τὰ τεῖχη Θεσσαλονίκη (σ. 217-248). Ὅπως φαίνεται, προτάχθηκαν (σ. 23-46), πολὺ λογικὰ ἄλλωστε, οἱ παλιότερες πληροφορίες τοῦ τουρκικοῦ ἐγγράφου τοῦ 1478 γιὰ τὴ Θεσσαλονίκη τοῦ 15ου αἰ., ὅταν δὲν ὑπῆρχαν ἀκόμα χωριστὲς χριστιανικὲς καὶ χωριστὲς τουρκικὲς συνοικίες, καὶ κατόπιν ἀκολουθοῦν οἱ πληροφορίες τῶν ἄλλων τουρκικῶν ἐγγράφων, ἀρχίζοντας ἀπὸ τὶς παλαιότερες τῶν ἐγγράφων τῆς Μονῆς Βλατάδων.

ΜΕΡΟΣ Β': ΤΑ ΚΤΙΡΙΑ μὲ δέκα κεφάλαια: 1. Οἱ ἐκκλησίες (σ. 231-276). 2. Τὰ τζαμιά τῆς Θεσσαλονίκης (σ. 277-366). 3. Οἱ συναγωγὲς (σ. 367-374). 4. Οἱ τεκέδες (σ. 375-388). 5. Τὰ σχολεῖα (σ. 389-404). 6. Χάνια καὶ καραβὰν σεράγια (σ. 405-408). 7. Τὸ δι-οικητήριο καὶ τὰ δικαστήρια (σ. 409-414). 8. Τὰ λουτρά (σ. 415-422). 9. Ἡ ὕδρευση τῆς Θεσσαλονίκης (σ. 423-444). 10. Νεκροταφεῖα καὶ Μουσουλεῖα (σ. 445-454).

Ἀκολουθεῖ ἓνα ΕΠΙΜΕΤΡΟ γιὰ τὶς ἐπιδημίες, τὶς πυρκαγιὲς καὶ τὸν πληθυσμὸ τῆς Θεσσαλονίκης (σ. 455-466), ἓνα ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ, ποὺ περιέχει μιὰ προσθήκη, μερικὰ ἐγγραφα καὶ μιὰ ἀγγλικὴ περίληψη (σ. 467-478), ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ (σ. 479-484) καὶ ΕΥΡΕΤΗΡΙΑ δρόμων, ὀνομάτων καὶ πραγμάτων (σ. 485-566) μὲ 5 διπλωμένους χάρτες τοῦ πολεοδομικοῦ σχεδίου τῆς Θεσσαλονίκης στὸ τέλος.

Οἱ ὑποσημειώσεις καὶ οἱ παραπομπὲς μπαίνουν στὸ τέλος κάθε κεφαλαίου. Ὅρθως, γιὰ τὸ τεράστιο ἀριθμὸς τους θὰ τὶς ἔκανε πολὺ δύσχρηστες, ἂν ἔμπαιναν ὅλες μαζὶ στὸ τέλος τοῦ ἔργου.

Στὰ κεφάλαια τοῦ Α' Μέρους μὲ τὶς συνοικίες, ἐλληνικὲς, τουρκικὲς καὶ ἐβραϊκὲς, μπαίνουν ἀντίστοιχοι τοπογραφικοὶ χάρτες, σ' ὄλο δὲ τὸ ἔργο ὑπάρχει πλῆθος εἰκόνων τῶν μνημείων ποὺ ἀναφέρονται στὸ κείμενο καὶ εἰκόνες ἀπὸ τὴν παλαιὰ τουρκικὴ Θεσσαλονίκη. Ἔτσι ἔχουμε μιὰ ἰδέα ἀπὸ τὸ πλούσιο περιεχόμενο τοῦ ὀγκώδους ἔργου.

Ἐκτὸς ὅμως ἀπὸ τὶς ὀνομασίες βυζαντινῶν συνοικιῶν, ποὺ ἀνεπάντεχα ἐπέζησαν μέσα στὸν 15ο αἰ., καὶ ἀπὸ τὰ πρῶτα τουρκικὰ τεμῆνη μέσα σ' αὐτὲς (βλ. πίνακά τους στίς σελ. 25-27), ἐκτὸς ἀπὸ τὶς συνοικίες ἐλληνικὲς, τουρκικὲς καὶ ἐβραϊκὲς, ἐκτὸς ἀπὸ τὰ κτίσματα, ἐλληνικὰ, τουρκικὰ καὶ ἐβραϊκὰ, ποὺ ὑπῆρξαν σ' ὅλη τὴν τουρκοκρατία σὲ τρεῖς διαδοχικὲς περιόδους, καὶ ἐκτὸς ἀπὸ ὅλα τὰ ἄλλα, ποὺ δὲν ὑπάρχουν σήμερα καὶ ποὺ μᾶς γνωρίζει ἡ μεγάλη καὶ πολὺτιμη αὐτὴ ἐργασία τοῦ συγγραφέα, αὐτὴ ἐπιχειρεῖ πολλὲς φορὲς νὰ ἀνατρέψει σημερινὲς γνώσεις μας ἀπὸ τὴ βυζαντινὴ Θεσσαλονίκη καὶ τὰ μνημεῖα τῆς, γνώσεις ποὺ ἀποκτήθηκαν μὲ κοπιαστικὴ ἔρευνα στίς ἐλληνικὲς βέβαια πηγές. Ὁ τουρκολόγος ἔχει νὰ διδάξει μερικὰ πράγματα στὸν βυζαντινολόγο. Καὶ αὐτὰ εἶναι ἡ νέες ἀνεπάντεχες γνώσεις ἢ νέες ἀπόψεις πάνω σὲ προηγούμενες διαπιστώσεις. Θὰ τὶς παρουσιάσουμε ἐδῶ μὲ τὴ σειρά, ἀλλὰ θὰ διατυπώσουμε καὶ τὶς ἀπορίες ποὺ γεννοῦν καὶ τὶς ἀντιρρήσεις ποὺ μποροῦν νὰ προκαλέσουν.

Κάμπος

Ἄς ἀρχίσουμε ὅμως πρῶτα ἀπὸ μιὰ γνώμη τοῦ σ., ποὺ δὲν στηρίζεται σὲ μαρτυρίες τουρκικῶν ἐγγράφων οὔτε σὲ καμιὰ ἄλλη μαρτυρία, ἀλλὰ εἶναι ἐντελῶς προσωπικὴ τοῦ σ., ἀντίθετη ὅμως σὲ δικαιολογημένες ἀπόψεις ποὺ ὑπάρχουν. Λέει ὁ σ. (σ. 17): «Οἱ Ἑβραῖοι καὶ οἱ Ἕλληνες περιορίζονται στὸ πεδινὸ τμήμα τῆς πόλης, γνωστὸ ὡς Κάμπος». Καὶ στὴ σημ. 22 (σ. 21) λέει: «Ὁ Χατζη-Ἰωάννου, 59, ὑποστηρίζει ὅτι ἡ ὀνομασία Κάμπος δῆλωνε μικρὴ περιοχὴ τῆς πόλης κολλητὰ στὸ τεῖχος, μεταξὺ τῆς Κασσανδρεωτικῆς Πύλης (τῆς Πύλης Καλαμαριάς) καὶ τῆς Ψευδο-Χρυσῆς (Tellî Kapı) πίσω ἀπὸ τὴ Rotonda, καὶ καταλήγει στὸ συμπέρασμα ὅτι ἐκεῖ ὑπῆρχε Στάδιο, ποὺ ἀρχικὰ βρισκόταν ἔξω ἀπὸ τὴν Πύλη καὶ ἀργότερα συμπεριλήφθηκε μὲ τὴν ἐπέκτασή τῶν τειχῶν. Τὴ γνώμη του

αὐτὴ ἀπέδειξε λανθασμένη ὁ Ο. Ta f r a l i (Topographie de Thessalonique, Paris 1913, 127 κ.έ.). Γιὰ τὴν ὀνομασία Κάμπος βλ. καὶ Γ. Θεοχαρίδη, Ὁ ναὸς τῶν Ἀσωμάτων, 26-27, ὅπου ἀναζητεῖται ρωμαϊκὸ στρατιωτικὸ πεδίο ἀσκήσεων κοντὰ στὸ ἀνατολικὸ τείχος τῆς πόλης καὶ μέσα σ' αὐτή. Πιστεύω ὅτι ἡ ὀνομασία Κάμπος πρέπει νὰ δήλωνε ἀρχικὰ ὄλο τὸ πεδινὸ τμήμα τῆς πόλης κι ἀργότερα περιορίστηκε σὲ μιὰ μικρὴ περιοχὴ, ὅπου τὴ διέσωσαν οἱ Ἕλληνες κάτοικοί της».

Σ' αὐτὰ μποροῦμε νὰ παρατηρήσουμε τὰ ἑξῆς: 1) Γιατί νὰ διατηρηθεῖ ἡ ὀνομασία Κάμπος σ' ἐκεῖνο ἀκριβῶς τὸ μέρος τῆς πόλης (πίσω ἀπὸ τὴ Rotonda) καὶ ὄχι σὲ ἄλλο, ποῦ εἶχε κι αὐτὸ Ἕλληνες κατοίκους; 2) Ἡ λατινικὴ ὀνομασία *campus*, ποῦ χρησιμοποιοῦνταν, ὡς γνωστὸ, στὰ ρωμαϊκὰ χρόνια γιὰ πεδία στρατιωτικῶν ἀσκήσεων (*campus martius*), κατὰ σύμπτωση τάχα διατηρήθηκε σ' ἐκεῖνο τὸ ἀνατολικὸ μέρος τῆς πόλης, ὅπου ὁ Γαλέριος ἔκτισε τὸ Μουσῶλειο του (τὴ Rotonda) καὶ ὅπου ἐγίνε μετακίνηση τοῦ ἀνατολικοῦ τείχους γιὰ νὰ τὸ περιλάβει μέσα στὴν πόλη; Δὲν ἦταν λοιπὸν ἐκεῖ ἐλεύθερος χώρος ἔξω ἀπὸ τὸ ἀνατολικὸ τείχος, ποῦ διατήρησε τὴν ὀνομασία *campus* ὄχι μὲ τὴν ἔννοια τοῦ ἐπιπέδου, ἀφοῦ ἐπίπεδο δὲν ὑπῆρχε ἐκεῖ, ὅπως καὶ σὲ ὅλη τὴν ἀνωφερικὴ Θεσσαλονίκη, ἀλλὰ μὲ τὴν ἔννοια τοῦ χώρου στρατιωτικῆς χρήσεως; Πῶς λοιπὸν μπορεῖ νὰ ὑποστηριχθεῖ ἡ γνώμη τοῦ σ. ὅτι «ἡ ὀνομασία Κάμπος πρέπει νὰ δήλωνε ἀρχικὰ ὄλο τὸ πεδινὸ τμήμα τῆς πόλης καὶ ἀργότερα περιορίστηκε σὲ μιὰ μικρὴ περιοχὴ»: «Ἐὰν εἶχε οὕτω πῶς τὸ πρᾶγμα, τότε ὄφειλεν ἅπασα ἡ πεδινὴ πόλις νὰ ὀνομασθῆ Κάμπος» παρατηρεῖ καὶ ὁ Χατζη-Ἰωάννου, Ἀστυγραφία, 59.

Συνοικία Ἀγίου Μηνᾶ

Ἄς προχωρήσουμε τώρα σὲ ὀρισμένες συνοικίες τῆς τουρκοκρατούμενης Θεσσαλονίκης, ποῦ ἔχουμε λόγους νὰ ἀσχοληθοῦμε μαζί τους, ἀρχίζοντας ἀπὸ τὴ συνοικία Ἀγίου Μηνᾶ, γιατί ἡ τοποθέτησή της θὰ χρησιμεύσει σὰν ἀφετηρία γιὰ νέες διαπιστώσεις τοῦ σ. σχετικὰ μὲ τὶς Πύλες τοῦ δυτικοῦ τείχους καὶ τὴ συνοικία Χρυσῆ.

Λέει ὁ σ. (σελ. 73: Συνοικία Yanik Manastir): «... ἡ Ἐκκλησία της, ὅν καὶ βρισκόταν ἔξω ἀπ' αὐτή, ἦταν ὁ Ἅγιος Μηνᾶς, ποῦ ὀνομαζόταν Καμένο Μοναστήρι (Yanik Manastir), γιατί εἶχε καταστραφεῖ πρῶτα τὸ 1687 ἀπὸ βομβαρδισμό ἐνὸς βενετσιάνικου πλοίου⁸² (82 I. Βασδραβέλλη, «Ἑλληνικά», Παράρτημα 4, Θεσσαλονίκη 1953, 89-94) καὶ εἶχε καεῖ πάλι τὸ 1839⁸³ (83 Χατζη-Ἰωάννου, 99). (βλ. καὶ Didron, Le Mont Athos. Extrait d'Annales Archéol., vol. IV, 1848, σ. 70).

«Ἡ συνοικία αὐτὴ βρισκόταν στὴ βορειοδυτικὴ πλευρὰ τῆς πόλης κοντὰ στὴν Πύλη τοῦ Βαρδάρη... ἐκτεινόταν ἀπὸ τὴν Παπαρηγοπούλου ὡς τὴν Ἀντιγονιδῶν καὶ ἀπὸ τὴν Ἐγνατία ὡς... λίγο πιο κάτω ἀπὸ τοὺς Ἁγίους Ἀποστόλους». Ὅλα αὐτὰ τοποθετοῦν ὡς ἐδῶ τὴ συνοικία πάνω ἀπὸ τὴν Ἐγνατία. Γιὰ τὴν ἴδια συνοικία ἔχει πεῖ ὁ σ. στὴ σελ 28: «Σύμφωνα μὲ τὰ παραπάνω ἡ περιοχὴ τοῦ Ἀγίου Μηνᾶ ἀπλωνόταν στὸ νοτιοδυτικὸ ἄκρο τῆς πόλης καὶ περιέκλειε τὶς μετέπειτα συνοικίες Yanik Manastir (ἑλληνικὴ), Gülmecz-οḡliου (τουρκικὴ) καὶ Malta (ἑβραϊκὴ καὶ φραγκικὴ)». Αὐτὴ τὴ φορά ἔχει κατέβει ὁ σ. καὶ κάτω ἀπὸ τὴν Ἐγνατία. Ἀρχικὰ λοιπὸν ἡ συνοικία Ἀγίου Μηνᾶ ἦταν, κατὰ τὸν συγγραφέα, πολὺ μεγαλύτερη καὶ ἐκτεινόταν, σύμφωνα καὶ μὲ τοὺς χάρτες του σελ. 75 καὶ σελ. 139, κατὰ μῆκος τῆς βόρειας πλευρᾶς τῆς Ἐγνατίας, ἀπ' τὴν Πύλη τοῦ Βαρδάρη ὡς τὴ Λέοντος Σοφοῦ καὶ περιλάμβανε κάτω ἀπὸ τὴν Ἐγνατία καὶ τὴ συνοικία Μάλτας (Φραγκομαχαλά). Κάποτε λοιπὸν ἀπὸ τὸν Ἅγιο Μηνᾶ ὡς τὸ Βαρδάρη ἦταν, ὅπως φαίνεται ἀπὸ τὰ λεγόμενα τοῦ σ., μιὰ ἑλληνικὴ συνοικία. Ἔτσι ἐξηγεῖ πῶς ἡ συνοικία Yanik Manastir ἀργότερα ἔμεινε στὸν Βαρδάρη, ἐνῶ ὁ ἐνοριακὸς της ναὸς Yanik Manastir (Ἅγιος Μηνᾶς) βρισκόταν στὴν Ἀγορὰ (Βενιζέλου πρὸς τὴν Ἴωνος Δραγούμη).

Τώρα θὰ δοῦμε πῶς ἡ συνοικία Yanik Manastir τοῦ Βαρδάρη ἀλλάζει κατὰ τὸν σ. τίς ὀνομασίες σὲ Πύλεις τοῦ δυτικοῦ τείχους τῆς πόλης. Αὐτὸ γίνεται, γιατί ἡ ἐπόμενη στὴν καταγραφή τοῦ 1478 συνοικία Χρυσῆ τοποθετεῖται ἀπὸ τὸν σ. σὲ συνέχεια πρὸς τὸ τμήμα τῆς συνοικίας Yanik Manastir βορειότερα ἀπὸ τὴν Πύλη τοῦ Βαρδάρη, πού συνήθως ὀνομάζεται Χρυσῆ Πύλη, ἐνῶ ἡ συνοικία πού πρέπει νὰ ὀνομάζεται Χρυσῆ ἀπὸ αὐτὴ τὴν Πύλη τοποθετεῖται ἀπὸ τὸν σ. βορειότερα κατὰ μῆκος τοῦ δυτικοῦ τείχους.

Λέει ὁ σ. (σελ. 30): «Ἡ βυζαντινὴ συνοικία Χρυσῆ ἐπομένως ἐκτεινόταν πάνω ἀπὸ τὴ συνοικία τοῦ Ἁγίου Μηνᾶ, πολὺ πιὸ βόρεια ἀπὸ τὴν Πύλη τοῦ Βαρδάρη, καὶ ἔφτανε ὡς τὴ βορειοδυτικὴ γωνία τῶν τειχῶν τῆς πόλης. Ἐκ τῆς τοποθέτησής αὐτῆς τῆς συνοικίας Χρυσῆς συμπεραίνουμε ὅτι ἡ Χρυσῆ Πύλη, πού ἔδινε τὴν ὀνομασία τῆς στῆς συνοικίας, δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ἦταν ἡ Πύλη τοῦ Βαρδάρη, ὅπως ἔχει ὑποστηριχθεῖ, γιατί αὐτὴ, ὅπως εἶδαμε, βρισκόταν στὴ συνοικία Ἁγίου Μηνᾶ. Χρυσῆ ἐπομένως λεγόταν ἡ δυτικὴ πύλη τῆς ὁδοῦ Ἁγίου Δημητρίου καὶ δὲν ὀνομαζόταν Λιτὴ ἢ Λιταία. Θὰ πρέπει συνεπῶς νὰ ἀναζητήσουμε σὲ ἄλλο σημεῖο τῶν δυτικῶν τειχῶν τῆς Λιτῆς ἢ Λιταίας Πύλης».

«Ἐξω ἀπὸ τὴ μικρὴ πύλη τῶν βορινῶν τειχῶν, στὴν ὁποία κατέληγε ἡ προέκτασις τῆς σημερινῆς ὁδοῦ Βενιζέλου καὶ πού ὀνομαζόταν κατὰ τὸ τέλος τῆς τουρκοκρατίας Yeni Delik (Νέα Τρύπα), ἀπλωνόταν μιὰ ἀκάλυπτη ἔκτασις, πού στὰ φορολογικὰ κατὰστιχα τοῦ 1906 ἀναφέρεται ὡς Namazgâh (Τόπος Προσευχῆς). Ὁ χώρος αὐτὸς χρησιμοποιόταν γιὰ ὁμαδικὴ προσευχὴ τῶν μουσουλμάνων σὲ ἑκτακτες περιπτώσεις, ὅπως σὲ πολέμους, ἀνομβρίες, σεισμούς, λοιμούς κ.λ. Εἶναι πολὺ πιθανὸ ἡ πύλη αὐτὴ νὰ ἦταν ἡ Λιτὴ Πύλη καὶ νὰ ὀδηγοῦσε σὲ χῶρο προσευχῆς ἀπὸ τὰ βυζαντινὰ ἡδη χρόνια». «Ἡ συνοικία ἀργότερα ἐξαφανίστηκε. Στὴ θέση τῆς πρέπει νὰ ἀναπτύχτηκαν ἡ συνοικία Cezerî Kasim Paşa, πού εἶχε ἀρχίσει νὰ δημιουργεῖται στὶς ἀρχὲς τοῦ 16ου αἰ. μετὰ τὴ μετατροπὴ σὲ τζαμί τοῦ ναοῦ τῶν Ἁγίων Ἀποστόλων τὸ 1520-1530, καὶ ἡ συνοικία τοῦ Kazaz Hacı Musa, βόρεια ἀπὸ τὴ δυτικὴ πύλη τοῦ Ἁγίου Δημητρίου».

Νομίζουμε ὅτι σ' αὐτὰ μποροῦν νὰ ὑπάρξουν μερικὲς λογικὲς ἀντιρρήσεις. Ἐὰν δοῦμε πῶς ὁ σ. χάραξε τὰ ὄρια τῆς συνοικίας Ἁγίου Μηνᾶ καὶ πάνω ἀπὸ τὴν Ἐγνατία. Στὴν καταγραφή τοῦ 1478 στὴ συνοικία Ἁγίου Μηνᾶ ἀναγράφονται τὰ ἑξῆς τεμένη (βλ. σελ. 25):

1. Ὁμάδα τοῦ τεμένου τῆς Ἐκκλησίας στὴν Πύλη τοῦ Βαρδάρη. (Αὐτὴ εἶναι ἡ Ἁγία Κυριακή, τὸ μετέπειτα Μπουρμαλί Τζαμί, ὅπου σήμερα εἶναι τὸ ξενοδοχεῖο «Βιέννη». Βλ. σελ. 27).

2. Ὁμάδα τοῦ τεμένου Hizir Ağa στὴν Πύλη τοῦ Γιαλοῦ. (Τὸ τέμενος αὐτὸ βρισκόταν στὴν Πλατεία Ἐμπορίου, ἐκεῖ ὅπου κατέληγε ἡ σημερινὴ Ἰωνὸς Δραγοῦμη. Βλ. σελ. 27).

3. Ὁμάδα τοῦ τεμένου Hacı Mustafa.

4. Ὁμάδα ἄλλου τεμένου Hacı Mustafa.

Μὲ τὰ πρῶτα δύο τεμένη ἡ συνοικία Ἁγίου Μηνᾶ τοποθετεῖται ἀσφαλῶς κάτω ἀπὸ τὴν Ἐγνατία. Ἡ ταῦτιση τῶν ἄλλων δύο θὰ εἶναι καθοριστικὴ γιὰ τὸ ζήτημα, ἀλλὰ δὲν εἶναι εὐκόλη. Ὁ σ. ψάχνει νὰ τὰ βρεῖ καὶ λέει (σελ. 28): «Ἀπὸ τὰ τέσσερα τεμένη μετὰ τὴν Πύλην τοῦ Ἁγίου Μηνᾶ πού ἀναφέρονται στὸ τεφτερί καταγραφῆς τῶν ἀρχῶν τοῦ 16ου αἰ. ἀποκλείονται ἔξ αἰτίας τῆς θέσεώς τους τὰ δύο». (Τοῦ Mustafa Kazaz καὶ τοῦ Hacı Mustafa, γιοῦ τοῦ Pinti Hasan). Σωστά, γιατί τὸ πρῶτο βρισκόταν στὴ συμβολὴ τῶν ὁδῶν Ἡφαιστίου καὶ Καπετᾶν Ἄγρα, πάνω ἀπὸ τὸ τέρμα τῆς Κασσάνδρου καὶ κοντὰ στὸ δυτικὸ τεῖχος (βλ. σελ. 347) καὶ τὸ δεύτερο στὴν ἀνατολικὴ πλευρὰ τῆς ὁδοῦ Ἁγίας Σοφίας, λίγο πιὸ κάτω ἀπὸ τὴν Ἁγίου Δημητρίου (βλ. σελ. 342). Μένουν ὁμοῦ ἀπὸ τὰ τέσσερα ἄλλα δύο ἀταῦτιστα, ἓνα Hacı Mustafa καὶ ἓνα Hacı Mustafa Düzmece. Ὡς ἐδῶ ἀκόμη δὲν βρέθηκαν τὰ δύο τεμένη Hacı Mustafa τῆς συνοικίας Ἁγίου Μηνᾶ στὴν καταγραφή τοῦ 1478. Τὰ ὄρια τῆς συνοικίας ἐξακολουθοῦν νὰ παραμένουν κάτω ἀπὸ τὴν Ἐγνατία. Ἐξακολουθεῖ ὁμοῦ τὴν

έρευνα ὁ συγγραφεύς. Ἀπὸ τὰ ἔξι τεμένη με ἰδρυτὴ Mustafa, ποὺ ἀναφέρονται σὲ μεταγενέστερες καταγραφὲς τζαμιῶν (τοῦ 1906), ἀποκλείει καὶ πάλι ἀπὸ τὴ θέση τους τὰ πρῶτα πέντε, ἀφήνοντας μόνον ἓνα, τὸ τέμενος τοῦ Gülmez-oğlu Hacı Mustafa, καὶ λέει (σελ. 28): «Ἡ συνοικία τοῦ Gülmez-oğlu Hacı Mustafa τὸ 1906 βρισκόταν μαίοντας στὴν πόλη ἀπὸ τὴν Πύλη τοῦ Βαρδάρη ἀμέσως ἔπειτα ἀπὸ τὴ χριστιανικὴ συνοικία Yanık Manastır στὴ βόρεια πλευρὰ τῆς Ἑγνατίας καὶ παράλληλα με αὐτὴ καὶ ἔφθανε ὡς τὴ μικρὴ συνοικία Hamza Bey (κινηματογράφος Ἀλκαζάρ). Ἐκεῖ ἐπομένως πρέπει νὰ ἦταν τὸ ἓνα ἀπὸ τὰ δύο τεμένη Hacı Mustafa, ποὺ ἀναφέρονται τὸ 1478 στὴ συνοικία Yanık Manastır». Βρῆκε λοιπὸν τέμενος ὁ σ., ποὺ ἐντοπίζει τὰ ὄρια τῆς συνοικίας Ἀγίου Μηνῆ καὶ πάνω ἀπὸ τὴν Ἑγνατίσ.

Πῶς εἴμαστε ὁμως βέβαιοι ὅτι τὸ τέμενος Gülmez-oğlu Hacı Mustafa τοῦ 1906 εἶναι ἓνα ἀπὸ τὰ δύο τεμένη Hacı Mustafa τοῦ 1478 στὴ συνοικία Ἀγίου Μηνῆ καὶ δὲν εἶναι ἓνα νεώτερο; Ἔχουν περάσει ἀπὸ τὸ 1478 τετρακόσια εἴκοσι ὀκτῶ χρόνια καὶ σὲ τόσο μεγάλο χρονικὸ διάστημα πολλὰ τουρκικὰ τεμένη εἶχαν καταστραφεῖ καὶ πολλὰ καινούργια εἶχαν ἰδρυθεῖ. Πῶς εἶναι λοιπὸν βέβαιος ὁ σ. γι' αὐτὴ τὴν ταύτιση καὶ μ' αὐτὴ μετακινεῖ τις ὀνομασίες τῶν Πυλῶν τοῦ δυτικοῦ τείχους; Δὲν πεισθήκαμε, δυστυχῶς, ἀκόμη ὅτι ἡ ἀρχικὴ συνοικία Ἀγίου Μηνῆ ἐκτεινόταν κοντὰ στὸν Βαρδάρη καὶ πάνω ἀπὸ τὴν Ἑγνατία.

Γιὰ τὸ δεύτερο τέμενος Hacı Mustafa τοῦ 1478 στὴ συνοικία Ἀγίου Μηνῆ ὁ σ. λέει (σελ. 28): «Ἴσως νὰ ἦταν ἓνα ἀπὸ τὰ μικρὰ τεμένη, ποὺ βρισκόταν, ἀνώνυμα καὶ κατεστραμμένα, στὴν περιοχὴ τῆς ἀγορᾶς τοῦ λιμανιοῦ (İstira) καὶ στὴν περιοχὴ βυρσοδευείων, τοποθετημένο ἀνάμεσα στὴν ἀγορὰ αὐτὴ καὶ στὸ κάστρο τοῦ Βαρδάρη». Εἶτε ἦταν εἶτε δὲν ἦταν, δὲν μπορεῖ νὰ ὑποστηρίξει ὅτι ἡ ἀρχικὴ συνοικία Ἀγίου Μηνῆ ἐκτεινόταν στὸ Βαρδάρη καὶ πάνω ἀπὸ τὴν Ἑγνατία. Γι' αὐτὸ νομίζουμε ὅτι ἡ τοποθέτηση ὡς τμήματος τῆς ἀρχικῆς συνοικίας Ἀγίου Μηνῆ τῆς συνοικίας με τὴν ὀνομασία «Συνοικία Yanık Manastır» κοντὰ στὴν Πύλη τοῦ Βαρδάρη καὶ πάνω ἀπὸ τὴν Ἑγνατία στοὺς χάρτες σελ. 75 καὶ σελ. 139 τοῦ σ. εἶναι λάθος. Τὸ τμήμα αὐτὸ τῆς παλαιᾶς συνοικίας Χρυσῆς πρέπει νὰ τὸ κάλυψαν οἱ μεταγενέστερες τουρκικὲς συνοικίες, ποὺ στοὺς παραπάνω χάρτες τοποθετοῦνται με τὴ σειρά ἀπὸ τὸ δυτικὸ τείχος πρὸς τὴν πόλη, Cezerî Kasım Paşa, Yahya Bahi καὶ Gülmez-oğlu.

Ἐπομένως ἡ ἀρχικὴ συνοικία Χρυσῆ τοῦ 1478, ἡ ὁποία «ἀργότερα ἐξαφανίστηκε καὶ στὴ θέση της πρέπει νὰ ἀναπτύχθηκε ἡ συνοικία τοῦ Ceserî Kasım Paşa, ποὺ εἶχε ἀρχίσει νὰ δημιουργεῖται στὶς ἀρχὲς τοῦ 16ου αἰ. με τὴ μετατροπὴ σὲ τζαμί τοῦ ναοῦ τῶν Ἀγίων Ἀποστόλων τὸ 1520-1530, καὶ ἡ συνοικία τοῦ Kazaz Hacı Musa, βορειότερα ἀπὸ τὴ δυτικὴ πύλη τοῦ Ἀγίου Δημητρίου» (βλ. σελ. 30), εἶχε τὸ ὄνομά της ἀπὸ τὴ βυζαντινὴ ὀνομασία Χρυσῆ Πύλη, τῆς Πύλης τοῦ Βαρδάρη, ὡς τὴν ὁποία ἔφθανε ἡ συνοικία πρὸς τὴν Ἑγνατία. Αὐτὴ τὴν ὀνομασία «Χρυσῆ Πύλη» θέλει νὰ μετακινήσει ὁ σ. βορειότερα στὴ θέση τῆς Ληταίας Πύλης, στὸ δυτικὸ ἄκρο τῆς ὁδοῦ Ἀγίου Δημητρίου, ἀναζητώντας νέα θέση γιὰ τὴ Ληταία «στὴ μικρὴ πύλη τῶν βορινῶν τειχῶν, στὴν ὁποία κατέληγε ἡ προέκταση τῆς σημερινῆς ὁδοῦ Βενιζέλου καὶ ποὺ ὀνομαζόταν κατὰ τὸ τέλος τῆς τουρκοκρατίας Yeni Delik (Νέα Τρύπα)...Εἶναι πολὺ πιθανὸ (λέει), ἡ Πύλη αὐτὴ νὰ ἦταν ἡ Λιτὴ Πύλη καὶ νὰ ὀδηγοῦσε σὲ χῶρο προσευχῆς ἀπὸ τὰ βυζαντινὰ ἡδη χρόνια». Τὶ εἶδους ὁμως χῶρος προσευχῆς ὑπαίθριος ἔξω ἀπὸ τὸ δυτικὸ τείχος θὰ ἦταν αὐτὸς στὰ βυζαντινὰ χρόνια, γιὰ τὸν ὁποῖο δὲν ἔχουμε καμιὰ εἰδηση; Μήπως ὁ σ. παρασύρθηκε ἀπὸ τὴν ὀρθογραφία με γιώτα τῆς ὀνομασίας Λιτὴ, ἐνῶ πρόκειται γιὰ χωριὸ Λητὴ τῆς ἐπαρχίας καὶ νομοῦ Θεσσαλονίκης, ποὺ εἶναι κτισμένο στὴ θέση τῆς ἐπιγραφικῆ μαρτυρημένης ἀρχαίας πόλης Λήτη ἢ Λιτὴ καὶ σήμερα γράφεται συνήθως με ἦτα; Ἡ Ληταία Πύλη ὀδηγοῦσε σ' αὐτὴν.

Καί μόνο τὸ ὄνομα ὁμῶς Νέα Τρύπα (Yeni Delik), ποὺ ἐμφανίζεται μάλιστα στὸ τέλος τῆς τουρκοκρατίας, δείχνει ὅτι τὸ ἀνοιγμα αὐτὸ τοῦ βορινοῦ τείχους ἔγινε, γιὰ ἓνα ὁποιοδήποτε λόγο, στὰ χρόνια τῆς τουρκοκρατίας καὶ δὲν εἶναι βυζαντινὸ, ὅπως πιθανολογεῖ ἡ λύση ἀπελπισίας ποὺ ἔδωσε ὁ σ. στὸ πρόβλημά του. Ἄν ἡ πύλη ἦταν βυζαντινὴ, θὰ τὴν ἀνέφεραν οἱ βυζαντινὲς πηγές καὶ ἂν αὐτὴ ἦταν ἡ Ληταία Πύλη τῶν βυζαντινῶν πηγῶν, δὲν θὰ ἦταν «μικρὴ πύλη τῶν βορινῶν τειχῶν».

Ἐν τῷ Καμενιάτῃ τὸ 904 δύο πύλεις μόνο γνωρίζει στὸ δυτικὸ τείχος τῆς πόλης καὶ ὄχι τρεῖς, ὅπως ὁ σ. μας. Λέει ὁ Καμενιάτῃς (κεφ. 39-40, Bonn. 544): *Τὸ δὲ πλῆθος πάλιν προσερχθῆ ταῖς δυοῖ πύλαις ταῖς πρὸς δύσιν ἀφορώσαις τῆς πόλεως*. Στὸ ἴδιο κεφάλαιο ὀνομάζει τὴ μία ἀπὸ τὶς δυὸ Χρυσῆ καὶ τὴν ἄλλη Ληταία. Λέει (Bonn. 544): *οἶον γὰρ ἐγγεγόνει κακὸν κατὰ τὴν καλουμένην Χρυσῆν πύλην*. Καὶ παρακάτω (κεφ. 41, Bonn. 545): *Τὸ δ' αὐτὸ τοῦτο καὶ περὶ τὴν ἄλλην πύλην, ἣν καλοῦσι Λιταίαν, πραχθῆναι συνέβη*.

Δύο λοιπὸν πύλεις ὑπῆρχαν κατὰ τὰ βυζαντινὰ χρόνια στὸ δυτικὸ τείχος, ποὺ ἡ μιὰ λεγόταν Χρυσῆ καὶ ἡ ἄλλη Ληταία. Ὁ σ. γνωρίζει τρεῖς, τὴν πύλη τοῦ Βαρδάρη, αὐτὴ ποὺ ἦταν στὸ δυτικὸ τέρμα τῆς Ἁγίου Δημητρίου, ποὺ τὴν ὀνομάζει Χρυσῆ, καὶ τὴ μικρὴ πύλη Νέα Τρύπα (Yeni Delik), ποὺ τὴν ὀνομάζει Λιταία. Αὐτὰ ὁμῶς, ποὺ ὅλα στηρίζονται σὲ μιὰ ἀπίθανη ταύτιση δύο τεμενῶν καὶ δύο προσώπων, ποὺ ἀπέχουν μεταξὺ τους περισσότερο ἀπὸ τετρακόσια χρόνια, δὲν μποροῦν νὰ στηρίξουν οὔτε τὴν ἐλάχιστη πιθανότητα. Χρυσῆ παραμένει ἡ Πύλη τοῦ Βαρδάρη, ποὺ βρίσκεται στὸ δυτικὸ τέρμα τῆς κεντρικῆς ἀρτηρίας τῆς πόλης, τῆς Via Regia τῶν Ρωμαίων καὶ τῆς Λεωφόρου τῶν Βυζαντινῶν, καὶ ποὺ εἶχε μπροστὰ τῆς θριαμβευτικὸ τόξο, ἀντίστοιχο ἐκείνου τοῦ ἀνατολικοῦ τέρματος τῆς ἴδιας λεωφόρου (τῆς Ἁγίδας τοῦ Γαλερίου-Καμάρας), καὶ ποὺ ἀπ' αὐτὴν ἔμπαινε στὴν πόλη ἡ διακλάδωση τῆς ὁδοῦ Ἐγνατίας καὶ ποὺ ὄδηγοῦσε πρὸς δυσμὰς καὶ τὴν Ἐγνατία καὶ ὄχι πρὸς τὴν κοινόπολη Λητὴ στὸ δρόμο πρὸς τὶς Σέρρες. (Γιὰ τὸ δυτικὸ αὐτὸ θριαμβευτικὸ τόξο βλ. στὸν M. V i c k e r s, Hellenistic Thessalonica, J.H.S. 92, 1972, σελ. 162 καὶ σημ. 27, 28, 29, τοὺς περιηγητὰς ποὺ τὸ ἀναφέρουν καὶ ποὺ καταστράφηκε τὸ 1874. Βλ. καὶ ἀπεικόνισή του στὸν Α. Λέτσα, Ἱστορία τῆς Θεσσαλονίκης, I, Θεσσαλονίκη 1961, σελ. 124, εἰκ. 62).

Ἐκτὸς ἀπὸ αὐτὰ ὁμῶς, ποὺ δείχνουν ὅτι ἡ συνοικία Ἁγίου Μηνᾶ δὲν ἔφτανε ὡς τὸ Βαρδάρη καὶ πάνω ἀπὸ τὴν Ἐγνατία καὶ ὅτι ἡ συνοικία Χρυσῆ δὲν βρισκόταν πάνω ἀπὸ τὴν Ἐγνατία καὶ μακριὰ ἀπὸ τὴν Πύλη τοῦ Βαρδάρη, πρέπει νὰ σημειώσουμε καὶ τὰ ἑξῆς:

Ἡ καταγραφή τοῦ 1478 μιλάει βέβαια γιὰ ἑλληνικὴ συνοικία Ἁγίου Μηνᾶ στὴν ἐποχὴ τῆς (βλ. σελ. 25 καὶ σελ. 27/8), ὁ σ. ὁμῶς ἀδίστακτα τὴν ταυτίζει συνεχῶς μὲ τὴ μεταγενέστερη τουρκικὴ συνοικία Yanik Manastir, ποὺ πρώτη φορὰ ἀναφέρεται τὸ 1906 (Esas Θεσσαλονίκης I, 35-41, βλ. σελ. 73/4 καὶ σημ. 80).

Αὐτὸ συμβαίνει, γιὰ τὸ σ. ἀνυποψίαστα πιστεύει ὅτι τὸ τουρκικὸ Yanik Manastir εἶναι ὁ Ἁγιος Μηνᾶς. Τὸν παρέσυρε σ' αὐτὸ ὁ Χατζη-Ἰωάννου, ὁ ὁποῖος λέει (Ἀστυγραφία, 99): «Ὁ Ἁγιος Μηνᾶς ἦν καὶ οὗτος μοναστήριον. Οὗτος δὲν ἔχει ἰδιαιτέραν συνοικίαν ὑπάγεται ὁμῶς εἰς αὐτὸν τὸ Βαρδάρη· διὰ τοῦτο οἱ Τοῦρκοι ὀνομάζουσι τὸ Βαρδάρη Γιανηκ Μοναστήρ μαχαλέ, ἥτοι ἐνορίαν τοῦ κεκαυμένου μοναστηρίου· διότι ὁ Ἁγιος Μηνᾶς δις ἐκάθη». Ὁ ἴδιος ὁμῶς ὁ Χατζη-Ἰωάννου λέει ἀμέσως παρακάτω (ὁ.π.): «Ὁπωσδήποτε ὁ ναὸς ἐκ νέου ἐκτίσθη, διότι τὸ 1835 εἶδεν αὐτὸν ὁ Ληκ λειτουργοῦντα. Δευτέρα ἀποτέφρωσις τοῦ ναοῦ ἐγένετο τὸ 1839 μαρτυροῦσης τῆς ἐπιγραφῆς. Ἀνεκτίσθη δὲ ὁ ναὸς μετὰ 13 ἔτη, ἥτοι τὸ 1852».

Πῶς λοιπὸν μποροῦσε τὸ Yanik Manastir στὸ Esas τοῦ 1906 νὰ εἶναι ὁ Ἁγιος Μηνᾶς, ὁ ὁποῖος λειτουργοῦσε ἀπὸ τοῦ 1852 καὶ ἐπὶ χρόνια δὲν δικαιολογοῦσε τὴν ὀνομασία Καμένο Μοναστήρι;

Ἄλλο πρέπει νὰ εἶναι τὸ ἐρείπιο στὸ Βαρδάρι πὸν ὀνομαζόταν ἀπὸ τοὺς Τούρκους Yanik Manastir. Εἶναι ὁ μέγας καὶ μεμονωμένος Πύργος-Πυλώνας στὴν ὁδὸ Παπαρρηγοπούλου μπροστὰ στὸν ναὸ τῶν Ἁγίων Ἀποστόλων. Γι' αὐτὸν τὸν Πύργο-Πυλώνα, πὸν τὰ ὑπολείμματά του ἀκόμη στέκονται ἐκεῖ, καὶ ὁ T a f r a l i πίστευε (Topographie, 86 καὶ ἔνδειξη στὸν χάρτη του στὸ τέλος), πὸς εἶναι τὰ ἐρείπια κάποιας ἐκκλησίας μοναστηριοῦ πὸν κάηκε (Yanik Manastir). Τὸ μέγεθος, τὴν κατασκευὴ καὶ τὴ σημασία τοῦ Πύργου-Πυλώνα αὐτοῦ ἔδειξε ἡ τελευταία μελέτη τοῦ Γ ι ὠ ρ γ ο υ Β ε λ ἔ ν η, Ὁ Πυλώνας τῆς Μονῆς τῶν Ἁγίων Ἀποστόλων Θεσσαλονίκης. Ἀφιέρωμα στὴ Μνήμη Στυλιανοῦ Πελεκανίδη, «Μακεδονικά», Παράρτημα 5, Θεσσαλονίκη 1983, σελ. 23-35, μὲ σχέδια καὶ φωτογραφίες. Αὐτὸ τὸ μεγάλο ἐρείπιο κοντὰ στὸν ναὸ τῶν Ἁγίων Ἀποστόλων, κοντὰ στὸ τζαμί τοὺς Σοῦκ-Σοῦ, ὀνόμαζαν οἱ Τούρκοι, μὴ ξέροντας τί εἶναι, Yanik Manastir.

Ὅτι ἐκεῖ ὑπῆρχε μοναστήρι κτισμένο ἐπάνω στὰ ἐρείπια θεοδοσιανοῦ Ὁκταγώνου μαρτυροῦν τὰ κατὰ καιροὺς ἀνασκαφικὰ εὐρήματα μεταξὺ τῶν ὁδῶν Παπαρρηγοπούλου καὶ Μαβίλη. Βλ. Ε ὑ τ ἔ ρ π η ν Μ α ρ κ ῆ, Ἐνας ἄγνωστος ὀκταγωνικός ναὸς στὴ Θεσσαλονίκη. Σ' αὐτὸ τὸν τόμο, σελ. 117-133.

Ἄλλος λοιπὸν ὁ Ἅγιος Μηνᾶς καὶ ἡ συνοικία του κάτω ἀπὸ τὴν Ἐγνατία καὶ ἄλλο τὸ Yanik Manastir καὶ ἡ συνοικία του πάνω ἀπὸ τὴν Ἐγνατία κοντὰ στὸ Βαρδάρι.

Ἐτσι καὶ ἡ συνοικία Χρυσῆ, πὸν βρισκόταν πάνω ἀπὸ τὴν Ἐγνατία κοντὰ στὴν Πύλη τοῦ Βαρδάρη καὶ τὴν κάλυψαν ἀργότερα τουρκικὲς συνοικίες, ἔχει τὸ ὄνομά της ἀπὸ τὴ Χρυσῆ Πύλη Βαρδαρίου καὶ δὲν ὑπάρχει λόγος νὰ μετακινήσουμε καμιά ὀνομασία πύλης τοῦ δυτικοῦ τείχους.

Σ υ ν ο ι κ ῖ α Ὁ μ φ α λ ο ῦ

Ἄς προχωρήσουμε τώρα καὶ σὲ ἄλλες νέες διαπιστώσεις τοῦ σ. ἐξ Ἰσου ἀμφισβητήσιμες, ἔως ὅτου φθάσουμε καὶ σὲ ἀναμφισβήτητες ἐπιτυχίες του.

Ἡ παλαιότερη ἔρευνα εἶχε τοποθετήσει τὸν Ὁμφαλὸν κατὰ δημόδη ἐν Θεσσαλονίξει λόγον τοῦ Π. Παπαγεωργίου (Μνημεῖα τῆς ἐν Θεσσαλονίξει λατρείας τοῦ Ἁγίου Δημητρίου, Β.Ζ. 17, 1908, 328) εἰς τὸν ἀνοικτὸ τῆς παλαιᾶς πόλης χῶρο τῆς ρωμαϊκῆς καὶ βυζαντινῆς Ἀγορᾶς, νοτίως δηλαδὴ τῆς βασιλικῆς τοῦ Ἁγίου Δημητρίου, καὶ τὸ ἐν τῇ γειτονίᾳ τοῦ Ὁμφαλοῦ διακείμενον πρὸς δύσιν καὶ μεσημβρίαν κείμενον τῆς παλαιᾶς πρυμναύστου Ἐβραΐδος...κελλύδριον...τῶν Μαρτύρων τεσσαράκοντα...κείμενον οἶονεὶ τῆς λεωφόρου μέσον ἐνὸς ἐγγράφου τοῦ 1420 τῆς Μονῆς Διονυσίου (βλ. Γ. Ι. Θεοχαρίδου, Ἄγνωστα τοπογραφικά, «Μακεδονικά» 5, 1961-1963, 1-14) λίγο δυτικώτερα τῆς σημερινῆς Παναγίας Χαλκῆων. Θεωρήθηκε δηλαδὴ ὅτι ὁ ὄρος «Ὁμφαλός» σημαίνει τὸ κέντρον τῆς πόλης καὶ λήφθηκε ὑπόψιν γιὰ τὴν καμένη συνοικία τῶν πρὸ τοῦ 16ου αἰ. βυζαντινῶν Ἐβραίων τῆς πόλης, ὅτι στὴν Παναγία Χαλκῆων βρέθηκε δίγλωσση ἑλληνο-ἐβραϊκὴ ἐπιγραφή παλαιохριστιανικῆς ἐποχῆς, πὸν προδίνει τὴν ὑπαρξὴ ἐβραϊκῆς Συναγωγῆς στὴ θέση ἐκείνη...Βοήθησε στὴν τοποθέτησιν αὐτὴ καὶ ἡ μνεῖα τῆς «λεωφόρου», πὸν πρέπει νὰ εἶναι ἡ σημερινὴ Ἐγνατία (βλ. Γ. Ι. Θεοχαρίδου, δ. π., σελ. 7-11). Αὐτὲς ἦταν οἱ ἔνδειξεις πὸν ὑπῆρχαν καὶ σ' αὐτὰ τὰ συμπεράσματα μποροῦσαν νὰ ὀδηγήσουν.

Ὁ συγγραφέας μας τώρα μὲ τὰ τουρκικά του «κιτάπια» διαπιστώνει ἄλλα πράγματα. Ξεκινώντας ἀπὸ τὴν καταγραφή τοῦ 1478, ὅπου σημειώνεται συνοικία Ὁμφαλοῦ μὲ τρία τουρκικά τεμένη (βλ. σελ. 25: Συνοικία Ὁμφαλοῦ):

8. Ὁμάδα τοῦ τεμένου Hatib

9. Ὁμάδα τοῦ τεμένου Yousouf Tokmak

10. Ὁμάδα τοῦ τεμένου Hacı Kemal), προσπαθεῖ νὰ ταυτίσει τὰ τρία τεμένη, γιὰ νὰ τὸν ὀδηγήσει ἡ ταύτιση αὐτὴ στὴν περιοχὴ τῆς πόλης, ὅπου πρέπει νὰ ἦταν ἡ συνοικία τοῦ Ὁμφαλοῦ πὸν περιεῖχε τὰ τεμένη αὐτά.

Ἔτσι λέει (σελ. 30): «Ἀπὸ αὐτὰ τὸ πρῶτο πρέπει νὰ ταυτίζεται μὲ τὸ τζαμί τῆς συνοικίας πρὸ τὸν 18ο αἰ. ὀνομαζόταν Sari Hatib (τοῦ κιτρινιάρη Ἱεροκλήρυκα), βορειότερα ἀπὸ τὴ συνοικία τοῦ Kara Haci-oğlu. Ἄλλη συνοικία Hatib στὴ Θεσσαλονίκη δὲν ὑπῆρχε». Καὶ σελ. 346: «Τὸ τέμενος τοῦ Sari Hatib πρέπει νὰ εἶναι τὸ ἴδιο, πρὸ τὸ 1478 καὶ στὶς ἀρχὲς τοῦ 16ου αἰ. ὀνομάζεται μόνο Hatib. Βρισκόταν στὴ διασταύρωση τῶν ὁδῶν Λέοντος Σοφοῦ καὶ Πτολεμαίων καὶ κήκε τὸ 1917, σύμφωνα μὲ τὸ ἔγγραφο τοῦ μουφτῆ Θεσσαλονίκης. Ὁ ἰδρυτὴς του εἶναι ἄγνωστος. Ἴσως ἦταν πρὶν χριστιανικὸς ναός».

Βρισκόταν δηλαδὴ δυτικώτερα ἀπὸ τὸ σημερινὸ Δημαρχεῖο (παλιὸ Καραβάν Σεράι) καὶ πάνω ἀπὸ τὴν Ἐγνατία. Ἡ ἀμφίβολη αὐτὴ ταύτιση, λόγῳ χρονικῆς ἀποστάσεως τριακοσίων ἐτῶν, τοῦ τέμενος Hatib τοῦ 1478 μὲ τὸ τέμενος Sari Hatib τοῦ 18ου αἰ. τοποθετεῖ τὴ συνοικία τοῦ Ὁμφαλοῦ σὲ θέση πολὺ διαφορετικὴ ἀπὸ ἐκείνη πρὸ τὴν εἶχε τοποθετηθεῖ ἡ παλαιότερη ἔρευνα.

Ὁ σ. κατόπιν ταυτίζει καὶ τὸ τρίτο τέμενος. Τὸ δεύτερο, τοῦ Yousouf Tokmak, δὲν μπόρεσε νὰ τὸ ταυτίσει. Λέει (σελ. 31) «Τὸ τέμενος τοῦ Haci Kemal πρέπει νὰ εἶναι αὐτὸ πρὸ ἔδωσε τὴν ὀνομασία του στὴ συνοικία Tarakci Haci Kemal, κοντὰ στὰ βόρεια τείχη». Καὶ σελ. 342/3: «Ὁλόκληρο τὸ ὄνομα τοῦ Tarakci... ἦταν κατὰ τὰ βακουφικὰ τεφτέρια Tarakci Kemal. Ἴσως εἶναι τὸ ἴδιο μὲ τὸ τέμενος τοῦ Haci Kemal, πρὸ ἀναφέρεται τὸ 1478... βρισκόταν στὸ σημεῖο πρὸ διασταυρῶνονταν οἱ δρόμοι Sali Tekkesi (Ρακτιβάν) καὶ Ἀbdür-rahman Bey (Ὁλυμπιάδος)». Βρισκόταν δηλαδὴ λίγο ἀνατολικώτερα τῆς σημερινῆς Ἀγίας Αἰκατερίνης. Γιὰ τὴν ταύτιση αὐτὴ δὲν εἶναι βέβαιος οὔτε ὁ ἴδιος ὁ συγγραφέας («ἴσως» λέει).

Παρ' ὅλα αὐτὰ ὁ σ. συμπεραίνει μὲ βεβαιότητα (σελ. 31): «Ἡ βυζαντινὴ συνοικία τοῦ Ὁμφαλοῦ ἐπομένως βρισκόταν ἀνατολικά ἀπὸ τὴ Χρυσή καὶ δυτικὰ ἀπὸ τὸ σημερινὸ Διοικητήριον. Συνεπῶς ἡ γειτονία τῆς παλαιᾶς Ἐβραϊδος, ἡ ἐβραϊκὴ δηλαδὴ συνοικία τῆς Θεσσαλονίκης πρὶν ἀπὸ τὴν ἄλωση τῆς πόλης, πρὸ βρισκόταν σύμφωνα μὲ ἓνα ἔγγραφο τοῦ 1420 βορειοανατολικά ἀπὸ τὴ γειτονία τοῦ Ὁμφαλοῦ, δὲν βρισκόταν δυτικὰ ἀπὸ τὴν Παναγία Χαλκῆων, ἀλλὰ κάπου γύρω στὴ θέση πρὸ σήμερα εἶναι τὸ Διοικητήριον. Ἡ λεωφόρος πρὸ ἀναφέρεται στὸ ἴδιο ἔγγραφο πρέπει νὰ ἦταν ἡ Ἀγίου Δημητρίου καὶ ὄχι ἡ Ἐγνατία, ὅπως ἔχει ὑποστηριχθεῖ⁵¹ (ἘΓ. Ι. Θ ε ο χ α ρ ῖ δ η, Ἄγνωστα τοπογραφικά, «Μακεδονικά» 5, 1961-1963, 8-10)».

Πρέπει νὰ ἀναφέρουμε ὅτι ὁ σ. στὴν ἴδια σελ. 31, σημ. 50, σημειώνει ὅτι στὴν ἴδια θέση (κάπου γύρω στὸ Διοικητήριον) ὁ καθηγητὴς Γ. Μπακαλάκης σὲ ἀνέκδοτη ἀκόμη μελέτη του τοποθετεῖ τὸ ἱερὸ τοῦ Διονύσου, ὅπου εἶναι γνωστὸ ὅτι συνέβαιναν φαλλικὰ δρώμενα καὶ φαλλοφορία. Παραπέμπει ὁ σ. καὶ στὸν M. V i c k e r s, Hellenistic Thessalonika, J. H. S. 92 (1972) 156 κ.έ., 164 εἰκ. 1, 3, 4, ὁ ὁποῖος στὴν ἴδια θέση διακρίνει σὲ ἓνα μεγάλο οἰκοδομικὸ τετράγωνο τὴν Insula Sacra τῆς Θεσσαλονίκης. Πουθενὰ ἀλλοῦ ὅμως στὴ Θεσσαλονίκη δὲν ἄφησαν ἑλληνιστικὰ λείψανα ἀναμνήσεις στὰ βυζαντινὰ χρόνια γιὰ νὰ εἶναι καὶ ὁ Ὁμφαλὸς τοῦ 1420 ἑλληνιστικὴ ἀνάμνηση.

Στὸ κείμενο πάντως τοῦ σ. μας δικαιολογοῦνται οἱ ἐξῆς ἐπιφυλάξεις, πρὸ δὲν μποροῦν νὰ στηρίζουν τὶς διαπιστώσεις του:

1) Δὲν εἶναι βέβαιη ἡ ταύτιση πρὸ γίνεται στὰ δυὸ ἀπὸ τὰ τρία τεμῆνη τῆς συνοικίας τοῦ Ὁμφαλοῦ τοῦ 1478 μὲ τεμῆνη πρὸ ἀπέχουν ἀπ' αὐτὰ, ὅπως εἶδαμε, περισσότερο ἀπὸ τριακόσια χρόνια. Σ' αὐτὴ ὅμως τὴν ταύτιση, πρὸ ἡ μὴ χαρακτηρίζεται «ἴσως», καὶ μόνο σ' αὐτὴ στηρίζει ὁ σ. τὶς διαπιστώσεις του.

2) Ἡ ἕκταση τῆς συνοικίας τοῦ Ὁμφαλοῦ ἀπὸ τὴν Ἐγνατία ὡς ἐπάνω κοντὰ στὰ τείχη ἐμφανίζεται πολὺ μεγάλη καὶ ἡ τοποθέτηση τῆς γειτονίας τῆς παλαιᾶς Ἐβραϊδος, σύμφωνα μὲ τὸ ἔγγραφο τοῦ 1420, βορειοανατολικά ἀπὸ μὴ τέτοια γειτονία τοῦ Ὁμφα-

λοῦ εἶναι ἀπίθανη, ἀφοῦ τοποθετεῖ ἐβραϊκὴ συνοικία πάνω ἀπὸ τὴν Ἁγίου Δημητρίου καὶ σὲ ἀνύπαρκτο χῶρο.

3) Ἡ ὁδὸς Ἁγίου Δημητρίου, τὴν ὁποία ὁ Midhat Paşa ἐπλάτυνε στὰ νεώτερα χρόνια σὲ κανονικὴ τρίτη παράλληλη ἀρτηρία τῆς πόλης, εἶναι ἀπίθανο νὰ ἦταν καὶ νὰ ὀνομαζόταν σὲ βυζαντινὰ χρόνια *λεωφόρος*, ὅπως ὀνομαζόταν κατ' ἐξοχὴν ἡ κεντρικὴ ἀρτηρία τῆς πόλης, ἡ Ἐγνατία, καὶ νὰ εἶχε ἔτσι ἡ Θεσσαλονικὴ τὸ 1420 δύο λεωφόρους.

Σὰν συμπέρασμα μποροῦμε νὰ ποῦμε τὰ ἑξῆς: Δὲν γνωρίζουμε ἀσφαλῶς ἀπὸ ποῦ προέρχεται ἡ ὀνομασία «Ὀμφαλός», ἂν εἶναι δηλαδὴ μνημεῖο ἢ χαρακτηρισμὸς τόπου. Ἡ παράδοση πάντως, ποῦ μᾶς διέσωσε ὁ Παπαγεωργίου, τοποθετεῖ τὸν «Ὀμφαλό» στὸ ἀνοικτὸ μέρους τῆς ρωμαϊκο-βυζαντινῆς Ἀγορᾶς κάτω ἀπὸ τὸν Ἅγιο Δημήτριο καὶ ἡ τοποθέτησις κοντὰ στὴ «συνοικία τοῦ Ὀμφαλοῦ» τῆς «πυρκαϊκῆς τοῦ Ἐβραΐδος» ἀπὸ τὸ ἔγγραφο τοῦ 1420 τῆς Μονῆς Διονυσίου συμφωνεῖ μὲ τὴ σκέψη, ὅτι οἱ βυζαντινοὶ Ἐβραῖοι εἶχαν ἐμπορικὸ συμφέρον νὰ ἐγκατασταθοῦν κοντὰ στὴν Ἀγορά, ἀφοῦ μάλιστα καὶ ἡ δίγλωσση ἑλληνοεβραϊκὴ ἐπιγραφή, ποῦ βρέθηκε στὴν Παναγία Χαλκέων, μαρτυρεῖ τὴν ὑπαρξὴ ἐβραϊκῆς Συναγωγῆς ἐκεῖ κοντὰ κατὰ τὰ παλαιοχριστιανικὰ χρόνια. Αὐτὰ ὅλα μόνον ἀνασκαφικὰ εὐρήματα ἢ νέες πληροφορίες πηγῶν μποροῦν νὰ τὰ ἀνατρέψουν καὶ ὄχι ἡ ἀμφίβολη ταύτιση ἑνὸς τεμένους τοῦ 1478 μὲ ἓνα ὄχι ἀπολύτως ὁμώνυμο τέμενος τοῦ 18ου αἰ., ὕστερα μάλιστα ἀπὸ τριακόσια χρόνια καὶ μὲ τὸ ἀπίθανο ἀποτέλεσμα νὰ τοποθετηθεῖ ἡ «συνοικία τοῦ Ὀμφαλοῦ» δυτικὰ ἀπὸ τὸ σημερινὸ Διοικητήριον καὶ ἡ συνοικία τῆς «παλαιᾶς πυρκαϊκῆς τοῦ Ἐβραΐδος» «κάπου γύρω στὴ θέσις ποῦ σήμερον εἶναι τὸ Διοικητήριον».

Ἄς δοῦμε τώρα καὶ μερικὲς ἐπιτυχίαις τοῦ συγγραφέα :

Συνοικίαι Καταφυγῆς

Ἡ καταγραφή τοῦ 1478 ἐπιτρέπει εἰς τὸν σ. νὰ τοποθετήσῃ ἀναμφισβήτητα πλέον τὴ βυζαντινὴ συνοικία τῆς Καταφυγῆς, τῆς ὁποίας οἱ Ἕλληνες κάτοικοι ἐκτοπίστηκαν ἀργότερα ἀπὸ Τούρκους καὶ Ἐβραῖους καὶ ἡ συνοικία ξεχάστηκε (βλ. σελ. 32: Συνοικία Καταφυγῆς).

Ἀπὸ τὰ τέσσερα τεμένη τῆς συνοικίας, ποῦ ἀναγράφει ἡ καταγραφή τοῦ 1478, δύο (τὸ τρίτον καὶ τὸ τέταρτον) ὑπάρχουν μέχρι σήμερον. Αὐτὰ εἶναι: Τὸ τέμενος τοῦ Balaban Ağa, ποῦ εἶναι τὸ λεγόμενον ἀργότερα Kazancılar Cami', δηλαδὴ ἡ σημερινὴ Παναγία Χαλκέων. Γι' αὐτὸ δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία. Βλ. τὸν σ. στὴ σελ. 312 (Τζαμί Kazancılar), ὅπου πηγὲς καὶ βιβλιογραφία. (Μόνον, ποῦ «ὁ πρὶν βέβηλος τόπος» τῆς ἐπιγραφῆς τῆς Παναγίας Χαλκέων δὲν «πρέπει ἂ σ φ α λ ὠ ς νὰ σημαίνει εἰδωλολατρικὸ κτίριον», ἀλλὰ π ι θ α ῶ ς ἀρχαία ἐβραϊκὴ Συναγωγὴ στὴ θέσις ἐκείνη, ἀφοῦ ἐκεῖ βρέθηκε ἡ δίγλωσση ἑλληνοεβραϊκὴ παλαιοχριστιανικὴ ἐπιγραφή). Καὶ τὸ τέμενος τοῦ Hamza Bey, ποῦ εἶναι ὁ σημερινὸς κινηματογράφος Ἀλκαζάρ στὴν Ἐγνατία. Καὶ γι' αὐτὸ δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία. Βλ. τὸν σ. στὴ σελ. 323/4, ὅπου ἡ ἱστορία τοῦ τζαμιῦ μὲ πηγὲς καὶ βιβλιογραφία. (Μόνον, ποῦ ἡ σημ. 156 εἶναι λανθασμένη. Δὲν δημοσιεύεται σ' αὐτὴν ἡ ἐπιγραφή τοῦ Hamza Bey τζαμιῦ. Ἐδῶ ἔπρεπε νὰ γίνῃ ἡ παραπομπὴ στὸν M. K i e l, Notes on the History of Some Turkish Monuments, «Balkan Studies» 11, 1970, 131 κ.έ.).

Ἔτσι εἶναι βεβαιωμένο πλέον ὅτι ὑπῆρξε βυζαντινὴ συνοικία τῆς Καταφυγῆς καὶ ὅτι αὐτὴ ἐκτεινόταν κατὰ μῆκος τῶν σημερινῶν ὁδῶν Βενιζέλου ἀπὸ Β πρὸς Ν καὶ Ἐγνατίας ἀπὸ Δ πρὸς Α.

Τὸ δεύτερον τέμενος τῆς συνοικίας, τὸ τέμενος Cadi Ἀbdüllah, βρισκόταν βορειότερα ἀπὸ τὸ τέμενος τοῦ Balaban Ağa καὶ ἡ ὁμώνυμη μικρὴ συνοικία Cadi Ἀbdüllah βρισκόταν ἀνάμεσα στὸς δρόμους Παλαιὰ Ἀριστοτέλους καὶ Φιλίππου, ὅπου στὴν κάθετο δὸδ Θεοδώρου Γαζῆ ποῦ τὶς ἔνωσε βρισκόταν καὶ τὸ τέμενος Cadi Ἀbdüllah (βλ. σ. 132). Γιὰ τὸ τέ-

μενος αὐτὸ λέει ὁ σ. στή σελ. 345: «Ὁ ἰδρυτὴς τοῦ ἴσως εἶναι ὁ πρῶτος καδὴς τῆς Θεσσαλονίκης ἔπειτα ἀπὸ τὴν ἄλωση τοῦ 1430 Agar-zade ‘Abdullah Efendi (πληροφορία τοῦ E y i c e, Selanik, 447). Ἐάν αὐτὸ εἶναι σωστό, τότε πρέπει ὀπωσδήποτε νὰ ἦταν πρὶν ἐκκλησία».

Ἐάν πράγματι ἦταν ἐκκλησία, τότε δύο ναοὶ ὑπῆρχαν μέσα στὴ συνοικία Καταφυγῆς, τὸ Kazancilar Cami’ καὶ τὸ τζαμί τοῦ Cadi’ Abdullah, καὶ ἕνας ἀπ’ αὐτοὺς μπορεῖ νὰ ἦταν ὁ ἀναζητούμενος ναὸς τῆς Θεοτόκου Καταφυγῆς. (Ὁ σ. στή σελ. 44, σημ. 52, δίνει τὴ βιβλιογραφία γιὰ τὸν ναὸ τῆς Καταφυγῆς, τὴν ὁποία δὲν ἔχουμε λόγο νὰ ἐπαναλάβουμε ἐδῶ). Ἐπομένως ἡ τοποθέτηση τοῦ ναοῦ τῆς Καταφυγῆς πλάι στὸν ναὸ τοῦ Ἁγίου Νικολάου τοῦ Τρανοῦ στὸ ἀνατολικὸ τμήμα τῆς σημερινῆς πλατείας Δικαστηρίων ἀπὸ τὴν E ὕ τ. M α ρ κ ῆ - Ἁ γ γ ἔ λ κ ο υ, «Μακεδονικά» 19 (1979) 295-296, δὲν φαίνεται νὰ εὐσταθεῖ, ἀφοῦ ἡ συνοικία τῆς Καταφυγῆς, ὅπως καθορίζεται ἀπὸ τὰ ἀναφερθέντα σωζόμενα μνημεῖα τῆς, δὲν πρέπει νὰ ἔφθανε ὡς ἐκεῖ.

Συνοικία Ἁγίας Πελαγίας

Ἡ συνοικία Ἁγίας Πελαγίας δὲν ἦταν ὡς σήμερα γνωστὸ πού βρισκόταν. Τώρα μετὰ τὴν καταγραφή τοῦ 1478 καὶ τὰ τρία τέμνη τῆς συνοικίας ὁ σ. μπόρεσε νὰ τὴν καθορίσει (σελ. 33). Τὸ πρῶτο τέμενος, τοῦ Mehmed Dalyanci (Ἰχθυοτρόφου Mehmed) ὀδηγεῖ μετὰ τὸ ἐπάγγελμα τοῦ ἰδρυτῆ τοῦ κάπου κοντὰ στὴ θάλασσα. Ἄλλὰ καὶ τὸ δεύτερο τέμενος τῆς συνοικίας, τὸ τέμενος τοῦ Ra’if, «μποροῦμε νὰ τὸ ταυτίσουμε μετὰ τὸ τέμενος Ἄbdürreuf, πού ἀναφέρει ὁ Ἐβλιγιὰ Τσελεμπή στὰ μέσα τοῦ 17ου αἰ. ὅτι βρισκόταν ἔξω ἀπὸ τὴν Πύλη τῆς Σκάλας, τῆς ἀποβάθρας δηλαδὴ» (σελ. 33). Γιὰ τὸ τέμενος τοῦ Ἄbdürreuf μιλάει ὁ σ. στή σελ. 330: «32. Τὸ Τζαμί κοντὰ στὴ Σκάλα—İskele Kurbinda— Βρισκόταν στὴν ὁδὸ Αἰγύπτου, ἀπέναντι ἀπὸ τὸ παλαιὸ Ταχυδρομεῖο . . . κοντὰ στὴ θάλασσα, ἔξω ἀπὸ τὴν Πύλη τῆς Σκάλας καὶ πλάι στὸ τεῖχος». «Τὸ τρίτο τέμενος, τοῦ Hacı Mehmed, ἀναφέρεται τὸ 1835 σχεδὸν κατεστραμμένο σὲ περιοχὴ πού δὲν ἀναφέρεται» (σελ. 33).

Δεδομένου ὅτι «ἡ συνοικία τῆς Ἁγίας Πελαγίας γειτόνευε μετὰ τὴ μητρόπολη (T a f r a l i, 190-191, R. J a n i n, 405), τοῦτο σημαίνει ὅτι αὐτὴ πρέπει νὰ ἄπλωνόταν ἀπὸ τὴν περιοχὴ τοῦ λιμανιοῦ ὡς τὴν ἐκκλησίαν αὐτή. Ἡ ἴδια συνοικία πρέπει νὰ ἔφτανε ἐπίσης ἀπὸ τὰ παραθαλάσσια τεῖχη ὡς τὴν Ἐγνατία καὶ ἴσως πιὸ πάνω» (σελ. 33). «Στὴν ἴδια περιοχὴ ἀναπτύχθηκαν οἱ μικρὲς ἀλλὰ πολυάνθρωπες καὶ πυκνοκατοικημένες ἐβραϊκὲς συνοικίες πού ἀναφέρουν οἱ περιηγητὲς τῶν ἐπομένων αἰώνων καὶ τὰ τουρκικὰ ἀρχεῖα. Ἡ συνοικία τῆς Ἁγίας Πελαγίας ἔπαψε νὰ ἀναφέρεται στὰ τεφτέρια καταγραφῆς τοῦ πληθυσμοῦ τῆς πόλης ἤδη ἀπὸ τὶς ἀρχὲς τοῦ 17ου αἰ.» (σελ. 34).

Γιὰ τὴν ταύτιση τοῦ τέμενος τοῦ Ἄbdürreuf τοῦ Ἐβλιγιὰ μετὰ τὸ τέμενος τοῦ Ra’if τῆς καταγραφῆς τοῦ 1478 ὁ σ. θὰ ἐκφρασθεῖ μετὰ κάποια ἀμφιβολία στὴ σελ. 330: «Τὸν κτήτορά τοῦ ὁ ἴδιος Τοῦρκος περιηγητὴς τὸν ὀνομάζει Ἄbdürreuf Efendi καὶ γράφει ὅτι ἦταν μολὰς τῆς Θεσσαλονίκης. Ἴσως εἶναι τὸ Mescid τοῦ Ra’if, πού ἀναφέρεται στὸ τεφτέρι τοῦ 1478 ὅτι βρισκόταν στὴ συνοικία τῆς Ἁγίας Πελαγίας». Τὰ 160-70 χρόνια πού χωρίζουν τὴν καταγραφή τοῦ 1478 καὶ τὴν πληροφορία τοῦ Ἐβλιγιὰ δὲν νομίζουμε ὅτι μποροῦν μόνον αὐτὰ νὰ στηρίξουν ἀμφιβολίες γιὰ τὴν ταύτιση τοῦ Mescid τοῦ Ra’if τοῦ 1478 μετὰ τὸ τέμενος τοῦ Ἄbdürreuf τῶν μέσων τοῦ 17ου αἰ. τοῦ Ἐβλιγιὰ. Ὁ χρόνος εἶναι πολὺ μικρὸς γιὰ φυσικὲς φθορὲς.

Ἐτσι ἡ ἔρευνα τῆς βυζαντινῆς Θεσσαλονίκης γνωρίζει τώρα πού βρισκόταν ἡ βυζαντινὴ συνοικία τῆς Ἁγίας Πελαγίας στὴν πόλη καὶ τί ἀπέγινε αὐτή, χάρις στὴ μελέτη τοῦ συγγραφέα.

Συνοικία Ἴπποδρομίου

Ἡ μεγαλύτερη ὁμως ἐπιτυχία τοῦ συγγραφέα εἶναι ἡ πολὺ σημαντικὴ ἀνακάλυψή του στὴ συνοικία Ἴπποδρομίου. Στὴ συνοικία αὐτὴ, ποὺ ἡ θέση τῆς διατηρεῖ καὶ σήμερα τὴν ὀνομασία τῆς, ἡ καταγραφή τοῦ 1478 ἀναγράφει δύο τεμένη (σελ. 26): «21. Ὁμάδα τοῦ τεμένους τοῦ Sinan Bey, ἀδελφοῦ τοῦ Saguca Paşa. 22. Ὁμάδα τοῦ τεμένους τῆς Μητροπόλεως».

Λέει ὁ σ. (σελ. 34): «Τὸ δεύτερο mescid (τέμενος) τῆς συνοικίας Ἴπποδρομίου ὀνομαζόταν τὸ 1478 Metropoliye (=τῆς Μητροπόλεως). Ἐπομένως πρέπει νὰ συμπεράνουμε ὅτι τὸ mescid αὐτὸ ἦταν ἡ προηγούμενη μητρόπολη τῆς Θεσσαλονίκης, ποὺ εἶχε γίνε τζαμί πρὶν ἀπὸ τὴ χρονολογία αὐτὴ».

Ἡ μητρόπολη αὐτὴ τῆς Θεσσαλονίκης, ποὺ εἶχε γίνε τζαμί πρὶν ἀπὸ τὸ 1478, δὲν μπορούσε νὰ εἶναι ἡ Ἁγία Σοφία, ποὺ ἔγινε τζαμί τὸ 1525, οὔτε ἡ Rotonda, ποὺ ἔγινε τζαμί τὸ 1592, ποὺ σ' αὐτὲς ἔχει ἀναζητηθεῖ ἡ μητρόπολη τῆς Θεσσαλονίκης.

Λέει ὁ σ. (σελ. 35): «Πλὴν στὴν περιοχὴ τοῦ Ἴπποδρομίου, ὅπου κατοικοῦσαν Ἕλληνες, ὑπῆρχε σὲ ὅλο τὸ διάστημα τῆς τουρκοκρατίας μιὰ τουρκικὴ συνοικία, ποὺ εἶχε πάντοτε τὸ μεγαλύτερο τουρκικὸ πληθυσμὸ· αὐτὴ ἦταν ἡ συνοικία τοῦ Akçe Mescid». (Γιὰ τὴ συνοικία Akçe Mescid μιλάει ὁ σ. στὴ σελ. 143 καὶ γιὰ τὸ τέμενος Akçe Mescid στὴ σελ. 310).

Τὸ Akçe Mescid ὁμως εἶναι γνωστὸ ὅτι ἦταν κτισμένο πάνω στὰ ἐρείπια τοῦ Ὀκτάγωνου τῆς Θεσσαλονίκης (βλ. Χ. Ι. Μ α κ α ρ ὄ ν α, Τὸ Ὀκτάγωνον τῆς Θεσσαλονίκης, «Πρακτικὰ Ἀρχαιολ. Ἐταιρείας» 1950, Ἀθῆναι 1951, 303-321, ἰδίως σελ. 303). Λέει ὁ σ. (σελ. 35): «Γνωρίζουμε ὅτι τὸ Akçe Mescid, τὸ "Λευκὸ Τέμενος", ἦταν κτισμένο πάνω στὰ ἐρείπια τοῦ ὀκτάγωνου κτιρίου ποὺ ὑπῆρχε στὸ χῶρο τῶν ρωμαϊκῶν ἀνακτόρων. Κατὰ τὴν τουρκικὴ παράδοση, ποὺ σώζεται στὰ τουρκικὰ κτηματολογικὰ τεφτέρια, ἰδρυτὴς του θεωροῦνταν ὁ Μουράτ Β' ὁ πορθητὴς τῆς Θεσσαλονίκης». Καὶ τώρα ἡ ἐπιτυχημένη ταύτιση τοῦ συγγραφέα: «Μποροῦμε ἐπομένως νὰ συμπεράνουμε ὅτι τὸ mescid τῆς μητροπόλεως ἦταν τὸ Akçe Mescid, δηλαδὴ τὸ Ὀκτάγωνο, κτίσμα μεγαλύτερο στὶς διαστάσεις ἀπὸ τὴ Rotonda. Κατὰ τὸ διάστημα τῆς τουρκοκρατίας αὐτὸ καταστράφηκε, εἴτε ἀπὸ σεισμό εἴτε ἀπὸ πυρκαγιά, καὶ πάνω στὰ ἐρείπιά του κτίστηκε ἓνα μικρὸ τζαμί μὲ τὴν ἴδια ὀνομασία, ὅπως πρέπει νὰ ἔγινε καὶ μὲ ἄλλους ναοὺς τῆς πόλης».

Μποροῦμε ὁμως νὰ παρατηρήσουμε σ' αὐτὰ ὅτι, ἀφοῦ ἡ Μητρόπολη (τὸ Ὀκτάγωνο) ἦταν ἓνας ἀπὸ τοὺς τέσσερις καθολικοὺς ναοὺς κατὰ τὴν ἀφήγηση τοῦ ἐκ Σμολένσκ Ἰγνατίου τὸ 1405 καὶ ἀφοῦ ὁ Μουράτ Β' ἄφησε στὰ χέρια τῶν χριστιανῶν μόνο τοὺς τέσσερις καθολικοὺς ναοὺς κατὰ τὴν ἀφήγηση τοῦ Ἀναγνώστη τὸ 1430, πῶς μπορεῖ νὰ εἶναι ὁ Μουράτ Β' αὐτὸς ποὺ μετέτρεψε σὲ τζαμί τὸν καθολικὸ ναὸ τῆς Μητροπόλης (τὸ Ὀκτάγωνο) τὸ 1430; Ἐτσι ἐλέγχεται πόση πίστη μποροῦμε νὰ δώσουμε στὴν τουρκικὴ παράδοση ποὺ σώζεται στὰ τουρκικὰ κτηματολογικὰ τεφτέρια. Πότε λοιπὸν ἔγινε τζαμί τὸ Ὀκτάγωνο καὶ ἀπὸ ποιόν, δὲν ξέρουμε.

Προσθέτει ὁ σ. (σελ. 35): «Ἡ χρῆση τοῦ Ὀκτάγωνου ἀπὸ τοὺς Τούρκους προτοῦ αὐτὸ καταστραφεῖ ἀποδεικνύεται, νομίζω, ἀπὸ τὴν ὑπαρξὴ δύο μικρῶν τουρκικῶν τρούλων ποὺ ὑπάρχουν ἔξω ἀπὸ τὴ βορειοδυτικὴ πλευρὰ τοῦ Ὀκτάγωνου, στὸ ἴδιο ἐπίπεδο μὲ αὐτὸς».

Τὰ ἀποτελέσματα τῆς ταύτισης αὐτῆς τοῦ τεμένους Metropoliye τῆς καταγραφῆς τοῦ 1478 μὲ τὸ γνωστὸ κατὰ τὴν τουρκοκρατία Akçe Mescid στὴν περιοχὴ τοῦ Ἴπποδρομίου καὶ τῆς ἀναγνώρισης στὸ γνωστὸ Ὀκτάγωνο τῆς ἄγνωστης ὡς τώρα Μητροπόλης τῆς Θεσσαλονίκης πρὸ τοῦ 1430 εἶναι σημαντικὰ γιὰ τὴν ἱστορία τῶν βυζαντινῶν μνημείων τῆς Θεσσαλονίκης. Ἦδη ὁ σ. σημειώνει (σελ. 35) ὅτι «πρέπει νὰ ἀναφεωρήσουμε τὴν ἐρμηνεία ποὺ εἶχαν δώσει παλαιότερα σὲ ἓνα κείμενο τοῦ 1405 σχετικὰ μὲ τοὺς "καθολι-

κούς», τούς μεγάλους δηλαδή ναούς τής πόλης». Πρόκειται για τὸ κείμενο τοῦ Ρώσου προσκυνητῆ Ἰγνατίου ἀπὸ τὸ Σμολένσκ, τὸν ὁποῖο ἀναφέραμε παραπάνω καὶ ὁ ὁποῖος «Ἀνάμεσα στὰ ἄλλα κτίρια ποῦ ἀναγράφει, ἀναφέρει ὅτι οἱ καθολικοὶ ναοὶ τής πόλης ἦταν “ἡ Ἁγία Σοφία, μητρόπολη, Ἀχειροποίητος καὶ Ἅγιοι Ἀσώματοι”». (Βλ. Μ. Θ. Λάσκαρι, Ναοὶ καὶ μοναὶ τής Θεσσαλονίκης εἰς τὸ Ὀδοιπορικὸν τοῦ ἐκ Σμολένσκ Ἰγνατίου. Τόμος Ἀρμενοπούλου, Θεσσαλονίκη 1952, 318). Καὶ «ἡ ἐρμηνεία ποῦ δόθηκε στὸ χωρίο αὐτὸ ἦταν ὅτι ἡ λέξις “μητρόπολη” ἀναφερόταν στὴν Ἁγία Σοφία, ποῦ θεωρήθηκε ὅτι ἦταν ἡ μητρόπολις τής Θεσσαλονίκης. Βλέπουμε ὁμως τώρα ὅτι ἡ μητρόπολις εἶχε γίνει τζαμί πρὶν ἀπὸ τὸ 1478 καὶ ἐπομένως ἀποκλείεται αὐτὴ νὰ εἶναι ἡ Ἁγία Σοφία».

Σημειώνουμε ὅτι ὑπάρχει καὶ ἄλλη παραπλάνηση τής ἔρευνας, ἡ ὁποία μετρώντας τρεῖς καθολικοὺς ναοὺς στὸ κείμενο τοῦ Ἰγνατίου μέχρι τώρα ἔψαχνε νὰ βρεῖ ποῖος ἦταν ὁ τέταρτος καθολικὸς ναὸς τής πόλης στὴν ἀρχὴ τής τουρκοκρατίας, ἀφοῦ ὁ Ἀναγνώστης μαρτυρεῖ ὅτι ὁ Μουράτ Β΄ λίγο μετὰ τὴν ἄλωση τοῦ 1430 ἄφησε στὰ χέρια τῶν χριστιανῶν μόνον τοὺς τέσσερις καθολικοὺς ναοὺς: *μόνους ἡμῖν τοὺς τέσσαρας νεῶς, οἱ καθολικοὶ λέγονται, καταλελοιπῶς, πολλὴν τὴν σπουδὴν ὑπὲρ τούτων τοῦ ποιμένου εἰσενεγκόντος* (ἐκδ. Γ. Τσιάρρα, σ. 62). Βλ. Ι. Τσιάρρα, Ὁ τέταρτος καθολικὸς ναὸς τής Θεσσαλονίκης στὸ χρονικὸ τοῦ Ἰωάννη Ἀναγνώστη, «Βυζαντινῶν» 5 (1973) 167-184. (Μιὰ φανταστικὴ Ἁγία Παρασκευή).

Ἄν τώρα τὸ Ὀκτάγωνο ἦταν ὁ ναὸς τής Θεοτόκου Ὀδηγητρίας, ἀπὸ τὸν ὁποῖο ἄρχιζαν πολλὲς φορὲς οἱ ἀκολουθίαι ποῦ περιγράφει ὁ Συμεὼν Θεσσαλονίκης στὰ λειτουργικὰ τοῦ ἔργου, ὅπως γνωματεύει ὁ σ. στὴ σελ. 36 μὲ παραπομπὴ στὸ ἔργο τοῦ Ι. Μ. Φοιντούλη, Μαρτυρίαι τοῦ Θεσσαλονίκης Συμεὼν περὶ τῶν ναῶν τής Θεσσαλονίκης, ΕΕΘΣ τοῦ Π. Θ. 1976, σ. 175, αὐτὸ πρέπει νὰ ἀποτελέσει ἀντικείμενο ἔρευνας τῶν βυζαντινολόγων, οἱ ὁποῖοι εἶναι ὀπωσδήποτε εὐγνώμονες στὸν σ. γιὰ τὴν ἀνακάλυψή του, ὅτι τὸ Ὀκτάγωνο ἦταν κάποτε μητροπολιτικὸς ναὸς τής Θεσσαλονίκης, καὶ ἐμεῖς θεωροῦμε τὴ γνωμάτευσή του σὰν πολὺ πιθανή.

Συνοικία Ἁγίου Ἰσαάκ

Δὲν εἶναι ὁμως ὅλες οἱ ἐπόμενες διαπιστώσεις τοῦ συγγραφέα τόσο ἀναμφισβήτητες ὅσο αὐτὲς γιὰ τὸ Ὀκτάγωνο καὶ γιὰ τὴ συνοικία Ἁγίας Πελαγίας. Ἀπορίες καὶ ἐπιφυλάξεις γεννοῦν, παρὰ τὴν ἐπιτυχία μερικῶν παρατηρήσεων, οἱ διαπιστώσεις του στὴν ἐπόμενη συνοικία τής καταγραφῆς τοῦ 1478, στὴ συνοικία τοῦ Ἁγίου Ἰσαάκ.

Λέει ὁ σ. (σελ. 36): «Στὴ συνοικία τοῦ Ἁγίου Ἰσαάκ τὸ 1478 βρισκόταν τὸ meşjid τοῦ Kasım Paşa. Ὁ ἰδρυτὴς τοῦ τεμένους αὐτοῦ ἔχει στὴν καταγραφή τὸν τίτλο “Hazret” (ἐξοχώτατος). Τὴν ἐποχὴ ἐκείνη πράγματι ὁ Koca Kasım Paşa ἦταν διοικητὴς (sancak-beği) τής Θεσσαλονίκης». Ταυτίζει λοιπὸν ὁ σ. τὸν Kasım Paşa μὲ τὸν Koca Kasım Paşa, τὸν ὁποῖο κάνει διοικητὴ τής Θεσσαλονίκης αὐτὴ τὴν ἐποχὴ (1478), μόνον καὶ μόνον ἐπειδὴ ὁ Kasım Paşa ἔχει τὸν τίτλο «hazret» (ἐξοχώτατος). Ὁ ἴδιος ὁμως ὁ σ. λέει (σελ. 380: 12. Τεκὲς τοῦ Koca Kasım Paşa): «Κοντὰ στὸ τζαμί του ὁ Koca Kasım Paşa εἶχε ἰδρῦσει στὰ μέσα τοῦ 16ου αἰ. ἕναν τεκέ». Ὁ διοικητὴς τής Θεσσαλονίκης τὸ 1478 Koca Kasım Paşa, ποῦ θὰ ἦταν βέβαια τότε ὄριμος ἄντρας γύρω στὰ τριάντα, πόσο χρονῶν θὰ ἦταν στὰ μέσα τοῦ 16ου αἰ.; Ἐκατὸ χρονῶν;

Ἐπειτα λέει ὁ ἴδιος ὁ σ. γιὰ τὴ συνοικία Ἁγίου Ἰσαάκ τής καταγραφῆς τοῦ 1478 στὴ σελ. 42, σημ. 11: «Ὁ Lowry διαβάζει “Ayo Dimitri”. Ἀπὸ τὸ φωτοαντίγραφο ὁμως μὲ τὰ ὀνόματα τῶν τζαμιῶν καὶ τῶν συνοικιῶν, ποῦ εἶχε τὴν καλὸσύνῃ ὁ ἴδιος νὰ μοῦ στείλει, ἀποκλείεται ἡ ἀνάγνωση αὐτῆ. Διαβάζεται ὁμως ἡ συνοικία ὡς “Ayo Sayakia” ἢ “Ayo Sinada”. Εἶναι πολὺ πιθανὸ στὴν πρώτη περίπτωση νὰ δηλώνεται ἡ ὀνομασία “Ἅγιος Ἰ-

σαάκιος” ἢ “Ἅγιος Ἰσαάκ”. (Στὴ δευτέρη περίπτωση τί εἶναι πιθανό;). Ὁ ἴδιος λοιπὸν ὁ σ. δὲν εἶναι βέβαιος γιὰ τὴν ὀνομασία τῆς συνοικίας Ἁγίου Ἰσαάκ («πολὺ πιθανό», λέει). Ταυτίζει ὁμοῦς μὲ βεβαιότητα τὸν Kasim Paşa τοῦ τεμένου τῆς συνοικίας μὲ τὸν Koca Kasim Paşa «διοικητὴ τῆς Θεσσαλονίκης τὴν ἐποχὴ ἐκείνη».

Σαφέστερη εἶναι ἡ ταύτισή του αὐτῆ, ὅταν περιγράφει στὴ σελ. 128 τὴ συνοικία Koca Kasim Paşa. Λέει (σελ. 129): «Ἡ συνοικία τοῦ Koca Kasim Paşa πρέπει νὰ ταυτισθεῖ μὲ τὴ συνοικία τοῦ Kasim Paşa ποὺ ἀναφέρεται στὸ τεφτέρι καταγραφῆς τῶν συνοικιῶν τῆς Θεσσαλονίκης τὸ 1478». Γιατί πρέπει; Ἐκτός τοῦ ὅτι στὸ τεφτέρι αὐτό, ὅπως ἀναγράφεται παραπάνω, δὲν ἀναφέρεται συνοικία Koca Kasim Paşa γιὰ τὸ 1478, ἀλλὰ μόνον ἓνα τέμενος Kasim Paşa κι αὐτὸ στὴ συνοικία Ἁγίου Ἰσαάκ, ἡ πραγματικὴ συνοικία Koca Kasim Paşa ἀναφέρεται γιὰ πρώτη φορὰ στὰ φορολογικὰ κατάστιχα τοῦ 1906. Βλ. παραπομπὴ ἀρ. 148 τῆς σελ. 129 ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν σ., ὅπου σημειώνεται: Esas Θεσσαλονίκης, ἀρ. 1, 163-164. Esas ὁμοῦς εἶναι 7 φορολογικὰ κατάστιχα τοῦ 1906/7, κατὰ πληροφορία τοῦ σ. στὴ σελ. 10. Πῶς λοιπὸν νὰ ταυτισθεῖ ἓνα τέμενος τοῦ 1478 μὲ ἓνα τέμενος ὄχι ἀπόλυτα συνώνυμο τοῦ 1906, δεδομένου μάλιστα ὅτι τὰ δυὸ τεμένη ἀπέχουν μεταξύ τους 428 χρόνια καὶ ὅτι ἡ Θεσσαλονικὴ κήκη σχεδὸν ὀλοσχερῶς τὸ 1620; (βλ. Κ. Δ. Μέρτζιο, Μνημεῖα μακεδονικῆς ἱστορίας, Θεσσαλονικὴ 1947, 148. J. N e h a m a, Histoire des Israélites de Salonique, Ε', Salonique 1956, 68-69). Ἐπειτα, τὸ τέμενος τοῦ Kasim Paşa, τὴν ἐποχὴ αὐτῆ, ποὺ ἔχουμε ἀκόμη cema'at, μικρὲς δηλαδὴ ομάδες τούρκων κατοίκων καὶ ὄχι ἀκόμα ὀλόκληρες τουρκικὲς συνοικίες, πρέπει νὰ ἦταν μικρὸ mescid, συνοικιακὸ δηλαδὴ τζαμί χωρὶς μιναρέ (βλ. σελ. 23), ἐνῶ τὸ τέμενος τοῦ Koca Kasim Paşa εἶναι μεγάλο τζαμί μὲ μιναρέ, μὲ τεκέ, μὲ νεκροταφεῖο καὶ μὲ ὁμώνυμη συνοικία (βλ. σελ. 129 καὶ σελ. 380). Ποιὸ ἴδρυσε ὁ Koca Kasim Paşa, τὸ μικρὸ mescid ἢ τὸ μεγάλο Τζαμί;

Ὁ ἴδιος ὁ σ. ἄλλωστε σπέρνει τὴν ἀμφιβολία γιὰ τὴν ταύτιση τοῦ Koca Kasim Paşa. Λέει (σελ. 326): «Ὁ Koca Kasim Paşa συγγέεται στίς διάφορες ὀθωμανικὲς βιογραφίες μὲ τὸν Ceserî Kasim Paşa καὶ τὸν Enliya Kasim Paşa (βλ. C. O r h o n l u, Kasim Paşa, ΕΙ, Δ', 722)». Καὶ «Χοτζέτι τῆς Μονῆς Βλατάδων τοῦ Şaban 968 (Ἀπριλίου 1561) ἀναφέρει ὅτι τὰ χωριά Κρομμύδι (Kremid), Ἅγιος Δημήτριος (Ayo Dimitri) καὶ Ἀσπρόνερο (Aspronero) τῆς Κασσάνδρας ἀνήκαν στὸ βακούφι τοῦ πρώην sancak-beği τῆς Θεσσαλονικῆς Kasim Paşa». Ὑπῆρξε λοιπὸν καὶ ἄλλος. Ὁ σ. ὁμοῦς εἶναι βέβαιος ὅτι αὐτὸς εἶναι ὁ Kasim Paşa τῆς καταγραφῆς τοῦ 1478. Καὶ στηρίζει σὲ τέτοια θεμέλια συμπεράσματα.

Πιστεύει λοιπὸν ὁ σ. ὅτι τὸ mescid τοῦ Kasim Paşa τοῦ 1478 εἶναι παρ' ὅλα αὐτὰ τὸ ἴδιο μὲ τὸ τέμενος Koca Kasim Paşa, ποὺ ἐμφανίζεται τὸ 1906, καὶ ἐὰν ξέρουσε ποῦ ἦταν αὐτό, τότε ἐκεῖ ἦταν καὶ ἡ συνοικία Ἁγίου Ἰσαάκ μὲ τὸ Mescid Kasim Paşa τὸ 1478. Ἔτσι λέει ὁ σ. (σελ. 36-37): «Τὸ mescid τοῦ Koca Kasim Paşa κατὰ τὸν 18ο-19ο αἰ. ὀνομάζεται καὶ İki Lüle Cami'i (= Τζαμί τῶν Δύο Κρουνῶν) ἀπὸ τὴ βρύση ποὺ ὑπῆρχε σ' αὐτό. Ἡ θέση τόσο τοῦ τζαμιοῦ καὶ τοῦ τεκέ ποὺ βρισκόταν κοντὰ του, ὅσο καὶ τῆς συνοικίας μὲ τὴν ἴδια ὀνομασία, εἶναι γνωστές: ἡ συνοικία βρισκόταν στὸ ἀνατολικὸ τμήμα τῆς Ἁγίου Δημητρίου καὶ ἀπλωνόταν ἀπὸ τὴν Κασσάνδρου ὡς λίγο πρὸ πάνω ἀπὸ τὴ Rotonda (βλ. καὶ σελ. 128-129 γιὰ τὴ συνοικία τοῦ Koca Kasim Paşa-İki-Lüle). Τὸ τζαμί βρισκόταν ἀνάμεσα στὴν Κωνσταντίνου Παλαιολόγου καὶ στὴν Ἀρριανού».

Ἡ περιγραφή πάντως τῆς συνοικίας τοῦ Koca Kasim Paşa μὲ τοὺς δρόμους ποὺ τὴν περιέβαλλαν καὶ τοὺς δρόμους ποὺ τὴ διέσχισαν, ποὺ μᾶς δίνει ὁ σ. στίς σελ. 128-129, δείχνει γιὰ ἓναν κάτοικο τῆς Θεσσαλονικῆς καὶ γνώστη τῆς τοπογραφίας τῆς περιοχῆς ὅτι ἡ συνοικία εἶχε ὄρια βορινὰ τὴν Ἁγίου Δημητρίου, νότια τὴ Φιλίππου, δυτικὰ τὴν Ἰουλιανού, ἀνατολικὰ τὴν Ἀποστόλου Παύλου καὶ δὲν κατέβαινε κάτω ἀπὸ τὴ Φιλίππου. Τὸ τζαμί βέβαια τοῦ Koca Kasim Paşa βρισκόταν, ὅπως λέει ὁ σ., ἀνάμεσα στὴν Κωνσταντίνου Παλαιολόγου καὶ στὴν Ἀρριανού, ἀλλὰ πάνω ἀπὸ τὴ Φιλίππου, ἐνῶ ὁ σημερινὸς

ναὸς τοῦ Ἁγίου Παντελεήμονος, γιὰ τὸν ὁποῖο θὰ γίνεαι λόγος ἀμέσως παρακάτω καὶ τὸν ὁποῖο ἡ ὠς τῶρα ἔρευνα θεωρεῖ ὡς τὴ Μονὴ τῆς Περιβλέπτου, ποὺ ὁ σ. θὰ τὴν τοποθετήσῃ στὴ θέση τοῦ Τζαμιοῦ τοῦ Koca Kasım Paşa, βρίσκεται παρακάτω, στὴν παλαιὰ Ἀρριανοῦ καὶ κάτω ἀπὸ τὴ Φιλίππου.

Γιὰ τὴ Μονὴ τῆς Περιβλέπτου λέει ὁ σ. (σελ. 128-129): «Εἶναι γνωστὴ ἡ Μονὴ τοῦ Ἱσαὰκ ἢ τῆς Παναγίας τῆς Περιβλέπτου, ποὺ εἶχε ἰδρυθεῖ τὸ 1314 (βλ. Γ. Ι. Θεοχαρίδης, Ὁ Ματθαῖος Βλάσταρις καὶ ἡ Μονὴ τοῦ κυρ-Ἱσαὰκ ἐν Θεσσαλονίκῃ, Byzantion 40, 1970, 454 κ.έ.). Τὴ μονὴ αὐτὴ ὁ Γ. Θεοχαρίδης τὴν τοποθετεῖ στὸ ναὸ τοῦ Ἁγίου Παντελεήμονα (Γ. Ι. Θεοχαρίδης, Ὁ Ματθαῖος Βλάσταρις, 454, κ.έ.). Ὅπως βλέπουμε ὅμως, ἡ συνοικία τοῦ Ἁγίου Ἱσαὰκ, ποὺ πρέπει νὰ πῆρε τὴν ὀνομασία της ἀπὸ τὴ μονὴ ποὺ ὑπῆρχε ἐκεῖ, βρισκόταν βορειότερα. Τὴ μονὴ ἐπομένως αὐτὴ πρέπει νὰ τὴν τοποθετήσουμε στὴ θέση τοῦ τζαμιοῦ τοῦ Koca Kasım Paşa καὶ ὄχι στὸν Ἁγιο Παντελεήμονα, ποὺ εἶναι τζαμί ἀργότερα, γύρω στὸ 1500». (βλ. σελ. 304, ὅπου ἐξετάζεται ἡ μετατροπὴ τοῦ Ἁγίου Παντελεήμονα σὲ τζαμί). Δὲν βρισκόταν βορειότερα. Βορειότερα βρισκόταν τὸ τζαμί τοῦ Koca Kasım Paşa, ποὺ δὲν ἔχει σχέση μετὰ τὸν Kasım Paşa καὶ τὸ mescid του στὴ συνοικία Ἁγίου Ἱσαὰκ τὸ 1478 καὶ εἶναι μεταγενέστερος, γιὰτὶ δὲν μπορεῖ νὰ συνυπάρχουν τὸ 1478 ἡ ἑλληνικὴ συνοικία τοῦ Ἁγίου Ἱσαὰκ, ποὺ προδίνει ἐπιβίωση τῆς Μονῆς τῆς Περιβλέπτου τοῦ κυρ-Ἱσαὰκ, ἀπὸ τὴν ὁποία ἔχει τὸ ὄνομα ἢ συνοικία, καὶ ἡ συνοικία τοῦ Koca Kasım Paşa, ἂν τοποθετήσουμε, ὅπως ὁ σ., στὴ θέση τῆς Μονῆς τῆς Περιβλέπτου τὸ τζαμί τοῦ Koca Kasım Paşa, ὅποτε θὰ εἶχαμε μαζί καὶ συνοικία Koca Kasım Paşa καὶ συνοικία Ἁγίου Ἱσαὰκ.

Γιὰ τὸν σημερινὸ Ἁγιο Παντελεήμονα στὴν Ἀρριανοῦ, ποὺ σ' ὅλη τὴν τουρκοκρατία λεγόταν Ἱσαακιε τζαμί, λέει ὁ σ. (σελ. 304): «Ἡ ἐκκλησία τοῦ Ἁγίου Παντελεήμονα μετατράπηκε σὲ τζαμί στὰ 1500 ἀπὸ τὸν İshak Çelebi, γιὸ τοῦ Ἱσαὰκ ἀπὸ τὸ Μοναστήρι. Ὁ İshak Çelebi τὸ 914 (1508-1509) ἦταν καδῆς στὴ Θεσσαλονίκη. Ἀργότερα εἶναι καδῆς στὸ Μοναστήρι, ὅπου ἰδρυσε ἕνα τζαμί, ποὺ ὀνομάζεται ἐπίσης İshakiye. Μέσα στὴ Θεσσαλονίκη ὑπῆρχαν ἀρκετὰ βακούφια τοῦ Manastırlı İshak Efendi γιὰ τὴ συντήρηση τοῦ τζαμιοῦ του. ...Στὸν κατάλογο συνοικιῶν τῆς πόλης στίς ἀρχὲς τοῦ 16ου αἰ. τὸ İshakiye τζαμί δὲν ἀναφέρεται, γιὰτὶ δὲν εἶχε γύρω του τουρκικὸ πλῆθος, ὥστε νὰ ἀποτελεσε χωριστὴ συνοικία. Κατὰ τὸν 17ο-19ο αἰ. λίγες τουρκικὲς οἰκογένειες κατοικοῦσαν γύρω του καὶ πλήρωναν ἕνα πολὺ μικρὸ φόρο. Ὁ Ἑβλιγιὰ Τσελεμπὴ τὸ ἀναφέρει ὡς Sakiye Cami', χωρὶς νὰ δίνει περισσότερες πληροφορίες. Τὸ 1835 τὸ τζαμί δὲν εἶχε σκεπὴ καὶ χρειάζοταν ἐπισκευή. Ἐπιδιορθώθηκε τὸ 1858 (Ἱερ. τεφτ. 269, 66). Τὸ 1906 τὸ İshakiye Cami' ἀνῆκε στὴ συνοικία Koca Kasım Paşa». (Εἶδαμε ὅτι αὐτὸ τὸ τελευταῖο δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι σωστό).

Οἱ πληροφορίες τοῦ σ. γιὰ τὸν İshak Çelebi καὶ τὸ τζαμί του İshakiye δὲν προέρχονται ἀπὸ τὰ τουρκικὰ ἔγγραφα του, ἀλλὰ τις παίρνει ἀπὸ τὸν M. Kiel, Notes on the History of some Turkish Monuments in Thessalonica and their Founders, «Balkan Studies» 11,1 (1970) 123-156. Λέει ὁ M. Kiel (σελ. 141): «The founder of the İshakiye Cami, or rather, the man who transformed the old church of St. Panteleimon into a mosque, was Cadi İshak Çelebi İbn Hasan (ὄχι İsa, ὡς ὁ σ.), judge of Thessaloniki about the year 1500. After his term of office there he was appointed to the chair of Monastir (Bitola), and it was there that he built the great mosque of that city which still bears his name. That was in the year of Hidjra 914 (A. D. 1508-1509). His mosque is also called İshakiye or İshak Cami. İshak Çelebi was a very rich man and his mosque in Monastir gives a clear picture of this... of İshaks term in Thessaloniki nothing could be found beyond the fact that he has been cadi there».

Εἶναι φανερὸ ὅτι πρόκειται γιὰ μιὰ εἰκασία τοῦ M. Kiel, τὴν ὁποία ὁ σ. μας μετέφρασε σὲ βεβαιότητα. «Τίποτε δὲν εἶναι γνωστὸ γιὰ τὴ δραστηριότητα τοῦ İshak Çelebi στὴ Θεσσαλονίκη, πέραν τοῦ γεγονότος, ὅτι διετέλεσε καδῆς σ' αὐτὴν» (λίγο πρὶν τὸ 1508), λέει

ὁ Kiel. Ἐπειδὴ ὁμοῦ, φαίνεται νὰ εἰκάζει ὁ M. Kiel, ὁ İshak Çelebi ἔκτισε στὸ Μοναστήρι τὸ λαμπρὸ τζαμί İshakiye, αὐτός, ποὺ ὑπηρετήσε σὰν καδῆς καὶ στὴ Θεσσαλονίκη, θὰ ἴδρυσε σ' αὐτὴν καὶ τὸ İshakiye Cami', ὅπως ὀνομαζόταν ὁ ναὸς τοῦ Ἁγίου Παντελεήμονα στὴ Θεσσαλονίκη. Αὐτὸ δὲν εἶναι παρὰ μιὰ εἰκασία. Πιθανή: Ἔστω. Ὅχι ὁμοῦ βεβαιώτης.

Ἄλλοτε ἡ ἔρευνα εἶχε ὑποστηρίξει, ὅτι ἡ ὀνομασία İshakiye Cami' εἶναι ἡ ἴδια τῆς ἑλληνικῆς Μονῆς Ἰσαάκ, τὴν ὁποία διατήρησαν οἱ Τοῦρκοι, ἀφοῦ καὶ στὴ γλώσσα τους ὁ Ἰσαάκ λέγεται İshak. Τὰ ἀποτελέσματα τῆς ἔρευνας αὐτῆς ἀνατρέπει σήμερα ὁ σ. Εἴμαστε ἀναγκασμένοι νὰ παραθέσουμε αὐτὰ ἐδῶ καὶ τὴν ἀνατροπὴ τους.

Λέει ὁ σ. (σελ. 356-357, σημ. 95): «Ὁ Γ. Ι. Θεοχαρίδης (Ὁ Ματθαῖος Βλάσταρις, 437-459) ταυτίζει τὸ İshakiye Cami' μὲ τὸ καθολικὸ τῆς Μονῆς τῆς Θεοτόκου τῆς Περιβλέπτου. Κατὰ τὸν Θεοχαρίδη, ὁ ἱδρυτὴς τῆς μονῆς αὐτῆς πατὴρ κυρ-Ἰσαάκ ἦταν μεταξὺ τῶν ἐτῶν 1295-1315 μητροπολίτης Θεσσαλονίκης· ἀργότερα ἔγινε μοναχὸς καὶ ἱδρυσε τὴ μονὴ αὐτή. Γιὰ νὰ στηρίξει τὴ γνώμη του αὐτὴ ὁ Θεοχαρίδης χρησιμοποιεῖ δύο σημειώματα, ποὺ ὑπάρχουν τὸ ἓνα σὲ χειρόγραφο κώδικα τοῦ 16ου αἰ. στὴν Ἀμβροσιανὴ Βιβλιοθήκη (ἀρ. 885) καὶ τὸ ἄλλο στὸν κώδικα ἀρ. 30 τοῦ Μονάχου· τὸ δεύτερο γράφτηκε ὑπὸ τινος Ἐμμανουὴλ Ἐμβαιβένη ἐκ Μονεμβασίας τὸ 1548» (ὁ.π. 450). Καὶ τὰ δύο χειρόγραφα περιέχουν τὴ Μυριόβιβλο τοῦ Φωτίου. Οἱ δύο σημειώσεις εἶναι σχεδὸν ἴδιες: στὴν πρώτη ἀναγράφεται: *«Βιβλίον, ἢ ἀπογραφικὴ παρατήρησις, τῆς σεβασμίας μονῆς τῆς Ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Περιβλέπτου, ἣν ἐν μέσῃ τῇ περιφανεῖ πόλει Θεσσαλονίκῃ ὁ περιφανὴς τῶν ὄντων καὶ ὁσίων πατὴρ ἡμῶν ἐξ αὐτῶν κρηπίδων ἐδείματο Ἰσαάκ»*. Στὴ δεύτερη: (ἐπαναλαμβάνονται τὰ ἴδια). Ἡ σημείωση αὐτὴ κατὰ τὸν Θεοχαρίδη «σημαίνει ὅτι ὁ βιβλιοθηκῆριος τῆς μονῆς, ἀπογράφων τοὺς κώδικας τῆς βιβλιοθήκης τῆς μονῆς του καὶ καταρτίζων κατάλογον αὐτῶν, σημειώνει εἰς ἕκαστον τόμον ὅτι καὶ ὁ τόμος οὗτος ἀνήκει εἰς τὴν μονήν. Σημαίνει ἐπίσης ὅτι ἀμφότεροι οἱ κώδικες, Ambr. Gr. 885 καὶ Monac. Gr. 30, ἀνήκον ἄλλοτε εἰς τὴν Μονὴν τῆς Περιβλέπτου». Ὁ Θεοχαρίδης βγάζει τὸ συμπέρασμα ὅτι καὶ οἱ δύο κώδικες γράφηκαν ἀπὸ τὸν ἴδιο γραφέα, τὸν Ἐμβαιβένη, ποὺ «εἰργάζετο ὁ ἴδιος ἐντὸς τῆς Μονῆς τοῦ κυρ-Ἰσαάκ καὶ ἐπεράτωσε τὴν ἀντιγραφὴν τοῦ κώδικος κατὰ τὸ σημεῖωμα τὸν Ὀκτώβριον τοῦ 1548». Ἐπομένως, κατὰ τὸν Θεοχαρίδη, «ἡ Μονὴ τῆς Περιβλέπτου τοῦ κυρ-Ἰσαάκ ὑπῆρχεν ἀκόμη ἐπὶ τουρκοκρατίας τὸ 1548» καὶ μόνον ἀργότερα ἔγινε μουσουλμανικὸ τέμενος. Ὀνομάστηκε «Ἰσαακιὲ Τζαμί», πάλι κατὰ τὸν Θεοχαρίδη. ἀπὸ τοὺς Τούρκους ποὺ διατήρησαν τὴν ὀνομασίαν τῆς Μονῆς τοῦ κυρ-Ἰσαάκ (ὁ.π. 454). Ὅπως εἶδαμε ὁμοῦ, τόσο ὁ ἱδρυτὴς τοῦ τζαμιῦ ποὺ ἔδωσε τὴν ὀνομασίαν του σ' αὐτό, ὅσο καὶ ἡ χρονολογία τῆς μετατροπῆς τῆς ἐκκλησίας σὲ τζαμί, εἶναι γνωστά. Ἡ ἐκκλησία εἶχε μετατραπεῖ σὲ τζαμί ἀπὸ τὶς ἀρχὲς τοῦ 16ου αἰ. Δὲν εἶναι σωστὴ ἐπομένως ἡ γνώμη, ὅτι ἡ Μονὴ τῆς Περιβλέπτου λειτουργοῦσε στὴ σημερινὴ ἐκκλησία τοῦ Ἁγίου Παντελεήμονα ὡς τὸ 1548 τουλάχιστον». Ὅπως εἶδαμε ὁμοῦ καὶ ἐμεῖς, τόσο ὁ ἱδρυτὴς ὅσο καὶ ἡ χρονολογία ἱδρύσεως τοῦ İshakiye Cami' δὲν εἶναι «γνωστά», ἀλλὰ μιὰ εἰκασία τοῦ M. Kiel.

Παρακάτω ὁ σ. κάνει ἔρευνα βυζαντινολογίου καὶ μάλιστα μὲ ἀξιόλογα ἀποτελέσματα. Λέει ὁ σ. (ὁ.π.):

«Ἡ σημείωση τῶν δύο κωδίκων ποὺ ἀναφέρθηκαν δὲν σημαίνει ὅτι ἔγινε ἀπογραφὴ τῶν κωδίκων τῆς μονῆς τὸν 16ο αἰ., γιατί «ἀπογραφικὴ παρατήρησις» εἶναι ὁ τίτλος, κατὰ κάποιον τρόπο, τῆς Βιβλιοθήκης τοῦ Φωτίου. Τὰ σημειώματα τῶν κωδίκων Ambr. Gr. 885 (16ου αἰ.) καὶ Monac. Gr. 30 (1548) εἶναι ἀντιγραμμένα αὐτούσια ἀπὸ παλαιότερο κώδικα τῆς Βιβλιοθήκης τοῦ Φωτίου (Marc. Gr. 450, 10ου αἰ.-451, 12ου αἰ.). Τὸ σημεῖωμα τοῦ κώδικα Marc. Gr. 451, f. 4 εἶναι: *«Βιβλίον, ἢ ἀπογραφικὴ παρατήρησις, τῆς σεβασμίας μονῆς τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Περιβλέπτου ἣν ἐν μέσῃ τῇ περιφανῇ (sic) πόλει Θεσσαλο-*

νίκη, ὁ περιβλεπτος τῷ ὄντι καὶ ὀσιος πατὴρ ἡμῶν ἐξ αὐτῶν κρηπίδων ἐδείματο Ἰσαάκ. Τὸ σημείωμα αὐτὸ εἶναι γραμμένο ἀπὸ τὸ διορθωτὴ Μ3 ποῦ ὁ Edgar Martini τὸν χρονολογεῖ στὸν 13ο αἰ. (βλ. E. Martini, Die Bibliothek des Patriarchen Photios von Konstantinopel, 1911, 17-19). Ὁ Ἐμμανουήλος Ἐμβαιβένης δὲν ἔζησε στὴ Θεσσαλονίκη καὶ δὲν ἐργάστηκε στὴ Μονὴ τῆς Περιβλέπτου. Εἶναι γραφέας τῆς Δύσης, γνωστὸς ὡς Βεμβαίνης ἢ Ἐμβαιβένης ἢ Εὐβαίνης ἢ Μπαιβένης ἢ Μβαιβένης ἢ Μβοβένης. Γράφει γιὰ γνωστὰ πρόσωπα, τὸν καρδινάλιο Granvella καὶ τὸν καρδινάλιο Sirleti. Χρημάτισε ἐπίσημος γραφέας στὴ Βατικανὴ Βιβλιοθήκη (Scriptor Linguae Graecae Bibliothecae Vaticana) (βλ. E. Müntz, La Bibliothèque du Vatican au XV^{es}., Paris 1887, 66, ὅπου ἀναφέρεται ὡς Emmanuel Graecus, καὶ σ. 67, σημ. 1, ὅπου ταυτίζεται μὲ τὸν Ἐμμανουήλ Ἐμβένη. Ἐπίσης M. Vog el-V. Gardhausen, Die Griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance, Leipzig 1909, 117). Ἡ Μονὴ τῆς Περιβλέπτου Θεοτόκου ἀναφέρεται σὲ κώδικα τοῦ 1196 (Vind. Theol. 19)... Ἐπίσης σὲ κώδικα τοῦ 11-12ου αἰ. (Vat. Ott. 451) ἀναφέρεται μονὴ «τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ Νικολάου τοῦ Περιβλέπτου» (βλ. Vog.-Gardh., σ. 379). Ἐπομένως ἡ μονὴ αὐτὴ ὑπῆρχε ἤδη στὶς ἀρχές τοῦ 12ου αἰ.».

Δὲν μποροῦμε παρά νὰ συγχαροῦμε τὸν σ. γιὰ τὰ λαμπρὰ ἀποτελέσματα τῆς ἐρευνᾶς του, ποῦ ἐπιτήδες παραθέσαμε ὀλόκληρη γιὰ νὰ φανεῖ αὐτὴ τὴ φορά ὁ ἐπιστημονικὸς χαρακτήρας τῆς. Πράγματι, οἱ ἀναφερθέντες παλαιότεροι τοῦ 14ου αἰ. κώδικες μὲ τὸ ἴδιο σημείωμα ἀποδείχνουν ὅτι ἡ Μονὴ τῆς Περιβλέπτου στὴ Θεσσαλονίκη εἶναι παλαιότερη καὶ δὲν κτίστηκε ἀπὸ τὸν μητροπολίτη Θεσσαλονίκης τὸ 1295-1315, καὶ πιθανὸ μοναχὸ κυρ-Ἰσαάκ. Τὸ ἴδιο ἀποδείχνει καὶ ἡ μνεῖα μονῆς τῆς Περιβλέπτου Θεοτόκου σὲ κώδικα τοῦ 11-12ου αἰ., ἂν πρόκειται βεβαίως γιὰ μονὴ στὴ Θεσσαλονίκη καὶ ὄχι ἄλλου. Πράγματι, ὁ Ἐμμανουήλ Ἐμβαιβένης ἦταν γραφέας στὴ Δύση, δὲν ἐργάστηκε μέσα στὴ Μονὴ Περιβλέπτου τῆς Θεσσαλονίκης καὶ δὲν εἶναι σωστὴ ἡ ἐξ αἰτίας του γνώμη, ὅτι ἡ μονὴ λειτουργοῦσε μέχρι τὸ 1548 τουλάχιστο. Παραμένουν ὅμως μερικὲς ἀπορίες:

1) Πῶς ἡ παλαιὰ Μονὴ τῆς Περιβλέπτου, στὴν ὁποία ὁ σ. τοποθετεῖ τὸ τζαμί τοῦ Koca Kasım Paşa, τὸ ὁποῖο βρισκόταν πάνω ἀπὸ τὴ Φιλίππου καὶ στὴν ἐπάνω πόλη, μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὅτι βρισκόταν ἐν μέσῃ τῆ πόλει Θεσσαλονίξει, ὅπως λέγουν τὰ ἀναφερθέντα σημειώματα τῶν κωδίκων ὅτι αὐτὴ βρισκόταν;

2) Ποιὸς ἦταν ὁ βυζαντινὸς ναὸς, ποῦ ὁ İshak Çelebi ἔκανε πιθανῶς τζαμί İshakiye στὶς ἀρχές τοῦ 16ου αἰ. καὶ σήμερὰ ὀνομάζεται Ἅγιος Παντελεήμων;

Ἐμεῖς ἀπὸ τα ἀδύνατα σημεία τῶν βιαστικῶν διαπιστώσεων τοῦ σ. μποροῦμε νὰ βγάλουμε τὰ ἐξῆς συμπεράσματα:

1) Ὁ Koca Kasım Paşa δὲν μπορεῖ νὰ ταυτισθεῖ μὲ τὸν Kasım Paşa τῆς καταγραφῆς τοῦ 1478. Ὁ σ. δὲν φέρνει μαρτυρία πηγῆς στὴ διαπίστωσή του τῆς σελ. 36: «Τὴν ἐποχὴ ἐκείνη (1478) πραγματικὰ ὁ Koca Kasım Paşa ἦταν διοικητὴς (sancak-beği) τῆς Θεσσαλονίκης». Στηρίζεται στὸν τίτλο «ἐξοχώτατος» (hazret) τοῦ Kasım Paşa στὴν καταγραφὴ τοῦ 1478 καὶ ταυτίζοντας μὲ αὐτὸν ἐξ αἰτίας τοῦ τίτλου τὸν μεταγενέστερο sancak-beği Koca Kasım Paşa τὸν κάνει ἀναδρομικῶς διοικητὴ τῆς Θεσσαλονίκης τὸ 1478. Ὁ Koca Kasım Paşa, ἂν τριαντάρης ἢ σαραντάρης ἦταν διοικητὴς τῆς Θεσσαλονίκης τὸ 1478, δὲν μποροῦσε νὰ ζεῖ στὰ μέσα τοῦ 16ου αἰ. καὶ νὰ κτίζει τεκὲ κοντὰ στὸ τζαμί του, ὅπως δῆθεν μαρτυρεῖται ἀπὸ τὸ Esas Θεσσαλονίκης, ἀρ. 1, 171 (βλ. σελ. 380 καὶ σημ. 20). Ἄκόμα χειρότερα, στὸ Esas αὐτὸ 1, 171, μαρτυρεῖται μόνο ὅτι τὸν τεκὲ τοῦ Koca Kasım Paşa εἶχε ἀνακαίνισαι κάποιος Mu'allim (καθηγητὴς) Ἄbdüs Ağā καὶ τίποτε παραπάνω. Ποῦ βρῆκε ὁ σ. ὅτι ὁ τεκὲς ποῦ λεγόταν τοῦ Koca Kasım Paşa κτίστηκε στὰ μέσα τοῦ 16ου αἰ.;

2) Ὁ Koca Kasım Paşa, ποῦ τὸ τζαμί του καὶ ἡ συνοικία του ὀνομάστηκαν τὸν 18ο-19ο αἰ. İki Lüle (βλ. σελ. 380, σημ. 21: Γενικὸν Κτηματολόγιον 2, τῶν ἐτῶν 1873-1875) καὶ

ξέρουμε ὅτι οἱ Δύο Βρύσες (İki Lüle) βρίσκονταν πάνω ἀπὸ τὴ Φιλίππου στὴν ἐπάνω πόλη, δὲν μπορεῖ νὰ ἔκανε τζαμί τὴ Μονὴ τῆς Περιβλέπτου, ποὺ κατὰ τὰ κείμενα τῶν γνωστῶν σημειωμάτων τῶν κωδίκων βρισκόταν *ἐν μέσῃ τῆ πόλει Θεσσαλονίκη* καὶ ἐπομένως κάτω ἀπὸ τὴ Φιλίππου.

3) Σωστὴ εἶναι ἡ διόρθωση τοῦ σ., ὅτι ἡ Μονὴ τῆς Περιβλέπτου τοῦ κυρ-Ίσαάκ δὲν κτίστηκε ἀπὸ τὸν μητροπολίτη Θεσσαλονίκης Ἰάκωβο τοῦ 1295-1315, ποὺ πιθανῶς ἔγινε μοναχὸς μετὰ τὸ ὄνομα κυρ-Ίσαάκ, ὅπως πίστεψε ἡ παλαιότερη ἔρευνα, ἀλλὰ εἶναι παλαιότερη, γιὰ τὴν ὑπάρχον σημειώματα ποὺ τὴν ἀναφέρουν σὲ κώδικες παλαιότερους ἀπὸ τὸν 14ο αἰ., παρ' ὅλον ὅτι σημειώματα καὶ κώδικες δὲν εἶναι σύγχρονα (π.χ. ὁ Marc. Gr. 451 εἶναι τοῦ 12ου αἰ. καὶ τὸ σημείωμα γραμμμένο ἀπὸ τὸν διορθωτὴ Μ3 εἶναι τοῦ 13ου αἰ.).

4) Ἡ Μονὴ τῆς Περιβλέπτου τοῦ κυρ-Ίσαάκ, ποὺ εἶναι τῶρα ἄγνωστο πότε ἀκριβῶς κτίστηκε καὶ ἀπὸ ποιὸν κυρ-Ίσαάκ καὶ ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι τὸ τζαμί τοῦ Koca Kasım Paşa πάνω ἀπὸ τὴ Φιλίππου στὴν ἐπάνω πόλη, εἶναι, λίαν πιθανῶς, ὁ *ἐν μέσῃ τῆ πόλει* καὶ κάτω ἀπὸ τὴ Φιλίππου σημερινὸς ναὸς τοῦ Ἁγίου Παντελεήμονα.

5) Τὸν σημερινὸ ναὸ τοῦ Ἁγίου Παντελεήμονα ἂν δὲν τὸν μετέτρεψε σὲ İshakiye Cami' ὁ İshak Çelebi τοῦ Μοναστηρίου στὶς ἀρχές τοῦ 16ου αἰ., ὅπως εἰκάζει ὁ M. Kiel, ποὺ τίποτε δὲν τὸ βεβαιώνει ἀλλὰ καὶ τίποτε δὲν τὸ ἐμποδίζει, τότε δὲν μένει παρὰ νὰ δεχτοῦμε ὅτι διατήρησε τὸ βυζαντινὸ ὄνομά του «τοῦ κυρ-Ίσαάκ», ὅταν κάποτε ἔγινε τζαμί. Ἄλλωστε ὁ ναὸς βρισκόταν μέσα σὲ ἑλληνικὴ συνοικία μετὰ πολὺ λίγους Τούρκους γύρω του, πράγμα ποὺ συνηγορεῖ γιὰ τὴ διατήρηση τοῦ ἑλληνικοῦ τοῦ ὀνόματος.

6) Ἄς σημειώσουμε στὸ τέλος δύο πράγματα: α) Ἡ μελέτη τῶν τοιχογραφιῶν τοῦ σημερινοῦ Ἁγίου Παντελεήμονα ἀπὸ τὴν ἀρχαιολόγο Ἄννα Τσιτουρίδου ἔδειξε ὅτι ἡ τοιχογράφηση τοῦ ναοῦ ἔγινε στὴν πρώτη δεκαετία τοῦ 14ου αἰ. (1300-1310 δηλαδή). Αὐτὸ μᾶς φέρνει στὰ χρόνια τοῦ μητροπολίτη Θεσσαλονίκης Ἰάκωβου (1295-1315). Βλ. A n n a T s i t o u r i d o u, Zidno slikarstvo Svetog Panteleymona u Solun (Αἱ Τοιχογραφίαι τοῦ ἐν Θεσσαλονίκῃ ναοῦ τοῦ Ἁγίου Παντελεήμονος). Περιοδικὸν «Zograf», Belgrad 1975, ἀρ. τευχ. 6, σ. 14-20.

Ἔτσι στὰ χρόνια τοῦ μητροπολίτη αὐτοῦ πρέπει νὰ ἔγινε ἡ τοιχογράφηση τοῦ ναοῦ, τὸ δείχνει κι ἄλλο γεγονός. Λέει ἡ Ἄ. Τσιτουρίδου, ὁ.π., σελ. 20 (σὲ μετάφραση): «Ἡ ὑπαρξὴ τῆς μορφῆς τοῦ Ἰακώβου τοῦ Ἀδελφοθέου στὴν κόγχη τοῦ διακονικοῦ ἐπιβεβαιώνει ἀπ' τὴν ἄλλη πλευρὰ τὴ γνώμη, πὼς ἡ εἰκονογράφηση τῆς ἐκκλησίας πραγματοποιήθηκε, ἐνῶ ἀκόμη ὁ Ἰακώβος ἦταν στὸ μητροπολιτικὸ θρόνο τῆς Θεσσαλονίκης».

β) Στὴν αὐτὴ τοῦ σημερινοῦ ναοῦ τοῦ Ἁγίου Παντελεήμονα βρέθηκαν κατὰ τὶς πρόσφατες ἐργασίες ἀποκατάστασης τῆς ἀρχικῆς μορφῆς του τρία ὅμοια μισοτελειωμένα μεγάλα ἀνάγλυφα (μαζὶ μετὰ ἄλλο ὕλικό ποὺ προέρχονταν ἴσως ἀπὸ κάποιο ἀρχαιότερο κτήριο), ποὺ φαίνεται νὰ ἔγιναν στὶς ἀρχές τοῦ 14ου αἰ. καὶ προορίζονταν νὰ τοποθετηθοῦν σὲ κάποια θέση μέσα στὸν ναὸ κατὰ τὸ πρόγραμμα πιθανῶς τῆς εἰκονογραφικῆς διακόσμησης τοῦ ναοῦ, ποὺ γινόταν αὐτὴ τὴν ἐποχὴ, ὅπως ἔδειξε ἡ μελέτη τῆς Ἄ. Τσιτουρίδου. Βλ. Ἄ ρ ι σ τ ο τ ἔ λ η Μ ἔ ν τ ζ ο υ, Ἡμιτελῆς ἀνάγλυφο ἀπὸ τὴ Θεσσαλονίκη. Ἀφιέρωμα στὴ Μνήμη Στυλιανοῦ Πελεκανίδου. «Μακεδονικά», Παράρτημα 5, Θεσσαλονίκη 1983, σ. 260-269, πρὸ πάντων σ. 269. Ὅλα αὐτὰ δείχνουν ὅτι στὶς ἀρχές τοῦ 14ου αἰ. ὑπῆρχε οἰκοδομικὴ δραστηριότητα στὸν σημερινὸ ναὸ τοῦ Ἁγίου Παντελεήμονα, ποὺ ἄλλωστε θεωρεῖται ὁ ἴδιος ὡς οἰκοδόμημα τοῦ 14ου αἰ. Στὴ θέση τοῦ παλιότερου κτίσματος ἄραγε, ἀπὸ τὸ ὁποῖο βρέθηκε καὶ ὕλικό στὴν αὐτὴ, γινόταν τὰ ἔργα; Γεννιέται ὁ πειρασμὸς νὰ σκεφθοῦμε, ἐξ αἰτίας τῆς θέσης, ἀνοικοδόμηση τῆς παλαιᾶς Μονῆς τῆς Περιβλέπτου τοῦ κυρ-Ίσαάκ, ἀπὸ τὸν μητροπολίτη Ἰάκωβο βέβαια στὶς ἀρχές τοῦ 14ου αἰ. κατὰ τὰ δεδομένα τῆς ἐπιστήμης.

Συνοικία Ἀσωμάτων

Ἀπορίες υπάρχουν καὶ στὴν τοποθέτηση τῆς συνοικίας τῶν Ἀσωμάτων ἀπὸ τὸν συγγραφέα (σελ. 37-38):

Στὸ τεφτέρι καταγραφῆς τοῦ 1478 ἀναφέρονται δύο mescid μὲ τουρκικὸ πληθυσμὸ γύρω τους στὴ συνοικία Ἀσωμάτων:

Σελ. 26: Συνοικία Ἀσωμάτων

24: Ὁμάδα τοῦ τεμένους τοῦ Ἀli Paşa

25: Ὁμάδα τοῦ τεμένους τοῦ Haci Mustafa.

Προφανῶς, ἡ τοποθέτησή τους στὴν πόλη τοποθετεῖ καὶ τὴ συνοικία Ἀσωμάτων. Γιὰ τὸ πρῶτο mescid λέει ὁ σ. (σελ. 37): «Τὸ τέμενος τοῦ πρώτου, ὅπως γνωρίζουμε ἀπὸ τὰ φορολογικὰ τεφτέρια τοῦ τέλους τῆς τουρκοκρατίας, βρισκόταν στὴν ὁμώνυμη μικρὴ συνοικία ποῦ ἀπλωνόταν ἀπὸ τις δύο μεριές τῆς ὁδοῦ Ἀγίου Δημητρίου, λίγο πιὸ κάτω ἀπὸ τὸ ναὸ τῆς Λαγουδιανῆς».

Ἡ συνοικία Ἀli Paşa, ποῦ ὑπάρχει στὰ φορολογικὰ τεφτέρια τοῦ 1906 (βλ. σελ. 129, σημ. 152: «Esas Θεσσαλονίκης, ἀρ. 1, 163-164), περιγράφεται ἀπὸ τὸν σ. ὡς ἐξῆς στὴ σελ. 129: «Δυτικὰ ἀπὸ τὴ συνοικία τοῦ Koca Kasim Paşa καὶ κάτω ἀπὸ τὴ λεωφόρο Telli Cari βρισκόταν ἡ μικρὴ συνοικία Ἀli Paşa. Κάθετους πρὸς τὴν ὁδὸ Ἀγίου Δημητρίου δρόμους εἶχε τοῦ Haci Sinan Ağa (Ἰουλιανού), Kara Taş (Σωκράτους) καὶ Şakir Bey (Πετροπουλακιδῶν), καθὼς καὶ τὸ ἀδιέξοδο Yoğurtçi Havlusu (Φλωρίνης)». Ἐν κοιτάζει κανεὶς ὅμως ἓνα σημερινὸ τοπογραφικὸ χάρτη τῆς πόλης, θὰ δεῖ ὅτι βρισκόμαστε σ' ἓνα μικρὸ τετράγωνο μεταξὺ τῶν ὁδῶν Ἀγίου Δημητρίου καὶ Ὀλύμπου (Παλαιᾶς Ἀριστοτέλους) ἀπὸ Β πρὸς Ν καὶ Πετροπουλακιδῶν καὶ Κωνσταντίνου Παλαιολόγου ἀπὸ Δ πρὸς Α. Ὅχι μακριὰ λοιπὸν ἀπὸ τὴ Rotonda.

Γιὰ τὸ δεύτερο τέμενος, τοῦ Haci Mustafa, λέει ὁ σ. (σελ. 37): «Ὅπως εἶδαμε, πιὸ πρὶν μιλώντας γιὰ τὴ συνοικία Ἀγίου Μηνᾶ, τεμένη μὲ ἰδρυτὴ κάποιον Mustafa ὑπῆρχαν ἀρκετὰ στὴ Θεσσαλονίκη. Τὰ πιὸ κοντινὰ ἀπὸ αὐτὰ στὴ συνοικία Ἀli Paşa ἦταν τὸ mescid τοῦ Mustafa, γιοῦ τοῦ Pinti Hasan, καὶ ἡ ἐκκλησία τοῦ Προφήτη Ἡλία, ποῦ σύμφωνα μὲ τὰ βακουφικὰ τεφτέρια τὴν εἶχε κάνει τζαμί ὁ Badrali Mustafa Paşa, ἴσως λίγο μετὰ τὴν ὕλωση τῆς Θεσσαλονίκης· τὸ τελευταῖο τζαμί ἦταν γνωστὸ ἤδη ἀπὸ τις ἀρχές τοῦ 16ου αἰ. ὡς Seray Cami'i καὶ ἀργότερα ὡς Eski Seray Cami'i. Ἴσως λοιπὸν ἓνα ἀπὸ αὐτὰ νὰ ἦταν τὸ mescid τοῦ Haci Mustafa τῆς συνοικίας Ἀσωμάτων».

Δὲν εἶναι ὅμως πολὺ πιθανό, χωρὶς ἄλλη μαρτυρία, νὰ ὀνομαζόταν ὁ Προφήτης Ἡλίας, μετὰ τὸ 1430 τῆς ἀλώσεως καὶ τῶν ἀρχῶν τοῦ 16ου αἰ. τῆς ὀνομασίας του Seray Cami'i, Haci Mustafa Cami'i, ἀφοῦ καὶ ὁ Badrali Mustafa Paşa, ποῦ λέγεται ὅτι τὸν ἔκανε τζαμί, δὲν εἶχε τὸν τίτλο τοῦ hacı. Ὁ τίτλος τοῦ hacı διαφοροποιεῖ, νομίζουμε, τοὺς δύο Mustafa. Ἄλλος πρέπει νὰ εἶναι ὁ Haci Mustafa καὶ ἄλλος ὁ Mustafa Paşa. Μᾶλλον λοιπὸν ἀποκλείεται νὰ εἶναι ὁ Προφήτης Ἡλίας ἓνα ἀπὸ τὰ δύο τεμένη Haci Mustafa.

Ἀπομένει τὸ mescid τοῦ Mustafa, γιοῦ τοῦ Pinti Hasan. Αὐτὸ ὅμως τὸ ἔχει ἤδη τοποθετήσει ὁ σ. «στὴν ἀνατολικὴ πλευρὰ τῆς ὁδοῦ Ἀγίας Σοφίας, λίγο πιὸ κάτω ἀπὸ τὴν Ἀγίου Δημητρίου» (βλ. σελ. 342).

Βρισκόμαστε λοιπὸν λίγο δυτικώτερα ἀπὸ τὴ συνοικία τοῦ Ἀli Paşa καὶ πάλι ὄχι μακριὰ ἀπὸ τὴ Rotonda. Ἡ συνοικία τῶν Ἀσωμάτων παραμένει ὡς ἐδῶ κοντὰ στὴ Rotonda καὶ θὰ παρέμενε, ἂν δὲν ὑπῆρχαν τὰ ἔγγραφα τῆς Μονῆς Βλατάδων. Γι' αὐτὰ λέει ὁ σ. (σελ. 37): «Γιὰ τὴν τοποθέτηση τῆς συνοικίας τῶν Ἀσωμάτων ὑπάρχει ἐπίσης μιὰ σειρὰ ἀπὸ ἀνέκδοτα τουρκικὰ ἔγγραφα τῆς Μονῆς Βλατάδων· αὐτὰ εἶναι φερμάνια καὶ ἐπίσημα "ἀντίγραφα" (Suret), ἀποσπάσματα ἀπὸ τὸ εἰδικὸ βιβλίον βακουφικῶν κτημάτων ποῦ ὑπῆρχε στὸ Defter-i Hakani στὴν Κωνσταντινούπολη. Στὰ ἔγγραφα αὐτὰ ἀναγράφονται κτῆ-

ματα της Μονής Βλατάδων που δέν φορολογοῦνταν. (Συντομεύουμε: Τὰ ἀντίγραφα εἶναι ὅλα πανομιότυπα τῶν ἐτῶν 1527-1753 καὶ τὰ φερμάνια τῶν ἐτῶν 1715-1753. Ὑπάρχει καὶ ἓνα μεράτι τοῦ 1488, στοῦ ὁποίου τὸ κείμενο περιέχεται καὶ ἀντίγραφο τοῦ Defter-i Hakanî, μὲ τὰ κτήματα ποὺ ἀναγνωρίζει ὁ σουλτάνος Βαγιαζίτ Β΄ ὅτι ὁ πατέρας του Μεχμέτ Β΄ εἶχε παραχωρήσει στὴ Μονή, σὲ ἀντάλλαγμα αὐτῶν ποὺ τοὺς εἶχε ἀφαιρέσει)». Εἶναι φανερό, ὅτι ἂν στὸ εἰδικὸ ἀρχικὸ βιβλίον βακουφικῶν κτημάτων, ποὺ ὑπῆρχε στὸ Defter-i Hakanî στὴν Κωνσταντινούπολη, ὑπῆρχε μιὰ λανθασμένη ἀναγραφή ἢ μιὰ λανθασμένη ἀνάγνωση ἀπ' αὐτὸ, αὐτὴ θὰ ἐπαναλαμβανόταν σὲ ὅλα τὰ μετέπειτα ἀντίγραφα. Τέτοια ὅμως ὑποψία δὲν ἔχει ὁ συγγραφέας καὶ συνεχίζει:

(Σελ. 38): «Σ' ὅλα τὰ ἔγγραφα αὐτά, ποὺ πρέπει νὰ προέρχονται ἀπὸ τὸ ἀρχικὸ τουρκικὸ τεφτέρι καταγραφῆς τῶν κτημάτων τῆς Μονῆς, ἀναφέρεται ὅτι ἡ Μονὴ Βλατάδων βρισκόταν στὴ συνοικία Ἀσωμάτων. Στὸ μεράτι ἐπίσης τοῦ 1488 ἀναγράφεται ἀνάμεσα στὰ ἄλλα κτήματα καὶ ἡ ἐκκλησία τοῦ Λαγουδιάτη, "τῆς συνοικίας τῶν Ἀσωμάτων". Χωρὶς ἀμφιβολία ἐπομένως πρέπει νὰ τοποθετήσουμε τὴ συνοικία αὐτὴ στὴ βορειοανατολικὴ πλευρὰ τῆς Θεσσαλονίκης, γύρω καὶ πάνω ἀπὸ τὴν ὁδὸ Ἁγίου Δημητρίου. Ἡ συνοικία ἀπλωνόταν ἐπίσης ἀπὸ τὰ ἀνατολικά τεῖχη τῆς πόλης καὶ ἔφτανε ἴσως ὡς τὸν Προφήτη Ἡλία⁹⁶». (Στὴ σημ. 96 παρατηρεῖ ὁ σ. «στὴν ἴδια θεση εἶχε τοποθετηθεῖ τὴ συνοικία τῶν Ἀσωμάτων καὶ ὁ Χατζη-Ἰωάννου, σ. 91, στηριζόμενος σὲ πατριαρχικὸ σιγίλλιον ποὺ ἀνέφερε ὅτι ἡ Μονὴ Βλατάδων βρισκόταν στὴ συνοικία αὐτὴ. Ἡ γνώμη του ὅμως εἶχε ἀπορριφθεῖ, ἐπειδὴ κυρίως τὸ σιγίλλιον εἶχε ἐξαφανιστεῖ καὶ ἡ πληροφορία θεωρήθηκε μεταγενέστερη καὶ γι' αὐτὸ λανθασμένη»).

Ἔτσι ὁ σ. κάνει μιὰ τεράστια συνοικία, ποὺ περιλαμβάνει τὰ δύο τρίτα τῆς πάνω πόλης καὶ σχεδὸν δὲν ἀφήνει τόπο γιὰ τὴ συνοικία Ἁγίου Δημητρίου (βλ. γι' αὐτὴν σελ. 31).

Πρέπει τώρα νὰ ἀντιμετωπισθεῖ τὸ πρόβλημα, ἀπὸ ποῦ ἔχει ἡ συνοικία αὐτὴ τὴν ὄνομασία «τῶν Ἀσωμάτων». Λέει ὁ σ. (σελ. 38): «Ἐπειτα ἀπὸ τὴν τοποθέτηση αὐτῆς τῆς συνοικίας Ἀσωμάτων, εἶναι ἀνάγκη νὰ ξαναγυρίσουμε στὴν ἀναζήτηση τοῦ ναοῦ τῶν Ἀσωμάτων. Ἡ γνώμη πάντως ποὺ ἔχει διατυπωθεῖ καὶ ἔχει γίνε γενικὰ παραδεκτὴ, ὅτι ὁ ναὸς τῶν Ἀσωμάτων εἶναι ἡ Rotonda τοῦ Ἁγίου Γεωργίου, πρέπει νὰ ἀναθεωρηθεῖ (βλ. Θ ε ο χ α ρ ἰ δ η, Ὁ ναὸς τῶν Ἀσωμάτων, 23-70). Μήπως λοιπὸν πρέπει νὰ δεχτοῦμε τὴν παλαιότερη πρόταση τοῦ Χατζη-Ἰωάννου καὶ νὰ ταυτίσουμε τὸ ναὸ τῶν Ταξιαρχῶν μὲ τὸ ναὸ τῶν Ἀσωμάτων; (Χ α τ ζ η - Ἰ ω ἄ ν ν ο υ, 91-92. T a f r a l i, 159, 174-175)».

Καὶ παρακάτω: «Ὁ ναὸς τῶν Ταξιαρχῶν εἶχε γίνε τζαμί, ὅπως πληροφοροῦμαστε ἀπὸ τὰ τουρκικὰ βακουφικὰ τεφτέρια, ἀπὸ τὸν Gazi Hüseyin Bey· ἡ συνοικία μὲ τὴν ἴδια ὄνομασία, σύμφωνα μὲ τὰ γοτζέτια τῆς Μονῆς Βλατάδων, κατοικοῦνταν ἀπὸ χριστιανούς. Ἀπὸ τὰ μέσα ἤδη τοῦ 17ου αἰ., τόσο τὸ τζαμί ὅσο καὶ ἡ συνοικία, τουρκικὴ πιά, ὀνομάζονται İki Şerife ἢ İki Şerifeli, ἀπὸ τοὺς δύο ἐξῶστες (şerife ἢ şerefe) ποὺ ὑπῆρχαν στὸ μιναρὲ τοῦ τζαμιού. Ἡ μετατροπὴ τῆς ἐκκλησίας σὲ τζαμί πρέπει νὰ ἔγινε κατὰ τὰ μέσα τοῦ 15ου αἰ.. ὁ Gazi Hüseyin Bey ἦταν ἓνας ἀπὸ τοὺς ἐγγονοὺς τοῦ Gazi Evrenos Bey, τοῦ περιφημοῦ ἀκριτικοῦ μπέη καὶ ἰδρυτῆ τῶν Γενιτσῶν. Τὸ τζαμί δὲν ἀναφέρεται τὸ 1478, γιατί δὲν εἶχε γύρω του τουρκικὸ πληθυσμό». (Σελ. 38-39).

Πρὶν προχωρήσουμε στὶς ἐπόμενες διαπιστώσεις τοῦ σ., ὑπάρχουν ὡς ἐδῶ μερικὲς ἀπορίες:

1) Εἶπε ὁ σ. ὅτι οἱ Ταξιαρχαὶ ἔγιναν τζαμί κατὰ τὰ μέσα τοῦ 15ου αἰ., ἀλλὰ «ἀπὸ τὰ μέσα ἤδη τοῦ 17ου αἰ., τόσο τὸ τζαμί ὅσο καὶ ἡ συνοικία, τουρκικὴ πιά, ὀνομάζονταν İki Şerife ἢ İki Şerifeli, ἀπὸ τοὺς δύο ἐξῶστες ποὺ ὑπῆρχαν στὸ μιναρὲ τοῦ τζαμιού». Καί: «Τὸ τζαμί δὲν ἀναφέρεται τὸ 1478, γιατί δὲν εἶχε γύρω του τουρκικὸ πληθυσμό».

Ἐποῦ ὅμως ἀκόμα τὸ 1478 τὸ τζαμί δὲν εἶχε γύρω του τουρκικὸ πληθυσμὸ καὶ γι' αὐτὸ δὲν ἀναφέρεται στὴν καταγραφὴ τοῦ 1478 καὶ ἡ συνοικία κατὰ τὰ γοτζέτια τῆς Μο-

νῆς Βλατάδων κατοικοῦνταν ἀπὸ χριστιανούς, τότε γιὰ ποιῶν Τούρκων τὶς θρησκευτικὲς ἀνάγκες ἡ ἐκκλησία ἔγινε τζαμί στὰ μέσα τοῦ 15ου αἰ., γύρω στὰ 1450 δηλαδή; Δὲν καταλαμβάνονταν μιὰ χριστιανικὴ ἐκκλησία μόνο καὶ μόνο ἐπειδὴ ἦταν χριστιανικὴ, ἀλλὰ ὅταν παρουσιάζονταν θρησκευτικὲς ἀνάγκες πιστῶν γύρω της. Εἶχε ὁμως τουρκικὸ πληθυσμὸ γύρω του ὁ ναὸς τῶν Ταξιαρχῶν. Ὁ ἴδιος ὁ σ. τὸ λέει (σελ. 38): «Στὴ συνοικία τῶν Ἀσωμάτων (İki Şerife κατὰ τὸν σ.) τὸ 1478 κατοικοῦσαν 81 τουρκικὲς οἰκογένειες καὶ πέντε ἄγαμοι, δηλαδή 405 περίπου ἄτομα». Καὶ ὁμως τὸ τζαμί δὲν ἀναφέρεται τὸ 1478. Μήπως ὁ ναὸς τῶν Ταξιαρχῶν ἔγινε τζαμί ὄχι στὰ μέσα τοῦ 15ου αἰ., ἀλλὰ στὰ μέσα τοῦ 17ου αἰ., ὅταν πλήθυνε πολὺ ὁ τουρκικὸς πληθυσμὸς γύρω του καὶ γι' αὐτὸ τότε μόνο ἐμφανίζεται τὸ τζαμί İki Şerife; Ἀλλὰ τὰ τουρκικὰ βακουφικὰ τεφτέρια καὶ ὁ Gazi Hüseyin Bey; Κάτι δὲν πάει καλὰ μὲ αὐτά, ποὺ ἀντανακλοῦν μιὰ ἀνιστόρητη τουρκικὴ παράδοση, ἡ ὁποία ὄχι δὲν γνωρίζει ἀκριβῶς τὸ ἀνάγει στὴν ἄλωση τοῦ 1430 καὶ στὰ ἥρωϊκὰ πρόσωπά της, ὅπως τὸ Akçe Mescid στὸν Μουράτ Β', ὅπως εἶδαμε, καὶ ἐδῶ τὸ İki Şerife σὲ ἐγγονὸ τοῦ δοξασμένου Evrenos Bey.

2) Τὸ ὄνομα Ταξιάρχαι θεωρεῖται μεταγενέστερο (βλ. Ξυγγοπούλου, Τέσσαρες μικροὶ ναοὶ κ.λ., σελ. 5) καὶ ὁ ναὸς εἶναι καθολικὸ μονῆς (Ξυγγοπούλου, 5 καὶ 23 —T a f r a l i, 97, —Χατζη-Ἰωάννου, 92), ἀλλὰ δὲν γνωρίζουμε πῶς λεγόταν ἡ μονὴ πρὶν ἀπὸ τὴν ἄλωση. Τὸ ὁμολογεῖ καὶ ὁ σ. στὴ σελ. 307: «Ἡ ὄνομασία ποὺ ἔφερε πρὶν ἀπὸ τὴν ἄλωση ἔχει πολλὰς φορὰς ἀπασχολήσει τοὺς μελετητὲς τῆς βυζαντινῆς ἱστορίας καὶ τέχνης. Τὸ θέμα ἔχει ἐξετασθεῖ παραπάνω, σὲ σχέση μὲ τὴν τοποθέτηση τῆς συνοικίας τῶν Ἀσωμάτων καὶ τῆς Rotonda». Ὁ σ. ἀναφέρεται ἐδῶ, καὶ παρακάτω, ὅπου θὰ ὑποστηρίξει ὅτι ἡ λατρεία τῶν Ἀσωμάτων μεταφέρθηκε κάποτε ἀπὸ τοὺς Ταξιάρχους στὴ Rotonda. Θεωρεῖ λοιπὸν τοὺς Ταξιάρχους ναὸ τῶν Ἀσωμάτων καὶ πρὶν τὴν ἄλωση. Ἀφοῦ ὁμως τὸ ὄνομα Ἀσώματοι ἢ Ταξιάρχαι πρέπει νὰ ἔπαυσε νὰ ὑπάρχει ἀπὸ τὰ μέσα τοῦ 15ου αἰ., ἐὰν τότε ὁ ναὸς ἔγινε τζαμί, ὅπως εἶπε ὁ σ., τότε πῶς ἔχουμε τὴ Μονὴ Βλατάδων στὴ συνοικία Ἀσωμάτων (Ταξιαρχῶν) σὲ τουρκικὰ ἐγγραφα, ποὺ χρονολογοῦνται ὅλα μετὰ τὸ 1527; (Ἐκτὸς βέβαια ἀπὸ τὸ μπεράτι τοῦ 1488, ποὺ φέρνει τὴν ἐκκλησία τοῦ Λαγουδιάτη στὴ συνοικία τῶν Ἀσωμάτων. Ἀλλὰ ἡ ἐκκλησία τοῦ Λαγουδιάτη (Λαγουδιανῆς) εἶναι πλησιέστερη πρὸς τὴ Rotonda, τὸν πραγματικὸ ναὸ τῶν Ἀσωμάτων, παρὰ πρὸς τοὺς Ταξιάρχους (Ἀσώματος)).

Ἐνα ἀπὸ τὰ δύο πρέπει νὰ συμβαίνει: Ἡ ἔγινε κάποια λανθασμένη ἀρχικὴ ἀνάγνωση ἀπὸ τὸ εἰδικὸ βιβλίον βακουφικῶν κτημάτων ποὺ ὑπῆρχε στὸ Defter-i Hakani τῆς Κωνσταντινούπολης καὶ ἡ λαθασμένη αὐτὴ ἀνάγνωση ἐπαναλαμβάνεται σ' ὅλα τὰ κατοπινὰ ἀντίγραφα ἢ οἱ Ταξιάρχαι ἔγιναν τζαμί ὄχι στὰ μέσα τοῦ 15ου αἰ., ἀλλὰ στὰ μέσα τοῦ 17ου αἰ., ὅταν ἡ συνοικία ἔγινε τουρκικὴ καὶ ὅταν ἐμφανίζεται τὸ ὄνομα τοῦ τζαμιοῦ İki Şerife.

Προχωροῦμε τώρα σὲ ὅσα λέει ὁ σ. παρακάτω, ἀλλὰ θὰ ἀναγκασθοῦμε νὰ τὰ ἐπαναλάβουμε ὅλα, γιὰ νὰ φανεῖ πῶς ἔχει τὸ πρόβλημα καὶ πῶς καταλήγει ὁ σ. στὴ σολομώντεια λύση του. Λέει ὁ σ. (σελ. 39): «Ὅπωςδὴποτε δὲν μπορούμε νὰ ἀγνοήσουμε τὴν πληροφορία τοῦ Gabriele Cavazza ποὺ πέρασε ἀπὸ τὴ Θεσσαλονίκη τὸν Μάιο τοῦ 1591: αὐτὸς γράφει ἀνάμεσα στὶς ἄλλες ἐντυπώσεις του ἀπὸ τὴν πόλη ὅτι εἶδε τὴν ἐκκλησία “τῶν Ἀγγέλων”, ποὺ εἶχε στρωγγυλὸ σχῆμα ὅπως τὸ Πάνθεο τῆς Ρώμης, ἀλλὰ ἦταν μικρότερη ἀπὸ αὐτὸ τὴν ἐκκλησία αὐτὴ τὴν εἶχαν ἀρπάξει πρὶν ἀπὸ ἑπτὰ μῆνες οἱ Τούρκοι ἀπὸ τοὺς Ἑλληνας (Κ. Μέρτζιου, Μνημεῖα μακεδονικῆς ἱστορίας, 133-134). Δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι ἡ ἐκκλησία ποὺ ἀναφέρει ὁ Cavazza εἶναι ἡ Rotonda. Ἡ ἐκκλησία αὐτὴ τῶν Ἀγγέλων ταυτίζεται, ὅπως εἶναι γνωστὸ (Θεοχαρίδης, Ὁ ναὸς τῶν Ἀσωμάτων, 48), μὲ τὸ ναὸ τῶν Ἀσωμάτων. Ὑστερα ὁμως ἀπὸ τὶς μαρτυρίες τῶν τουρκικῶν ἐγγράφων πρέπει νὰ δεχτοῦμε ὅτι εἶναι πιθανόν, ἡ λατρεία τῶν Ἀσωμάτων νὰ εἶχε μεταφερθεῖ κάποτε στὴ Rotonda ἀπὸ τὸν ἀρχικὸ ναὸ στὸ βορειοανατολικὸ τμήμα τῆς πόλης. Ἴσως αὐτὸ ἔγινε πολὺ

πρὶν ἀπὸ τὴν κατάληψη τῆς Θεσσαλονίκης ἀπὸ τοὺς Τούρκους: ὁ πρῶτος ναὸς τῶν Ἀσωμάτων πρέπει νὰ εἶχε καταστραφεί, ἀπὸ σεισμό ἢ πυρκαγιά, καὶ οἱ πιστοὶ κάτοικοι τῆς πόλης μετέφεραν τὴ λατρεία τους σὲ ἄλλο ναό· τὸ ἴδιο ἔγινε καὶ μὲ τὴ λατρεία τοῦ Ἁγίου Δημητρίου, ὅταν ὁ ναὸς του μετατράπηκε σὲ τζαμί τὸ 1492. Εἶναι, ἐπομένως, πολὺ πιθανὸν ἢ ὀνομασία τῆς συνοικίας Ἀσωμάτων νὰ εἶχε ἐπεκταθεῖ καὶ νοτιότερα, ὡς τὴν περιοχή πού βρίσκεται ἡ Rotonda. Ἔτσι ἢ ὀνομασία τῆς συνοικίας συναντᾶται τόσο στὸ βορειότερο τμήμα τῆς πόλης, στὴν περιοχή τῆς Μονῆς Βλατάδων, ὅσο καὶ στὸ ἀνατολικὸ ὡς τὴν Ἐγνατία».

Αὐτὴ εἶναι ἡ σολομώντεια λύση τοῦ συγγραφέα στὸ δύσκολο πρόβλημα ἀνάμεσα στὶς δύο διαφορετικὲς μαρτυρίες γιὰ τὴ συνοικία τῶν Ἀσωμάτων: α) «...εἶναι πιθανὸν ἢ λατρεία τῶν Ἀσωμάτων νὰ εἶχε μεταφερθεῖ», β) «...ἴσως αὐτὸ ἔγινε πολὺ πρὶν ἀπὸ τὴν κατάληψη τῆς Θεσσαλονίκης ἀπὸ τοὺς Τούρκους», καὶ γ) «Ὁ πρῶτος ναὸς τῶν Ἀσωμάτων πρέπει νὰ εἶχε καταστραφεί, ἀπὸ σεισμό ἢ πυρκαγιά». Ἔνα «πιθανόν», ἔνα «ἴσως» καὶ ἔνα «πρέπει» δὲν ἀποτελοῦν λύση καὶ ὑπάρχουν δύο ὀλέθριες γιὰ τὴ λύση αὐτὴ σκέψεις:

1) Ἄν ὁ ναὸς τῶν Ταξιαρχῶν εἶχε καταστραφεί, ἀπὸ σεισμό ἢ πυρκαγιά, καὶ ἡ λατρεία τῶν Ἀσωμάτων εἶχε μεταφερθεῖ στὴ Rotonda «πολὺ πρὶν ἀπὸ τὴν κατάληψη τῆς Θεσσαλονίκης ἀπὸ τοὺς Τούρκους» (1430), τότε πῶς μετέτρεψε τὸν ναὸ τῶν ταξιαρχῶν ἢ Ἀσωμάτων, πού δὲν ὑπῆρχε πιά, σὲ τζαμί ὁ Gazi Hüseyin Bey στὰ μέσα τοῦ 15ου αἰ. (1450); Καὶ πῶς λεγόταν ἡ Rotonda πρὶν ἀπὸ τὴ μεταφορὰ σ' αὐτὴν τῆς λατρείας τῶν Ἀσωμάτων;

2) Ἄν ἡ μεταφορὰ τῆς λατρείας καὶ τῆς ὀνομασίας τῶν Ἀσωμάτων στὴ Rotonda ἔγινε μετὰ τὴ μετατροπὴ τοῦ ναοῦ τῶν Ταξιαρχῶν σὲ τζαμί καὶ ἐξ αἰτίας αὐτῆς τῆς μετατροπῆς στὰ μέσα τοῦ 15ου αἰ., τότε πῶς βρίσκουμε τὴ Rotonda ὡς ναὸ τῶν Ἀσωμάτων πρὶν ἀπὸ τὰ μέσα τοῦ 15ου αἰ., ὅπως σὲ ἔγγραφο τῆς Μονῆς Ξενοφῶντος τοῦ 1330 (βλ. A c t a X e n., 8, 103);

Μεταφορὰ τῆς λατρείας τῶν Ἀσωμάτων ἀπὸ τὸν ναό, πού τὸν ξέρουμε σήμερα ὡς ναὸ τῶν Ταξιαρχῶν, στὴ Rotonda πρὸ τοῦ 1430 μάλιστα, κατὰ τὴ θεωρία τοῦ σ., δὲν φαίνεται νὰ ἔγινε, ἀφοῦ βρίσκουμε τὴ Rotonda ὡς ναὸ τῶν Ἀσωμάτων σὲ ἔγγραφο τοῦ 1330 (A c t a X e n. 8, 103—Θ ε ο χ α ρ ῖ δ η, Ὁ ναὸς τῶν Ἀσωμάτων, σελ. 40) καὶ παλαιότερα συνοικία τῶν Ἀσωμάτων σὲ ἔγγραφο τοῦ 1309 (A c t a X e n. 5,9—Θ ε ο χ α ρ ῖ δ η, Ὁ ναὸς τῶν Ἀσωμάτων, σελ. 38).

Γιὰ τὸν σημερινὸ ναὸ τῶν Ταξιαρχῶν λέει ὁ Α. Ξ υ γ γ ὀ π ο υ λ ο ς, Τέσσαρες μικροὶ ναοὶ κ.λ., σελ. 20: «Τὸ μνημεῖο κατὰ ταῦτα ἀνήκει ἀσφαλῶς εἰς τὸν 14ο αἰ. καὶ ὄχι εἰς τὸν 12ον, ὡς ἐνόμισεν ὁ Diehl». Καὶ σελ. 23: «Αἱ ὑπάρχουσαι πληροφορίες δὲν εἶναι ἱκαναὶ νὰ μᾶς πείσουν ὅτι ἡ ἐνταῦθα ἐξεταζομένη ἐκκλησία ἔφερε πράγματι κατὰ τοὺς βυζαντινοὺς χρόνους τὸ ὄνομα τῶν Ἀσωμάτων ἢ Ἀρχαγγέλων ἢ Ταξιαρχῶν... ὁ ναὸς ἦτο πρὸ τῆς τουρκοκρατίας τὸ καθολικὸν μικρᾶς μονῆς ἀγνώστου σήμερον ὀνόματος, μιᾶς ἀπὸ τὰς πολυαριθμοὺς εἰς Θεσσαλονίκην ὑπαρχούσας κατὰ τοὺς χρόνους τῶν Παλαιολόγων, εἰς τοὺς ὁποίους ἀνήκει ἡ σήμερον σωζομένη ἐκκλησία».

Πῶς λοιπὸν νὰ δεχθοῦμε τὴ θεωρία τοῦ σ., ἡ ὁποία κάνει τοὺς σημερινοὺς Ταξιαρχᾶς ναὸ τῶν Ἀσωμάτων, ἐνῶ αὐτοὶ ποτὲ δὲν ἦταν τέτοιος ναὸς, ὑποθέτει γύρω τους συνοικία Ἀσωμάτων, γιὰ νὰ βάλει μέσα σ' αὐτὴ τὴ Μονὴ Βλατάδων, ὅπως λένε τὰ τουρκικὰ μετὰ τὸ 1527 ἔγγραφέα της, καὶ ἐφευρίσκει μεταφορὰ κάποτε τῆς λατρείας τῶν Ἀσωμάτων ἀπὸ τοὺς Ταξιαρχᾶς στὴ Rotonda, γιὰ τὴν δὲν μπορεῖ νὰ ἀρνηθεῖ τὴ μαρτυρία τοῦ Cavazza τοῦ 1591, ὅτι ἡ Rotonda ἦταν ὁ ναὸς τῶν Ἀσωμάτων;

Γιὰ τὴν δὲν ἤλεγξε καλύτερα τὸ ἀξιόπιστο τῆς πληροφορίας τῶν ἐγγράφων τῆς Μονῆς Βλατάδων, πού εἶναι τουρκικὰ ἀντίγραφα καὶ μάλιστα νεώτερα (μετὰ τὸ 1527) καὶ μπορεῖ νὰ ἐπαναλαμβάνουν ἓνα ἄρχικὸ λάθος ἀναγνώσεως ἢ ἀντιγραφῆς ἀπὸ τὸ ἄρχικὸ πρότυπὸ τους;

Τὸ ζήτημα, νομίζουμε, ἔκριναν χωρὶς θεωρίες τὰ δυὸ mescid τῆς καταγραφῆς τοῦ 1478, ποὺ τοποθέτησαν, ὅπως εἶδαμε, τὴ συνοικία τῶν Ἀσωμάτων κοντὰ στὴ Rotonda.

Τελειώσαμε τὶς παρατηρήσεις μας στὶς σημαντικὲς γιὰ τὴ βυζαντινὴ τοπογραφία τῆς Θεσσαλονίκης «συνοικίες» τῆς πόλης (δηλ. τὸ κεφ. Β΄: Οἱ συνοικίες τῆς Θεσσαλονίκης κατὰ τὸν 15ο αἰ., σέλ. 23-46, καὶ τὸ κεφ. Γ΄: Οἱ χριστιανικὲς συνοικίες, σελ. 47-80), ὅπου ὁ σ. με βάση τὸ τεφτέρι καταγραφῆς τοῦ πληθυσμοῦ τῆς πόλης τὸ 1478 κατὰ συνοικίες προσπαθεῖ νὰ τοπογραφήσει μέσα στὴν πόλη τὶς συνοικίες αὐτὲς ἀπὸ τὰ τουρκικὰ τεμένη μέσα σ' αὐτὲς ἀνατρέχοντας γιὰ τὴν τοποθέτησή τους, ἐπικίνδυνα πολλὰς φορὲς σὲ πολὺ μεταγενέστερα τοῦ 1478 τουρκικὰ ἔγγραφα.

Θὰ κάνουμε τώρα δυὸ-τρεῖς παρατηρήσεις στὸ κεφ. Δ΄: Οἱ τουρκικὲς συνοικίες, σελ. 81-152, τοῦ Α' αὐτοῦ Μέρους, γιὰ νὰ προχωρήσουμε στὶς Ἐκκλησίες καὶ τὰ Τζαμιά τοῦ Β' Μέρους (δηλ. στὰ Κτίρια, σελ. 251-276, καὶ σελ. 277-336). Λέει ὁ συγγραφέας:

Σελ. 88: «Δυτικὰ ἀπὸ τὴ συνοικία τοῦ Hamza Bey ἦταν ἡ συνοικία Tahta-Kale (Ξύλινου Πύργου), ποὺ δὲν ἀναφέρεται τὸ 1520, οὔτε τὸ 1810, οὔτε τὸ 1828, οὔτε τὸ 1906 (στὰ ἀντίστοιχα τουρκικὰ τεφτέρια δηλαδὴ), γιὰτὶ εἶχε συγχωνευθεῖ μετὰ τὴ συνοικία Hamza Bey. Τὴ συναντοῦμε ὁμως σὲ πολλὰ παλαιότερα ἔγγραφα, ὅπως σὲ ἓνα χοτζέτι τῆς Μονῆς Βλατάδων τοῦ Safer 1031 (Δεκεμβρίου 1621). Ἀποροῦμε:

α) Εἶναι τὸ 1621 παλαιότερο τοῦ 1520; (Ἀπροσεξία; Ἔστω).

β) Πότε λοιπὸν συγχωνεύτηκε ἡ συνοικία Tahta-Kale μετὰ τὴ συνοικία Hamza Bey;

Σελ. 114: «Ἡ συνοικία (Mü'id Alaeddin) προεκτεινόταν (τὸ 1906) καὶ ἔξω ἀπὸ τὰ τεῖχη... Ἐκεῖ βρισκόταν ἐπίσης καὶ ἓνας ὑπαίθριος τόπος προσευχῆς (Namazgâh)». Καὶ στὴ σημ. 105 (στὴ σελ. 149) λέει: «Ἀπὸ τὸν τόπο τῆς προσευχῆς πῆρε τὴν ὀνομασία του καὶ ὁ Namazgâh-Kule (Πύργος τοῦ Τόπου Προσευχῆς), ποὺ πολλοὶ μελετητὲς ὀνομάζουν Ναμασιὲ Κουλὲ καὶ μεταφράζουν "Πύργος τοῦ Ἀγάλματος". Ἡ ὀνομασία δὲν ἔχει καμιά σχέση μετὰ τὸ ἐντοιχισμένο στὸν πύργο ἄγαλμα. Ἀκόμα καὶ ἡ Λιταία Πύλη πρέπει νὰ ὀνομάστηκε ἔτσι ἀπὸ τὸν ὑπαίθριο αὐτὸ τόπο προσευχῆς καὶ ὄχι ἀπὸ τὸ χωριὸ Λητῆ».

Ἡ πρώτη παρατήρηση τοῦ σ. εἶναι σωστὴ καὶ χρήσιμη. Ἔτσι διορθώνεται καὶ ὁ Χα τ ζ η - Ἰ ω ἄ ν ο υ, Ἀστυγραφία, σελ. 29 καὶ 34, ποὺ νομίζει ὅτι ὁ Ναμάζ-Κουλὲς ὀνομάστηκε ἀπὸ τὴ Λιταία Πύλη, ποὺ τὴ γράφει μετὰ γιώτα, καὶ αὐτοὶ ποὺ μεταφράζουν «Πύργος τοῦ Ἀγάλματος», σὺν τὸν T a f g a l i, Topographie, 86.

Ἡ δευτέρη παρατήρηση ὁμως εἶναι λάθος, γιὰτὶ ἡ Ληταία Πύλη ἀναφέρεται ἤδη τὸ 904 ἀπὸ τὸν Καμενιάτη (κεφ. 41, Bonn. 545: *τὸ δ' αὐτὸ τοῦτο καὶ περὶ τὴν ἄλλην πύλην, ἣν καλοῦσι Λιταίαν, παραχθῆναι συνέβη*) καὶ δὲν περίμενε τὸν τόπο προσευχῆς τῶν Τούρκων (Namazgâh) γιὰ νὰ ὀνομασθεῖ Ληταία ἢ Λιταία. Ὀνομαζόταν ἔτσι, γιὰτὶ ὀδηγοῦσε στὴν κομόπολη Λήτη ἢ Λιτῆ (Ἀϊβάτι), ποὺ εἶναι ἐπιγραφικὰ βεβαιωμένο ὅτι ἦταν κτισμένη στὴ θέση περίπου τῆς ἀρχαίας Λήτης ἢ Λιτῆς.

Στὸ Β' Μέρος, ὅπου ἐξετάζονται τὰ Κτίρια, ἔχουμε δυὸ παρατηρήσεις γιὰ τὶς Ἐκκλησίες, σελ. 251-276, καὶ περισσότερες γιὰ τὰ Τζαμιά, σελ. 277-336:

1) Ἔτσι στὴ σελ. 251 ὁ σ. ὑποστηρίζει ὅτι μόνο τὸ καθολικὸ τῆς Μονῆς Βλατάδων καὶ ὁ μικρὸς ναὸς τοῦ Σωτήρος στὴ συνοικία Παναγούδας σώζονται σήμερα ἀπὸ τὶς βυζαντινὲς ἐκκλησίες ποὺ ἔμειναν σ' ὅλο τὸ διάστημα τῆς τουρκοκρατίας χριστιανικὲς. Ὁ ἴδιος ὁμως στὴ σελ. 261 λέει διαφορετικὰ πράγματα: «...ὄπῃρχαν τὴν ἐποχὴ τῆς τουρκοκρατίας καὶ μερικοὶ ναοί, οἱ περισσότεροὶ βυζαντινοί, ποὺ ἔμειναν στὰ χέρια τῶν χριστιανῶν, χωρὶς νὰ θιγοῦν ἀπὸ τοὺς Τούρκους... ἓνας ἀπὸ αὐτοὺς ἦταν ὁ ναὸς τοῦ Ἁγίου Νικολάου τοῦ Ὀρφανοῦ».

2) Γιὰ τὸν Ἅγιο Νικόλαο τὸν Ὀρφανὸ λέει στὴ σελ. 262: «...κατὰ τὸν Ξυγγόπουλο, ἦταν τὸ καθολικὸ μῖς μικρῆς μονῆς ποὺ εἶχε ἰδρῦσει ὁ Νικόλαος Σκουτέριος Καπανδρι-

τῆς Ὀρφανός, πού ὡς μοναχός πῆρε τὸ ὄνομα Νίκων. Ἐπὶ τὸν ἰδρυτὴ τῆς μονῆς πῆρε τὸ ὄνομα καὶ ὁ ναός».

Δὲν γνωρίζει λοιπὸν ὁ σ. α) τὴν διδακτορικὴ διατριβὴ τῆς Α. Τσιτουρίδου, Ἡ ἐντοχία ζωγραφικὴ τοῦ Ἁγίου Νικολάου στὴ Θεσσαλονίκη, ΕΕΦΣ. Παν. Θεσσαλ., Παράρτημα ἀρ. 20. Θεσσαλονίκη 1978, πού ὑποστήριξε πειστικώτατα ὅτι ὁ Ἅγιος Νικόλαος ὁ Ὀρφανός εἶναι ἔργο τοῦ Σέρβου Κράλη Μιλούτιν, καὶ β) τὴν ἐργασία τοῦ Ι. Γ. Θεοχαρίδη, Ἡ Μονὴ Φιλοκάλλη, «Μακεδονικά» 21 (1981) 344/5 καὶ σημ. 6, ὅπου οἱ παλιές ὑποθέσεις τοῦ Α. Ξυγγοπούλου ἀποδείχονται ἀβάσιμες.

Προχωροῦμε τώρα στὰ Τζαμιά τῆς Θεσσαλονίκης, σελ. 277-336, ὅπου ἔχουμε πάλι μερικὲς ἀντιρρήσεις στὶς διαπιστώσεις τοῦ σ. Ἐτσι: Σελ. 301 (Τζαμί Seray Ἄτϊκ) λέει ὁ σ. «Ὁ βυζαντινὸς ναὸς πού σήμερα εἶναι ἀφιερωμένος στὸν Προφήτη Ἥλϊα εἶχε μετατραπῆ καὶ αὐτὸς σὲ τζαμί, γνωστὸ ὡς Seray (Saray) Ἄτϊκ Cami' i ἢ Eski Seray Cami' i, πού καὶ τὰ δυὸ σημαίνουν «Τζαμί τῶν Παλαιῶν Ἀνακτόρων». Τὴν ἴδια ὀνομασία εἶχε καὶ ἡ γύρω συνοικία... Ἡ συνοικία δὲν ὀνομαζόταν πάντοτε Eski Seray. Τὸ 891 (1496) αὐτὴ ὀνομαζόταν Ἄπλᾶ Seray, γιατί τότε ἀκόμη πρέπει νὰ ὑπῆρχαν τὰ τουρκικὰ ἀνάκτορα».

Ἐρωτᾶται ὁμοῦ: Γιατί ἔκτισαν οἱ Τούρκοι ἐκεῖ ἐπάνω ἀνάκτορα, ἀν δὲν ὑπῆρχαν ποτὲ ἐκεῖ βυζαντινὰ ἀνάκτορα, ὅπως θὰ ὑποστηρίξει ὅτι δὲν ὑπῆρχαν, παρακάτω ὁ συγγραφέας;

Συνεχίζει ὁ σ. (σελ. 301): «Στὸ τεφτερί καταγραφῆς τῶν κατοίκων τῆς πόλης τὸ 1478 καὶ τῶν ἀρχῶν τοῦ 16ου αἰ. δὲν ἀναγράφεται συνοικία τοῦ Eski Seray Cami' i, γιατί τότε ἀκόμη τὸ τζαμί πρέπει νὰ εἶχε τὴν ὀνομασία τοῦ ἰδρυτῆ του. Αὐτὸ πρέπει νὰ εἶναι τὸ mes-cid πού ἀναφέρεται καὶ στὰ δυὸ τεφτέρια μὲ τὴν ὀνομασία Hacı Mustafa, χωρὶς τοὺς ὑπόλοιπους τίτλους τοῦ ἰδρυτῆ, ὅπως γίνεται καὶ μὲ ἄλλα τζαμιά στὶς ἴδιες καταγραφές». Καὶ «Ἡ μετροπὴ τοῦ ναοῦ σὲ τζαμί ἀποδίδεται συνήθως στὸν Μουράτ Β'. Στὰ βακουφικὰ ὁμοῦ τεφτέρια τῆς Θεσσαλονίκης ὡς ἰδρυτῆς τοῦ τζαμιοῦ ἀναγράφεται ὁ Bardalı (ἀπὸ τὴν Πάτρα) Mustafa Paşa».

Νομίζουμε ὅτι, παρὰ τὴν προβλεπτικὴ διατύπωση τοῦ σ., δὲν εἶναι ρυσικὸ ἕνας πασὰς νὰ ἀναγράφεται ὡς χατζῆς καὶ ὁ Hacı Mustafa νὰ εἶναι ὁ Badralı Mustafa Paşa, πού δὲν ἔχει κἀν τὸν τίτλο τοῦ χατζῆ. Ἄλλωστε ὁ Hacı Mustafa ἐμφανίζεται στὴν καταγραφὴ τοῦ 1478, ἐνῶ ὁ Badralı Mustafa Paşa ἐμφανίζεται στὰ βακουφικὰ τεφτέρια, δηλαδὴ στὰ κτηματολογικὰ τεφτέρια τοῦ 1873-1912 (Yoklâma καὶ Da'imi). Πῶς μπορούμε λοιπὸν νὰ ὑποστηρίξουμε μὲ βεβαιότητα, σὰν τὸν σ., ὅτι πρόκειται γιὰ τὸ ἴδιο πρόσωπο καὶ ὅτι ὁ Badralı εἶναι ὁ ἰδρυτῆς τοῦ τζαμιοῦ Seray Ἄτϊκ καὶ εἶναι ὁ ἴδιος πού πρὶν τετρακόσια χρόνια ἐμφανίσθηκε μὲ τὸ ὄνομα Hacı Mustafa, ἐνῶ ὁ ἴδιος λέγεται Mustafa Paşa;

Πῶς, ἔπειτα, μπορεῖ νὰ λέει ὁ σ. ὅτι τὸ 1478 καὶ στὶς ἀρχές τοῦ 16ου αἰ. τὸ τζαμί «πρέπει νὰ εἶχε τὴν ὀνομασία τοῦ ἰδρυτῆ του», νὰ λεγόταν δηλαδὴ Badralı Mustafa Cami' i ἢ ἄπλᾶ Mustafa Cami' i, γιὰ νὰ ξεχάσουμε τὸ Hacı καὶ τὸ Paşa, ὅταν ὁ ἴδιος ὁ σ. εἶπε στὴ σελ. 110: «Τὸν 15ο αἰ. (τὸ τζαμί) ὀνομαζόταν ἀκόμα Seray»;

Ὁμολογώντας ἔμμεσα τὴν ἀοριστία καὶ τὴν κατόπιν τούτου ἀναξιοπιστία τῶν πληροφοριῶν τῶν τουρκικῶν του πηγῶν, ὁ σ. λέει (σελ. 301-302): «Περὶνράφοντα: ὁ Ἐβλιγιά Τσελεμπῆ τὰ Γενιτσά ἀναφέρει ὅτι ὑπῆρχε ἐκεῖ τζαμί κάποιου Badralı, χωρὶς νὰ δίνει ὀλόκληρο τὸ ὄνομά του, οὔτε ἄλλες πληροφορίες γι' αὐτόν. Πιθὰ νὸν ὁμοῦ νὰ πρόκειται γιὰ τὸ ἴδιο πρόσωπο, γιατί τὸ ἐπίθετο αὐτὸ δὲν εἶναι συνηθισμένο. Στὴν περίπτωσή αὐτῆ ὁ δεσμὸς τοῦ Badralı μὲ τὰ Γενιτσά ὀδηγεῖ στὴ σκέψη ὅτι αὐτὸς μ πο ρ ε ἰ νὰ ζοῦσε τὴν ἐποχὴ πού κυριεύθηκε ἡ πόλη ἀπὸ τοὺς Τούρκους. Ἐπειτα ἀπὸ τὴν κατάληψη τῆς Θεσσαλονίκης τὸ 1430, στὴ διανομὴ τῶν κτημάτων ἀπὸ τὸν Μουράτ Β' ὁ Badralı Mustafa Paşa π ρ έ π ε ι νὰ π ῆ ρ ε τὸ ναὸ πού σήμερα ὀνομάζεται Προφήτης Ἥλϊας καὶ τὸν μετέτρεψε σὲ τζαμί. Ἡ σημαντικὴ θέση τοῦ ναοῦ δείχνει ἐπίσης πόσο σπουδαῖο πρόσωπο

ἦταν ὁ πασάς αὐτός. Τὸν 17ο αἰ. ἡ μετατροπὴ τοῦ ναοῦ σὲ τζαμί ἀποδόθηκε στὸν Μουράτ Β΄ γιατί αὐτὸ συνέβη στὰ χρόνια τῆς βασιλείας του καὶ ὄχι ἀργότερα». Τί νὰ πρωτοθαυμάσει κανεὶς σ' αὐτά;

Ἔτσι ὁ σ. με ἓνα «πιθανόν», με ἓνα «μπορεῖ» καὶ με ἓνα «πρέπει», ποῦ μεταγράψαμε ἐπίτηδες ἀραιά, ὀρμᾶ νὰ ἀνατρέψει ὅσα ἡ βυζαντινολογικὴ ἔρευνα με κόπο μπόρεσε νὰ διαπιστώσει γιὰ τὸν Προφήτη Ἴηλία μέχρι σήμερα, λέγοντας (σελ. 302): «Μὲ τὴν ἀναζήτηση τοῦ βυζαντινοῦ ναοῦ ποῦ μετατράπηκε σὲ τζαμί τοῦ Eski Seray ἀσχολήθηκε ὁ Γ. Θεοχαρίδης (Θ ε ο χ α ρ ῖ δ η, Δύο νέα ἔγγραφα, 343-351, ὅπου καὶ σχετικὴ βιβλιογραφία). Ἐφοῦ ἀπέκλεισε τὸ ἐνδεχόμενο νὰ ἦταν ναὸς τοῦ Προφήτη Ἴηλία, θεωρώντας τὴν ὀνομασία αὐτὴ ὡς παρετυμολογία τοῦ τουρκικοῦ ὀνόματος τοῦ τζαμιοῦ, Σεραῖλι-Τζαμί, τὸ ταυτίζει με τὴ Νέα Μονὴ ποῦ ἱδρύσθη τὸ 1360 ὁ Μακάριος Χούμνος. Τὴ γνώμη του αὐτὴ τὴ στηρίζει σὲ μιὰ πληροφορία ποῦ παραδίδεται σὲ ἐγκώμιο τοῦ Γαβριήλ, μαθητῆ τοῦ Μακαρίου Χούμνου καὶ μετέπειτα μητροπολίτη Θεσσαλονίκης. Σύμφωνα με αὐτὴ ὁ Μακάριος Χούμνος ἄρχισε νὰ κτίζει μονή, (τὸν κάλλιστον τῆς πόλεως τόπον ἀπολεξάμενος, ἵνα δῆποτε καὶ βασιλεία ἴδρωτο, τοῖς φοιτηταῖς διακαθαίρειν ἐδίδον καὶ πρὸς οἰκονομίαν εὐτρεπίσειν μοναστηρίου). Ὁ Θεοχαρίδης τοποθετεῖ τὴ Νέα Μονὴ στὸν σημερινὸ Προφήτη Ἴηλία, γιατί βρίσκει ὅτι πίσω ἀπὸ τὴν ὀνομασία τῆς συνοικίας Eski Seray, ὅπου βρισκόταν τὸ τζαμί, κρύβονται ὄχι μόνο τουρκικὰ ἀνάκτορα, ἀλλὰ καὶ βυζαντινά, πάνω στὰ ἐρείπια τῶν ὁποίων κτίστηκε ἡ Νέα Μονὴ καὶ ἀργότερα τὸ τουρκικὸ παλάτι. Ὡς πρόσθετο ἐπιχείρημα φέρνει τὴν πληροφορία ὅτι οἱ Τοῦρκοι ὀνόμαζαν τὴ συνοικία καὶ «Μπαλαάτ», ποῦ εἶναι ἡ ἑλληνικὴ λέξις «παλάτιον». Τὰ βυζαντινὰ αὐτὰ ἀνάκτορα πρέπει νὰ εἶχαν καταστραφεῖ κατὰ τὸ 1342, με τὴν ἐπανάσταση τῶν Ζηλωτῶν (1342-1349). Ἀποκλείει ἀκόμη τὴν πιθανότητα νὰ εἶχε κτιστεῖ ἡ Νέα Μονὴ «εἰς τὸν χώρον τῶν Ρωμαϊκῶν ἀνακτόρων καὶ ἐντὸς τοῦ τριγώνου Ἀψίδος Γαλερίου-Ἀγίας Σοφίας-Ἰπποδρόμου», γιατί ἐκεῖ «δὲν ὑπάρχει σήμερον βυζαντινὸς ναὸς καὶ δὲν ὑπῆρξε ποτὲ σημαντικὸν τουρκικὸν τέμενος, τὸ ὁποῖον θὰ ἴδυντο νὰ ἦτο βυζαντινὸς ναὸς μετατραπείς εἰς τουρκικὸν τέμενος».

Καὶ τώρα ὁ σ. ἀντιλέει (δ.π.): «Ἡ συνοικία Eski Seray ὅμως δὲν ὀνομαζόταν Balat, ἀφοῦ ἡ συνοικία αὐτὴ ὑπῆρχε σὲ ἄλλο σημεῖο τῆς πόλης, ὅπως ἔχουμε ἤδη παρατηρήσει. (Πράγματι, βλ. σελ. 136 καὶ σημ. 169, ὑπῆρχε καὶ ἐκεῖ ἀργότερα καὶ γιὰ ἄλλο λόγο). Ἐπομένως τὰ βυζαντινὰ ἀνάκτορα μπορεῖ νὰ μὴ βρίσκονταν στὸ τουρκικὸ Eski Seray, ἀλλὰ σὲ πῶς κεντρικὸ σημεῖο τῆς πόλης». Σ' αὐτὰ ὑπάρχει ὁμοῦ καὶ ὁ ἀντίλογος:

Πρῶτον, τὴν παράδοση γιὰ τὴ συνοικία Μπαλαάτ διέσωσε ὁ Π. Ν. Παπαγεωργίου, Ἀρχαία εἰκὼν τοῦ Ἀγίου Δημητρίου, «Byz. Zeitschrift» 1 (1892) 482: «Οἱ Τοῦρκοι ὀνόμαζον τὴν συνοικίαν Ἐσκι-Σεράι «Μπαλαάτ»». Δὲν τὸ ἔβγαλε αὐτὸ ἀπὸ τὸ νοῦ τοῦ ὁ Παπαγεωργίου.

Δεύτερον, ὁ Τοῦρκος περιηγητὴς καὶ γεωγράφος Χατζη-Κάλφα (λεγόμενος Κιατίπ Τσελεμπής) χαρακτηρίζει τὸ 1657 τὸ τέμενος Ἐσκι-Σεράι ὡς ἄλλοτε χριστιανικὸν ναὸν ἀνακτόρων: Mustafa Ben Abdalla Hadschi Chalfa, Rumeli und Bosna, σὲ μετάφραση J. Hammer, Βιέννη 1812, σελ. 77 (κεφ. 9): «Die Moskée des Seraj, ehemals zu den Zeiten der Ungläubigen die Hofkirche».

Συνεχίζει ὁ σ. (δ.π.): «Ἀκόμη, ἐφ'ὅσον τὸ τζαμί ἱδρύθηκε τὴν ἐποχὴ τοῦ Μουράτ Β΄ ἀπὸ τὸν Badrali Mustafa Paşa, λίγα χρόνια ἔπειτα ἀπὸ τὴν ἄλωση τῆς πόλης, καὶ ὁπωσδήποτε πρὶν ἀπὸ τὸ 1478, ἀποκλείεται νὰ βρισκόταν ἐκεῖ ἡ Νέα Μονὴ, ἀν αὐτὴ ὑπῆρχε ὡς τὸ 1556, σύμφωνα με σημεῖωμα τοῦ κώδικα 5594 τῆς Μονῆς Παντελεήμονος τοῦ Ἀγίου Ὁρους, ποῦ παραθέτει ὁ Θεοχαρίδης. Τέλος, στὴν περιοχὴ τῶν ρωμαϊκῶν ἀνακτόρων ὑπῆρχε τὸ σημαντικὸ Ἀκçe Mescid, κτισμένο πάνω στὸ ρωμαϊκὸ κτίσμα τοῦ Ὀκταγώνου. Ὅπως εἶδαμε παραπάνω αὐτὸ προτοῦ γίνῃ τζαμί εἰς τὰ πρῶτα κιόλας χρόνια τῆς τουρκοκρατίας, ἀποτελοῦσε τὴ μητρόπολη τῆς Θεσσαλονίκης. (Βέβαια, ὕστερα ἀπὸ τὴν ἀνακάλυψη

του μητροπολιτικού ναού στο Ὁκτάγωνο ἀπὸ τὸν σ. ὁ ἀποκλεισμός τοῦ χώρου τῶν ρωμαϊκῶν ἀνακτόρων γιὰ τὴ Νέα Μονὴ ἀπὸ θεωρητικὸς ἄλλοτε γίνεται τώρα βέβαιος). Μποροῦμε ἐπομένως νὰ ποῦμε ὅτι τὸ πρόβλημα τῆς τοποθέτησης τῆς Νέας Μονῆς στὴ Θεσσαλονίκη μένει ἀκόμη ἄλυτο».

Νομίζουμε ὅτι ὁ σ. κατέστησε τὸ πρόβλημα ἄλυτο καὶ ἄλυτο γι' αὐτόν. Ἐπειδὴ στὰ Γενιτσά στὰ μέσα τοῦ 17ου αἰ. ἀναφέρεται κάποιος Badrali, θεωρεῖ πιθανόν ὅτι αὐτὸς ἐξῆσε ἐπὶ Μουράτ Β', πρὶν ἀπὸ 220 χρόνια δηλαδή. Ἐπειδὴ στὰ βακουφικά τεφτέρια τοῦ 1875-1912 ἀναγράφεται ἡ τουρκικὴ παράδοση, ὅτι ἰδρυτὴς τοῦ τζαμιοῦ Eski Seray εἶναι ἕνας Badrali Mustafa Paşa, πιστεύει ὅτι αὐτὸς εἶναι ὁ Badrali τῶν Γενιτσῶν, πὺ ἀναφέρεται μὲν στὰ μέσα τοῦ 17ου αἰ. ἀλλά, ἀφοῦ ἔχει σχέση μετὰ τὰ Γενιτσά, μ π ο ρ ε ἶ νὰ ζοῦσε στὴν ἐποχὴ πὺ καταλήφθηκε ἡ πόλη τῶν Γενιτσῶν καὶ μετὰ τὴν κατάληψη τῆς Θεσσαλονίκης ἀπὸ τοὺς Τούρκους τὸ 1430 π ρ ε π ε ι νὰ πῆρε τὸ νᾶό, πὺ σῆμερα ὀνομάζεται Προφήτης Ἥλιος, καὶ νὰ τὸν μετέτρεψε σὲ τζαμί.

Ἐπὶ πλέον, ὁ σ. ταυτίζει τὸ τέμενος Eski Seray τοῦ Bardali Mustafa Paşa κατ' αὐτόν μετὰ τὸ mescid τοῦ Haci Mustafa, πὺ ἀναφέρεται στὴν καταγραφὴ τοῦ 1478 στὴ συνοικία Ἀσωμάτων (βλ. σελ. 301: «...αὐτὸ πρέπει νὰ εἶναι τὸ mescid πὺ ἀναφέρεται καὶ στὰ δυὸ τεφτέρια μετὰ τὴν ὀνομασία Haci Mustafa...»). Τὸ ἴδιο ἔκαμε στὴ σελ. 37 γιὰ νὰ φέρει τὴ συνοικία Ἀσωμάτων ὡς τὸν Προφήτη Ἥλιος. Ἐναν πασά Mustafa δηλαδή, πὺ ἀναφέρεται κατὰ τὸν 19ο αἰ., τὸν ταυτίζει μετὰ ἕνα χατζή Mustafa, πὺ ἐξῆσε στὸν 15ο αἰ.

Μὲ τέτοιους συλλογισμοὺς ὁ σ. μπορεῖ καὶ λέει μετὰ σιγουριά: «...ἐφ' ὅσον τὸ τζαμί ἰδρύθηκε τὴν ἐποχὴ τοῦ Μουράτ Β' ἀπὸ τὸν Badrali Mustafa Paşa, λίγα χρόνια πρὶν ἀπὸ τὴν ἄλωση τῆς πόλης καὶ ὀπωσδήποτε πρὶν ἀπὸ τὸ 1478, ἀποκλείεται νὰ βρισκόταν ἐκεῖ ἡ Νέα Μονή, ἂν αὐτὴ ὑπῆρχε ὡς τὸ 1556, σύμφωνα μετὰ σημεῖωμα τοῦ κώδικα 5594 τῆς Μονῆς Παντελεήμονος τοῦ Ἀγίου Ὁρους, πὺ παραθέτει ὁ Θεοχαρίδης (Δύο νέα ἔγγραφα, 342)...».

Ὁ ἀναγνώστης θὰ κρίνει πόσο ἀναμφισβήτητοι ἱστορικὰ εἶναι οἱ συλλογισμοὶ πὺ κάνει ὁ σ. Ἀναμφισβήτητα πάντως εἶναι τὰ ἐξῆς:

1) Ἡ Νέα Μονὴ κτίστηκε τὸ 1360 πάνω σὲ ἐρείπια βυζαντινῶν ἀνακτόρων. *Ἔνα καὶ βασιλεία ἴδρυτο*, λέει τὸ Ἐγκώμιο τοῦ Γαβριὴλ Θεσσαλονίκης. Ὁ ναὸς τοῦ Προφήτη Ἥλιος ἔχει ἀκόμα σῆμερα ἐνσωματωμένα οἰκοδομικὰ λείψανα παλαιότερων βυζαντινῶν κτισμάτων (βλ. Diehl - I. e. Tourneau - Saladin, 304). Ἐπὶ πλέον, οἱ πρόσφατες ἐργασίες ἀναστήλωσής του ἀποκάλυψαν ὅτι τὸ μνημεῖο κάθεται στὴν ἀνατολικὴ καὶ νότια πλευρὰ τοῦ πάνω σὲ τοίχους παλαιότερου κτίσματος καὶ μάλιστα μετὰ πολὺ ἄτεχνη θεμελίωση, ἀφοῦ παχύτερα θεμέλια κάθονται πάνω σὲ στενότερους παλιούς τοίχους καὶ τὰ κενὰ γεμίζουν μετὰ μάζα, πρᾶγμα πὺ θυμίζει τὴ φράση τοῦ Ἐγκωμίου, ὅτι ὁ Χοῦμος τὸν χῶρο τῶν ἀνακτόρων *τοῖς φοιτηταῖς διακαθαίρειν ἐδίδον καὶ πρὸς οἰκονομίαν ἐντρεπίζειν μοναστηρίου*.

2) Τὰ βυζαντινὰ ἀνάκτορα ὑπάρχουν τὸ 1328 καὶ σ' αὐτὰ μπαινοβγαίνει ὁ Ἀνδρόνικος Γ' (Καντακ. I, 53. Bonn. I, 271, 10). Δὲν βρίσκονται δὲ μέσα στὴν Ἀκρόπολη, γιὰτὶ ἀπ' αὐτὴν βγαίνει ὁ Ἀνδρόνικος Γ' μιά φορά γιὰ νὰ πάει στὰ ἀνάκτορα (Καντακ., I, 54. Bonn. I, 273, 1). Δὲν ὑπάρχουν ὁμως πιά τὸ 1360, ἀφοῦ πάνω στὰ ἐρείπιά τους κτίζει τότε ὁ Χοῦμος τὴ Νέα Μονὴ του. Μεταξὺ 1328 καὶ 1360 ἡ μόνη μαρτυρημένη καταστροφὴ κτιρίων στὴ Θεσσαλονίκη ἔγινε κατὰ τὴν ἐπανάσταση τῶν Ζηλωτῶν (1342-1349), ὅποτε κατὰ τὸν Καντακ., III, 38. Bonn. II, 233, 22 κ.έ., οἱ Ζηλωταὶ *ἐτρόπησαν ἐπὶ τὰς οἰκίας τῶν φυγάδων...καὶ ἦν εὐθὺς ἀνάγκη ἐκ θεμελίων ἀνασπᾶσθαι*. Μεταξὺ τῶν φυγάδων ἦταν καὶ ὁ διοικητὴς τῆς πόλης πρωτοστράτωρ Συναδηνὸς καὶ μεταξὺ τῶν κτιρίων πὺ καταστράφηκαν *ἐκ θεμελίων* ἦταν καὶ ἡ κατοικία του, τὰ ἀνάκτορα.

3) Οί Τούρκοι ονόμαζαν τὸν Προφήτη Ἴηλία Τζαμί τῶν Παλαιῶν Ἀνακτόρων (Eski Seray Cami'i). Εἶναι λοιπὸν ἀναμφισβήτητη ἡ ὑπαρξὴ παλαιῶν ἀνακτόρων ἐκεῖ. Καὶ τουρκικὰ ἂν ἦταν τὰ ἀνάκτορα αὐτά, ἀφοῦ τὰ βυζαντινὰ δὲν ὑπῆρχαν πιά, ἡ ἐπιλογὴ τῆς θέσης ἐκεῖ γιὰ τουρκικὰ ἀνάκτορα τουλάχιστο μαρτυρεῖ ὅτι οἱ Τούρκοι συνέχιζαν βυζαντινὴ παράδοση, ἂν δὲν βρῆκαν καὶ κτίσματα.

4) Τὰ τουρκικὰ βακουφικὰ τεφτέρια τοῦ 19ου αἰ. διασώζουν τουρκικὴ παράδοση, ὅτι κάποιος Badrali Mustafa Paşa εἶναι ὁ κάποτε ἰδρυτὴς τοῦ τζαμιοῦ Eski Seray. Αὐτὸς ὅμως δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ὁ Badrali τῶν Γενιτσῶν τοῦ 17ου αἰ. καὶ ἀκόμα λιγώτερο ὁ Hacı Mustafa τοῦ 1478, ὅπως φαντάζεται ὁ σ. Ἔνας πασάς δὲν μπορεῖ νὰ ὀνομάζεται μόνο ἀπὸ τὴν καταγωγὴ του Badrali, χωρὶς ὄνομα, καὶ δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ὁ ἴδιος μὲ ἓναν ἀπλὸ χατζή, οὔτε φαίνεται πιθανὴ μιὰ ταύτιση τριῶν προσώπων (Hacı Mustafa - Badrali - Badrali Mustafa Paşa) μέσα σὲ τετρακόσια χρόνια (1478-1875).

5) Εἶναι βέβαια γεγονός, ὅτι «στὸ τεφτέρι καταγραφῆς τοῦ 1478 καὶ τῶν ἀρχῶν τοῦ 16ου αἰ. δὲν ἀναγράφεται συνοικία Eski Seray Cami'i». Ὁ λόγος εἶναι ὅτι δὲν ὑπῆρχε ἀκόμα τζαμί καὶ ὄχι «γιατὶ τότε ἀκόμη τὸ τζαμί πρέπει νὰ εἶχε τὴν ὀνομασία τοῦ ἰδρυτῆ του», ὅπως ὑποθέτει ὁ σ. (σελ. 301).

6) Στὸ σημείωμα τοῦ κώδικα 5594 τῆς Μονῆς Παντελεήμονος τοῦ Ἁγίου Ὁρους μιλά Θεσσαλονικεὺς καὶ ἀναφέρει Νέα Μονὴ στὴ Θεσσαλονικὴ τὸ 1556. Πῶς νὰ ἀγνοήσουμε τὴ σίγουρη αὐτὴ πληροφορία καὶ νὰ ἀφεθοῦμε στὶς ἀπίθανες ταυτίσεις καὶ τὰ εὐφάνταστα κατασκευάσματα τοῦ συγγραφέα;

Τουρκικὴ συνοικία Balat ὑπῆρχε πράγματι νοτιώτερα. (Esas Θεσσαλονικῆς, ἀρ. 1, 60-63, τοῦ 1906). Τὴν περιγράφει ὁ σ. στὴ σελ. 136. Ἀναφέρεται ἤδη ἀπὸ τὶς ἀρχῆς τοῦ 16ου αἰ. καὶ βρισκόταν γύρω στὸ σημερινὸ Hamza Bey (κινηματογράφος Ἀλκαζάρ). Λέει ὁ σ. (σελ. 410): «Ἐπομένως κοντὰ στὸ τζαμί αὐτὸ (Hamza Bey) πρέπει νὰ βρισκόταν καὶ τὸ κτίριο τῆς Ὑψηλῆς Πύλης. Τὸ ἀνάκτορο αὐτὸ κήκε στὶς 12 Ἰουλίου 1826 σύμφωνα μὲ ἔκθεση τοῦ Γάλλου Προξένου Bottu («Μακεδονικά» 20, 1980, 54, 59). Καὶ σελ. 411: «Εἶναι πολὺ πιθανὸ ἡ ἔδρα τοῦ πασᾶ νὰ βρισκόταν στὴν περιοχὴ ποὺ ὀνομαζόταν Balat ἢ κάπου ἐκεῖ κοντὰ».

Ἔχουμε λοιπὸν ἐδῶ μιὰ τουρκικὴ συνοικία ποὺ ὀνομαζόταν Balat ἀπὸ τουρκικὸ ἀνάκτορο, ποὺ μαρτυρημένα ὑπῆρξε ἐκεῖ καὶ κήκε τὸ 1826, ἐνῶ ἡ πληροφορία τοῦ Παπαγεωργίου, ὅτι οἱ Τούρκοι ονόμαζαν τὴ συνοικία Eski Seray «Μπαλαάτ», δὲν εἶναι παρά μιὰ ἀνάμνηση, ὅτι ὑπῆρξαν κάποτε ἐκεῖ ἀνάκτορα καὶ γι' αὐτὸ ὀνομαζόνταν Παλαιὰ Ἀνάκτορα (Eski Seray), ποὺ σημαίνει ὅτι ὑπάρχουν καὶ Νέα. Γιατὶ νὰ μὴ εἶναι τὰ Νέα αὐτὰ ποὺ κήκον τὸ 1826;

Ὁ σ. ὅμως βγάζει διαφορετικὰ συμπεράσματα. Λέει (σελ. 411): «Καθὼς ἓνα διοικητικὸ κτίριο συνήθως χτιζεταὶ πάνω σὲ ἔδαφος ποὺ καὶ πρὶν ἀνῆκε στὸ δημόσιο, οἱ ὀνομασίες τῶν συνοικιῶν μᾶς ὀδηγοῦν στὸ συμπέρασμα ὅτι στὴ θέση αὐτὴ πρέπει νὰ τοποθετήσουμε ἀρχικὰ τὸ βυζαντινὸ παλάτι, ποὺ χρησίμευε ὡς ἔδρα τῆς διοίκησης τῆς πόλης καὶ ἔδωσε τὴν ὀνομασίαν στὴ συνοικία Balat. Ἔνας πύργος ποὺ ἔμεινε ἀπὸ τὸ συγκρότημα τῶν κτιρίων, ποὺ ἀσφαλῶς θὰ ἀποτελοῦσαν τὰ ἀνάκτορα, ἔδωσε τὴν ὀνομασίαν του στὴ συνοικία Tahtü'l Kal'a» (ἀργότερα Tahta Kale).

Ἡ συνοικία Eski Seray ὅμως, ποὺ ἡ παράδοση τὴν ὀνόμαζε «Μπαλαάτ», βρισκόταν στὴν ἐπάνω πόλη γύρω στὸν Προφήτη Ἴηλία, ἐνῶ τὸ ἀνάκτορο, ποὺ κήκε τὸ 1826 καὶ ποὺ ἡ συνοικία του ὀνομαζόταν Balat, βρισκόταν στὴν κάτω πόλη γύρω στὸ Hamza Bey. Οἱ δύο διαφορετικὲς θέσεις τῶν συνοικιῶν δείχνουν καὶ δύο διαφορετικὲς θέσεις ἀνακτόρων. Πῶς λοιπὸν νὰ τοποθετήσουμε τὸ παλάτι, ποὺ ἡ ἀνάμνησή του ὑπῆρχε κοντὰ στὸν Προφήτη Ἴηλία (Eski Seray), κάτω καὶ γύρω στὸ Hamza Bey, ὅπου κήκε ἀνάκτορο τὸ 1826 καὶ ἡ συνοικία ὀνομαζόταν ἀπ' αὐτὸ Balat;

Λέει ἐπίσης ὁ σ. (σελ. 412): «Χωρὶς ἀμφιβολία τὸ τζαμί τοῦ Hamza Bey πρέπει νὰ εἶχε χτιστεῖ σὲ χῶρο, ὅπου βρισκόταν κάποια χριστιανικὴ ἐκκλησία ἢ κάποιο μοναστήρι· ἡ θέση εἶναι πολὺ σημαντικὴ... ἐκεῖ λοιπὸν ἦταν πιθανῶς ὁ ναὸς τῶν βυζαντινῶν ἀνακτόρων, ἴσως στὴ θέση ρωμαϊκοῦ ναοῦ, κι ἐπάνω στὰ ἐρείπιά του οἰκοδομήθηκε τὸ τζαμί τοῦ Hamza Bey... Πιὸ πάνω ἀπὸ τὸ τζαμί αὐτὸ (τοῦ Hamza Bey) ὑπῆρχε, ὅπως εἶδαμε, τὸ Büyüik (Μεγάλο) Kerivan Seray, τὸ μεγάλο «ξενοδοχεῖο» τῆς πόλης, σὲ ὄλο τὸ διάστημα τῆς τουρκοκρατίας, καὶ αὐτὸ πρέπει νὰ πῆρε τὴ θέση ἐνὸς ἄλλου κτιρίου τῶν ἀνακτόρων, ἴσως τῆς φρουρᾶς ποὺ ἀσφαλῶς ὑπῆρχε σὲ αὐτά... Ἡ ὑπαρξὴ λοιπὸν ὄλων αὐτῶν τῶν κτιρίων κατὰ τὴν ἐποχὴ τῆς τουρκοκρατίας σὲ μιὰ θέση τόσο σημαντικὴ γιὰ τὴν πολιτικὴ καὶ κοινωνικὴ ζωὴ τῆς Θεσσαλονίκης ἀναμφισβήτητα πρέπει νὰ μᾶς ὀδηγήσει στὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ ἴδιος ὁ χῶρος ἀποτελοῦσε καὶ τὸ διοικητικὸ κέντρο τῆς πόλης κατὰ τὴ βυζαντινὴ ἐποχὴ».

Πόσο «ἀναμφισβήτητα» εἶναι αὐτὰ τὰ κατασκευάσματα τῆς φαντασίας τοῦ σ., ἃς κρίνει ὁ ἀναγνώστης. Τὸ μόνο ποὺ διαφαίνεται πράγματι σ' αὐτὰ εἶναι ὅτι στὴν περιοχὴ τοῦ Hamza Bey καὶ στὴ συνοικία Balat, ὅπου τὸ τουρκικὸ ἀνάκτορο ποὺ κήκε τὸ 1826, ὑπῆρξαν πράγματι παλαιότερα καὶ βυζαντινὰ κτίσματα, ὅπως δείχνει ὁ πύργος Taht'ül Kal'a (Κάτω ἀπὸ τὸν Πύργο), δὲν ξέρομε ὅμως τί ἦταν αὐτά. Νὰ μιμηθοῦμε τίς διαπιστώσεις τοῦ σ. καὶ νὰ ποῦμε ὅτι αὐτὰ ἦταν νέα βυζαντινὰ ἀνάκτορα μετὰ τὴν καταστροφὴ τῶν παλαιῶν στὴν ἐπάνω πόλη τὸ 1342-1349; Ὅρκο δὲν παίρνομε.

Σελ. 306 (Τζαμί İki Şerife). Παρατηρήσεις μποροῦν νὰ γίνουν καὶ στὸ τζαμί İki Şerife, τὸν σημερινὸ δηλαδὴ ναὸ τῶν Ταξιαρχῶν στὴν ἐπάνω πόλη, γιὰ τὸν ὁποῖο ὁ σ. λέει (σελ. 306): «Τὴν ὀνομασία του τὸ τζαμί τὴν ὄφειλε στὸ μινარέ του ποὺ εἶχε δύο ἐξώστες (Şerife ἢ Şerefe). Ἦδη ἀπὸ τὰ μέσα τοῦ 17ου αἰ. ὀνομαζόταν İki Şerife ἢ İki Şerifeli (Seyahatnâme, Η', 158-Μοσχοπούλου, 345). Ὁ Ἑβλιγιὰ Τσελεμπή θεωρεῖ ὡς κτήτορά του κάποιον ἀνύπαρκτο μάρτυρα (şehid) Şerifi (Seyahatnâme, Η', 158-Μοσχοπούλου, 345). Τὸ τζαμί ἦταν πρὶν ἐκκλησία (βλ. παραπάνω, σ. 38-39). Ἐπίσης Ξυγγόπουλο, Τέσσαρες μικροὶ ναοί, 5 κ.έ.—Tafalı, 97 κ.έ.—Χατζη-Ίωάννου, 92), πιθανὸν τῶν Ἀσωμάτων, καὶ ἰδρυτῆς του σύμφωνα μὲ τὰ βακουφικὰ τεφτέρια ἦταν ὁ Gazi Hüseyin Bey. Ὁ τίτλος τοῦ gazi ποὺ ὁ Hüseyin Bey ἔφερε ὀδηγεῖ στὴ σκέψη ὅτι αὐτὸς ἴσως ἦταν ἕνας ἀπὸ τοὺς πρώτους μπέηδες, πιθανὸν τῆς οἰκογενείας τοῦ Gazi Evrenos Bey, ἡ ὁποία ἐγκαταστάθηκε στὴ Θεσσαλονίκη ἔπειτα ἀπὸ τὴν ἔλυσή της τὸ 1430. Πραγματικά, ἕνας ἀπὸ τοὺς τρεῖς γιουὺς τοῦ Ἀλί, τοῦ πιὸ περιφημοῦ ἀπὸ τοὺς γιουὺς τοῦ Gazi Evrenos Bey, ὀνομάζεται Hüseyin (I. Mélékoff, Evrenos Oghulları, ΕΙ², Β', 721). Τὸ τζαμί δὲν ἀναφέρεται στὰ τεφτέρια καταγραφῆς τοῦ πληθυσμοῦ τῆς πόλης τὸ 1478 καὶ στίς ἀρχὲς τοῦ 16ου αἰ., γιὰτὶ βρισκόταν ἀνάμεσα σὲ ἑλληνικὸ πληθυσμὸ καὶ δὲν ἀποτελοῦσε κέντρο μουσουλμανικῆς συνοικίας... καὶ αὐτὸ πρέπει νὰ εἶναι μιὰ ἀπὸ τίς πρώτες ἐκκλησίες τῆς πόλης ποὺ μετατράπηκαν σὲ τζαμιά».

Σ' αὐτὰ ἔχομε νὰ παρατηρήσουμε τὰ ἑξῆς:

1) Οἱ Ταξιαρχαι, βέβαια, δὲν ἦταν ἀνέκαθεν ἐκκλησία, ἀλλὰ μονή, ὅπως ἔχει διαπιστώσει ἡ ἀρχαιολογικὴ διερεύνησή τους ἀπὸ τὸν Ξυγγόπουλο, Τέσσαρες μικροὶ ναοί, σ. 23, καὶ δὲν γνωρίζομε τὸ ὄνομα αὐτῆς τῆς μονῆς κατὰ τοὺς βυζαντινοὺς χρόνους. Ἡ ὑπόθεση τοῦ σ., ὅτι ἡ ἐκκλησία ἦταν ναὸς τῶν Ἀσωμάτων καὶ ἀπ' αὐτὴ μεταφέρθηκε ἡ λατρεία τους στὴ Rotonda (σελ. 38-39), εἶδαμε προηγουμένως (Συνοικία Ἀσωμάτων), γιὰ ποιоὺς λόγους δὲν εὐσταθεῖ.

2) Τὸ Τζαμί İki Şerife δὲν ἀναφέρεται στὴν καταγραφὴ τοῦ 1478 οὔτε στίς ἀρχὲς τοῦ 16ου αἰ., γιὰτὶ, λέει ὁ σ., «δὲν βρισκόταν ἀκόμα ἀνάμεσα σὲ ἑλληνικὸ πληθυσμὸ καὶ δὲν ἀποτελοῦσε κέντρο μουσουλμανικῆς συνοικίας». Τουρκικὸ τζαμί μέσα σὲ ἑλληνικὴ συ-

νοικία από το 1430 ως τις αρχές του 16ου αί. για ποιούς έγινε και ποιοί το χρησιμοποιούσαν για τις θρησκευτικές τους ανάγκες; Χωρίς θρησκευτικές ανάγκες τουρκικού πληθυσμού γύρω του, πώς «πρέπει να είναι μια από τις πρώτες εκκλησίες της πόλης που μετατράπηκαν σε τζαμιά»; Οί Τούρκοι καταλάμβαναν τις χριστιανικές εκκλησίες κάθε φορά κατά τις ανάγκες τους, άλλως δεν θα είχαμε διαφορετικές χρονολογίες κατάληψης ναών, π.χ. 1491 Ἅγιος Δημήτριος, 1525 Ἅγία Σοφία, 1591 Rotonđa κ.ο.κ.

Ὁ σ. ὅμως φαίνεται να διαψεύδει τὸν ἑαυτό του, ὅταν λέει στὴ σελ. 38: «Στὴ συνοικία τῶν Ἀσωμαίων (ὅπου κατ' αὐτὸν ἦταν τὸ τζαμί Ἰκί Σερife) τὸ 1478 κατοικοῦσαν 81 τουρκικὲς οἰκογένειες καὶ πέντε ἄγαμοι, δηλαδή 405 περίπου άτομα». Εἶχε λοιπὸν τουρκικὸ πληθυσμὸ γύρω του, ἔστω καὶ λιγώτερο ἀπὸ τὸν ἑλληνικὸ. Γιατί δὲν ἀναφέρεται τὸ 1478; Μήπως τὸ τζαμί δὲν ὑπῆρχε ἀκόμη καὶ οἱ Ταξiάρχαι ἔγιναν τζαμί Ἰκί Σερife ἀργότερα, ὅταν πύκνωσε πολὺ ὁ τουρκικὸς πληθυσμὸς γύρω τους καὶ γι' αὐτὸ ἐμφανίζεται τὸ τζαμί Ἰκί Σερife μόνο στὰ μέσα τοῦ 17ου αἰ. στὸν Ἐβλιγιά Τσελεμπή, πού ὁ ἴδιος δὲν ξέρει τὸν ἰδρυτὴ του, γιατί δὲν ἦταν περίφημος; Μήπως ὁ Gazi Hüseyin Bey τῶν βακουφικῶν τεφτεριῶν τοῦ 1875-1916 δὲν ἔχει καμιά σχέση με τὴν οἰκογένεια τοῦ Gazi Evrenos Bey, πού ἔζησε τετρακόσια χρόνια πρὶν;

Τζαμί Fethiye (σελ. 309-310). Προβλήματα ὑπάρχουν καὶ στὰ λεγόμενα τοῦ σ. γιὰ τὸ τζαμί Fethiye. Λέει ὁ σ. (σελ. 309): «Τὸ Fethiye Cami' (=τῆς Κατακτῆσεως, τῆς Νίκης) βρισκόταν στὸ πάνω μέρος τῆς Πλατείας Δικαστηρίων, στὴ συνοικία Kasimiye (Ἅγίου Δημητρίου) ἀνάμεσα στὴν ὁδὸ Ἅγίου Δημητρίου καὶ στὴν παλαιὰ Ἀριστοτέλους (Ὀλύμπου). Κοντὰ του βρισκόταν καὶ ὁ ὁμώνυμος τεκὲς καὶ γύρω ὑπῆρχε ἕνας μεγάλος κήπος.

Τὸ τζαμί αὐτὸ δὲν ἀναφέρεται στὰ τεφτέρια τῶν συνοικιῶν τῆς Θεσσαλονίκης τοῦ 1478 καὶ στὶς ἀρχές τοῦ 16ου αἰ., γιατί οὔτε τότε οὔτε ἀργότερα ἀποτελοῦσε συνοικιακὸ τζαμί, ἀλλὰ τμῆμα τοῦ τεκέ... Σύμφωνα μὲ μιὰ παράδοση, ἦταν πρὶν ναὸς τοῦ Ἅγίου Νέστορος. Κατὰ τὸν Texier, ὑπῆρχε τουρκικὴ παράδοση ὅτι ἦταν παλαιὰ ἐκκλησία τῆς Παναγίας, πού τὴν μετέτρεψε σὲ τζαμί ὁ Μουράτ Β'. Ὁ Ἀναγνώστης ὅμως γράφει ὅτι μπαίνοντας στὴν πόλη μόνο δυὸ ἐκκλησίες ἔκανε τζαμιά ὁ Μουράτ Β': τὴν Ἀχειροποίητο, πού ἦταν ναὸς τῆς Παρθένου, καὶ τὴ Μονὴ τοῦ Τιμίου Προδρόμου, πού εἶχε ξαναγίνει τζαμί παλαιότερα, σὲ μιὰ ἀπὸ τὶς προηγούμενες κατακτήσεις τῆς πόλης.

Γνωρίζουμε ὅτι κάθε φορά πού ἕνας σουλτάνος καταλάμβανε μιὰ χριστιανικὴ πόλη, πρώτη του δουλειὰ μπαίνοντας σ' αὐτὴ ἦταν νὰ προσευχηθεῖ στὴν πιὸ μεγάλη ἐκκλησία πού ὑπῆρχε ἐκεῖ, εὐχαριστώντας τὸν Ἀλλάχ γιὰ τὴ βοήθειά του καὶ ἀφιερώνοντας στὴ λατρεία του τὴν ἐκκλησία αὐτὴ ὡς δεῖγμα εὐγνωμοσύνης... Τὸ τζαμί αὐτὸ ἔπαιρνε τὴν ὀνομασία Fethiye Cami', ἀραβικὲς λέξεις πού σημαίνουν "τζαμί τῆς κατακτῆσεως" ἢ "τῆς νίκης"... Παρόλο πού ἡ Ἀχειροποίητος γίνεται τζαμί ἀπὸ τὸν Μουράτ "ὡς σύμβολον νίκης καὶ τῆς γεγεννημένης ἀλώσεως", ἡ ὀνομασία Fethiye δὲν δίνεται σ' αὐτὴ, ἀλλὰ στὴ μικρὴ ἐκκλησία πού βρίσκεται λίγο πιὸ κάτω ἀπὸ τὸν Ἅγιο Δημήτριο.

Τὸ γεγονὸς ὅτι τὴν ἐκκλησία αὐτὴ θεωροῦσαν οἱ Τούρκοι ὡς τζαμί τῆς ἀλώσεως εἶναι, νομίζω, ἡ ἀσφαλέστερη ἔνδειξη ὅτι ἐκεῖ πρέπει νὰ ἀναζητήσουμε τὴ Μονὴ τοῦ Τιμίου Προδρόμου.

Ἡ μονὴ ἦταν κτισμένη σὲ ἕνα ἀπὸ τὰ πιὸ κεντρικὰ σημεῖα τῆς πόλης καὶ δέσποζε στὴ γύρω περιοχὴ· γιὰ τοὺς λόγους αὐτοὺς κυρίως πρέπει νὰ εἶχε γίνει τζαμί μᾶλλον, ὅταν ἡ πόλη καταλήφθηκε βίαια ἀπὸ τὸν Βαγιαζίτ Α'... Ἔτσι μπαίνοντας στὴ Θεσσαλονικὴ ὁ Μουράτ ξανακάνει τζαμί τὴν ἐκκλησία πού εἶχε γίνει καὶ παλαιότερα τζαμί, γιατί ἦταν ἀδιανόητο στοὺς Τούρκους μέσα σὲ μιὰ μουσουλμανικὴ πόλη νὰ παραμένει στὴν ὑπηρεσία ἄλλης θρησκείας ἕνα κτίσμα πού εἶχε χρησιμεύσει ὡς οἶκος λατρείας τῆς ἰσλαμικῆς θρησκείας».

Τὰ πράγματα φαίνονται ἀπλῶ γιὰ τὸν σ. καὶ τὴ μυθολογική του ἰκανότητα. Δὲν εἶναι ὅμως, ὅπως θὰ δοῦμε. Ἐξηγοῦν βέβαια κατὰ τὸν σ., γιατί ἡ Ἀχειροποίητος δὲν ὀνομάστηκε Fethiye Cami' ἀπὸ τὸν Μουράτ Β'. Ὑπῆρχε ἡδὴ Fethiye Cami', ἡ Μονὴ Προδρόμου ἀπὸ τὸν Βαγιαζίτ Α'.

Πρὶν προχωρήσουμε στὰ προβλήματα, ποῦ δὲν ὑποπεύεται ὁ σ., χρειάζεται νὰ συνδυάσουμε μὲ τὰ παραπάνω ὅσα λέει ὁ σ. γιὰ τὸ τζαμί Biyikli Süleyman Ağa:

Τζαμί Biyikli Süleyman Ağa (σελ. 324-325). Λέει ὁ σ. (σελ. 324): «Τὸ τζαμί τοῦ Biyikli (Μυστακοφόρου) Süleyman Ağa βρισκόταν πάνω στὴν Ἐγνατία, στὸ μέρος ὅπου σήμερα ὑπάρχει ἡ Στοὰ Χορτιάτη. Ἀνῆκε στὴ συνοικία Ἀγίου Νικολάου καὶ γύρω του δὲν κατοικοῦσαν Τούρκοι. Γι' αὐτὸ, ἐνῶ τὸ 1835 ἀναφέρεται ὡς τζαμί, στὸ τέλος τοῦ 19ου αἰ. τὸ βρισκόματε ὡς mesjid... Περισσότερες πληροφορίες γιὰ τὸν ἰδρυτὴ του δὲν βρεθηκα... (ὁ σ. κατόπιν δίνει τὴν ἀραβικὴ ἐπιγραφή του ποῦ διέσωσε ὁ Ἐβλιγιά καὶ ἡ ἀριθμητικὴ ἀξία τῶν γραμμάτων τοῦ χρονογράμματός του δίνει τὴ χρονολογία 1644-1645)».

Σελ. 325: «Τὸ τζαμί αὐτὸ βρισκόταν στὴ θέση βυζαντινοῦ ναοῦ τῆς ἐποχῆς τῆς Εἰκονομαχίας, ὁ ὁποῖος ἰδρύθηκε γιὰ νὰ τιμηθεῖ κάποιος μάρτυρας, ὅπως δείχνουν τὰ ἀρχαιολογικὰ εὐρήματα (Δ. Εὐαγγελίδου, Εἰκονομαχικὰ μνημεῖα ἐν Θεσσαλονίκῃ, ΑΕ. Τόμος Ἐκατονταετηρίδος, 1937, 341-342). Δὲν γνωρίζουμε πῶς λεγόταν ὁ ναὸς αὐτὸς προτοῦ γίνε τζαμί. Ὁ Γ. Ι. Θεοχαρίδης μὲ πολλὴ ἐπιφύλαξη διατυπώνει σὲ πρόσφατο ἄρθρο του τὴ γνώμη ὅτι στὴ θέση τοῦ τζαμιοῦ Biyikli Süleyman Ağa βρισκόταν ἡ Μονὴ τοῦ Τιμίου Προδρόμου (Γ. Ι. Θεοχαρίδης, Μία ἐξαφανισθεῖσα μεγάλη μονὴ τῆς Θεσσαλονίκης, ἡ Μονὴ τοῦ Προδρόμου, «Μακεδονικὰ» 18, 1978, 1-26). ὅπως ἔχουμε ὅμως ἀναφέρει, ἡ μονὴ αὐτὴ πρέπει νὰ ἦταν τὸ Fethiye Cami'. Τὸ τζαμί τοῦ Biyikli Süleyman Ağa ἄλλωστε ἰδρύθηκε, ὅπως μαρτυρεῖ ἡ ἐπιγραφή του, τὸ 1644-1645 καὶ ὄχι τὸ 1430».

Τὰ προβλήματα τώρα εἶναι:

1) Πῶς ἡ Μονὴ Προδρόμου, ποῦ, σύμφωνα μὲ ἔγγραφο τῆς Μονῆς Ἰβήρων τοῦ 1320, βρισκόταν κοντὰ στὴν Ἀχειροποίητο, βρέθηκε ψηλὰ στὸ Fethiye Cami' κάτω ἀπὸ τὸν ναὸ τοῦ Ἀγίου Δημητρίου; Λέει τὸ πωλητήριο ἔγγραφο τοῦ 1320: ...ἐν τῇ γειτονείᾳ τῆς Ἀχειροποιήτου πλησίον καὶ τοῦ μετοχίου τῆς αὐτῆς μονῆς ὑμῶν (Ἰβήρων) τοῦ τιμωμένου εἰς ὄνομα τοῦ τιμίου προφήτου Προδρόμου καὶ Βαπτιστοῦ Ἰωάννου (βλ. Θεοχαρίδης, ὁ.π., σ. 16).

2) Γιατί ἡ Μονὴ Προδρόμου, ἡ *πρὸ χρόνων παρὰ τῶν Τούρκων ληφθεῖσα* κατὰ τὸν Ἀναγνώστην (Bonn. σ. 520—Tσάρα, 56), νὰ εἶναι αὐτὴ ὅπου ἔκαμε τὴ νικητήρια προσευχὴ του ὁ Βαγιαζίτ Α' κατὰ τὴ δευτέρη τουρκικὴ κατάκτηση τῆς πόλης τὸ 1391 καὶ νὰ ἀναγνωρίζεται αὐτὴ σήμερα ἀπὸ τὸν σ. στὸ μικρὸ Fethiye Cami', ἀφοῦ ὁ Βαγιαζίτ Α', ὅπως λέει ἀργότερα ὁ γιὸς του Μουσαῖ, κατέλαβε πολλοὺς ναοὺς καὶ μονὰς τῆς Θεσσαλονίκης κατὰ τὴ δευτέρη κατάκτηση τῆς πόλης (1391-1403) (Δούκας, Bonn. σ. 92—Grecu, σ. 127); Δὲν ὑπῆρχε ἀνάμεσα στοὺς ναοὺς καὶ μονὰς ποῦ κατέλαβε καὶ εἰς ἱερὰ τεμένη τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ Προφήτου μετέστησεν, ὅπως λέει ὁ Μουσαῖ, ἕνας σημαντικὸς γιὰ τὸ μέγεθος ἢ γιὰ τὴ θέση ναὸς ἢ μονὴ, ἀλλὰ κατάντησε στὸ σχετικὰ μικρὸ κτίσμα, ποῦ ἡ παράδοση τὸ βάφτισε Fethiye Cami' καὶ ὁ σ. βάζει σήμερα σ' αὐτὸ τὴ μεγάλη καὶ πλούσια Μονὴ τοῦ Προδρόμου; Καὶ γιατί διάλεξε μονὴ, ἐνῶ ὑπῆρχαν μεγάλοι ναοί;

3) Πῶς νὰ ἀγνοήσουμε τὰ λείψανα τοῦ βυζαντινοῦ ναοῦ, ποῦ βρῆκε ἡ ἀρχαιολογικὴ ἔρευνα τοῦ Δ. Εὐαγγελίδου (ΑΕ, 1937, 341-342) κοντὰ στὴν Ἀχειροποίητο, ὅπως κοντὰ ἦταν καὶ ἡ Μονὴ τοῦ Προδρόμου, τοῦ ὁποῖου μάλιστα ἡ κτηριολογικὴ ἐξέλιξη, ὅπως τὴν περιγράφει ὁ Εὐαγγελίδης, μοιάζει μὲ τὴν ἱστορικὴ ἐξέλιξη τῆς Μονῆς τοῦ Προδρόμου, ὅπως τὴν ἀναφέρουν οἱ βυζαντινὲς πηγές;

4) Τί ἐμποδίζει τὸ τζαμί τοῦ Biyikli Süleyman Ağa, ποῦ κτίστηκε κατὰ τὴν ἐπιγραφή του τὸ 1644-1645 πάνω στὰ λείψανα τοῦ βυζαντινοῦ ναοῦ τοῦ Εὐαγγελίδου, νὰ κτίστηκε

στη θέση παλαιότερου τουρκικού τζαμιού, όπως θα ήταν η Μονή του Προδρόμου μετά το 1430, αφού πέρασαν διακόσια και περισσότερα χρόνια από το 1430 και τίποτα δεν ξέρουμε για τον *Bişik Süleyman Ağa*;

‘Από όλα αυτά μπορούμε ίσως να καταλήξουμε σε μερικά συμπεράσματα:

1) ‘Η παράδοση για το *Fethiye Camii*, που άλλοτε το θέλει ναό του ‘Αγίου Νέστορος, άλλοτε τής Παναγίας και άλλοτε ως *Fethiye*, δεν εγγυάται για την παλαιότητά της. Φαίνεται νεώτερο δημιούργημα ιστορικής άγνοιας.

2) Δεν ξέρουμε σε ποιο ναό η μονή προσευχήθηκε ο *Βαγιαζίτ Α΄* το 1391, που θα μπορούσε να πάρει την ονομασία *Fethiye*, αφού τὰ κατέλαβε όλα και δεν υπάρχει πληροφορία για όρισμένο ναό η μονή.

3) ‘Ο Μουράτ Β΄ το 1430 κατέλαβε μαζί με την ‘Αχειροποίητο, όπου προσευχήθηκε, και την πλησιόχωρη στη συνοικία τής ‘Αχειροποίητου Μονή του Προδρόμου, όχι γιατί ήταν η μοναδική που είχε και άλλοτε καταληφθεί από τον *Βαγιαζίτ Α΄* το 1391, όπως αφήνει να εννοηθεί η διήγηση του ‘Αναγνώστη, αφού όλοι οι ναοί και όλες οι μονές είχαν καταληφθεί το 1391 και όλες είχαν επιστραφεί στους χριστιανούς μετά την τουρκική καταστροφή στην ‘Αγκυρα το 1402, αλλά πιθανώτερο, γιατί δεν ήταν άνεκτη ή παρουσία τόσο κοντά στο τζαμί του τής ‘Αχειροποίητου χριστιανικής μονής με τους καλογήρους της και τὰ σημαντρά της. ‘Η ‘Αχειροποίητος δεν ονομάστηκε *Fethiye*, γιατί αυτός πιθανώς ήταν ο ναός, όπου προσευχήθηκε λόγω του μεγέθους του και ο *Βαγιαζίτ Α΄* και η ονομασία του έπειτα ‘Εσκι-Τζαμί κάλυψε το *Fethiye*.

4) ‘Ο σ. φαίνεται να πιστεύει τυφλά στις τουρκικές πηγές του και να βγάζει γρήγορα συμπεράσματα, χωρίς να λαμβάνει υπ’ όψη τις μεγάλες χρονικές αποστάσεις που τις χωρίζουν, ούτε τὰ αντίθετα δεδομένα των βυζαντινών πηγών.

Μιά παρατήρηση έχουμε ακόμη για τη Μονή Λατόμου, το τζαμί *Suluca*: Τζαμί *Suluca* (σελ. 318-321).

Γι’ αυτό λέει ο σ. (σελ. 318): «Το τζαμί αυτό δεν βρίσκεται ανάμεσα στα *mesjid* του 1478· όπως έχουμε δει, στις αρχές του 16ου αι. λεγόταν *Suluca Manastir*. ‘Η ονομασία δείχνει καθαρά ότι εκεί υπήρχε πριν μοναστήρι, που έγινε τζαμί έπειτα από την άλωση... Στόν κατάλογο των μικρών και μεγάλων τζαμιών του 1835 δεν αναφέρεται ως τζαμί *Suluca*, αναγράφεται όμως η ύπαρξη μικρού τέμενους με την ίδια ονομασία.

Στη φορολογική καταγραφή του 1906 το κυριώτερο τζαμί τής συνοικίας βρισκόταν στο δρόμο *Paşa Mektebi* (σημερινή ‘Αργοναυτών) και ως ίδρυτής του αναγράφεται ο βαλής τής Θεσσαλονίκης *Mustafa Zihni Paşa*. Το κτίριο του τζαμιού σώζεται και σήμερα και έχει μετατραπεί σε κατοικία. Στην αύλη του σώζεται ακόμη η επιγραφή του τζαμιού (με χρονολογία 23 Μαΐου 1894)».

Σελ. 319: «Το τζαμί επομένως που έκτισε ο *Zihni Paşa* δεν μπορεί να είναι το ίδιο με το *Suluca Manastir* του 16ου αι. Στη συνοικία *Suluca*, αρκετά πιο χαμηλά από το τζαμί του *Zihni Paşa*, βρίσκεται ο μικρός ναός του ‘Οσίου *Δαβίδ*... θεωρείται ότι ήταν το καθολικό μιάς σημαντικής μονής, που αρχικά ονομαζόταν του ‘Αγίου *Ζαχαρία* και αργότερα ήταν γνωστή ως Μονή του Λατόμου ή των Λατόμων (Σ. Π ε λ ε κ α ν ί δ η, Παλαιοχριστιανικά Μνημεία, 45-46—*J a n i n*, 392-394). Το εκκλησάκι αυτό είχε γίνει, άγνωστο πότε, τζαμί. Στα φορολογικά κατάρτιχα του 1906 χαρακτηρίζεται ως τζαμί του Μουράτ Β΄. Λίγο πιο κάτω, στο δρόμο *Kule Hamam Meydanı* (Φωτίου), υπήρχε ακόμη ένα μικρό τέμενος, άγνωστο ίδρυτή. Ούτε το τζαμί όμως ούτε το μικρό τέμενος ονομαζόταν *Suluca*.

Είναι πολύ πιθανό, σύμφωνα με τὰ παραπάνω, το εκκλησάκι του ‘Οσίου *Δαβίδ* να περιήλθε στην ισλαμική θρησκεία την εποχή του Μουράτ Β΄, λίγο μετά την άλωση. ‘Ηταν όμως αυτό το *Suluca Manastir* που αναφέρεται τον 16ο αι.; Οί έρευνητές άγνοούν την ύπαρξη του τζαμιού που υπάρχει πιο πάνω και θεωρούν τον ‘Οσιο *Δαβίδ* ως το τζαμί *Suluca*.

Εἶναι ὅμως δυνατό τὸ μικρὸ αὐτὸ ἐκκλησάκι νὰ ἦταν τὸ καθολικὸ τῆς Μονῆς Λατόμου; ...στὴν καταγραφή τῶν συνοικιῶν τῆς Θεσσαλονίκης τὸν 16ο αἰ....νὰ ἀναφέρεται πρῶτο ἀνάμεσα σὲ τόσα ἄλλα πολὺ μεγαλύτερα τζαμία τῆς πόλης... νὰ προσεύχονταν σ' αὐτὸ μὲ κάποια ἄνεση σαράντα τουλάχιστον μουσουλμάνοι, ὅσοι ἦταν περίπου οἱ ἄρρενες κατόικοι τῆς συνοικίας τὸν 16ο αἰ.».

Σελ. 321: «Νομίζω ὅτι τὸ καθολικὸ τῆς Μονῆς Λατόμου πρέπει νὰ τὸ τοποθετήσουμε πρὸ ψηλά, ἴσως στὴ θέση ὅπου ἀργότερα, ὅταν γιὰ ἄγνωστο λόγο αὐτὸ καταστράφηκε, ὁ Zihni Paşa ἔκτισε νέο τζαμί. Ἐκεῖ πιθανὸν νὰ βρισκόταν τὸ Suluca Manastır τοῦ 16ου αἰ., ἐνῶ τὸ ἐκκλησάκι τοῦ Ὁσίου Δαβὶδ ἀποτελοῦσε παρεκκλήσι τῆς ἴδιας μονῆς, καθὼς ἴσως καὶ τὸ μικρὸ τέμενος ποῦ ὑπῆρχε πρὸ κάτω. Ὅλα αὐτὰ πρέπει νὰ ἔγιναν ἰσλαμικοὶ εὐκτήριοι οἰκοὶ τὴν ἴδια ἐποχὴ, ἀπὸ ἄγνωστο Τούρκο ἢ Τούρκους ἀξιωματούχους τῆς ἐποχῆς τοῦ Μουράτ Β'. Ὅταν τὸ ἀρχικὸ Suluca Cami' καταστράφηκε, ἡ ὄνομασία πρέπει νὰ μεταφέρθηκε στὸ σημερινὸ παρεκκλήσι τοῦ Ὁσίου Δαβὶδ..... (τοῦ τζαμιοῦ τοῦ Zihni Paşa) ὅλη ἡ δυτικὴ πλευρὰ τοῦ κτιρίου στηρίζεται ἐπάνω στὰ ἐρείπια βυζαντινοῦ οἰκοδομήματος. Εἶναι πολὺ πιθανὸ τὸ βυζαντινὸ αὐτὸ οἰκοδόμημα νὰ ἦταν τὸ καθολικὸ τῆς Μονῆς Λατόμου».

Γι' αὐτὸ τὸ καινούργιο θαῦμα τοῦ σ. στὴ Μονὴ Λατόμου ἔχουμε νὰ ὑπενθυμίσουμε τὰ ἑξῆς:

1) Τὸ θαῦμα τῆς ἀποκάλυψης τοῦ σκεπασμένου μὲ βοδινὸ δέρμα ψηφιδωτοῦ τῆς κόγχης τοῦ Ἱεροῦ ἔγινε κατὰ τὴ διήγηση τοῦ Ἱγνατίου μέσα στὴ Μονὴ Λατόμου (βλ. Πελεκανίδης, ὁ.π., σ. 48-55, ἰδίως σ. 54-55). Τὸ σκεπασμένο μὲ τὸν ἴδιο τρόπο σ' ὅλη τὴν τουρκοκρατία ψηφιδωτό, ποῦ ἡ ἱστορία του στὴ διήγηση τοῦ Ἱγνατίου θεωροῦνταν ὡς τώρα καλογερικὸς θρύλος, ἀποκαλύφθηκε πράγματι τὸ 1921 ἀπὸ τὸν καθηγητὴ Ξυγγόπουλο μέσα στὸ ἐκκλησάκι, ποῦ ἦταν γνωστὸ μετὰ τὴν ἀπελευθέρωση ὡς Ὁσιος Δαβὶδ καὶ κατὰ τὴν τουρκοκρατία ὡς Σουλτιζὲ ἢ Κεραμεντίν Τζαμί (βλ. Πελεκανίδης, ὁ.π., σ. 45-46). Δὲν ὑπάρχει λοιπὸν ἀμφιβολία ὅτι ὁ σημερινὸς Ὁσιος Δαβὶδ εἶναι ἡ Μονὴ Λατόμων τῆς διήγησης τοῦ Ἱγνατίου. Σήμερα τὴ λέμε Μονὴ Λατόμου.

2) Ὁ Πελεκανίδης λέει, ὁ.π., σ. 57: «Ἡ σημερινὴ ἐκκλησία δὲν εἶναι παρὰ τὰ δύο τρίτα τοῦ ἀρχικοῦ καθολικοῦ τοῦ μοναστηριοῦ», γιὰτὶ ἐξεφανίστηκε ὅλη σχεδὸν ἡ δυτικὴ ὄψη, ὅπως φαίνεται στὶς δυο κατόψεις (Εἰκ. 3, 4). Ὁ ἀρχικὸς ναὸς, ὅπως ἀποδείχτηκε ἀπὸ τὶς ἀνασκαφικὲς ἐρευνες, ἦταν τετράγωνος στὸ σχῆμα καὶ περιέκλειε ἰσοσκελῆ σταυρὸ μὲ τέσσερα τετράγωνα διαμερίσματα, ποῦ σχηματίζονταν ἀπὸ τὶς δυὸ κεραίες τοῦ σταυροῦ καὶ τοὺς ἐξωτερικοὺς τοίχους».

Δὲν θὰ μπορούσαν λοιπὸν νὰ προσεύχονταν σ' αὐτὸ τὸ χῶρο, ὅταν ἦταν ὀλόκληρος, «μὲ κάποια ἄνεση σαράντα τουλάχιστον μουσουλμάνοι»; Ὁ σ. γνωρίζει τὸ βιβλίον τοῦ Πελεκανίδη. Γιατὶ λοιπὸν θέλει νὰ ἀγνοεῖ τὶς περιγραφές του;

Γιατὶ νὰ μετακινήσουμε ὀλόκληρη τὴ Μονὴ Λατόμου στὸ τζαμί τοῦ Zihni Paşa ψηλότερα καὶ νὰ θεωρήσουμε αὐτὸ ὡς τὸ Suluca Cami', ἀφοῦ αὐτὸ ποτὲ δὲν ὀνομάστηκε Suluca, καὶ νὰ ξαναφέρουμε αὐτὴ τὴν ὄνομασία στὸ ἐκκλησάκι τοῦ Ὁσίου Δαβὶδ, ποῦ τὴν εἶχε ἀνέκαθεν αὐτὴ τὴν ὄνομασία;

Θὰ σημειώσουμε τώρα μερικὲς λανθασμένες παραπομπές, ποῦ ἀναγκασθήκαμε νὰ ἐλέγξουμε μέσα στὸ μεγάλο πλῆθος τῶν παραπομπῶν τοῦ ἔργου, γιὰτὶ κανεὶς δὲν θὰ ἄφελθεῖ, ἂν τὶς ἀποσιωπήσουμε:

Στὴ σελ. 29, ἡ σημ. 38 παραπέμπει γιὰ τὸ τέμενος τοῦ Kara Hacı Ahmed, τοῦ πατέρα δηλαδὴ, στὴ σελ. 344, ὅπου (ἀρ. 21) εἶναι τὸ τέμενος τοῦ Kara Hacı-oğlu Mehmed, τοῦ υἱοῦ δηλαδὴ, ἀντὶ νὰ παραπέμπει στὴ σελ. 343, ὅπου πράγματι εἶναι (ἀρ. 20) τὸ τέμενος τοῦ Kara Hacı πατέρα.

Στὴ σελ. 36 ἢ σημ. 82 παραπέμπει στὴ σελ. 322 γιὰ τὸ τέμενος τοῦ Koca Kasım Paşa, ὅπου ὁμως βρίσκεται εἰκόνα τοῦ Sa'atlı Cam'ı. Τὸ τέμενος τοῦ Koca Kasım Paşa βρίσκεται στὴ σελ. 326 (ἀρ. 23).

Στὴ σελ. 44 ἢ σημ. 55 παραπέμπει στὴς σελ. 132 καὶ 183 γιὰ τὸ τέμενος τοῦ Kadı 'Abdullah. Στὴ σελ. 132 βρίσκεται ἡ συνοικία 'Abdullah Kadı (ἀρ. 28) καὶ στὴ σελ. 183 τίποτε. Τὸ τέμενος τοῦ 'Abdullah Kadı βρίσκεται στὴ σελ. 345 (ἀρ. 26).

Στὴ σελ. 155 ἀναφέρεται ὁ Βαγιαζίτ Β' (1481-1512), ἐνῶ τὸ Εὐρέτηριο (σελ. 515) παραπέμπει σ' αὐτὴ τὴ σελ. 155 γιὰ τὸν Βαγιαζίτ Α'.

Στὴ σελ. 253 ἢ σημ. 23 παραπέμπει στὸν Tafralı, 186, ἀντὶ νὰ παραπέμπει στὸν Παπαγεωργίου, τοῦ ὁποίου τὴ μαρτυρία ἐπικολεῖται.

Στὴ σελ. 324 ἢ σημ. 156 παραπέμπει στὴ σελ. 26 γιὰ ἐπιγραφή τοῦ Hamza Bey. Στὴ σελ. 26 ὁμως συνεχίζεται ὁ πίνακας συνοικιῶν τοῦ 1478 καὶ δὲν ὑπάρχει ἐπιγραφή, ἀλλὰ καὶ ἡ ἴδια παραπομπὴ στὴ σελ. 26 ἐπαναλαμβάνεται ὡς σημ. 156.

Στὴ σελ. 342 ἢ σημ. 235 παραπέμπει στὴ σελ. 182 γιὰ πίνακα τῶν τουρκικῶν συνοικιῶν τῆς πόλης, ἐνῶ αὐτὸς βρίσκεται στὴ σελ. 82.

Στὴ σελ. 347 ἢ σημ. 263 παραπέμπει στὴ σελ. 65, ὅπου ὑπάρχουν εἰκόνες, ἀντὶ νὰ παραπέμπει στὴ σελ. 25, ὅπου οἱ συνοικίες τοῦ 1478.

Στὴ σελ. 412 ἢ σημ. 18 παραπέμπει στὴ σελ. 271 γιὰ τὸ Kervan Saray. Αὐτὴ ὁμως εἶναι σελίδα σημειώσεων, ἐνῶ τὸ Kervan Saray ἀναφέρεται στὴ σελ. 431.

Οὔτε ὁμως οἱ λίγες αὐτὲς λανθασμένες παραπομπὲς μέσα σὲ ἓνα τόσο μεγάλο ἀριθμὸ παραπομπῶν, οὔτε οἱ ἐπικρίσεις μας σὲ ὀρισμένες περιπτώσεις μποροῦν νὰ μειώσουν τὴν ἀξία τοῦ ἔργου, τὸ ὁποῖο μὲ τὴ θάλασσα τῶν πληροφοριῶν του, τοὺς πολὺτιμους τοπογραφικοὺς χάρτες του καὶ τίς σπάνιες φωτογραφίες του δίνει ἓνα πανόραμα τῆς μορφῆς καὶ τῆς ζωῆς τῆς Θεσσαλονίκης στὰ μακριὰ χρόνια τῆς τούρκικης ζωῆς τῆς.

Προκειμένου μόνο γιὰ τὴ βυζαντινὴ κληρονομία τῆς μορφῆς τῆς πόλης, ἡ ἔρευνα τοῦ σ. με βάση τίς πληροφορίες ἀπὸ τὰ τουρκικὰ του ἔγγραφα εἶχε μὲν καὶ λαμπρὲς ἐπιτυχίες, ὅπως ἡ ἀποκάλυψη τῆς ἱστορίας τοῦ Ὁκταγώνου καὶ ἡ ἀνακάλυψη τῆς θέσης τῆς συνοικίας τῆς Ἁγίας Πελαγίας, ἔδειξε ὁμως καὶ ὅτι ἡ χρησιμοποίησις τῶν πληροφοριῶν τῶν τουρκικῶν ἐγγράφων ἐναντίον τοῦ «κατεστημένου» τῆς παλαιότερης βυζαντινολογικῆς ἔρευνας ἔχει ἀνάγκη καὶ κάποιας κριτικῆς τῆς ἀξιοπιστίας τους, ὅταν αὐτὲς οἱ συνήθως παραδοσιακὲς πληροφορίες συγκροῦνται μὲ στερεότερα δεδομένα τῶν βυζαντινῶν πηγῶν.

Ὅπως ὁποτε εἶναι ὁμως τὸ ἀξιοθαυμαστο σὲ κόπο καὶ σὲ ὕλη ἔργο αὐτὸ τοῦ συγγραφέα ἀποτελεῖ πιά μνημεῖο γιὰ τὴν ἱστορία τῆς τουρκικῆς ζωῆς τῆς Θεσσαλονίκης καὶ ὁ συγγραφέας του καταξιότατος τῆς εὐγνωμοσύνης τῆς ἱστορικῆς ἐπιστήμης.

Γ. Ι. ΘΕΟΧΑΡΙΔΗΣ

ΠΡΟΣΘΗΚΗ

Εἶχε σχεδὸν τυπωθεῖ ἡ Βιβλιοκρισία αὐτὴ, ὅταν κυκλοφόρησε ὁ τόμος ΑΡΧΑΙΑ ΜΑΚΕΔΟΝΙΑ ΙΙΙ: Ἀνακοινώσεις κατὰ τὸ Τρίτο Διεθνὲς Συμπόσιο. Θεσσαλονίκη, 21-25 Σεπτεμβρίου 1977. (Ἰδρυμα Μελετῶν Χερσονήσου τοῦ Αἴμου, ἀρ. 193, Θεσσαλονίκη 1983). Σ' αὐτὸν τὸν τόμο καὶ στὴς σελ. 31-43 δημοσιεύεται ἡ πολὺ ἐνδιαφέρουσα ἐργασία τοῦ καθηγητῆ Γ. Μπακαλάκη, Ἱερὸ Διονύσου καὶ φαλλικά δρώμενα στὴ Θεσσαλονίκη. Ἀπὸ τὴν ἐργασία αὐτὴ μαθαίνουμε ὅτι 1) ὑπῆρχε στὴ Θεσσαλονίκη στὰ ἑλληνιστικὰ χρόνια Ἱερὸ τοῦ Διονύσου, ὅπου ἐτελοῦντο «φαλλικά δρώμενα», ποὺ ἔδωσαν τὸ ὄνομα «Φαλλῶς» στὸ

ιερό και στην εκεί συνοικία τής πόλης και αυτό τὸ ὄνομα ἢ χριστιανική ἀπέχθεια πρὸς τὰ εἰδωλοατρικά ἐξωράισε ἀργότερα σὲ «'Ομφαλός».

2) «Disiecta membra» ἑνὸς ἰωνικοῦ ναοῦ προέρχονται σήμερα κυρίως ἀπὸ μιὰ θέση στὴ συνάντηση τῶν ὁδῶν Κρυστάλλη καὶ Διοικητηρίου, ὅπου θὰ βρισκέταν λίαν πιθανῶς τὸ ἱερόν τοῦ Διονύσου (λίγο ἀνατολικώτερα τῆς σημερινῆς πλατείας Ἀντιγονιδῶν).

3) Ἐτσι ἡ βυζαντινὴ συνοικία τοῦ Ὀμφαλοῦ καὶ ἡ βορειοανατολικά αὐτῆς γνωστὴ «παλαιὰ πυρίκαυστος Ἐβραΐς» τοῦ ἐγγράφου τοῦ 1420 μετακινῶνται τώρα ἀκόμα δυτικώτερα τῆς ἀρχαίας Ἀγορᾶς καὶ σημερινῆς πλατείας τῆς λεγομένης Δικαστηρίων, ἀπὸ ἐκεῖ ὅπου τις εἶχε τοποθετήσει ἡ παλαιότερη ἔρευνα.

Γ. Θ.

Κωνσταντίνου Α. Βακαλοπούλου, Ὁ Βόρειος Ἑλληνισμός κατά τὴν πρῶμῃ φάση τοῦ Μακεδονικοῦ Ἀγώνα (1878-1894). Ἀπομνημονεύματα Ἀναστασίου Πηχεῶνα, Θεσσαλονίκη 1983, σσ. 502. Ἔκδοση Ι.Μ.Χ.Α., ἀριθμ. 196.

1. Ὁ συγγραφέας τῆς μονογραφίας αὐτῆς, πολὺ γνωστὸς στὴν ἑλληνικὴ καὶ στὴν ξένη ἱστορικὴ βιβλιογραφία, πιάνεται μὲ ἓνα θέμα ποῦ συγκινεῖ, γιατί εἶναι πολὺ ἀγνοημένο καὶ ἀπὸ ἄσχετους παρεξηγημένο κι ὁμως πολὺ ζωτικὸ ἀπὸ ἱστορικῆς καὶ ἐθνικῆς πλευρᾶς. Μέσα ἀπὸ τὶς γραμμὲς τῆς ἐργασίας αὐτῆς ἀποκαλύπτεται γιὰ πρώτη φορὰ σὲ πολλὰς λεπτομέρειες ἡ ἱστορικὴ καὶ πολιτιστικὴ πορεία καὶ μοῖρα τῶν ἑλληνικῶν κοινοτήτων τῆς Βορειοδυτικῆς Μακεδονίας μὲ ἐπίκεντρο τὸ Μοναστήρι. Ἀξίζει γι' αὐτὸ μιὰ εὐρεία ἀνάλυση τοῦ περιεχομένου της καὶ κριτικὴ συζήτηση σὲ καίρια ζητήματα ποῦ ἀναπτύσσονται σ' αὐτὴν.

Μετὰ τὸν πρόλογο (σσ. 11-13) ὁ συγγραφέας προτάσσει ἓνα εἰσαγωγικὸ κεφάλαιο (σσ. 15-68), πολὺ ἀναγκαῖο ὡς κατατοπιστικὸ τῆς ὅλης προβληματολογίας τοῦ ζητήματος ποῦ τὸν ἀπασχολεῖ, ποῦ ἀναφέρεται στὴ γενικότερη θέση τοῦ ἑλληνισμοῦ τῆς Βόρειας Μακεδονίας στὴν περίοδο 1878-1894. Θέτοντας στὴ συνέχεια σάν ὀρόσημο τὸ ἔτος 1878 ἐξετάζει στὸ πρῶτο κύριο κεφάλαιο (σσ. 69-106) τὴν κατάσταση τοῦ ἑλληνισμοῦ τῆς Μακεδονίας πρὶν τὸ 1878, γιὰ νὰ ἐξειδικεύσει μετὰ τὸν λόγο στὴν ἔναρξη καὶ ἀνάπτυξη τῆς πάλης του γιὰ ἐπιβίωση στὶς ρίζες του τὴν περίοδο 1878-1881.

Ἀλλὰ δὲν ἦταν μόνο ἡ ὀθωμανικὴ κυριαρχία, τὴν ὁποία ἔπρεπε νὰ ὑπολογίζουσι οἱ Ἕλληνας τῆς Βόρειας Μακεδονίας, τῆς ἀκρόρειας αὐτῆς τοῦ ἑλληνικοῦ πολιτισμοῦ· πλὴν καὶ τόσες ἄλλες ἐθνικὲς καὶ θρησκευτικὲς ἀντίπαλες κινήσεις, ἐπιρροὲς καὶ προπαγάνδες ἔπρεπε καθημερινὰ νὰ ἀντιμετωπίζονται. Ὁ βουλγαρικὴ, ἡ σερβικὴ, ἡ ρουμανικὴ, ἡ οὐνικὴ καὶ ἡ προτεσταντικὴ ἀνάμιξη καὶ οἱ ἀρνητικὲς συνέπειές της γιὰ τὶς ἑλληνικὲς κοινότητες τοῦ διαμερίσματος αὐτοῦ θίγονται στὸ δεῦτερο κεφάλαιο (σσ. 107-170).

Τὸ τρίτο κεφάλαιο (σσ. 171-196) ἀναδιπλώνει πτυχὲς τῆς σχολικῆς καταστάσεως τῆς Βορειοδυτικῆς Μακεδονίας στὴν περίοδο 1883-1885 καὶ πολὺ σωστὰ, μιὰ ποῦ ἡ σχολικὴ καὶ ἐκπαιδευτικὴ μορφωτικὴ ἔν γένει κίνηση, κάτω ἀπὸ τὴν ἐποπτεία τῆς Ἐκκλησίας, ὅπως καὶ ἡ συνολικὴ κοινοτικὴ ὀργάνωση, ἦταν καὶ εἶναι πάντοτε ἓνα ἀπὸ τὰ βασικὰ μέσα τοῦ ἀγώνα γιὰ τὴν ἐπικράτηση κάποιας ἐθνικῆς καὶ θρησκευτικῆς ὁμάδας, κάτω ἀπὸ ἰδιόρρυθμες συνθήκες σχέσεων κράτους καὶ ξένων κοινοτήτων ἢ κράτους καὶ Ἐκκλησίας.

Στὸ τέταρτο κεφάλαιο (σσ. 197-340) ἰχνογραφοῦνται οἱ ἀγῶνες τῶν Ἑλλήνων τῆς ἴδιας περιοχῆς στὴν περίοδο 1886-1894, στοὺς ὁποίους ἰδιαίτερη θέση ἔχει ὁ δάσκαλος ἀπὸ τὴν Καστοριά Ἀναστάσιος Πηχεῶν. Στὸ παράρτημα ποῦ ἀκολουθεῖ (σσ. 341-464) δημοσιεύονται αὐτοῦσια τὰ Ἀπομνημονεύματα τοῦ Ἀναστασίου Πηχεῶνα γιὰ νὰ ἀκκο-

λουθήσουν στο τέλος ή βιβλιογραφία, τὸ εὐρετήριο καὶ ἡ γαλλικὴ περίληψη (σ. 465-497).

2. Ἀναλυτικώτερα τώρα ὡς πρὸς τὴν πεμπτοσύνη κάθε ἐνότητος.

Στὸ εἰσαγωγικὸ κεφάλαιο τῆς ἐργασίας ἐπιχειρεῖται ἡ γενικὴ θεώρηση τῆς θέσεως τῶν Ἑλλήνων τῆς Μακεδονίας κατὰ τὴ χρονικὴ περίοδο, πὸ μεσολαβεῖ ἀπὸ τὸ συνέδριο τοῦ Βερολίνου (1878) ὡς τὴ χρονιά τῆς πτώσεως τῆς βουλγαρικῆς κυβερνήσεως Σταμπούλωφ (1894). Μὲ λεπτομέρειες ἀναλύεται τὸ καθεστὼς τοῦ ἑλληνισμοῦ τῆς Μακεδονίας καὶ ἐπισημαίνεται ἡ παρουσία του σ' ὄλοκληρο τὸ γεωγραφικὸ χῶρο τῆς Μείζονος Μακεδονίας. Ἰδιαίτερη σημασία ἀποδίδεται στὴν ἀνάληψη καθοριστικῶν παραγόντων, πὸ ἐπηρεάζουν πρωταρχικὰ τὴ θέση τοῦ ἑλληνικοῦ πληθυσμοῦ τῆς Μακεδονίας στὰ χρόνια 1878-1894, δηλαδὴ στὴ στάση τῆς Ὑψηλῆς Πύλης, τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως καὶ τῶν ἑλληνικῶν κυβερνήσεων.

Τὸ πρῶτο κεφάλαιο τῆς ἐργασίας εἶναι ἀφιερωμένο στὴ διερεύνηση τῆς καταστάσεως τοῦ ἑλληνισμοῦ τῆς Μακεδονίας στὸ μεταίχμιο δύο ἱστορικῶν φάσεων πρὶν καὶ μετὰ τὸ 1878. Στὴν πρώτη ἐνότητα τοῦ κεφαλαίου αὐτοῦ προσδιορίζεται ὁ πολιτικὸς ρόλος τῶν Ἑλλήνων τῆς Μακεδονίας πρὶν ἀπὸ τὴν ἐπανάσταση τοῦ 1878 καὶ κατὰ τὴ διάρκεια τῆς Ἀνατολικῆς κρίσεως, ἐνῶ στὴ δευτέρῃ ἀναλύεται μὲ πολλὰ λεπτομέρειες ἡ ἐναρξη τοῦ ἀγῶνα στὴ γεωγραφικὴ ζώνη τῆς Μέσης Μακεδονίας (1878-1881). Ἡ δευτέρῃ αὐτὴ ἐνότητα, πὸ ἔχει σὰν χρονικὴ ἀφετηρία τὴν ἐπανάσταση τοῦ 1878, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ «ὀρόσημο» γιὰ τὴν ἱστορικὴ ἐξέλιξη τοῦ ἑλληνισμοῦ τῆς Μακεδονίας, ἐξετάζει συνολικὰ τοὺς ἐντεινόμενους ἐθνικοὺς ἀνταγωνισμοὺς στὸν μακεδονικὸ χῶρο ὡς τὸ 1881.

Τὸ δεύτερο κεφάλαιο τῆς ἐργασίας καλύπτει τὴ χρονικὴ περίοδο ἀπὸ τὸ 1882 ὡς τὴν πραξικοπηματικὴ κατάληψη τῆς Ἀνατολικῆς Ρωμυλίας ἀπὸ τὴ Βουλγαρία (1885) καὶ ἔχει σὰν κεντρικὸ νόημα τὴ διάχυτη ἀντιστασιακὴ δραστηριότητα τοῦ ἑλληνισμοῦ τῆς Μακεδονίας ἀπέναντι στὶς ξένες κινήσεις, ἀντιδράσεις, ἐπιρροὲς καὶ προπαγάνδες τόσο στὸν ἐκπαιδευτικὸ ὅσο καὶ στὸν ἐκκλησιαστικὸ τομέα. Μὲ κάθε δυνατὴ λεπτομέρεια, πὸ ἀντλεῖται ἀπὸ τὰ ἑλληνικὰ καὶ τὰ εὐρωπαϊκὰ ἀρχεῖα, διαφωτίζεται μιὰ ἰδιαίτερα ἄγνωστη σελίδα τῆς νεότερης ἑλληνικῆς ἱστορίας καὶ ἐπισημαίνεται κυρίως ἡ πίστη καὶ ἡ θέληση τοῦ ἑλληνισμοῦ τῆς Βόρειας Μακεδονίας στὴν εὐνοϊκὴ ἔκβαση τοῦ ἀγῶνα του καὶ στὴν τελικὴ ἐπιδίωξη τῶν στόχων του γιὰ τὴν ἀπελευθέρωσή του ἀπὸ τὸν τουρκικὸ ζυγὸ καὶ τὴν ἔνωσή του μὲ τὴν Ἑλλάδα.

Μιὰ γενικὴ ἐπισκόπηση τῆς ἐκπαιδευτικῆς καταστάσεως τῆς Μακεδονίας στὰ μέσα τῆς δεκαετίας τοῦ 1880-1890 περιέχεται στὸ τρίτο κεφάλαιο τῆς μελέτης, στὸ ὁποῖο ἐπιχειρεῖται συγκριτικὴ ἀνάλυση τῆς ἐκπαιδευτικῆς καταστάσεως στὸν μακεδονικὸ χῶρο (1883-1885) μὲ βάση τὶς ἑλληνικὲς καὶ τὶς εὐρωπαϊκὲς ἀρχαικὲς πηγές, περιγράφεται ἡ κατάσταση τῶν ἑλληνικῶν καὶ τῶν ξένων σχολείων τῆς πόλεως τοῦ Μοναστηρίου στὰ 1883, ἐπισημαίνεται καὶ ἀναλύεται γιὰ πρώτη φορὰ ἡ προϊστορία τῆς ἰδρύσεως τῆς ἱεραικῆς σχολῆς Μοναστηρίου, πὸ ἦταν ἐντελῶς ἄγνωστη μέχρι σήμερα, καὶ τέλος ἐρευνᾶται ἡ ἐκπαιδευτικὴ καὶ ἡ ἐκκλησιαστικὴ κατάσταση στὴν ἐπαρχία Καστοριάς στὰ 1883.

Τὸ τέταρτο κεφάλαιο τοῦ βιβλίου ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἐκτενέστερο τῆς μελέτης, γιὰτὶ ἐξετάζει ἓνα εὐρὸ θέμα καὶ συγκεκριμένα τοὺς ἀγῶνες τοῦ ἑλληνισμοῦ τοῦ βόρειου μακεδονικοῦ χώρου κατὰ τὴν περίοδο 1886-1894. Στὴν πρώτη ἐνότητα ἀναλύονται λεπτομερειακὰ τὰ γενικὰ πλαίσια τοῦ χρονικοῦ αὐτοῦ διαστήματος καὶ ἐξιστοροῦνται κυρίως οἱ ἐπιπτώσεις τῆς καταλήψεως τῆς Ἀνατολικῆς Ρουμυλίας καὶ τῆς ἀνακαλύψεως τῆς ἐπαναστατικῆς ὀργανώσεως τοῦ Ἀναστασίου Πηχεῶνα στὴ Βορειοδυτικὴ Μακεδονία καὶ τὸ καθεστὼς τοῦ ἑλληνισμοῦ τῆς Μακεδονίας. Οἱ ἐπόμενες δύο ἐνότητες τῆς μελέτης εἶναι ἀφιερωμένες στὴ σκιαγράφηση τῆς προσωπικότητος τοῦ Ἀναστασίου Πηχεῶνα μὲ βάση τὰ ἀνέκδοτα ἀκόμη Ἀπομνημονεύματά του καὶ στὴν ἀνάλυση τῶν Πηχεωνικῶν καὶ τῆς ἀπηχήσεώς τους στὸν μακεδονικὸ χῶρο. Στὶς ἐνότητες αὐτὲς ἀποκαλύπτονται ἀνάγλυφα μὲ βάση πο-

λυάριθμο ἀρχαιακὸ ὕλικὸ οἱ διαστάσεις ποὺ πῆρε τὸ ἄγνωστο μέχρι σήμερα στὴ νεοελληνικὴ βιβλιογραφία ἐπαναστατικὸ κίνημα τοῦ Πηχεῶνα. Στὰ πλαίσια τῆς διερευνησέως τῆς χρονικῆς αὐτῆς περιόδου ἐντάσσονται θεματικὰ καὶ οἱ ἐπόμενες ἐνόητες τοῦ κεφαλαίου, ποὺ ἀναφέρονται στὴν κατάγταση τῆς Βόρειας Μακεδονίας μετὰ τὴν προσάρτηση τῆς Ἀνατολικῆς Ρουμελίας, στὴν παρουσία τοῦ ἑλληνισμοῦ στὶς πόλεις καὶ κωμοπόλεις τῆς Βορειοδυτικῆς Μακεδονίας στὰ 1889 καὶ στοὺς δῆξεις ἐθνικοὺς ἐνταγωνισμοὺς στὸν βόρειο μακεδονικὸ χῶρο (1840-1894).

3. Ἀπὸ τὴ συνοπτικὴ καὶ εὐρεία ἀνάλυση τῆς ἐργασίας αὐτῆς σὲ συνδυασμὸ καὶ μετὰ τὴν προσεκτικὴ μελέτη τῆς καμιά ἀμφιβολία δὲν μπορεῖ νὰ γεννηθεῖ ὅτι πρόκειται ἐδῶ γιὰ ἀξιόλογη συμβολή, σὲ μερικὰ δὲ σημεῖα τῆς, μοναδικὴ πηγὴ γιὰ θέματα γενικὰ καὶ λεπτομερειακὰ, εἴτε στὰ σχολικὰ, εἴτε στὰ ἐκκλησιαστικά, εἴτε στὰ κοινοτικά, εἴτε καὶ στὰ ἔθνη ἐν γένει θέματα τῆς περιοχῆς ποὺ ἀναφέρεται.

α. Στὰ σχολικὰ προωθεῖ περαιτέρω τὴν ἔρευνα, γιὰ τὴν ὅσα πενιχρὰ μέχρι τώρα γνωρίζομε γιὰ τὴν ἐκπαιδευτικὴ κατάσταση στὴ Βορειοδυτικὴ Μακεδονία μετὰ ἐπίκεντρο τὸ Μοναστήρι προστίθενται τώρα περισσότερα καὶ ἀντιπροσωπευτικώτερα τοῦ σχολικοῦ καὶ μορφωτικοῦ παλμοῦ τῶν Ἑλλήνων τῆς περιοχῆς αὐτῆς. Ἰδιαίτερη σημασία ἔχει τὸ ὕλικὸ τοῦ γιὰ τὴν ἱερατικὴ σχολὴ Μοναστηρίου καὶ γιὰ τὴ συγκριτικὴ ἀνάλυση τῆς ἐκπαιδευτικῆς καταστάσεως στὸν μακεδονικὸ γενικότερο χῶρο. Δὲν ἐξαντλεῖται βέβαια τὸ θέμα τοῦ, τελεῖ ὁ συγγραφέας ἐν γνώσει αὐτοῦ τοῦ πράγματος, ἀλλὰ μετὰ τὴν περαιτέρω ἔρευνα θὰ μπορέσουμε ἐν καιρῷ νὰ ἔχουμε πλήρη εἰκόνα.

β. Στὰ ἐκκλησιαστικά ἱστορικὰ θέματα ὡσαύτως ἔχουμε πολλὴ νέα ὕλη, τὴν ὁποία ὁ συγγραφέας ἄλλοτε ἐκτιμᾷ θετικὰ, ἄλλοτε ἀρνητικὰ, ἀναλόγως πῶς θὰ τὴν παρουσιάζουν οἱ πηγές τοῦ. Θεωρεῖ ἀπὸ ἀπόψεως ἀργῆς δεδομένη καὶ ἀξιόλογη καὶ σχεδὸν μοναδικὴ τὴ συμβολὴ τῆς Ἐκκλησίας, ἐν προκειμένῳ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως σὰν ἀρμόδιας ἀρχῆς, στὰ ἐν γένει προβλήματα θρησκευτικῆς, μορφωτικῆς καὶ ἐθνικῆς ταυτότητας ποὺ ἀντιμετώπιζαν οἱ ἑλληνικὲς κοινότητες τῆς Βορειοδυτικῆς Μακεδονίας, ἀμφιβάλλει ὁμως σὲ μερικὲς ἐκτιμήσεις τοῦ, ἐπειδὴ ἀποδίδει σημασία στὶς λεπτομέρειες εἴτε ἀρνητικῆς συμπεριφορᾶς μεμονωμένων κληρικῶν, εἴτε ἀντιδικίας μεταξὺ προξένων καὶ μητροπολιτῶν, εἴτε καὶ διαφορῶν ἐκτιμήσεων μεταξὺ Φαναρίου καὶ Ἀθῆνας. Στὸ σημεῖο αὐτὸ πρέπει νὰ ἐπαναλάβω ὅ,τι ἐπεσήμανα παρόμοιο σὲ ἄλλη βιβλιοκρισία μου μετὰ τὴν εὐκαιρία παρόμοιας ἀξιολόγησης ἐργασίας, ποὺ συγκεκριμένα τὸ γνωρίζει ὁ συγγραφέας. «Ἐδῶ πρέπει νὰ γίνῃ ἡ διευκρίνισις καὶ νὰ καταστή σαφές ὅτι τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον οὐδέποτε ὑπῆρξεν, οὔτε δὲ καὶ ἦτο δυνατόν νὰ ὑπάρξῃ, ὄργανον τῶν συμφερόντων τῆς ἐξωτερικῆς πολιτικῆς οἰασθήποτε ὀρθοδόξου χώρας. Ἡ οἰκουμενικότης καὶ τὸ πανορθόδοξον κύρος τοῦ θεσμοῦ τούτου, ἀσχέτως τοῦ γεγονότος ὅτι ὑπὸ Ἑλλήνων, κατόπιν μακρᾶς ἱστορικῆς καὶ κανονικῆς παραδόσεως, ἐξυπηρετεῖται ὁ θεσμὸς οὗτος, ἐπέβαλλεν εἰς τὸ Πατριαρχεῖον νὰ ἀκολουθῇ καὶ ἐφαρμόξῃ οὐχὶ φυλετικὴν ἀλλὰ πανορθόδοξον πολιτικὴν. Ἐξυπηρετεῖ π.χ. τὰ ἑλληνικά, τὰ σερβικά, τὰ ρωσικά κ.λ.π. συμφέροντα καὶ συνειργάζετο μετὰ τῶν ὁμοδόξων κυβερνήσεων τῶν κρατῶν αὐτῶν, καθ' ὃ μέτρον ἐπέτρεπεν ἡ πνευματικὴ ὑπόστασις καὶ ἀποστολὴ τούτου καὶ μετὰ τὴν ἀρχὴν αὐτὴν ὑπεβοήθει ἀναλόγως τὰς ὁμοδόξους ἐθνικὰς ομάδας τῆς πνευματικῆς ἐπικρατείας τοῦ, ἰδίᾳ μάλιστα ὅταν ὑφίσταντο τὰς προπαγανδιστικὰς πιέσεις ἄλλων ὁμοδόξων ἐθνοφυλετικῶν ὁμάδων, αἱ ὁποῖαι κατὰ κανὸνα ἐστρέφοντο καὶ ἠργάζοντο καὶ κατὰ τοῦ κύρους αὐτοῦ τούτου τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου. Ἀπὸ τῆς σκοπιᾶς ταύτης θεωροῦντες τὰ πράγματα, δὲν γεννᾶται ἀμφιβολία ὅτι τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον προσέφερον ὑψίστας ὑπηρεσίας καὶ τὰς καλλιτέρας δυνατὰς εὐκαιρίας ὑποστηρίξεως τῶν ἐπαρχιῶν τοῦ εἰς τὴν Εὐρωπαϊκὴν Τουρκίαν, ὅπου διεβίουν τὸ ἑλληνικὸν στοιχεῖον, τὸ σερβικὸν στοιχεῖον κ.λ.π., τὰ ὁποῖα ἐζήτουν τὴν συμπαράστασιν τῆς Μητρὸς Μεγάλῃς Ἐκκλη-

σίας... Ούτε πρέπει, νομίζω, να αποδίδεται υπερβολική σημασία εις τήν κατ' άνθρωπον αναξιοτήτα Ιεραρχών και διπλωματών εις τήν ενάσκησιν τών καθηκόντων των κατά χώραν, αλλά κυρίως πρέπει να αποδίδεται βασική σημασία εις τήν συγκεκριμένην επίσημον και Ιεράν και κανονικήν βούλησιν τῆς Μητρὸς Μεγάλης Ἐκκλησίας καὶ εις τήν ἀταλάντευτον ἐθνικὴν γραμμήν, παρ' ὅλας τὰς ἐσωτερικὰς καὶ ἐξωτερικὰς δυσκολίας, τῆς Ἑλλάδος, να ὑπερασπισθοῦν ἐκάστη ἀπὸ ἰδίας σκοπιᾶς, ἀλλὰ πρὸς συγκεκριμένον ἀντικειμενικὸν σκοπὸν, τὰ δίκαια τῶν ὁμοδόξων καὶ ἐν ταυτῷ καὶ ὁμοφύλων χριστιανικῶν κοινοτήτων εις τὰς εὐρωπαϊκὰς ἐπαρχίας τοῦ θρόνου»¹.

γ. Στὰ κοινοτικά ζητήματα, γενικότερα στὴν κοινοτικὴ συγκρότηση, ἀλλὰ καὶ στὴν ἀποτελεσματικότητά αὐτῆς τῆς συγκροτήσεως, πολλὰς φορὰς ἀναφέρεται ὁ συγγραφέας καὶ δὲν μπορεῖ νὰ κάνει διαφορετικά, ἀφοῦ τὸ κοινοτικὸ σύστημα ἦταν τότε—καὶ εἶναι ἀκόμα στὸν ἑλληνισμὸ ἐκτὸς Ἑλλάδος—ἐνας ἀπὸ τοὺς βασικοὺς θεομοὺς ἐπιβιώσεως τοῦ Γένους. Μὲ βάση τὰ πολὺ νέα ἐνδιαφέροντα στοιχεῖα περὶ τῶν κοινοτήτων τῆς Βόρειας Μακεδονίας, πού μᾶς δίδει ὁ συγγραφέας, θὰ μπορούσε κάποιος ἀρμόδιος ἐρευνητῆς τῶν κοινοτικῶν θεσμῶν νὰ ἐμβαθύνει περισσότερο γι' αὐτόν, γιατί τὸ ἔργο αὐτὸ σὰν πηγὴ δίνει πολλὰ νεότερα στοιχεῖα.

δ. Ἄλλὰ ἐκεῖ ὅπου ὁ συγγραφέας τῆς ἐργασίας αὐτῆς, σὲ συνδυασμὸ καὶ μὲ τὰ παραπάνω, καταξιώνεται εἶναι ὅτι μὲ βάση ἕνα τεράστιο νέο ὕλικὸ δίδει ἱστορικά, ἀμερόληπτα καὶ νηφάλια, ἄσχετα ἀπὸ φραστικούς παρασυρμούς καὶ ἰδιοματισμούς, τὴ σωστὴ ἐθνικὴ πορεία τῶν ἑλληνικῶν κοινοτήτων τῆς περιοχῆς ἐρευνάς του, κάτω ἀπὸ τὴν ἀντίξοες συνθήκες παντοειδοῦς πίεσεως, πού ὑφίσταντο κατὰ καιροὺς αὐτές. Εἶναι πραγματικά νὰ ἐκπλήσσει ὁ ἀναγνώστης πὼς τὸ Γένος στίς ἀκρόρειες αὐτῆς τῆς πολιτιστικῆς καὶ ἐθνικῆς ταυτότητάς του ἐπέζησε ἐπὶ αἰῶνες ἀγωνιζόμενο κατὰ παντοίων ἐχθρῶν, ἀντιπαραθέτοντας κύρια τρεῖς πνευματικῶν θεσμοὺς: τὴν Ἐκκλησίαν, τὴν Κοινότητα, τὸ Σχολεῖο. Σὲ κρίσιμες στιγμὲς αὐτὰ τὰ τρία δημιουργοῦσαν τίς ἰδεολογικὰς προϋποθέσεις θερμῆς ἐνοπλῆς ἀντιπαραθέσεως γιὰ ἄμυνα καὶ ἐπιβίωση. Τὸ ἀποκορύφωμα τῆς προσφοράς τοῦ συγγραφέα στὸ σημεῖο αὐτὸ εἶναι ἢ γιὰ πρώτη φορὰ ἀπὸ τὸν ἴδιο περιγραφή τῶν Πηχεωνικῶν. Τὰ Πηχεωνικά ἀποτελοῦσαν μέχρι τὴ δημοσίευσή τῆς ἐργασίας αὐτῆς ἕνα ἐντελῶς ἄγνωστο κεφάλαιο τῆς νεοελληνικῆς ἱστορικῆς βιβλιογραφίας. Πρόκειται γιὰ μιὰ χρονικὴ περίοδο, στὴν ὁποία διαφαίνεται ἀνάγλυφα ὁ πρόωρος ἐπαναστατικὸς ἀναβρασμὸς τῶν Ἑλλήνων τῆς Πελαγονίας καὶ γενικότερα τῆς Βορειοδυτικῆς Μακεδονίας καὶ ἡ ἔντονη ἐπαναστατικὴ κινητοποίησή του. Τὸ ὅλο αὐτὸ κίνημα συντόνισε καὶ δραστηριοποίησε ὁ Ἀναστάσιος Πηχεῶν, βασίστηκε σὲ ἑλληνομακεδονικοὺς ἐνοπλοὺς πυρήνες καὶ προετοίμασε τὸ ἔδαφος μαζὶ μὲ πολλοὺς ἄλλους παράγοντες γιὰ τὴν κύρια φάση τοῦ Μακεδονικοῦ Ἀγώνα.

4. Αὐτὴ εἶναι σὲ εἰδικὰς γραμμὰς ἢ προσφορὰ καὶ συμβολὴ τῆς νέας αὐτῆς ἐργασίας. Βέβαια, ἀδυναμίες, εἴτε μεθόδου ἐργασίας, εἴτε ἐρμηνείας γεγονότων, εἴτε ὀρολογίας, εὐκαιρῶς ἀκαιρῶς εὐκόλα μποροῦν νὰ ἐντοπισθοῦν καὶ σ' αὐτὴν καὶ ὁποιαδήποτε ἄλλη ἐργασία, καίτοι πάλι μποροῦν καὶ αὐτὲς νὰ ἔχουν τὸν ἀνάλογο ἀντίλογο. Θὰ μνημονεύσω ἐνδεικτικὰ μερικὰς, π.χ. γίνεται λόγος γιὰ «ἐκκλησιαστικὴ λειτουργία» ἢ «τελετὴ τῆς λειτουργίας» (σ. 72, 94, 99, 137, 201, 207), ἀντὶ γιὰ «θεία λειτουργία», γιὰ «οὐνιτικὸ δόγμα» (σ. 9) ἀντὶ γιὰ «οὐνιτικὸ ρυθμὸ», γιὰ «ἐπίτροπο καὶ διευθυντὴ τῆς μητρόπολης» (σ. 257) ἀντὶ γιὰ «ἀρχιερατικὸ ἐπίτροπο» τῆς μητροπόλεως. Ἐπίσης, μπορεῖ νὰ διαπιστώσει κανεὶς ἀνεξέλεγκτη παράθεση τοπωνυμίων, φραστικὰς ἄλλες ἀδεξιότητες, ἀδόκιμο προσδιορισμὸ γεωγραφικῶν ὄρων, σύγχυσις κάποιων ὀνομάτων, γιὰ τὰ ὁποῖα δὲν δίδει στοιχεῖα,

1. Βλ. «Κληρονομία» 11 (1979) 554-555.

ἐσφαλμένη μεταφορὰ καὶ ἀπόδοση ξένων ὀνομάτων, μὴ ἐνιαῖο μερικὲς φορές σύστημα παραπομπῶν. Ὅλα ὁμῶς αὐτά, σωστά ἢ ὑπερβολικὰ ἢ σχολαστικὰ ἢ καὶ λεπτομερειακὰ, γιὰ τὸν ὁποιοδήποτε καλόπιστο ἐρευνητὴ καὶ μελετητὴ μόνον σὰν περιθωριακὰ μποροῦν νὰ ἐκτιμηθοῦν. Γιατὶ ἐδῶ ἔχουμε ἔργο πού φανερῶνει μεγάλη ἐρευνητικὴ δραστηριότητα καὶ μόγθο, γιὰ δὲ τὸ ζητούμενο, τὴ συνολικὴ δηλ. ἀνάλυση τῆς καταστάσεως τοῦ Γένους στὴ Βορειοδυτικὴ Μακεδονία κυρίως ἀπὸ τὸ 1878 μέχρι τὸ 1894, πηγὴ πρωτογενή. Τίποτε ἄλλο δὲν μπορεῖ, ὡς ἐκ τούτου, νὰ ἀντισταθμίσει ἀρνητικὰ τὸ θετικὸ, ἐπιστημονικὰ καὶ ἱστορικὰ καὶ ἔθνικα, κέρδος ἀπὸ τὴ δουλειὰ αὐτή.

Ἄριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

ΑΘΑΝ. ΑΓΓΕΛΟΠΟΥΛΟΣ

Σεργίου Π. Σιγάλα, μητροπολίτου Γρεβενῶν, Στο βωμό τῆς Ἐλευθερίας, Γρεβενά 1983, σσ. 102.

Ὁ σεβασμώτατος μητροπολίτης Γρεβενῶν Σέργιος, λόγιος κληρικὸς καὶ καλὸς ποιμένας σήμερα τῆς ἡρωικῆς ἐπαρχίας Γρεβενῶν, μὲ τὸ ἔργο του αὐτὸ παρέχει ἀνάγλυφη εἰκόνα τῆς προσφορᾶς τῆς Ἐκκλησίας Γρεβενῶν τὴν περίοδο τοῦ Μακεδονικοῦ Ἀγώνα καὶ στὴ συνέχεια μέχρι τὴν κατοχὴ καὶ τὴν πρόσφατη ἔθνικὴ ἀντίσταση. Ἀποδεικνύει τὴν ἀλήθεια μέσα ἀπὸ πηγές ἀνέκδοτες μέχρι σήμερα. Εἶναι πολὺ χαρακτηριστικὸ τὸ Ὑπόμνημα τῆς 28 Αὐγούστου 1919, πού τὸ συνέταξε ὁ μητροπολίτης Γρεβενῶν Αἰμιλιανὸς Β' μὲ ἐντολὴ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, καὶ πού τὸ δημοσιεύει ὁ συγγραφέας (σσ. 29-46). Σ' αὐτὸ μνημονεύονται 26 περιπτώσεις κληρικῶν ὄλων τῶν βαθμῶν ἱερωσύνης στὴν ἐπαρχία Γρεβενῶν, πού βασανίστηκαν ἢ μαρτύρησαν ὑπὲρ τῆς θρησκευτικῆς καὶ ἔθνικῆς ταυτότητος τοῦ ποιμνίου τους. Ἀλλὰ καὶ τὸ μοναστήρι τοῦ Ὁσίου Νικάνορος τῆς Ζάβορδας οὐκ ὀλίγα προσέφερε σὲ αἶμα καὶ σὲ μέσα γιὰ τὸν αὐτὸ σκοπὸ. Ἡ προσφορὰ τοῦ συγγραφέα εἶναι ἀνεκτίμητη καὶ ἐπικαιρὴ, εὐχὴ μας δὲ εἶναι νὰ συνεχίσει τὴν παρόμοια ἐκδοτικὴ προσπάθεια, γιὰ τὸ ἀρχαιακὸ ὕλικὸ πού διαθέτει ἡ Ἐκκλησία Γρεβενῶν εἶναι πολὺτιμο καὶ τὰ στοιχεῖα του πρέπει νὰ ἔλθουν στὸ φῶς τῆς δημοσιότητος.

Ἄριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

ΑΘΑΝ. ΑΓΓΕΛΟΠΟΥΛΟΣ

Ὁσίου Εὐγένιου ὁ Αἰτωλός, Ἀθήναι 1983, σσ. 186.

Συνιστᾷ ἔκδοση πρωτοβουλία τοῦ λογίου μητροπολίτου Καρπενησίου Νικολάου καὶ ἀντιπροσωπεύει ἀξιόλογη συμβολὴ στὸ κεφάλαιο τῆς παιδείας τοῦ Γένους στὴν τουρκοκρατία. Τὸ πρῶτο μέρος τῆς ἐργασίας (σσ. 17-82) περιλαμβάνει τὴ βιογραφικὴ ἀποκατάσταση τοῦ διδασκάλου τοῦ Γένους ὀσίου Εὐγενίου τοῦ Αἰτωλοῦ καὶ τὴ διδασκαλικὴ καὶ πνευματικὴ καὶ συγγραφικὴ δράση του στὰ Ἄγραφα. Τὰ βιογραφικὰ εἶναι ἔργο, συγκροτημένο ἐπιστημονικὰ, τοῦ γενικοῦ ἐπιθεωρητοῦ Παναγιώτου Βλάχου. Τὸ δευτερο μέρος (σσ. 83-110) περιλαμβάνει τὰ κατὰ τὴν ἀγιοποίηση αὐτοῦ ἀπὸ μέρους τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως μὲ εἰσήγηση τοῦ μητροπολίτη Καρπενησίου καὶ τῆς Ἱερᾶς Συνόδου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, ἐνῶ τὸ τρίτο μέρος (σσ. 111-183) τὴν ἄσματικὴ ἀκολουθία. Πρόκειται γιὰ ἀξιόλογη συνολικὰ ἔκδοση καὶ μοναδικὴ στὸ εἶδος τῆς ἱστορικῆς πηγῆς γιὰ τὴν πορεία τῆς σχολικῆς κινήσεως στὰ Ἄγραφα ἐπὶ τουρκοκρατίας.

Ἄριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

ΑΘΑΝ. ΑΓΓΕΛΟΠΟΥΛΟΣ

Β α σ ί λ η Τ ζ ι ώ λ η, 'Ο "Άγιος Παντελεήμων και ό Πλαταμώνας 'Ολύμπου, Λάρισα 1983, σσ. 184.

'Ο συγγραφέας, έμπορος στόν Πλαταμόνα και ιδιοκτήτης παλιά τοϋ ιδιωτικού γυμνασίου Πλαταμόνα, αγαπάει ιδιαίτερα τόν τόπο του, γι' αυτό και παράλληλα μέ τις καθημερινές βιοτικές μέριμνες συγκεντρώνει κάτω άπό τόν τίτλο τοϋ βιβλίου κύρια λαογραφικό ύλικό τών οικισμών τοϋ 'Αγίου Παντελεήμονος και Πλαταμόνα. Στο πρώτο μέρος δίδει τó γεωγραφικό και ίστορικό πλαίσιο τών δύο αυτών οικισμών και στο δεύτερο μέρος άσχολεΐται μέ τή συλλογή λαογραφικών στοιχείων (έθιμα, γιορτές, παιχνίδια). Σ' όλα αυτά δίδονται και μερικές πληροφορίες πού βοηθοϋν τήν έρευνα τής τοπικής εκκλησιαστικής ίστορίας γύρω άπό τήν παλιά έπισκοπή Πλαταμόνος. Είναι συγκινητική ή προσπάθεια τοϋ συγγραφέα, πού τόν συνεικουρεΐ φιλολογικά και μεθοδολογικά ό καθηγητής 'Απόστολος Ζιούρας, γόνος και αυτός τοϋ Παντελεήμονος· τó ύλικό, όπωσδήποτε, είναι ύποβοηθητικό γιά τούς λαογράφους και τούς ίστορικούς.

'Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

ΑΘΑΝ. ΑΓΓΕΛΟΠΟΥΛΟΣ

Γ ρ η γ ό ρ η Β έ λ κ ο υ, 'Αργύριος Παπαρίζος (1764-1851), 'Αθήνα 1983, σσ. 144.

'Ο Γρηγόρης Βέλκος, δάσκαλος στήν 'Ελασσόνα, είναι γνωστός στο εϋρύτερο επιστημονικό κοινό σάν ίστορικός συγγραφέας, έρευνητής και ίστοριοδίφης μέ κέντρο δράσεως τόν 'Όλυμπο. Είναι πολύ γνωστός άπό τó έργο του γιά τήν έπισκοπή Δομενίκου και 'Ελασσόνος, μέ τó όποίο ιδιαίτερα καταξιώνεται, και προβάλλει σάν παράδειγμα ανθρώπου φιλοπόνου γιά τήν προβολή τής τοπικής έθνικής και εκκλησιαστικής ίστορίας. Σάν συνέχεια τής καρποφόρου προσφοράς του είναι και τó τελευταίο αυτό έργο γιά τόν 'Αργύριο Παπαρίζο (1764-1851), διδάσκαλο τοϋ Γένους άπ' τó 1789 ώς τó 1844 στή Ραψάνη, στή Σέλιτσα, στή Σιάτιστα, στις Σέρρες, στήν Καστοριά. Σε τρία κεφάλαια πληροφορούμαστε γιά τή ζωή του (σσ. 15-40), γιά τó διδακτικό και μορφωτικό έργο του (σσ. 41-76) και γιά τó γενεαλογικό δένδρο του (σσ. 77-94). Σε παράρτημα δημοσιεύεται μιά σειρά άπό έγγραφα (σσ. 109-132), πού διαφωτίζουν τó πρόσωπο και τις σχέσεις του μέ διαπρεπείς συγχρόνους του. Είναι ή πρώτη αξιόλογη προσπάθεια άποκαταστάσεως τοϋ βίου και τής δράσεως και τής προσφοράς τοϋ διδασκάλου αυτοϋ τοϋ Γένους. Μακάρι δέ, όπως γίνεται στήν έργασία αυτή, νά γίνει και γιά άλλους διδασκάλους τοϋ Γένους, γιατί ή παιδεία στήν τουρκοκρατία άποτελεΐ κεφάλαιο λαμπρό τοϋ Γένους, πού χρήζει έρευνας, γιατί μικρά μόνο βήματα έχουν γίνει μέχρι τώρα πρós τήν κατεύθυνση αυτή.

'Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

ΑΘΑΝ. ΑΓΓΕΛΟΠΟΥΛΟΣ

'Αρχιμ. Γ ε ω ρ γ ί ο υ Κ α ψ ά ν η, καθηγουμένου 'Ιερῶς Μονής 'Οσίου Γρηγορίου- 'Ορθόδοξος μοναχισμός και "Άγιον "Ορος, "Άγιον "Ορος 1983, σσ. 48.

'Ο συγγραφέας, λόγιος μοναχός, γνωστός και άπό άλλα έργα του, δίδει έδώ μιά ώραία γεύση τής θεολογικής μαρτυρίας στο "Άγιο "Ορος, μέσα άπό μιά διάλεξη του στους «φίλους τοϋ 'Αγίου "Ορους» τó 1981 στήν 'Αθήνα. Τó πρώτο μέρος φέρει τόν τίτλο «Εὐαγγελικός Μοναχισμός» (σσ. 7-24), ειδικότερου θεολογικοϋ χαρακτήρος, τó δεύτερο, τó πιο ενδιαφέρον σε σχέση μέ τήν πνευματικότητα τοϋ 'Αγίου "Ορους, επιγράφεται «'Η θεο-

λογική μαρτυρία τοῦ Ἁγίου Ὁρους» (σσ. 25-46). Λέγει χαρακτηριστικά ὁ συγγραφέας. «Τὸ Ἅγιον Ὅρος ὁμιλεῖ συνήθως μὲ τὴ σιωπὴ του. Αὐτὴ ἡ σιωπὴ, ποῦ εἶναι ἡ γλῶσσα τοῦ μέλλοντος αἰῶνος, λέγει πολλὰ γιὰ ὄσους θέλουν νὰ καταλάβουν... Το Ἅγιον Ὅρος στὸ σύνολό του μὲ τὸ παρελθόν του καὶ τὸ παρόν του δίδει μαρτυρία Χριστοῦ. Μαρτυρία πίστεως, ἀγάπης καὶ ἐλπίδος. Μαρτυρία ζωῆς αἰωνίου. Μαρτυρία τῆς ἀληθινῆς καὶ εὐαγγελικῆς καὶ γι' αὐτὸ μαρτυρία θεολογικῆ» (σσ. 25-26). Βλέπει ὁ συγγραφέας αὐτὴν τὴ μαρτυρία μέσα ἀπὸ μερικὲς βιωματικὲς καταστάσεις στὸ ἴδιο τὸ Ὅρος, ὅπως π.χ. μέσα ἀπὸ τὴν ἀληθινὴ μετάνοια, ἀπὸ τὴν παρουσία τοῦ ζῶντος Θεοῦ, ἀπὸ τὴ θεανθρώπινη ζωὴ καὶ τὸ ἀνάλογο ἦθος, ἀπὸ τὴν ὀρθόδοξη κοινωνικὴ ζωὴ, ἀπὸ τὴν ὀρθόδοξη πίστη. Στεκόμαστε νὰ συζητήσουμε κάπως περισσότερο ἓνα σημεῖο ποῦ ἀναφέρεται στὴν κοινοτικὴ καὶ κοινωνικὴ ζωὴ τοῦ Ἁγίου Ὁρους. Ὁ συγγραφέας εἶναι θιασώτης ὑπέρμαχος τῆς κοινοβιακῆς μοναχικῆς ζωῆς. Λέγει συγκεκριμένα: «Αὐτὸ τὸ εὐλογημένο κοινόβιο τῶν Ἱεροσολύμων συνεχίζεται χάριτι Θεοῦ στὰ κοινόβια ποῦ ἀποτελοῦν καὶ τὴ βάση τοῦ ἀγιορειτικοῦ μοναχισμοῦ. Τὰ ἰδιόρρυθμα, ὡς γνωστόν, γιὰ καιρικοὺς μόνο λόγους εἰσήχθησαν καὶ σιγὰ σιγὰ μὲ τὴν εὐλογία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου μεταβάλλονται σὲ κοινόβια, ὅπως ἔγινε τελευταῖα μὲ τὶς Ἱερὲς Μονὲς Φιλοθέου, Σταυρονικήτα, Μ. Λαύρας, Δοχειαρίου καὶ Ξηροποτάμου» (σ. 38). Ἔχουμε τὴ γνώμη ὅτι στὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία καὶ πνευματικότητα εἶναι ἀποδεκτὲς ὅλες οἱ μορφὲς μοναχικῆς ζωῆς, ποῦ εἶναι βασικά τέσσερις ἀνάλογα μὲ τὸ πνευματικὸ κουράγιο κάθε μοναχοῦ, ἀλλὰ καὶ τὴν ιδιαίτερη προσωπικὴ ψυχολογία του, εἶναι ἡ κοινοβιακὴ, ἡ ἰδιόρρυθμη, ἡ κελιωτικὴ καὶ ἡ ἐρημικὴ. Ἡ πρακτικὴ τῆς κοινωνίας καὶ τοῦ κοινοβίου ἀλλὰ καὶ τοῦ ἰδιόρρυθμου τρόπου ζωῆς ἐνυπάρχει σ' ὅλες τὶς μορφὲς μοναχικῆς ζωῆς περισσότερο ἢ λιγότερη ἀνάλογα μὲ τὴ δεκτικότητα κάθε μοναχοῦ. Προσωπικὰ συμφωνοῦμε περισσότερο μὲ τὸν κοινοβιακὸ τρόπο μοναχικῆς ἀσκήσεως, ὅπως καὶ ὁ συγγραφέας, αὐτὸ ὅμως εἶναι μία καθαρὰ ὑποκειμενικὴ τοποθέτηση καὶ ἐμπειρία.

Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

ΑΘΑΝ. ΑΓΓΕΛΟΠΟΥΛΟΣ

Ἱερομ. Ἰουστινίου Σιμωνοπετρίτου, «Ἄξιόν Ἔστιν», ἡ θαυματουργὴ εἰκόνα τοῦ Πρωτάτου, Καρυὲς Ἁγίου Ὁρους 1982, σσ. 24+35 εἰκ.

Ὁ συγγραφέας, λόγιος Ἁγιορείτης μοναχὸς τῆς Σιμωνόπετρας, σὲ μία πολὺ καλαίσθητη καὶ προσεκτικὴ ἔκδοση δίδει συγκεντρωτικὰ μέσα ἀπὸ μιὰ ἱστορικὴ ἔκθεση καὶ παράθεση ἀξιολόγων εἰκόνων τὴ θέση καὶ τὴν παράδοση στὸ Ἅγιο Ὅρος τῆς θαυματουργοῦ εἰκόνας τοῦ Πρωτάτου «Ἄξιόν Ἔστιν». Τὸ κάμνει αὐτὸ ὁ συγγραφέας μὲ ἀφορμὴ τὰ χίλια χρόνια ἀπὸ τὴν παράδοση τοῦ ἀρχαγγελικοῦ ὕμνου (982-1982), στὴ σειρά «Ἁγιορειτικὰ Τετράδια», ποῦ τὴν ἐγκαινιάζει μὲ τὴν ἐργασία του γιὰ τὸ «Ἄξιόν Ἔστιν». Ἀναφέρεται στὸν ναὸ τοῦ Πρωτάτου, στὴν εἰκόνα καὶ στὴν ἱστορία της, στὸν ἀκριβὴ χρόνο τῆς ἀγγελολοφανείας, στὴ σύνθεση τοῦ ὕμνου, στὴν ἀκολουθία καὶ στὴ λιτανεία καὶ στὰ θαύματα τῆς εἰκόνας, τὰ ἀντίγραφα τῆς εἰκόνας «Ἄξιόν Ἔστιν» καὶ τὴ συμβολικὴ θέση της στὸ ἑλληνικὸ Γένος. Γράφει γιὰ τὸ τελευταῖο χαρακτηριστικὰ ὁ συγγραφέας: «Στὶς 3 Ὀκτωβρίου 1913 οἱ ἀγιορεῖτες μοναχοί, ἀφοῦ ἔκαναν ἐκτενὴ δέηση μὲ ὀλονύκτια ἀγρυπνία στὸ ναὸ τοῦ Πρωτάτου συνέταξαν τὸ μνημεῖδες ψήφισμα "τῆς αἰωνίου καὶ ἀδίαςπαστου ἐνώσεως μετὰ τῆς Μητρὸς Ἑλλάδος", τὸ ὁποῖο ὑπέγραψαν οἱ ἡγούμενοι καὶ προϊστάμενοι τῶν μοναστηριῶν, ἀφοῦ πρῶτα ἔβαζαν τρεῖς μετάνοιες μπροστὰ στὴν "ἐφέστιο τῶν ἐφεστίων», εἰκόνα τοῦ Ἁγίου Ὁρους καὶ κατασπάζονταν μὲ βαθύτατη συγκίνηση καὶ δάκρυα τὴν πανάχραντο Δέσποινα καὶ ἔφορο τοῦ Ἁθῶ. Τὸ ἔγγραφο αὐτὸ καθαρογράφηκε, σφρα-

γίστηκε ἀπ' τὴν Κοινότητα καὶ τὰ μοναστήρια καὶ στάλθηκε τὸ μὲν πρωτότυπο στὸν βασιλέα Κωνσταντῖνο "τὸν ἐπὶ τοῦ Ἁγίου Ὁρους διάδοχον τῶν αἰοιδίμων Αὐτοκρατόρων, τῶν ἰδρυτῶν τῶν ἱερῶν μονῶν", ἀντίγραφο δὲ στὴ Μεγάλῃ τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίᾳ, σὲ ὅλες τὶς κυβερνήσεις τῶν Ὀρθοδόξων κρατῶν καὶ στὰ μέλη "τῆς ἐν Λονδίῳ Πρεσβυτικῆς Συνδιασκέψεως". Ἡ εἰκόνα τοῦ "Ἄξιόν Ἔστι" τυπώθηκε καὶ στίς ἐπίσημες ὁμολογίες τοῦ ἔθνικοῦ ἀγιορειτικοῦ δανείου τοῦ 1931, μετὰ τὴν ἀνεκτίμητη προσφορὰ ἀπ' τὰ μοναστήρια τοῦ μεγαλύτερου μέρους τῶν ἀγιορειτικῶν μετοχιῶν πρὸς ἀποκατάστασι τῶν ἀκτημόνων καὶ τῶν προσφύγων τῆς Μικρασιατικῆς καταστροφῆς. Τὸ 1963, μὲ ἀφορμὴ τὸν ἐπίσημο ἑορτασμό τῆς χιλιετηρίδος τοῦ Ἁγίου Ὁρους, ἡ πάνσεπτη εἰκόνα μὲ ἀπόφαση τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος καὶ μὲ τὴ συνοδεία μητροπολιτῶν, πολιτικῶν καὶ στρατιωτικῶν ἀρχῶν, τῶν ἀντιπροσώπων τῶν μονῶν, τῶν διακονητῶν τοῦ Πρωτάτου κ.ἄ., μεταφέρθηκε στὴν Ἀθήνα, ὅπου τὴν ὑποδέχθηκαν μὲ ἐξαιρετικὴς τιμῆς, βαθύτατη εὐλάβεια καὶ συγκίνησι. Πλήθος πιστῶν τῆς πρωτεύουσας εἶχαν ἔτσι τὴν εὐκαιρία νὰ προσκυνήσουν τὴ σεβάσμα καὶ ἱστορικὴ εἰκόνα, ποὺ γιὰ πρώτη φορὰ ἐβγαίνει ἀπὸ τὸ ἱερὸ λίκνο τῆς». Ἀπὸ τὶς 35 εἰκόνας ἀξιολογότερες εἶναι οἱ εἰκόνας-ἀντίγραφο «Ἄξιόν Ἔστι», ἱστορικὴ δὲ καὶ ἔθνικὴ σημασία ἔχει ἡ ὑπ' ἀριθμ. 25, ποὺ παριστάνει τὴν εἰκόνα «Ἄξιόν Ἔστι», σὲ ὁμολογία τοῦ ἔθνικοῦ ἀγιορειτικοῦ δανείου τοῦ 1931. Στὴν ὁμολογία αὐτὴ γράφονται τὰ ἑξῆς: «Ἑλληνικὴ Δημοκρατία. Ἐθνικὸν ἀγιορειτικὸν δάνειον 6% τοῦ 1931 (νομ. 5377). Ὁμολογία ὑπ' ἀριθμ. 4 ἔτι δραχ. 900.000 ἐκδιδομένη δυνάμει τοῦ ἀνωτέρω νόμου 5377 καὶ τοῦ ἀπὸ 6 Νοεμβρίου 1933 Προεδρικοῦ διατάγματος. Δυνάμει τοῦ παρόντος τίτλου καὶ συμφώνως τῇ ὑπ' ἀριθμ. 288/933 ἀποφάσει τοῦ προέδρου τῶν ἐν Θεσσαλονίκῃ ἐφετῶν ἐκδίδεται κατὰ τοὺς παρακατιόντας ὅρους τῆς γενικῆς ὁμολογίας καὶ ὑπὲρ τῆς ἱερᾶς μονῆς Σίμωνος Πέτρας ἡ παροῦσα ὁμολογία ὀνομαστικοῦ κεφαλαίου ἐκ δραχ. ἑννεακοσίων χιλιάδων ἐπὶ τόκῳ 6% ἑτησίως συνιστωσῶν τὸ τμῆμα τοῦ μετοχίου Πλεῖκος. Ὁ ὑπουργὸς τῶν οικονομικῶν δηλοῖ καὶ ὑπόσχεται ὅτι τὴν 15 Ἀπριλίου ἐκάστου ἔτους, θέλουσι καταβάλλεσθαι εἰς τὸ διηλεκτὸς ἐκ τοῦ δημοσίου ταμείου εἰς τὴν ἀνωτέρω μονὴν οἱ ἐπὶ τοῦ ἀνωτέρου κεφαλαίου ἀντιστοιχοῦντες ἐτήσιοι τόκοι ἐκ δραχμῶν πενήτηντα τεσσάρων χιλιάδων (54.000). Γίνεται μνεῖα ὅτι καταβληθέντων τῶν μέχρι τῆς 14 Ἀπριλίου 1933 ὀφειλομένων τόκων ἡ δυνάμει τῆς παρούσης ὁμολογίας ἀπορρέουσα ὑποχρέωσις πληρωμῆς τοιοῦτον ἄρχεται ἀπὸ τῆς 15 Ἀπριλίου 1933. Κείμενον γενικῆς ὁμολογίας. Πρὸς πληρωμὴν τοῦ τμήματος τῶν ἀπαλλοτριωθέντων κτημάτων τῶν ἱ. μονῶν Ἁγίου Ὁρους ἐπετρέπη δυνάμει τοῦ νόμου 5377 ἡ ὑπὸ τὸν ἀνωτέρω τίτλον ἐκδοσις ὁμολογιακοῦ δανείου, ὀνομαστικοῦ κεφαλαίου ἴσου πρὸς τὸ κατὰ τὰς διατάξεις τοῦ ρηθέντος νόμου ἐξευρισκόμενον τμῆμα. Αἱ ἐν λόγῳ ὁμολογίαι ὡς ἐκ τῆς προελεύσεως αὐτῶν εἰσὶν κατὰ ρητὴν τοῦ νόμου διάταξιν ἀνεπίδεκτοι οἰασδὴποτε μεταβιβάσεως, τὸ δὲ κεφάλαιον αὐτῶν ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου θεωρεῖται ἀγίον ἀποδίδον ὡς ἐκ τούτου διηλεκτὴ σταθερὰν πρόσοδον. Ἐν Ἀθήναις τῇ 1 Ὀκτωβρίου 1934. Ὁ ὑπουργὸς τῶν Οἰκονομικῶν Δ. Χέλμης. Ὁ Διευθυντὴς τοῦ δημοσίου χρέους (ὑπ. δυσ.).» Εὐχὴ μας εἶναι ὅ Ἁγιορεῖτης λόγιος μοναχὸς Ἰουστίνος νὰ προσφέρει στὴν ἔρευνα καὶ ἄλλους παρόμοιους ἱστορικοὺς-πνευματικοὺς καρπούς ἀπὸ τὸ Ἅγιο Ὅρος.

Ἄριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

ΑΘΑΝ. ΑΓΓΕΛΟΠΟΥΛΟΣ

Νικολάου Κρουσουλόδη, Ὁ βίος καὶ τὸ ἔργον τοῦ ἑθνομάρτυρος μητροπολίτου Χίου Πλάτωνος Φραγκιάδου (1776-1822), Θεσσαλονίκη 1981, σσ. 224 + 12 εἰκ.

Ὁ συγγραφέας, Χίος τὴν καταγωγή, καταπιάνεται μὲ πολὺ ἐνδιαφέρον θέμα ἀποκα-

θιστὰ πρῶτος αὐτὸς πληρέστερα τὸν βίον καὶ τὸ ἔργο τοῦ ἔθνομάρτυρα μητροπολίτη Χίου Πλάτωνος Φραγκιάδου καὶ συμβάλλει ἔτσι μαζί με ἄλλους στὴ σωστὴ προβολὴ τοῦ κεφαλαίου τῆς Ἐκκλησίας στοὺς ὄγῳνες τοῦ Γένους ἐπὶ τουρκοκρατίας. Σὲ τρία βασικὰ μέρη ἀσχολεῖται, πρῶτον μετὰ τὴν ἀρχικὴ σταδιοδρομία τοῦ ἔθνομάρτυρα μετὰ τὸν τίτλο «'Ο Παντολέων Φραγκιάδης» (σσ. 33-51), στὴ συνέχεια στὸ δεύτερο μέρος ἀναφέρεται στὴ δράση του τὴν ἐπισκοπικὴ, τὴν πνευματικὴ καὶ τὴν ἔθνικὴ ποὺ καταλήγει στὸ μαρτύριό του μετὰ τὸν τίτλο «'Ο μητροπολίτης Χίου Πλάτων» (σσ. 55-138) καὶ στὸ τρίτο ἐπεκτείνει τὴν ἔρευνα τῆς καταξίωσης τοῦ ἔθνομάρτυρα κληρικοῦ μέχρι σήμερα μετὰ τὸν τίτλο «Μνήμη τοῦ ἔθνομάρτυρος Πλάτωνος» (σσ. 141-172). Σπουδαία νέα συμβολὴ τοῦ συγγραφέα εἶναι ἡ δημοσίευση σὲ παράρτημα 21 ἐγγράφων, ἀπὸ τὰ ὁποῖα τὰ 15 γιὰ πρώτη ἔρχονται στὸ φῶς τῆς δημοσιότητας, κατάλληλα ὑπομνηματισμένα. Ἡ βιβλιογραφία ποὺ προηγεῖται εἶναι πλήρης (σσ. 12-28), τὸ δὲ εὔρητήριο ποὺ κατακλείει τὴν ἐργασία (σσ. 201-247) ἀρκετὰ κατατοπιστικό. Ἀπὸ τὶς φωτογραφίες ποὺ δημοσιεύονται συγκίνηση προκαλεῖ ἡ ὑπ' ἀριθμ. 10, ποὺ δεῖχνει τὴν εἴσοδο τῆς σκοτεινῆς φυλακῆς τοῦ Φρουρίου Χίου, ὅπου κλείστηκε ὁ ἔθνομάρτυρας Πλάτων τὴν 28 Ἀπριλίου 1821 καὶ ἀπὸ τὴν ὁποῖα ὁδηγήθηκε στὴν ἀγχόνη μετὰ ἓνα ἔτος, τὴν 23 Ἀπριλίου 1822. Στὸν φιλόπονο ἐρευνητὴ εὐχόμεστε νὰ συνεχίσει τὶς ἔρευνές του πάνω στὴν ἴδια προσωπικότητα, γιὰ νὰ καλύψει μερικὰ ἀκόμα βιογραφικὰ κενά, ὀλοκληρώνοντας ἔτσι τὴν ἀξιολόγηση, οὕτως ἢ ἄλλως, ἐργασία του.

Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

ΑΘΑΝ. ΑΓΓΕΛΟΠΟΥΛΟΣ

Γ. Ράπτη, Πιερικά Χρονικά, Κατερίνη 1983, σσ. 240.

Εἶναι τὸ πρῶτο τεῦχος ποὺ ἐκδόθηκε στὴν Κατερίνη μετὰ ἐπιμέλεια καὶ διεύθυνση τοῦ Λιβαδίτη φιλολόγου καθηγητῆ Γ. Ράπτη καὶ μετὰ τὴν συμπαράσταση τῆς Πολιτείας, συγκεκριμένα τῆς καθηγήτριας Μαρίας Ἀρσένη, Νομάρχης Πιερίας, ποὺ καὶ γι' αὐτὸ ἔχει τὸ τεῦχος αὐτὸ στὴν ἀρχὴ τὸν χαιρετισμὸ τῆς. Κάθε ἐκδοσὴ ποὺ προβάλλει τὴν ἱστορία καὶ τὸν πολιτισμὸ κάποιου τόπου πρέπει νὰ καλωσορίζεται θετικὰ ἀπὸ τὸν ἐρευνητὴ. Ἡ Πιερία ἐξᾴλλου εἶναι ἓνα διαμέρισμα, τὸ ὁποῖο ἔχει ἄγνωστα ἀκόμη πολλὰ ἱστορικὰ ἀποθέματα ποὺ περιμένουν τοὺς ἱστορικοὺς ἐρευνητές. Μέχρι τώρα ἔχουν γίνει, κύρια ἀπὸ τὸ 1954 κ.έ., δηλαδὴ ἀπὸ τότε ποὺ σὰν πνευματικὸς ἡγέτης τοῦ τόπου ἐκλέχθηκε ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία ὡς μητροπολίτης Κίτρους ὁ Βαρνάβας Τζωρτζιάτος, ἀξιόλογες προσπάθειες πνευματικῆς καὶ πολιτιστικῆς προόδου τοῦ τόπου καὶ ἔχουν ἐκδοθεῖ γενικὲς καὶ εἰδικὲς ἐργασίες γιὰ τὴν Πιερία, ὅλες στὸ μέτρο τοῦ δυνατοῦ ἀξιοπρόσεκτες. Σὰν συνέχεια αὐτῆς τῆς συνολικῆς προσπάθειας βλέπουμε μετὰ πολλὴ χαρὰ καὶ τὴν νέα αὐτὴ πνευματικὴ καρποφορία. Ὁ συγγραφέας μετὰ πολλὴ ὄρεξη καὶ καλὴ μέθοδο θέλει σὲ ἕξι μέρη νὰ μᾶς δώσει στὴν ἀρχὴ γέννηση ἀπὸ τὴν ἱστορία (σσ. 9-48), τὴ μυθολογία (σσ. 49-78) τῆς Πιερίας καὶ νὰ προβάλλει ἄγνωστες πτυχές τῆς ζωῆς τῆς, ὅπως τὶς ἀποκαλύπτουν γνωστοὶ συγγραφεῖς (π.χ. Δ. Παντερμαλῆς, Κ. Ρωμαῖος, Στ. Παπαδόπουλος) καὶ νὰ ἐπιμενεῖ ἰδιαίτερα στὰ λαογραφικὰ στοιχεῖα τῆς, παλιὰ καὶ νέα, ἐντόπια καὶ προσφυγικὰ (σσ. 93-134). Τελειώνει μετὰ τὶς «λογοτεχνικὲς σελίδες» (σσ. 137-188) καὶ μετὰ τὸν «παλιὸ τῆς ἐπικαιρότητας» (σσ. 191-236). Εὐχὴ μᾶς εἶναι νὰ ἔχει ἀνοδικὴ πορεία ἡ ἐκδοσὴ αὐτὴ καὶ νὰ εἶναι ὄχι μόνον συλλεκτικὴ, ποὺ κι αὐτὸ πρέπει, ἀλλὰ νὰ γίνει καὶ ἐρευνητικὴ γιὰ νὰ μπορεῖ ὁ εἰδικὸς νὰ τὴν χρησιμοποιεῖ καὶ ὡς πηγὴ ὅταν θέλει νὰ ἀσχοληθεῖ μετὰ τὴν Πιερία.

Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

ΑΘΑΝ. ΑΓΓΕΛΟΠΟΥΛΟΣ

Κίρας Σίνου, Στήν πόλη τοῦ *Αἰ-Δημήτρη. Τό χρονικό τῆς Θεσσαλονίκης. Εἰκονογράφηση: Ὁρίων Ἀρκομάνης. (Ἀθήνα:) Κέδρος (1982), σσ. 160.

Τό βιβλίο αὐτό ἀποτελεῖται ἀπό εἴκοσι τρία κεφάλαια, ὅπου ἡ συγγραφέας Κίρα Σίνου μέ γλαφυρότητα καί ἐπαγωγικό τρόπο ἀποδίδει ἔμπρακτα τὰ τροφεία πού ὀφείλει στή Θεσσαλονίκη, ἀπό τήν ὁποία κατάγεται καί στήν ὁποία ἔζησε τὰ νεανικά της χρόνια, πού τήν πλούτισαν μέ πολύτιμες ἀναμνήσεις. Τό κείμενο διακρίνεται ἀπό ἕνα νέο καί πρωτότυπο τρόπο ἀφήγησης τῶν γεγονότων, πού συνθέτουν τήν ἱστορία τῆς Θεσσαλονίκης ἀπό τή βυζαντινὴ ὡς τὴ σύγχρονη ἐποχὴ. Ἡ συγγραφέας δίνει τὰ ἱστορικά γεγονότα σὲ αὐτοτελεῖς ἐνότητες, πού διακρίνονται καί τυπογραφικά, καί τὰ ἀναπτύσσει στή συνέχεια μέσα ἀπὸ τὸ πρίσμα τῆς καθημερινῆς ζωῆς. Γιὰ νὰ προσδώσει περισσότερη ἱστορικότητα καί ἀντικειμενικὴ βαρύτητα στήν ἀφήγηση τῶν παλιῶν γεγονότων, τὰ περιβάλλει μέ ἕνα πλαίσιο σύγχρονης ζωῆς, δηλ. τὸ χῶρο μιᾶς σχολῆς ξεναγῶν, ὅπου αὐτὰ διδάσκονται καί ἀναβιώνουν μέσα στή συνείδηση τῶν ἀκροατῶν. Σ' αὐτὴ τὴ σχολὴ ξεναγῶν διδάσκουν ἀρχαιολόγοι καί ἱστορικοί, πού δηλώνονται μέ συμβατικά ὀνόματα, ἀλλὰ ὁ ἀναγνώστης διακρίνει κάτω ἀπὸ αὐτὰ γνωστούς ἐπιστήμονες καί γενικότερα πνευματικούς ἀνθρώπους τῆς Θεσσαλονίκης.

Στὸ βιβλίο αὐτό ξαναζοῦμε μέ τὰ μέσα τῆς φαντασίας καί τῆς διαίσθησης, πού τροφοδοτοῦνται ὁμῶς ἀπὸ μιὰ ἄμεση καί ἀπτή ἱστορικὴ εἰκονογραφία, τίς σημαντικότερες τομὲς καί διακυμάνσεις τοῦ πολιτικοῦ, τοῦ θρησκευτικοῦ καί τοῦ καλλιτεχνικοῦ βίου τῆς Θεσσαλονίκης ἀπὸ τὴν ἰδρυσὴ της ὡς τίς μέρες μας. Οἱ κάτοικοί της, κατὰ τὴ μακρότατη ἱστορικὴ της διαδρομὴ, διακρίνονται γιὰ τὴν ἀγάπη, τὴν εὐλάβεια, τὴν ἀφοσίωση καί τίς θυσίες τους γιὰ τὴ διατήρηση τῆς ἀκεραιότητος τῆς πόλης τους. Ἔχομε ἔτσι ἕνα ἐνιαῖο ἐποπτικό, ἀλλὰ καί ζωντανὸ διάγραμμα τῆς πολιτιστικῆς πορείας στὸ χῶρο αὐτόν. Οἱ πηγὲς ἀπὸ τίς ὁποῖες ἀντλεῖ τὰ στοιχεῖα τῆς ἡ συγγραφέας εἶναι ἀσθητὰ ἱστορικὲς καί ἡ ἴδια ἐπιμένει στήν κατὰ τὸ δυνατό πιστὴ ἔκθεση, χωρὶς νὰ ἀλλοιώνει τὴν ἱστορικὴ ὕλη. Ἡ δικὴ της παρέμβαση συνίσταται στὸν ἀφηγηματικὸ τρόπο. Παρὰ τίς ἀναγκαστικὲς παραλήψεις, ὁ τρόπος μέ τὸν ὁποῖο ἡ συγγραφέας χαρακτηρίζει τὰ πρόσωπα καί ἀπεικονίζει τὰ περιστατικά, παρέχει ἕνα ὀργανικὸ ἀφηγηματικὸ σύνολο πού συναρπάζει τὸν ἀναγνώστη.

Τὸ ἔργο τῆς Κίρας Σίνου, ἕνα εἶδος μυθιστορηματικῆς χρονογραφίας, ἀποτελεῖ ἕνα σύγχρονο ἱστορικὸ, ἀρχαιολογικὸ καί γενικὰ πολιτιστικὸ ὁδηγὸ τῆς Θεσσαλονίκης, πολὺτιμο καί εὐχάριστο γιὰ κάθε ἐπισκέπτη τῆς πόλης. Ἀλλὰ καί στὸν κάτοικο τῆς Θεσσαλονίκης τὸ βιβλίο παρέχει τίς ἴδιες καί ἄλλες δυνατότητες: νὰ ἀνανεώσει τίς ἱστορικὲς του γνώσεις καί νὰ συνειδητοποιήσει τὸ ρόλο καί τὴν ἰδιαιτερότητα τῆς πόλης του, συνδέοντας ἐδεργετικὰ ἕνα περιεκτικὸ παρελθὸν μέ ἕνα δυναμικὸ, ἀλλὰ κάποτε ἀμήχανο καί σπασμωδικὸ παρόν.

ΛΑΜΠΡΟΣ Η. ΜΥΓΔΑΛΗΣ