



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ
ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ & ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ, ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ

ΠΜΣ «Διεπιστημονικές Προσεγγίσεις Στις Ιστορικές, Αρχαιολογικές Και
Ανθρωπολογικές Σπουδές»

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ:
«Ταυτότητες και αστικός χώρος. Η περίπτωση της οθωμανικής Θεσσαλονίκης».

Χαράλαμπος-Χρυσοβαλάντης Λιακόπουλος

Επόπτες καθηγητές:
Σεγιέντ Μοχαμάντ Ταγκί Σχαριάτ Παναχί
Άννα Ματθαίου

ΒΟΛΟΣ 2022

Περιεχόμενα.

I. Πρόλογος.	σ.04
II. Εισαγωγή.	σ.05
1. Η δημιουργία της οθωμανικής Θεσσαλονίκης.	σ.07
1.1 Η οθωμανοποίηση του αστικού χώρου.	σ.07
1.2 Η κατηγοριοποίηση των κατοίκων στην οθωμανική κοινωνία της Θεσσαλονίκης.	σ.08
2. Οι κάτοικοι της οθωμανικής Θεσσαλονίκης, 1430'-1830'.	σ.10
3. Οι εντός των τειχών συνοικίες της πόλης. Χωροταξική κατανομή των κατοίκων, 15 ^{ος} -20 ^{ος} αιώνας.	σ.17
4. Προς μια νέα εποχή. Συνθήκες αλλαγής και μετασχηματισμού.	σ.32
4.1 Οι οθωμανικές μεταρρυθμίσεις (Tanzimat) ως βάση των επερχόμενων μετασχηματισμών.	σ.33
4.2 Η οικονομική άνοδος και ο εκσυγχρονισμός της πόλης.	σ.37
5. Ο μετασχηματισμός των κοινοτήτων (1830-1908).	σ.39
5.1 Χριστιανοί Ορθόδοξοι. Από το θρησκευτικό έθνος στις εθνικές παρατάξεις.	σ.40
5.1.1 Από την ίδρυση του ελλαδικού κράτους (1830) στην ίδρυση της βουλγαρικής Εξαρχίας (1870).	σ.40
5.1.2 Από την ίδρυση της Εξαρχίας (1870) στο Συνέδριο του Βερολίνου (1878).	σ.43
5.1.3 Περαιτέρω διάσπαση. Βούλγαροι και «Μακεδόνες».	σ.44
5.1.4 Η ελληνική κοινότητα Θεσσαλονίκης. Από το θρήσκευμα στην εθνικότητα.	σ.45
5.1.5 Απόδοση του διαχωρισμού των ορθοδόξων. Οι νέες εξαρχικές (βουλγαρικές) συνοικίες.	σ.48
5.1.6 Ταυτοτικοί ανταγωνισμοί των ορθοδόξων στον εκπαιδευτικό τομέα.	σ.50
5.2.1 Η εβραϊκή κοινότητα. Από την εκπαιδευτική αναδιοργάνωση στη δημιουργία ιδεολογικών ρευμάτων. (Αφομοιωτισμός και Σιωνισμός).	σ.55
5.2.2 Οι νέες εβραϊκές συνοικίες Καλαμαριά και Χιρς. Από ομόθρησκοι, πλούσιοι και φτωχοί.	σ.61
5.3 Οι Ντονμέ, μια ιδιαίτερη κοινότητα. Ταυτοτική αποκρυστάλλωση στην ύστερη οθωμανική Θεσσαλονίκη.	σ.63
5.4 Το κίνημα των Νεότουρκων.	σ.68
6. Εκφάνσεις ταυτοτήτων στον αστικό χώρο. Περίθαλψη και θάνατος.	σ.70
6.1 Νοσοκομεία.	σ.70
6.1.1 Το ελληνικό νοσοκομείο.	σ.70
6.1.2 Το εβραϊκό νοσοκομείο.	σ.71
6.2 Νεκροταφεία.	σ.73
6.2.1 Ο «Οίκος της Ζωής».	σ.73
6.2.2 Τα νεκροταφεία των ορθοδόξων.	σ.75
6.2.3 Τα μουσουλμανικά νεκροταφεία.	σ.77
6.2.4 Τα νεκροταφεία των Ντονμέ.	σ.79
7. Συμπεράσματα	σ.81
8. Βιβλιογραφία.	σ.83

I. Πρόλογος

Κάνοντας μια απλή βόλτα στη Θεσσαλονίκη, ακόμα και σήμερα, μπορεί ο κάθε κάτοικος ή και επισκέπτης της πόλης να παρατηρήσει, τόσο στο ιστορικό κέντρο της πόλης όσο και σε κάποια προάστια της διάσπαρτα σημάδια από παρελθόντες χρόνους· μνημεία, κτηριακές δομές, τοπωνύμια και ονόματα οδών και περιοχών τα οποία αποτελούν τη μοναδική ανάμνηση, μια χρονοκάψουλα θα μπορούσαμε κάλλιστα να πούμε, μιας εποχής όπου η Θεσσαλονίκη αποτελούσε μέρος του οθωμανικού κόσμου. Ενός κόσμου διαφορετικού από αυτόν που γνωρίζουμε σήμερα, ενός κόσμου όπου λαοί και θρησκείες συνυπήρχαν και ζούσαν πλάι πλάι μέσα στην πόλη υπό την συνεχή επίβλεψη πάντα και στα πλαίσια της οθωμανικής κοσμοαντίληψης και νομοθεσίας. Έτσι, εύλογά πιστεύω, μου γεννήθηκαν με τα χρόνια, καθώς επισκεπτόμουν και περιηγούμουν χωρίς ξεναγό ως flâneur την πόλη πολλά και διάφορα ερωτήματα σχετικά με αυτή. Ερωτήματα όπως «ποια να είναι άραγε η πραγματική ταυτότητα του αστικού χώρου της τότε Θεσσαλονίκης;», «είναι ελληνική; είναι τουρκική-οθωμανική; Είναι εβραϊκή;», «ποιοι ήταν οι τότε κάτοικοί της;», «ποια ήταν η ταυτότητα τους;», «πώς αντιλαμβάνονταν τους εαυτούς τους μέσα στην οθωμανική πόλη; Πώς αυτοπροσδιορίζονταν;», «τί τους οδήγησε σε αυτούς τους προσδιορισμούς;». Σε αυτά τα ερωτήματα θέλησα να δώσω απαντήσεις. Αυτά τα ερωτήματα που με απασχολούσαν από χρόνια θέλησα να απαντήσω μέσω αυτής της εργασίας. Το πως δηλαδή οι ιστορικές, οικονομικές, κοινωνικές, ιδεολογικές και γεωγραφικές συνθήκες που επικρατούσαν κατά καιρούς, αποτελώντας ιδωμένη πραγματικότητα για τους κατοίκους της πόλης, οδήγησαν στον σχηματισμό των ταυτοτήτων τους και πως αυτές μεταβλήθηκαν με τα χρόνια καθώς η πόλη όδευε προς την οριστική της αποκοπή από τον κόσμο των οθωμανικών Βαλκανίων.

Στην παρούσα διπλωματική εργασία επομένως, θα επιχειρηθεί η μελέτη των ταυτοτήτων που ανέπτυξαν οι κάτοικοι που ανήκαν στις τρεις μεγαλύτερες και κύριες κοινότητες της οθωμανικής Θεσσαλονίκης, τους ορθοδόξους χριστιανούς, τους μουσουλμάνους και τους Εβραίους, από την οθωμανική της κατάκτηση το 1430 μέχρι και το ξέσπασμα της επανάστασης των Νεότουρκων το 1908 καθώς έκτοτε, μέχρι την κατάληψη της πόλης από τον ελληνικό στρατό το 1912, δεν σημειώθηκε κάποια αξιοσημείωτη, κατά την άποψή μου πάντα, μεταβολή, στις μέχρι τότε διαμορφωμένες ταυτότητες των κατοίκων.

Έμφαση θα δοθεί στις συνθήκες και τις εξελίξεις που δημιουργήθηκαν και επικράτησαν κατά τον 19^ο και τις αρχές του 20^{ου} αιώνα. Η περίοδος εξέτασης που τέθηκε είναι αρκετά εκτενής με πολλές ενδιάμεσες εξελίξεις και συνεχείς ανακατατάξεις. Τα γεγονότα όμως και οι ζυμώσεις που συνέβησαν κατά τη διάρκεια αυτών των ετών είναι που οδήγησαν στη διαμόρφωση της κοινωνίας της Θεσσαλονίκης του 19^{ου} και των αρχών του 20^{ου} αιώνα που θα μας απασχολήσει κατά κύριο μέρος.

Θα αναφερθούν ορισμένοι τομείς και παράγοντες που οδήγησαν στην διαμόρφωση, ανάδυση και ανάδειξη αυτών των ταυτοτήτων μέσα στον αστικό χώρο όπως το διοικητικό σύστημα, η θρησκευτική υπαγωγή, ο τόπος κατοικίας, η οικονομία καθώς και οι ιδεολογικές και χωρικές ανακατατάξεις που έλαβαν χώρα στην βαλκανική χερσόνησο έχοντας άμεσο ή έμμεσο αντίκτυπο στην πόλη. Επιπροσθέτως, θα

παρουσιαστούν συνοπτικά και ορισμένες εκφάνσεις των ταυτοτήτων των κοινοτήτων που οδήγησαν στην προβολή και την έκφρασή τους στον αστικό ιστό όπως οι συνοικίες, τα σχολεία, τα νοσοκομεία και τα νεκροταφεία.

Σκόπιμο κρίνεται να διευκρινιστεί πως η εργασία αυτή δεν αποσκοπεί να προχωρήσει σε μια διεξοδική ανάλυση των θεματικών που πραγματεύεται, κάτι που άλλωστε θα ήταν αδύνατο σε μια τόσο περιορισμένη έκταση όσο η διπλωματική εργασία καθώς η κάθε μια από τις θεματικές αποτελεί εν δυνάμει θέμα ξεχωριστής εργασίας. Αντιθέτως, επιδιώκει να δώσει μια όσο το δυνατόν γενική συνολική, αντιπροσωπευτική εικόνα των ταυτοτήτων των κατοίκων της πόλης, των παραγόντων και των διαδικασιών που τις διαμόρφωσαν καθώς και των τρόπων που αυτές καθίστανται σαφείς μέσα στον αστικό χώρο. Στόχος της είναι να λειτουργήσει περισσότερο σαν ένα γενικό πλαίσιο, σαν γενικός οδηγός, σαν σημείο εκκίνησης σκέψεων και προβληματισμού, παρά σαν μια μελέτη που καλύπτει και θα αναλύει σε βάθος όλους τους αναφερόμενους τομείς καθώς σίγουρα υπάρχουν πολλά ακόμα να ειπωθούν για κάθε θεματική ξεχωριστά.

II. Εισαγωγή

Η οθωμανική Θεσσαλονίκη, όπως και κάθε άλλος αστικός χώρος, αποτελεί τον χώρο όπου συναντώνται, δρουν και αλληλεπιδρούν τόσο τα στοιχεία τα οποία την απαρτίζουν, ο δομημένος αστικός χώρος και οι κάτοικοι, όσο και οι εξωγενείς ή ενδογενείς δυνάμεις που δρουν σε αυτά και τα καθορίζουν, τόσο οι φυσικές όσο και οι ανθρωπογενείς. Προκειμένου να κατανοήσουμε το πως ο αστικός χώρος αποτελεί χώρο γένεσης και δημιουργίας ταυτοτήτων θα πρέπει πρώτα να κατανοήσουμε το τι είναι ο αστικός δομημένος χώρος, ποιες αρχές των διέπουν και πως αυτά οδηγούν στη διαμόρφωση πραγματικοτήτων και συνειδήσεων.

Κάθε αστικός δομημένος χώρος δεν αποτελεί μονάχα έναν συγκεκριμένο τόπο αλλά αποτελεί μια δομή μέσα από την οποία προβάλλεται και εκφράζεται η κοινωνική δομή των ανθρώπων που κατοικούν σε αυτή καθιστώντας τον έτσι έναν κοινωνικό χώρο διάδρασης, ο οποίος με τη σειρά του είναι αποτέλεσμα της δραστηριότητας των ανθρώπων ως κοινωνικό σύνολο¹. Με τη σειρά του ο κοινωνικός αυτός χώρος αποτελεί το πεδίο όπου λαμβάνουν χώρα όλες οι εξελίξεις και οι καθημερινές δραστηριότητες των ανθρώπων² καθιστώντας την πόλη κοινωνικό φαινόμενο στο οποίο ο άνθρωπος λειτουργεί ως σύνολο οργωμένης κοινωνίας και επομένως ως κοινωνικό ον³.

Από τα παραπάνω συνάγεται πως ο άνθρωπος, ο οποίος κατοικεί σε έναν αστικό δομημένο και συνάμα κοινωνικό χώρο, δέχεται όλες τις επιρροές που απορρέουν τόσο από το φυσικό τους περιβάλλον όσο και από την σχέση και την αλληλεπίδρασή του με τους υπόλοιπους ανθρώπους στα πλαίσια ενός κοινωνικού συνόλου. Επομένως, η ταυτότητα που αποκτά το άτομο μέσα σε αυτό το πλαίσιο αποτελεί την κοινωνική του

¹. Σήλια Νικολαΐδου, *Εισαγωγή στην κοινωνιολογία του χώρου. Κοινωνιολογική ανάλυση των δομημένων μορφών χώρου*, Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο, Αθήνα 1985, σ 17.

². Στο *ίδιο*, σ. 17, 18.

³. Γεώργιος Σαρηγιάννης, *Εισαγωγή στην ιστορία και θεωρία της πόλης*, β' έκδοση, Αθήνα 1987, σ. 39.

ταυτότητα για την επεξήγηση της οποίας έχουν μιλήσει κατά καιρούς διάφοροι κοινωνικοί επιστήμονες με τους Tajfel και Turner να μιλούν το 1979 για την «θεωρία της κοινωνικής ταυτότητας», σύμφωνα με την οποία «η κοινωνική ταυτότητα αποτελείται από εκείνες τις όψεις της αυτοεικόνας ενός ατόμου που προέρχονται από τις κοινωνικές κατηγορίες ή ομάδες στις οποίες θεωρεί το άτομο ότι ανήκει», δηλαδή η ταυτότητα που δημιουργεί και υιοθετεί το κάθε άτομο αποτελεί το επιμέρους άθροισμα των εικόνων και των χαρακτηριστικών της ομάδας ή της κοινωνικής κατηγορίας στην οποία ανήκει, εντάσσεται ή με την οποία ταυτίζεται⁴.

Με αυτή τη θεωρητική βάση στα υπ' όψη, θα δούμε και αναφερθούμε στην πορεία που οδήγησε στη δημιουργία των αρχικών ταυτοτήτων και αργότερα στους παράγοντες που οδήγησαν στον μετασχηματισμό τους αλλά και το πως γίνονται φανερές στον αστικό χώρο.

Αρχικά λοιπόν θα γίνει αναφορά στη διαδικασία σχηματισμού της οθωμανικής Θεσσαλονίκης, τόσο ως προς τη διαμόρφωση του αστικού τοπίου, της διαμόρφωσης του νέου νομικού πλαισίου, όσο και των πληθυσμών που κατοίκησαν σε αυτή αλλά και το οθωμανικό κοινωνικό πλαίσιο το οποίο έθεσε τα όρια και της παραμέτρους για την καθημερινή δράση και εξέλιξη. Έχοντας δει αυτά τα ζητήματα, στη συνέχεια θα δούμε τον χωρικό σχηματισμό της οθωμανικής πόλης και πως με τα χρόνια διαμορφώθηκαν οι μουσουλμανικές, εβραϊκές και χριστιανικές συνοικίες, δηλαδή το οικιστικό μοντέλο που «χώρισε» ανά θρησκευτικές ομάδες τον αστικό χώρο και όσους κατοικούσαν σε αυτόν. Αφού τεθούν αυτά τα πλαίσια, στη συνέχεια θα δούμε τις θεσμικές, διοικητικές, κοινωνικές αλλά και οικονομικές αλλαγές και εξελίξεις οι οποίες οδήγησαν σε νέα πορεία, ή επιτάχυναν, την ήδη διαμορφούμενη μεταβολή των μέχρι τότε ταυτοτήτων των κατοίκων της πόλης και τη δημιουργία νέων δεδομένων και πραγματικοτήτων. Τέλος, αφού καταδείξουμε τους σημαντικότερους από τους ταυτοτικούς μετασχηματισμούς θα προχωρήσουμε και στην κατάδειξη αυτών των ταυτοτικών μετασχηματισμών εντός αστικού χώρου, αναφερόμενοι στα κοινοτικά νοσοκομεία και τα νεκροταφεία, της έκφρασης δηλαδή του ταυτοτικού διαχωρισμού εκμέρους των κοινοτήτων. Ας τα δούμε λοιπόν όλα βήμα-βήμα ξεκινώντας πάντα από την αρχή, την οθωμανική κατάκτηση του 1430.

⁴ «Η θεωρία της κοινωνικής ταυτότητας» στο psychologynow.gr, 08/04/2019, <https://www.psychologynow.gr/istoria-psyxologias/theories-psyxologias/6738-i-theoria-tis-koinonikis-taftotitas.html> (τ.π. 03/08/2022).

1. Η δημιουργία της οθωμανικής Θεσσαλονίκης.

Η κατάκτηση της Θεσσαλονίκης από τους Οθωμανούς σήμανε την σταδιακή ανάδυση μιας νέας πόλης στα χωρικά πλαίσια της εντός των τειχών προϋπάρχουσας αλλά υπό νέους όρους που θα επιβάλλουν οι νέοι της κυρίαρχοι στο πλαίσιο της ένταξης της στο οθωμανικό κράτος. Αυτό σήμανε αλλαγές τόσο στον οπτικό δομημένο χώρο της πόλης, μέσω του οποίου επιδιώκεται επιβληθεί νοερά και να γίνει αντιληπτή στους κατοίκους η οθωμανική κυριότητα της πόλης, όσο και στην κοινωνική δομή της πόλης, με την έννοια της πληθυσμιακής κατηγοριοποίησης. Προκειμένου να επιτύχει την ένταξη του νέου χώρου στο διοικητικό και πολιτισμικό του σύστημα, το οθωμανικό κράτος θα μεταβάλει τις αστικές και κοινωνικές δομές που υπήρχαν μέχρι τότε στην πόλη προκειμένου να δημιουργήσει και να επιτύχει σταδιακά την αστική και κοινωνική οργάνωση που αυτό επιθυμούσε με σκοπό την ομαλή ένταξη της πόλης αλλά και των κατοίκων της στη νέα οθωμανική εποχή⁵.

1.1 Η οθωμανοποίηση του αστικού χώρου.

Μια πόλη δεν είναι ποτέ «ουδέτερη» καθώς ο αστικός της ιστός αποτελεί μηχανισμό εντοπισμού, οριοθέτησης, ελέγχου και πρόβλεψης συμπεριφορών στον χώρο και τον χρόνο⁶. Γνωρίζοντάς το αυτό, οι Οθωμανοί αξιοποίησαν και διαμόρφωσαν τον αστικό ιστό προκειμένου να καταδείξουν την κυριαρχία τους οπτικοποιώντας την με την οικοδόμηση κτηρίων τόσο καθημερινής όσο και θρησκευτικής χρήσης διαχέοντας έτσι στα μάτια των κατοίκων την κρατική ιδεολογία, δηλαδή την κυρίαρχη θρησκεία (Ισλάμ), τον κυρίαρχο πολιτικό κυρίαρχο (σουλτάνο) και τον κυρίαρχο νόμο νομιμοποιώντας συνάμα και την κυριαρχία τους επί των παλαιών κατοίκων⁷.

Η Θεσσαλονίκη είχε ένα έντονα χριστιανικό παρελθόν με πολλές εκκλησίες και μοναστήρια. Οι Οθωμανοί από την άλλη ήταν μουσουλμάνοι και έτσι προκειμένου να αναδείξουν τον νέο χαρακτήρα της πόλης έπρεπε να δημιουργήσουν ισλαμικούς χώρους λατρείας. Μέχρι και τα μέσα του 15^{ου} αιώνα οι μουσουλμάνοι της Θεσσαλονίκης ασκούσαν τη λατρεία τους σε εκκλησίες που μετέτρεπαν σε ισλαμικά τεμένη όπως την Αχειροποίητο (Eski Cuma Cami) και τον Άγιο Δημήτριο (Kasimiye Cami), τάση που θα συνεχιστεί και τους επόμενους αιώνες, ενώ στη συνέχεια θα οικοδομήσουν και νέα τεμένη όπως το Hamza Bey Cami καθώς και άλλα ισλαμικά

⁵. Σήλια Νικολαΐδου, *Η κοινωνική οργάνωση του αστικού χώρου*, εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 1993, σ. 93.

⁶. Donald Preziosi, "The Mechanisms of Urban Meaning", σ. 3-12 στο Irene A. Bierman, Rifa'at A. Abou-El-Haj & Donald Preziosi (επιμ.), *The Ottoman City and Its Parts. Urban Structure and Social Order*, Aristide D. Caratzas, New Rochelle, New York 1991, σ. 5.

⁷. Στο ίδιο, σ. 5 και Φωκίων Κοτζαγεώργης, *Πρώιμη Οθωμανική Πόλη. Επτά περιπτώσεις από τον νοτιοβαλκανικό χώρο*, Βιβλιόραμα, Αθήνα 2019, σ. 330.

κτήρια λατρευτικής χρήσης όπως συνοικιακά τεμένη (μεστζίντ, mescid⁸) και τεκέδες δερβίσηδων⁹.

Στην οθωμανοποίηση του αστικού χώρου συνέβαλε και η οικοδόμηση κτηρίων ή κτηριακών συγκροτημάτων καθημερινής χρήσης που δεν μπορούσαν να λείπουν από καμία οθωμανική πόλη. Πιο συγκεκριμένα, κατασκευάστηκαν δημόσια λουτρά (χαμάμ) όπως το Ραζα Χαμάν, πτωχοκομεία όπως το Αλαζα Ίμαρετ, αγορές όπως το Μπεζεστένι (κλειστή αγορά υφασμάτων και πολύτιμων ειδών) καθώς και μέρη για εμπορεύματα και ταξιδιώτες όπως το Μεγάλο Καραβάν Σεράγι (Büyük Kervan Seray)¹⁰.

Με τη δημιουργία και το κτίσιμο αυτών των τυπικών για μια οθωμανική πόλη κτηρίων τόσο θρησκευτικής-λατρευτικής όσο και καθημερινής χρήσης οι Οθωμανοί θα αναδιαμορφώσουν τον αστικό ιστό της Θεσσαλονίκης αφήνοντας το στίγμα τους αρχιτεκτονικά και συμβολικά, δημιουργώντας συνάμα και τονίζοντας την νέα οθωμανική ταυτότητα της πόλης στα πλαίσια του οποίου θα ζήσουν και θα κατευθυνθούν οι κάτοικοί της.

1.2 Η κατηγοριοποίηση των κατοίκων στην οθωμανική κοινωνία της Θεσσαλονίκης.

Οι κάτοικοι της Θεσσαλονίκης, ανεξαιρέτως θρησκευματος και εθνοτικής και γλωσσικής καταβολής, από τη στιγμή που η πόλη πέρασε υπό οθωμανικό έλεγχο τέθηκαν υπό την οθωμανική νομοθεσία και ό,τι αυτή υπαγόρευε και συνεπαγόταν.

Ο πρώτος βασικός διαχωρισμός στον οποίον υπόκειντο ήταν, με βάση την κοινωνική θέση (status), δύο διακριτές κατηγορίες, οι ασκερί (askeri), δηλαδή οι κρατικοί και ανώτεροι θρησκευτικοί λειτουργοί καθώς και όσοι βρίσκονταν στις τάξεις του στρατού, οι οποίοι βρίσκονταν σε καθεστώς φορολογικής ατέλειας, και οι ραγιάδες (reağa) στους οποίους ανήκαν όσοι ασκούσαν παραγωγικά επαγγέλματα (αγρότες, τεχνίτες κ.α.) οι οποίοι, ανεξαιρέτως θρησκευματος, υπάγονταν σε φορολογικό καθεστώς, διάκριση στην οποία βασιζόταν η διατήρηση και λειτουργία της κρατικής

⁸. Μικρά τεμένη περιορισμένης χωρητικότητας που βρίσκονταν διάσπαρτα στην πόλη κοντά σε χώρους εργασίας και χρησιμοποιούνταν για τις καθημερινές προσευχές. Βλ. Μερόπη Αναστασιάδου, Θεσσαλονίκη 1830-1912, Μια μητρόπολη την εποχή των οθωμανικών μεταρρυθμίσεων, μτφ. Βασίλης Πατσόγιαννης, Εστία, Αθήνα, 2008, σ. 89.

⁹. Χαράλαμπος Μπακιρτζής, «Η Θεσσαλονίκη από το 1430 έως 1912: Αρχαιολογία και Τέχνη», σ.257-264 στο Ι.Κ. Χασιώτης (επιμ), *Τοις αγαθοίς βασιλεύουσα Θεσσαλονίκη. Ιστορία και πολιτισμός*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1997, σ. 258 και Αναστασιάδου, *ό.π.* σ. 89. Αναλυτικότερα για τα τεμένη και τους τεκέδες βλ. Βασίλης Δημητριάδης, *Τοπογραφία της Θεσσαλονίκης κατά την εποχή της τουρκοκρατίας. 1430-1912*, Αφοί Κυριακίδη Α.Ε., Θεσσαλονίκη 2008, σ. 277-366,375-388.

¹⁰. Μπακιρτζής, *ό.π.*, σ. 258. Αναλυτικότερα βλ. Δημητριάδης, *ό.π.*, σ.405-408 Χάνια και Καραβάν Σεράγια, σ. 415-422 Τα Λουτρά και ειδικότερα για το Μεγάλο Καραβάν Σεράι βλ. Πασχάλης Ανδρουόδης, «Το Μεγάλο Καραβάν-Σεράι (Büyük Kervansarayı) της Θεσσαλονίκης. Ιστορικές και Αρχαιολογικές μαρτυρίες» στο *Μακεδονικά*, τ. 35, 2011, σ. 63-97.

και κοινωνικής τάξης¹¹. Βέβαια, η κύρια υπαγωγή στην οθωμανική κοινωνία και η οργάνωσή της γινόταν με βάση την θρησκευτική πίστη.

Το οθωμανικό κράτος ήταν ένα μουσουλμανικό κράτος και επομένως βάση του αποτελούσε το ισλαμικό δίκαιο, το σεριάτ (seriat) το οποίο έθετε ως βάση διαχωρισμού την θρησκεία. Με βάση αυτό το κριτήριο λοιπόν, οι υποτελείς υπήκοοι του σουλτάνου διακρίνονταν μεταξύ μουσουλμάνων και μη μουσουλμάνων¹². Με βάση πάλι το σεριάτ, υπήρχε πλήρης θρησκευτική ανεκτικότητα προς τους «λαούς της Βίβλου», δηλαδή τους χριστιανούς και τους Εβραίους οι οποίοι υπάγονταν σε ένα ειδικό καθεστώς αυτό του δίμμι ή ζίμμι (dhimmi/zimmi), δηλαδή του «προστατευόμενου υπηκόου», όνομα που απορρέει από το «συμβόλαιο προστασίας» δίμμα ή ζιμμέτ (dhimma/zimmat) ή «Σύμφωνο του Ουμάρ», μέσω του οποίου εξασφάλιζαν την προσωπική και θρησκευτική τους ελευθερία καθώς και την ακεραιότητα των περιουσιακών τους στοιχείων με προϋπόθεση την πληρωμή χρηματικού αντιτίμου, του κεφαλικού φόρου (jizya/cizye) καθώς και να υπάγονται τους σε διάφορους καθημερινούς περιορισμούς¹³. Αυτή η ανεκτικότητα αλλά και οι συναφείς υποχρεώσεις και περιορισμοί προκύπτουν από το γεγονός πως «για τον μουσουλμάνο, οι εβραίοι κι οι χριστιανοί ήταν άνθρωποι που από πείσμα και ανοησία είχαν αρνηθεί την προσφορά της θεϊκής αλήθειας στην οριστική και τέλεια μορφή της, σε σύγκριση με την οποία οι δικές τους θρησκείες δεν ήταν παρά προγενέστερες, ατελείς και ακυρωμένες εκδοχές»¹⁴.

Με βάση επομένως τον θρησκευτικό διαχωρισμό, η διαίρεση της κοινωνίας πραγματοποιούνταν με βάση το σύστημα των μιλλέτ (millet), δηλαδή, θα μπορούσαμε να πούμε «θρησκευτικών εθνών». Στην αυτοκρατορία δημιουργήθηκαν από τους σουλτάνους και αναγνωρίζονταν τέσσερα μιλλέτ, το ορθόδοξο χριστιανικό (Rumi), το εβραϊκό (Yahudi), το αρμενικό (Ermeni) και το μουσουλμανικό που συμπεριλάμβανε το σύνολο των σουνιτών μουσουλμάνων της αυτοκρατορίας. Τα μιλλέτ αποτελούσαν τα συστατικά στοιχεία του οθωμανικού κράτους, με την έννοια πως αυτά τα 4 μιλλέτ αποτελούν το κράτος, προσδίδοντας τους το στοιχείο του εντόπιου, και οτιδήποτε εκτός και πέραν αυτών θεωρούνταν ξένο¹⁵. Από αυτά τα μιλλέτ, ανώτερο και κυρίαρχο ήταν φυσικά το μουσουλμανικό καθώς διεπόταν από την αρετή του Ισλάμ, δηλαδή την κύρια κρατική ιδεολογία. Παρά την ύπαρξη διαφόρων εθνοτικών ομάδων μέσα στα μιλλέτ, όπως Αλβανών, Αράβων, Αρμενίων, Βουλγάρων, Ελλήνων, Κούρδων, Σέρβων,

¹¹ Ελένη Γκαρά & Γιώργος Τζεδόπουλος, *Χριστιανοί και μουσουλμάνοι στην Οθωμανική Αυτοκρατορία. Θεσμικό πλαίσιο και κοινωνικές δυνάμεις*, Ελληνικά Ακαδημαϊκά Ηλεκτρονικά Συγγράμματα και Βοηθήματα Kallipos, χ.τ., 2015, σ. 23.

¹² Halil İnalçik, *Η Οθωμανική Αυτοκρατορία. Η κλασική περίοδος 1300-1600*, μτφ. Μιχάλης Κοκολάκης, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, γ' έκδοση, Αθήνα 1995, σ. 259.

¹³ Douglas A. Howard, *Ιστορία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας*, μτφ. Σοφία Λαΐου, Καρδαμίτσα, Αθήνα 2019, σ. 171 και Γκαρά & Τζεδόπουλος, *ό.π.*, σ. 32, 35. Αναλυτικά για το τι προβλεπόταν για τους μη μουσουλμάνους βλ. στο *ίδιο* σ. 35, παράλληλο κείμενο 1.

¹⁴ Στο *ίδιο*, σ. 23.

¹⁵ Δημήτρης Κιτσίκης, *Ιστορία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας 1280-1924*, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 1988, σ. 42-43.

Τούρκων, Βλάχων κ.α., η θρησκευτική υπαγωγή συνιστούσε την πιο ισχυρή αίσθηση του συνανήκειν¹⁶.

Ο αριθμός των επισήμως αναγνωρισμένων μιλλέτ θα αυξηθεί τον 16^ο αιώνα εξαιτίας του καθεστώτος των διομολογήσεων και την παράλληλη εισροή δυτικοευρωπαίων που ερχόντουσαν και εγκαθίσταντο στην Αυτοκρατορία σχηματίζοντας έτσι δύο νέες κατηγορίες μιλλέτ για τους «ξένους», το καθολικό μιλλέτ υπό την αιγίδα της Γαλλίας και τα προτεσταντικά μιλλέτ υπό την προστασία των προτεσταντικών εθνών όπως η Αγγλία και η Ολλανδία. Τα μέλη που υπάγονταν στα νέα μιλλέτ δεν λογίζονταν ως Οθωμανοί υπήκοοι ακόμη κι αν ήταν ντόπιοι στην καταγωγή τους¹⁷. Αυτά τα νέα μιλλέτ δεν λογίζονταν ως ζίμμι αλλά ως μουσταμίν (musta'min), δηλαδή μη μουσουλμάνοι ξένοι διαμένοντες εντός Οθωμανικής Αυτοκρατορίας¹⁸.

Ο διαχωρισμός των πολιτών σε μουσουλμάνους και μη μουσουλμάνους ήταν για το οθωμανικό κράτος θεμελιώδης και θεωρούνταν άκρως απαραίτητη η ένταξή του στην καθημερινή ζωή και δράση. Στα πλαίσια των θρησκευτικών κοινοτήτων υπήρχαν προκαθορισμένα όρια μέσα στα οποία προβλεπόταν και επιτρεπόταν να κινούνται και να διαβιούν τα μέλη τους και μέσα από αυτά απέρρεαν τα δικαιώματα και οι υποχρεώσεις της κάθε κοινότητας. Αυτά τα όρια ήταν που καθόριζαν εν πολλοίς και τις κοινωνικές ιεραρχίες, η τήρηση των οποίων καθιστούσε δυνατή την ανεκτικότητα μεταξύ τους, καθόριζε τους όρους συμβίωσης και οποιαδήποτε παρέκκλιση σήμαινε αμφισβήτηση του status quo¹⁹.

Μεσα από αυτά μπορεί επομένως να συναχθεί η παρατήρηση πως στα πλαίσια της κοινωνικής ομάδας, τα ανέπτυσσαν και υιοθετούσαν σαν ταυτότητάς τους αυτή του «θρησκευτικού έθνους» στο οποίο ανήκαν αισθανόμενοι επομένως μουσουλμάνοι, χριστιανοί, Εβραίοι και Αρμένιοι, κατάσταση που θα ενταθεί στο ορθόδοξο χριστιανικό μιλλέτ κατά τον 18^ο αιώνα, όπως θα δούμε σε άλλο κεφάλαιο, μέχρι και τον 19^ο και 20^ο αιώνα που θα αντικατασταθεί το θρήσκευμα από το εθνικό αίσθημα.

2. Οι κάτοικοι της οθωμανικής Θεσσαλονίκης, 1430'-1830'.

Αφού είδαμε το νέο αστικό οθωμανικό πλαίσιο και καταδείξαμε την θρησκευτική ταυτότητα με την οποία ζούσαν και δένονταν οι θρησκευτικές συλλογικότητες εντός Αυτοκρατορίας, ας δούμε και τους πρωταγωνιστές του έργου μας, τους λαούς που αποτέλεσαν τους κατοίκους της οθωμανικής Θεσσαλονίκης ξεκινώντας από τις απαρχές μέχρι το χρονικό σημείο που οι ταυτότητες των κατοίκων θα αρχίσουν να μεταβάλλονται.

Τον ακριβή πληθυσμό της Θεσσαλονίκης στις αρχές του 15^{ου} αιώνα δεν τον γνωρίζουμε αλλά δεν πρέπει να ξεπερνούσε τους 5-6.000 κατοίκους λίγο καιρό πριν

¹⁶ M. Şükrü Hanioğlu, *A brief history of the late Ottoman Empire*, Princeton University Press, Princeton & Oxford 2008, σ. 25.

¹⁷ Κιτσίκης, *ό.π.*, σ. 43-44.

¹⁸ Hanioğlu, *ό.π.*, σ. 19.

¹⁹ Γκαρά & Τζεδόπουλος, *ό.π.*, σ. 26.

κατακτηθεί²⁰. Μετά την οθωμανική κατάληψη της πόλης το 1430 θα μπορούσαμε να πούμε πως ο πληθυσμός της ξεκίνησε θεωρητικά από νέα βάση καθώς οι μέχρι τότε κάτοικοί της είτε έγιναν αιχμάλωτοι, είτε βρήκαν τον θάνατο κατά τη μάχη και τη λεηλασία που ακολούθησε²¹. Στα άμεσα πλάνα του σουλτάνου Μουράτ Β΄ ήταν η πόλη όσο το δυνατόν συντομότερα να επιστρέψει σε μια κανονικότητα, στα πλαίσια πάντα της νέας οθωμανικής πραγματικότητας. Προϋπόθεση όμως αυτού ήταν η ανασύσταση του αστικού της πληθυσμού. Στα πλαίσια αυτού, παρατηρήθηκε μια καινοτομία για τα οθωμανικά χρονικά. Η επανασύσταση του αστικού πληθυσμού της Θεσσαλονίκη έγινε, αντίθετα με τις επιταγές του ισλαμικού δικαίου για της πόλης που δεν παραδίδονταν, περιλαμβάνοντας και μέρος των παλιών της κατοίκων κατ' επιθυμία του σουλτάνου αποσκοπώντας σε μια ταχύτερη επαναλειτουργία της πόλης²².

Με γνώμονα αυτό, ελευθέρωσε το μερίδιο των αιχμαλώτων που του αντιστοιχούσαν, αγόρασε μέρος αιχμαλώτων από τους γενιτσάρους και συνέβαλε στην εξαγορά κι άλλων αιχμαλώτων από συγγενικά τους πρόσωπα²³. Επίσης, σε αυτή τη διαδικασία συνέβαλε και ο υποτελής του Σέρβος ηγεμόνας Γεώργιος Μπράνκοβιτς εξαγοράζοντας κι αυτός μέρος των Θεσσαλονικέων αιχμαλώτων βοηθώντας έτσι αθροιστικά στην απελευθέρωση περίπου 1000 αιχμαλώτων²⁴. Συνάμα, ο σουλτάνος, υποχρέωσε με διάφορους τρόπους να επιστρέψουν στη Θεσσαλονίκη όσοι εκ των παλαιών της κατοίκων είχαν καταφύγει στα περίχωρα της πόλης και την Χαλκιδική τα προηγούμενα χρόνια²⁵. Όπως προσδιορίζει ο Ιωσήφ Νεχαμά, στα πλαίσια αυτής της διαταγής του σουλτάνου υπάγονταν τόσο οι χριστιανοί όσο και οι Εβραίοι πρώην κάτοικοι της Θεσσαλονίκης, όπου οι τελευταίοι έφεραν μαζί τους ομοθρήσκους τους από τους κοντινούς στη Θεσσαλονίκη τόπος όπου είχαν καταφύγει²⁶. Παράλληλα με τη διαδικασία επιστροφής χριστιανών και Εβραίων κατοίκων στην υπό οθωμανική διοίκηση και κυριαρχία Θεσσαλονίκη, ο σουλτάνος προσπαθεί να προσελκύσει μουσουλμάνους εποίκους γενικά και ειδικότερα από τα γειτονικά Γιαννιτσία²⁷. Όπως παραθέτει ο Νεχαμά, ο Μουράτ Β΄ ήθελε να εποίκισι την οθωμανική Θεσσαλονίκη «με υπηκόους υποτακτικούς, ήσυχους και ασφαλείς»²⁸. Τα πλεονεκτήματα μιας τέτοιας τακτικής και πολιτικής εκθειάζει και ο Niccolò Machiavelli στο διαχρονικό του έργο «Il Principe» (μτφρ. «Ο Ηγεμών») λέγοντας πως μια τέτοια εποικιστική πολιτική

²⁰. Κοτζαγεώργης, *ό.π.*, σ. 196.

²¹. Στο *ίδιο*, σ. 196-197.

²². Στο *ίδιο*, σ. 197.

²³. Πιέρ Ριζάλ (Γιοζέφ Νεχαμά), *Θεσσαλονίκη η περιπόθητη πόλη*, μτφ. Βασίλης Τομανάς, Νησίδες, Θεσσαλονίκη 1997, σ. 118.

²⁴. Mark Mazower, *Θεσσαλονίκη. Πόλη των φαντασμάτων. Χριστιανοί, Μουσουλμάνοι και Εβραίοι 1430-1950*, μτφ. Κώστας Κουρεμένος, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006, σ. 54.

²⁵. Ιωάννης Κ. Χασιώτης, «Η τουρκοκρατούμενη Θεσσαλονίκη: Η πρώτη περίοδος (15ος αι.-1830)», σ. 103-116 στο Ι.Κ. Χασιώτης (επιμ.), *Τοις Αγαθούς Βασιλεύουσα Θεσσαλονίκη*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1997, σ. 104.

²⁶. Γιοζέφ Νεχαμά, *Ιστορία των Ισραηλιτών της Σαλονίκης*, βιβλίο πρώτο, μτφ. Τομέας Μετάφρασης του Τμήματος Γαλλικής Φιλολογίας του Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 2000, σ. 95 και Βασίλης Δημητριάδης, *Τοπογραφία της Θεσσαλονίκης κατά την εποχή της τουρκοκρατίας. 1430-1912*, Αφοί Κυριακίδη Α.Ε., Θεσσαλονίκη 2008, σ. 41.

²⁷. Ριζάλ, *ό.π.*, σ. 118.

²⁸. Στο *ίδιο*, σ. 119.

πέραν του ότι δημιουργεί δεσμούς με το κράτος, αποτελεί και μια φθηνή και αποτελεσματική μορφή ελέγχου των παλιών κατοίκων εξασφαλίζοντας συνάμα πιστούς υπηκόους αποκτώντας μόνιμα χωρικά, πολιτικά κ.α. ερείσματα στην νεοαποκτηθείσα κτήση²⁹. Το 1432-33, ο σουλτάνος, αποσκοπώντας στην περαιτέρω πληθυσμιακή ενίσχυση της πόλης, προχώρησε σε αναγκαστική εγκατάσταση (*sürgün*) 1.000 μουσουλμάνων από τα Γιαννιτσα, αριθμός που θα παραμείνει αμετάβλητος μέχρι και το 1450 ενώ σταδιακά, από το τρίτο τέταρτο του 15^{ου} αιώνα φαίνεται να ξεκινά μια αργή διαδικασία εποικισμού της πόλης³⁰.

Οι περισσότεροι από τους μουσουλμάνους εποίκους, πέραν εκείνων από τα Γιαννιτσα, προέρχονταν κατά κύριο λόγο από αστικές κοινότητες της Μικράς Ασίας³¹ ενώ εμφανίζονται κατά διαστήματα και μουσουλμάνοι έποικοι με τόπο προέλευσης την Περσία, την Αραβία, περιοχές της σημερινής Αλβανίας, Βορείου Μακεδονίας και γενικότερα την βαλκανική χερσόνησο οι οποίοι θα τροφοδοτούν συστηματικά τον μουσουλμανικό πληθυσμό της πόλης³². Σχετικά με το φαινόμενο του εξισλαμισμού στη Θεσσαλονίκη εμφανίζεται μια διχογνωμία σχετικά με το ποσοστό των μεταστροφών. Πιο συγκεκριμένα, ο Mark Mazower στο βιβλίο του σχετικά με την οθωμανική Θεσσαλονίκη φαίνεται να καταλήγει στο συμπέρασμα πως γενικότερα οι αριθμοί των εξισλαμισμών παρέμειναν μικροί³³. Σε αυτή την άποψη του Mazower έρχεται να διαφωνήσει ο Ευάγγελος Χεκίμογλου ο οποίος σύμφωνα με τα στοιχεία που παραθέτει συμπεραίνει πως ο αριθμός των προσήλυτων στο ισλάμ ήταν αρκετά μεγάλος με χρονικές διακυμάνσεις³⁴.

Την ίδια χρονική περίοδο με τους μουσουλμάνους εποίκους, η μουσουλμανική κοινότητα της πόλης θα ενισχυθεί και με τον ερχομό εξισλαμισμένων και απελεύθερων επήλυδων οι οποίοι επιζητούσαν να αναμειχθούν στο πλήθος της πόλης προκειμένου να ξεκινήσουν εκ νέου τη ζωή τους μέσα στη νέα πίστη τους και συνάμα να αποφύγουν την αντιμετώπιση που θα δεχόντουσαν στα χωριά τους λόγω της μεταστροφής τους³⁵.

Παράλληλα με τους μουσουλμάνους, τον 15^ο και 16^ο αιώνα, στην πόλη θα καταφτάσουν και εβραϊκοί πληθυσμοί οι οποίοι θα παίζουν καταλυτικό ρόλο στην πόλη και στις εξελίξεις σε αυτή. Η έλευση εβραϊκού πληθυσμού στη Θεσσαλονίκη είχε να κάνει με διώξεις των τόπων που μέχρι τότε κατοικούσαν καθώς και την πρόσκληση των οθωμανικών αρχών προς περαιτέρω εποικιστική ενίσχυση της Θεσσαλονίκης.

Το πρώτο κύμα Εβραίων στην οθωμανική πλέον Θεσσαλονίκη θα φτάσει μεταξύ 1438-1470 και οι τόποι προέλευσής τους είναι το Στρασβούργο, το Άουκσμπουργκ, η Ερφούρτη και η Βαυαρία³⁶. Αυτό οι Εβραίοι προερχόμενοι από κεντρική και

²⁹. Niccolò Machiavelli, *Ο Ηγεμόνας*, μτφ. Θάνος Καραγιανόπουλος, Μάγδα Τσολάκου (επιμ.), Brainfood Εκδοτική, 2018, σ. 15-16.

³⁰. Δημητριάδης, *Τοπογραφία...*, σ. 16 και Κοτζαγεώργης, *ό.π.*, σ. 199, 222, 272.

³¹. Κοτζαγεώργης, *ό.π.*, σ. 243-244, 250, 275 και Mazower, *ό.π.*, σ. 54.

³². Κοτζαγεώργης, *ό.π.*, σ. 244, 249-250.

³³. Mazower, *ό.π.*, σ. 56, 120-121.

³⁴. Ευάγγελος Χεκίμογλου, «Τα “φαντάσματα” των γιων του Αμπουλλάχ: Εξισλαμισμοί στη Θεσσαλονίκη κατά τον 15^ο αιώνα», *Θεσσαλονικέων Πόλις*, τχ. 19 (Μάιος 2006), σελ. 134-139.

³⁵. Κοτζαγεώργης, *ό.π.*, σ. 250.

³⁶. Νεχαμά, *ό.π.*, σ. 161 και Βακαλόπουλος, *ό.π.*, σ. 215.

ανατολική Ευρώπη ονομάζονταν Ασκεναζίμ³⁷. Μέρος αυτών αλλά και των προϋπαρχόντων Εβραίων της Θεσσαλονίκης θα μετακινηθούν το 1453 στην νεοκατεκτηθείσα από τους του Οθωμανούς Κωνσταντινούπολη στα πλαίσια της εποικιστικής πολιτικής της νέας πρωτεύουσας του σουλτάνου Μεχμέτ Β΄, γεγονός που τακτοποιείται από την αναγραφή ομάδα Εβραίων της Θεσσαλονίκης (*Cema'at-i Yahudiyân-i Selânik*) το 1540³⁸. Από το 1481 και μετά, ο σουλτάνος Βαγιαζίτ Β΄ θα επιτρέψει επίσημα την μαζική εγκατάσταση Εβραίων στη Θεσσαλονίκη αποσκοπώντας σε περαιτέρω τόνωση του πληθυσμού και της οικονομίας της πόλης³⁹. Συνάμα, προσέφερε εμμέσως στο επόμενο μεγάλο κύμα κατατρεγμένων Εβραίων που θα αναζητήσουν καταφύγιο στην Θεσσαλονίκη έναν ασφαλή τόπο για εγκατάσταση.

Το επόμενο κύμα μαζικών εβραϊκών αφίξεων στη Θεσσαλονίκη θα έλθει στα τέλη του 15^{ου} και τις αρχές του 16ου αιώνα εξαιτίας της υπογραφής του «Διατάγματος της Αλάμπρα»⁴⁰ το 1492 το οποίο οδήγησε σε μαζική εβραϊκή έξοδο⁴¹. Η Θεσσαλονίκη θα αποτελέσει πόλο έλξης πολλών Εβραίων και έτσι από το 1492 και καθ' όλη τη διάρκεια του 16ου αιώνα θα φτάσουν κατά κύματα από την Καστίλη, την Αραγονία, τη Καταλονία, τη Βαλένθια, τη Γαλικία, τη Σικελία, την Απουλία, την Καλαβρία, τη Νάπολη, το Ότραντο, τη Γένοβα, την Αγκόνα, τη Βενετία καθώς και από τη Μασσαλία, την Προβηγκία, την Αυστρία, την Ουγγαρία, την Τρανσυλβανία, τη Νυρεμβέργη, τη Ραστιβόνη, το Άμστερνταμ αλλά και από περιοχές εντός της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας όπως το Βελιγράδι, το Σαράγιεβο, τη Σόφια, τα Σκόπια, τη Βέροια, τα Σιδηροκάυσια και την Πελοπόννησο⁴². Παράλληλα με τους Εβραίους, θα αρχίσουν να καταφθάνουν στην πόλη και Μαράνος⁴³. Πιο συγκεκριμένα, οι Μαράνος στη Θεσσαλονίκη έρχονται από την Πορτογαλία, την Ισπανία, το Μπορντό, την Ρουέν, την Βενετία και γενικότερα τις πόλεις-λιμάνια της Ιταλίας ενώ κάποιοι Μαράνος χρησιμοποιούν τη Θεσσαλονίκη σαν ενδιάμεσο σταθμό για άλλες πόλεις της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας⁴⁴.

Κατά τον 16^ο και 17^ο αιώνα παρατηρείται μετακίνηση χριστιανικών πληθυσμών από τα ορεινά, όπου είχαν καταφύγει κατά την αρχή της οθωμανικής κυριαρχίας, προς τα πεδινά οδηγώντας έτσι και σε αναζωογόνηση του χριστιανικού στοιχείου της Θεσσαλονίκης⁴⁵. Αυτός ο πληθυσμός προερχόταν από τις περιοχές της ενδοχώρας της Θεσσαλονίκης, από τις ορεινές περιοχές της κεντρικής και δυτικής Μακεδονίας, την

³⁷. Η ονομασία προέρχεται από τη βιβλική ονομασία της Γερμανίας, Aschkenaz (Ασκενάζ). Βλ. Αλμπέρτος Ναρ, «Κειμένη επί ακτής Θαλάσσης...», *Μελέτες και άρθρα για την Εβραϊκή Κοινότητα της Θεσσαλονίκης*, University Studio Press Έκφραση, Θεσσαλονίκη 1997, σ. 37.

³⁸. Δημητριάδης, *ό.π.*, σ. 41.

³⁹. Χρίστος Ζαφείρης, *Η Θεσσαλονίκη των Εβραίων*, Επίκεντρο, Θεσσαλονίκη 2016, σ. 28.

⁴⁰. Παναγιώτης Μπαλάσης, «Το διάταγμα της Αλάμπρα: Η επιβολή του Καθολικισμού» στο Max Mag, <https://www.maxmag.gr/afieromata/to-diatagma-tis-alampra/> (τ.π. 08/09/2021).

⁴¹. Gilles Veinstein, «Ένα παμπάλαιο παράδοξο φαινόμενο», σ. 45-68, στο *Θεσσαλονίκη, 1850-1918. Η «πόλη των Εβραίων» και η αφύπνιση των Βαλκανίων*, μτφ. Γιώργος Καλαμαντίης, Εκάτη, Αθήνα 1994, σ. 46.

⁴². Νεχαμά, *ό.π.*, σ. 156-161, 279-281, και Δημητριάδης, *ό.π.*, σ. 156-157.

⁴³. Έτσι ονομάζονται οι Εβραίοι που ενώ έγιναν χριστιανοί επέστρεψαν στην προγονική τους πίστη, βλ. Δημητριάδης, *ό.π.*, σ. 157.

⁴⁴. Νεχαμά, *ό.π.*, σ. 159, 160, 267, 281.

⁴⁵. Χασιώτης, «Η τουρκοκρατούμνη...», σ. 105.

βόρεια και νότια Ήπειρο αλλά και από απομακρυσμένες ορεινές περιοχές όπως τα Άγραφα και περιοχές γύρω από τον Αχελώο ποταμό αποτελώντας στις αρχές του 17ου αιώνα το ήμισυ του συνολικού χριστιανικού πληθυσμού της πόλης⁴⁶. Χαρακτηριστικό παράδειγμα τέτοιου πληθυσμού αποτελούν οι «Σκούρτα» οι οποίοι προέρχονταν από την περιοχή των Αγράφων και μετοίκησαν στη Θεσσαλονίκη μετά τις αποτυχημένες εξεγέρσεις του 1600 και 1611 υπό τον Μητροπολίτη Λαρίσης και Τρίκκης Διονύσιο προκειμένου να αποφύγουν αντίποινα και συνέπιες και να βρουν πιο ευνοϊκές συνθήκες διαβίωσης⁴⁷. Επίσης, την ίδια περίοδο, χριστιανικοί πληθυσμοί μετακινήθηκαν προς τη Θεσσαλονίκη από το Μοναστήρι, τα Βελεσά, τη Μοσχόπολη, τη Βέροια και τη Νάουσα⁴⁸. Παράλληλα στην εβραϊκή κοινότητα έρχονται να προστεθούν ομόθρησκοι από την Ουγγαρία, την Πολωνία, τη βόρειο Αφρική⁴⁹ και την Πάτρα⁵⁰.

Τον 17^ο αιώνα θα γίνει μια ιδιόμορφη εσωτερική πληθυσμιακή μετακίνηση μεταξύ της εβραϊκής και της μουσουλμανικής κοινότητας της πόλης. Όλα ξεκίνησαν όταν το 1655 έρχεται στη Θεσσαλονίκη ο ραβίνος Σαμπετάι Σεβή ο οποίος κηρύττει πως αποτελεί τον Μεσσία, αφήγημα που του τον καθιστά δημοφιλή σε μέρος του εβραϊκού πληθυσμού της πόλης⁵¹. Ο ίδιος, αφού πρώτα έχει διδάξει τις πεποιθήσεις του σε διάφορα μέρη της αυτοκρατορίας αλλά και αφού συνελήφθη από τις οθωμανικές αρχές και κλήθηκε παρουσία του σουλτάνου, το 1666 υπό την δίλημμά ή του εξισλαμισμού του ή του θανάτου επιλέγει το πρώτο, πράγμα που μιμήθηκαν λίγο αργότερα και 200-300 οικογένειες της Θεσσαλονίκης, δηλαδή περί τα 1.000-1.500 άτομα, αποτελούμενες από ακολούθους του⁵². Όσοι ακολούθησαν τον Σεβή στο Ισλάμ απέκτησαν έκτοτε διάφορες ονομασίες. Οι ίδιοι ονόμασαν τους εαυτούς τους Μααμίν (maamin), δηλαδή πιστοί, οι πρώην ομόθρησκοί τους Εβραίοι τους καλούσαν Μινίμ (minim), δηλαδή άπιστοι, ενώ ο όρος που χρησιμοποιήσουν οι νυν ομόθρησκοί τους μουσουλμάνοι ήταν Ντονμέ (dönme), δηλαδή προσήλυτοι⁵³. Πυρήνας αυτών θα δημιουργηθεί στη Θεσσαλονίκη από το 1676⁵⁴ στον οποίο θα προστεθούν άτομα της ίδιας πίστης προερχόμενα από την Αδριανούπολη, τα περίχωρα της Θεσσαλονίκης, την Πολωνία, ενώ θα συνεχίσουν να καταφθάνουν στη Θεσσαλονίκη για να ενταχθούν σε αυτή την

⁴⁶. Στο ίδιο, σ. 108.

⁴⁷. S. M. T. Shariat-Panahi, (2010), *Οψεις της κοινωνίας της Θεσσαλονίκης στην ευρύτερη περίοδο της Ρωσο-Οθωμανικής σύγκρουσης 1768-1774: Με βάση τις οθωμανικές πηγές*. (Διδακτορική διατριβή). Διαθέσιμο από: Εθνικό Αρχείο Διδακτορικών Διατριβών, σ. 78, υποσημείωση 241

⁴⁸. Κώστας Τομανάς, *Οι κάτοικοι της παλιάς Θεσσαλονίκης*, Νησίδες, Θεσσαλονίκη 2006, σ. 58.

⁴⁹. Οι Εβραίοι της β. Αφρικής ονομάζονταν «Μογραμπίς από την αραβικής λέξη Magreb (μαχρέμπ). Βλ. Νάρ, *Κειμένη*

⁵⁰. Νεχαμά, *ό.π.*, σ. 575-576 και Βακαλόπουλος, *Ιστορία της...*, σ. 240.

⁵¹. Αλμπέρτος Ναρ, «Κοινοτική οργάνωση και δραστηριότητα της εβραϊκής κοινότητας της Θεσσαλονίκης στο Ι.Κ. Χασιώτης (επιμ.) *Τοις αγαθοίς βασιλεύουσα Θεσσαλονίκη. Ιστορία και πολιτισμός*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1997, σ. 210.

⁵². Marc David Baer, *Οι Ντονμέδες της Θεσσαλονίκης. Εξισλαμισθέντες Εβραίοι, Επαναστάτες Μουσουλμάνοι, Κοσμικοί Τούρκοι*, Καρατζόγλου Γιάννης (επιμ.), μτφ. Κοκαβέσης Φώτης, Επίκεντρο Α.Ε., Θεσσαλονίκη 2020, σ. 41.

⁵³. Στο ίδιο, σ. 17 και Ριζάλ, *Θεσσαλονίκη...*, σ. 127-128.

⁵⁴. Baer, *ό.π.*, σ. 43.

άτυπη κοινότητα από κάθε άκρη της Οθωμανικής αυτοκρατορίας⁵⁵. Οι Ντονμέ, ενώ φαινομενικά και νομικά θεωρούνταν μουσουλμάνοι, υπαγόμενοι και συνυπολογιζόμενοι έτσι στην μουσουλμανική κοινότητα της πόλης, ταυτόχρονα κρατούσαν και στοιχεία της εβραϊκής θρησκείας, διαφοροποιώντας έτσι τους εαυτούς τους τόσο από τους Εβραίους όσο και από τους μουσουλμάνους αναπτύσσοντας με τα χρόνια μια μοναδική δική τους θρησκευτική και εθνοτική ταυτότητα⁵⁶. Στα χρόνια που θα ακολουθήσουν, θα δημιουργηθούν εντός τους τρεις διακριτές μεταξύ τους ομάδες-αιρέσεις με κύριο αίτιο διαχωρισμού την πνευματική διαδοχή και συνέχεια του κινήματος και των διδασχών του, οι οποίες ονομάζονται Yakubi, Karakas και Karanci⁵⁷. Παρά τις εσωτερικές τους διαφοροποιήσεις λειτουργούσαν μεταξύ τους με αλληλεγγύη διατηρώντας βέβαια πάντα αυστηρά κρυφή την ύπαρξη της διαφοροποίησής τους από τους υπόλοιπους μουσουλμάνους⁵⁸. Έτσι θα συνεχίσουν να πορεύονται μέχρι τον 19^ο και τον 20^ο αιώνα. Με αυτόν λοιπόν τον τρόπο, παράλληλα με τα γεγονότα του σχηματισμού των Ντονμέ, υπήρξε ταυτόχρονη μείωση στην εβραϊκή και αύξηση στη μουσουλμανική κοινότητα. Το γεγονός της αποστασίας μελών και της δημιουργίας των Ντονμέ θα οδηγήσει στην δημιουργία μιας ενιαίας εβραϊκής κοινότητας το 1680 καθώς μέχρι τότε οι Εβραίοι της πόλης ζούσαν σε ανεξάρτητες μεταξύ τους κοινότητες⁵⁹ (ανά καλ, από την εβραϊκή λέξη *kahal* που σημαίνει κοινότητα), με κριτήριο τη γεωγραφική τους προέλευση για αυτό και στα οθωμανικά κατάστιχα των ετών 1527 και 1568 καταγράφονται ως κοινότητες (*cemmat*), οι οποίες ονοματίστηκαν από τις εκάστοτε πατρίδες των μελών τους⁶⁰.

Από τα τέλη του 17^{ου} αιώνα θα αρχίσουν να εγκαθίστανται στην πόλη διάφοροι Ευρωπαίοι έμποροι, προξενικοί υπάλληλοι και ιεραπόστολοι, λόγω της αυξημένης εμπορική κίνησης που αναπτύσσεται στην πόλη ειδικά μετά τη συνθήκη του Πασσάροβιτς (1718), οι οποίοι προσδιορίζονταν ως «Φράγκοι» ή «Φραγκολεβαντίνοι»⁶¹. Πρώτοι θα εμφανιστούν οι Γάλλοι ενώ στη συνέχεια στην πόλη θα καταφτάσουν και θα εγκατασταθούν Άγγλοι, Βενετοί και Ολλανδοί⁶². Αργότερα, σε αυτούς θα προστεθούν Γερμανοί, Αυστριακοί και μετά τη συνθήκη του Κιουτσούκ-Καϊναρτζί (1774) και Ρώσοι⁶³.

⁵⁵ Ριζάλ, *ό.π.*, σ. 127 και Νεχαμά, *ό.π.*, σ. 722.

⁵⁶ Baer, *ό.π.*, σ. 58, 73.

⁵⁷ Στο *ίδιο*, σ. 43-48.

⁵⁸ Fabio L. Grassi, “Invisible Scapegoats: the Turkish dönmes”, 2018, στο academia.edu, https://www.academia.edu/36718934/Invisible_Scapegoats_the_Turkish_d%C3%B6nmes_in_Giusepp_e_Motta_ed._Dynamics_and_Policies_of_Prejudice_from_the_Eighteenth_to_the_Twenty-first_Century_Newcastle_upon_Tyne_Cambridge_Scholars_Publishing_2018_pp._123-133, (τ.π. 10/02/2020), σ. 126.

⁵⁹ Nap, *ό.π.*, σ. 210.

⁶⁰ Paloma Díaz-Mas, *Sephardim. The Jews from Spain*, επιμ. και μτφ. George K. Zucker, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1992, σ. 39 και Κοτζαγεώργης, *ό.π.*, σ. 267- 268.

⁶¹ Χρίστος Ζαφειρης, *Θεσσαλονίκη. Η παρουσία των απόντων. Η κληρονομιά Ρωμαίων, Μουσουλμάνων, Εβραίων, Ντονμέδων, Φράγκων, Αρμενίων και Σλάβων*, Επίκεντρο, Θεσσαλονίκη 2014, σ. 189-190.

⁶² Κωνσταντίνος Βακαλόπουλος, *Νεοελληνική Ιστορία (1204-1940)*, Εκδοτικός Οίκος Αδελφών Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1990, σ. 84 και Νεχαμά, *Ιστορία των Ισραηλιτών...*, σ. 832.

⁶³ Νίκος Γ. Σβορώνος, *Το εμπόριο της Θεσσαλονίκης τον 18ο αιώνα*, Μαλικιώση Άννα (επιμ.), Θεμέλιο, Αθήνα 1996, σ. 213, 219.

Τον 18^ο αιώνα πληθυσμιακή ανανέωση θα γνωρίσει η εβραϊκή κοινότητα καθώς στην πόλη έρχονται και εγκαθίστανται Εβραίοι από τα Σκόπια, το Λιβόρνο, το Μαρόκο ενώ συνεχίζονται και αφίξεις Μαράνοσ⁶⁴. Από το 1770-90 και μετά θα ενισχυθεί και ο ορθόδοξος χριστιανισμός πληθυσμός της πόλης καθώς καταφτάνουν φυγάδες και μέτοικοι από χωριά και μικρές πόλεις της Δυτικής Μακεδονίας και της Ηπείρου και αλλού, όπως η Μοσχόπολη, η Ελασσόνα και η Λειβαδιά, βλαχικής κυρίως καταγωγής, εξαιτίας της πολιτικής του Αλί Πασά Τεπελενλί όπως και άλλων Οθωμανών προυχόντων καθώς και των ληστρικών επιδρομών Αλβανών ατάκτων, στην προσπάθειά τους να βρουν πιο ασφαλή τόπο κατοικίας και να γλυτώσουν από τα δεινά που υφίσταντο στους τόπους προέλευσής τους⁶⁵. Τον ίδιο αιώνα, συναντούμε ενταγμένους στη μουσουλμανική κοινότητα και αρκετούς Αλβανούς ή Αρναούτηδες, όπως ήταν πιο γνωστοί, οι οποίοι έρχονται στη Θεσσαλονίκη συνήθως ως ένοπλη συνοδεία πασάδων⁶⁶.

Οι πληθυσμιακές μεταβολές που θα σημειωθούν στο πρώτο μισό του 19^{ου} αιώνα θα αποτελέσουν εν μέρει τον προάγγελο για μελλοντικές πληθυσμιακές εξελίξεις στην πόλη. Στην εβραϊκή κοινότητα θα έλθουν να προστεθούν Εβραίοι από ιταλικές πόλεις οι οποίοι θα πρωταγωνιστήσουν στη κοινότητα και την ιστορία της πόλης όπως οι οικογένειες Αλλατίνι (1802, από το Λιβόρνο) και Μοδιάνο (1817, από το Λιβόρνο)⁶⁷. Στην ορθόδοξη χριστιανική κοινότητα θα υπάρξει σημαντική μείωση πληθυσμού κατά την περίοδο της ελληνικής επανάστασης του 1821 καθώς οι οθωμανικές αρχές της πόλης αντέδρασαν έντονα και βίαια κατά των κατοίκων της κοινότητας πραγματοποιώντας συλλήψεις, λεηλασίες και εκτελέσεις εναντίον τους δημιουργώντας και τάσεις φυγής τους προς το μετέπειτα ανεξάρτητο ελληνικό κράτος, δημιουργώντας δεσμούς με αυτό⁶⁸ εγκαινιάζοντας έτσι και μια σταδιακή μεταβολή της ταυτότητας των ορθοδόξων χριστιανών κατοίκων από το καθαρά θρησκευτική σε εθνοτική όπως θα δούμε και σε μεταγενέστερο κεφάλαιο. Πληθυσμιακό πλήγμα για την μουσουλμανική κοινότητα της πόλης αποτέλεσε η διάλυση αρχικά και η εξολόθρευση στη συνέχεια, κατ' εντολήν του σουλτάνου Μαχμούτ Β', των Γενιτσαρικών το 1826⁶⁹ ο αριθμός των οποίων είχε αυξηθεί κατά πολύ τον περασμένο αιώνα⁷⁰. Στη δεκαετία του 1830 ο χριστιανικός πληθυσμός θα ανακάμψει πληθυσμιακά, καλύπτοντας το κενό που δημιουργήθηκε με τα γεγονότα της προηγούμενης δεκαετίας. Αυτό θα γίνει με την εγκατάσταση νέων χριστιανών ορθοδόξων κατοίκων από διάφορα μέρη της Βαλκανικής. Περιοχές εγκατάστασης των νέων χριστιανών, εμφανίζονται η Ήπειρος, ο γενικότερος γεωγραφικός χώρος της Μακεδονίας, η Θεσσαλία, η Στερεά Ελλάδα, η Χαλκιδική καθώς και περιοχές περίξ της Θεσσαλονίκης. Πιο συγκεκριμένα,

⁶⁴. Στο ίδιο, σ. 28 και Νεχαμά, *ό.π.*, σ. 856, 859, 861.

⁶⁵. Χασιώτης, «Η τουρκοκρατούμενη...», σ. 107 και Βασιλής Δημητριάδης, *Η Θεσσαλονίκη της παρακμής. Η ελληνική κοινότητα της Θεσσαλονίκης κατά τη δεκαετία του 1830 με βάση ένα οθωμανικό κατάστιχο απογραφής του πληθυσμού*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 1997, σ.140-141.

⁶⁶. Σβορώνος, *ό.π.*, σ. 27 και Mazower, *ό.π.*, σ. 140-141.

⁶⁷. Ζαφείρης, *Η Θεσσαλονίκη...*, σ. 35, 76, 78.

⁶⁸. Χασιώτης, *ό.π.*, σ. 112.

⁶⁹. Mazower, *ό.π.*, σ. 180.

⁷⁰. Χασιώτης, *ό.π.*, σ. 107.

στο κατάστιχο του 1835 καταγράφονται ως τόποι καταγωγής των «ξένων» χριστιανών που έρχονται στην πόλη το Λιτόχωρο, η Gavardina, η Δίρβη, η Βέροια, το Κιλκίς, τα Βοδενά (σημερινή Έδεσσα), τα Γιαννιτσά, η Στρώμιτσα, το Τικφές, τα Άγραφα, το Μοναστήρι, η Λάρισα, οι Σέρρες, τα Ιωάννινα, η Δοϊράνη, η Ζαγορά, η Kartica, η Κασσάνδρα, τα Ραβνά Χαλκιδικής, ο Λαγκαδάς, η Κουλακιά (σημερινός Πύργος στην περιοχή του Αξιού), η Μπάγλιτζα (σημερινό Μελισσοχώρι), η Καπουτζίδα (σημερινή Πυλαία) καθώς και πιο απομακρυσμένες μεγάλες πόλεις όπως η Κωνσταντινούπολη, η Σμύρνη και η Σόφια φανερώνοντας έτσι το εύρος της έλξης που ασκεί η Θεσσαλονίκη ως αστικό κέντρο αυτή την περίοδο⁷¹. Όλοι αυτοί οι νεοφερμένοι με την τόσο διαφορετική γεωγραφική και άλλες φορές γλωσσική και φυλετική υπαγωγή, αφομοιώθηκαν και εντάχθηκαν στην ορθόδοξη χριστιανική ταυτότητα της πόλης στην οποία, κρίνοντας από τα ονόματα που συναντώνται στις κατά καιρούς καταγραφές, κυριαρχούσε πληθυσμιακά και πολιτισμικά το ελληνικό στοιχείο και έτσι εξελληνίζονταν πολιτισμικά χωρίς όμως να υπάρχει ακόμα μια σαφής εθνική συνείδηση στους κατοίκους της κοινότητας⁷².

Έτσι λοιπόν διαμορφώνεται το πληθυσμιακό τοπίο των θρησκευτικών κοινοτήτων της Θεσσαλονίκης μέχρι και τα μέσα σχεδόν του 19^{ου} αιώνα. Αυτές, μέσα στον ίδιο αιώνα, θα υποστούν μια σταδιακή διαδικασία εσωτερικού μετασχηματισμού, κυρίως εντός των χριστιανών ορθοδόξων, εξαιτίας νέων εξελίξεων στον πολιτικό, οικονομικό και κοινωνικό τομέα, που θα εκδηλωθούν στην Οθωμανική Αυτοκρατορία και τη Μακεδονία με άμεσες συνέπειες και στο εσωτερικό της Θεσσαλονίκης μέχρι και τις αρχές του 20^{ου} αιώνα, στην οποία και θα γίνει αναφορά σε μεταγενέστερο κεφάλαιο.

3. Οι εντός των τειχών συνοικίες της πόλης. Χωροταξική κατανομή των κατοίκων της, 15^{ου}-20^{ου} αιώνας.

Παρά την οθωμανική κατάκτηση του 1430, τα αστικά χωρικά όρια της Θεσσαλονίκης, όπως αυτά είχαν διαμορφωθεί από τις προηγούμενες περιόδους, θα παραμείνουν αμετάβλητα από τους νέους κυρίους της πόλης συνεχίζοντας και τους επόμενους αιώνες, μέχρι και τα μέσα προς τέλος του 19ου αιώνα, την *intra muros* (εντός των τειχών) κατοίκηση και οικιστική δραστηριότητα⁷³. Κατοίκηση εκτός των τειχών της πόλης δεν θα πραγματοποιηθεί, ακόμα κι όταν υπήρξε μεγάλη πληθυσμιακή αύξηση μέχρι και τον 19^ο αιώνα⁷⁴ όταν η επέκταση κατέστη επιτακτική και ζωτικής σημασίας.

Πριν ξεκινήσουμε να εκθέτουμε τις πληροφορίες για το πως διαμορφώθηκαν και ποιες ήταν οι συνοικίες των κατοίκων της οθωμανικής Θεσσαλονίκης, θεωρώ σκόπιμο να αναφέρω πως η Θεσσαλονίκη από το 1430 και μετά θα αποτελέσει μια οθωμανική πόλη με χαρακτηριστικό ως προς τις συνοικίες που θα διαμορφωθούν πως αυτές θα είναι διαφοροποιημένες μεταξύ τους, τόσο ως προς την πληθυσμιακή τους σύσταση,

⁷¹. Δημητριάδης, *ό.π.*, σ. 141-142.

⁷². Στο *ίδιο*, σ. 153-157, 169.

⁷³. Κοτζαγεώργης, *Πρώιμη οθωμανική...*, σ. 313, 331.

⁷⁴. Στο *ίδιο*, σ. 211.

ακθώς οι κάτοικοι θα διαμορφώσουν για να κατοικήσουν αυτάρκειες συνοικίες με κέντρο τους εκάστοτε λατρευτικούς τους χώρους⁷⁵.

Οι κάτοικοι της πόλης παλαιοί και νέοι, θα κατοικήσουν μεικτά στις προϋπάρχουσες βυζαντινές συνοικίες της πόλης⁷⁶. Βέβαια υπήρξε διαταγή του σουλτάνου Μουράτ Β΄ να περιοριστούν οι χριστιανοί σε συγκεκριμένο σημείο της πόλης, πράγμα που δεν εφαρμόστηκε εν τέλη⁷⁷.

Πηγή για τις συνοικίες και την κατανομή των κατοίκων στην πόλη τα πρώτα 50 χρόνια μετά την κατάκτηση αποτελεί το τεφτέρι καταγραφή του πληθυσμού του 1478 καθώς στις λεπτομέρειες αυτού (*mufassal*) καταγράφονται οι κάτοικοι της πόλης, με θρησκευτική διαφοροποίηση, κατά συνοικία (*mahalle*)⁷⁸. Εδώ βέβαια θα πρέπει να προσδιοριστεί το γεγονός πως η έννοια της «συνοικίας» στα οθωμανικά κατάστιχα έχει πρωτίστως φορολογική/διοικητική και δευτερευόντως γεωγραφική σημασία⁷⁹ καθώς αποτελούσαν τα διοικητικά υποσύνολα της πόλης⁸⁰.

Στο κατάστιχο του 1478, οι μουσουλμάνοι καταγράφονται χωρισμένοι σε *cemaat* (κοινότητες/ομάδες), ανάμεσα σε χριστιανικές συνοικίες με χωρικό εύρος το σύνολο του τειχισμένου χώρου της πόλης, με κέντρο το ένα *mescid* (συνοικιακό τέμενος χωρίς μιναρέ) το οποίο είχε λάβει το όνομα του ιδρυτή του και αργότερα θα δώσει με τη σειρά του το όνομα στις συνοικίες που θα δημιουργηθούν από αυτά⁸¹. Στην πλειοψηφία τους τα *cemmat* φαίνεται να ιδρύονται περί το τρίτο τέταρτο του 15ου αιώνα⁸². Το 1478 στη Θεσσαλονίκη κατεγράφησαν συνολικά 27 ομάδες μουσουλμάνων στις συνοικίες της πόλης, οι οποίες φέρουν ακόμα τις βυζαντινές τους ονομασίες⁸³. Εκείνη την περίοδο στην πόλη αριθμούνται 11 συνοικίες⁸⁴, του Αγίου Μηνά (*Ayo Mine*), της Χρυσής (*Hrisa*), του Ομφαλού (*Ofalo*), του Αγίου Δημητρίου (*Ayo Dimitri*), της Καταφυγής (*Ketafi*), της Αχειροποιήτου (*Ahiropit*), της Αγίας Πελαγίας (*Ayo Pelaya*), του Ιπποδρομίου (*Podrom*), του Αγίου Ισαάκ (*Ayo Sayâkia*), των Ασωμάτων (*Asomat*) και του Γιάννη Μούρου Κάλη εκ των οποίων *cemaat* υπήρχαν στις 10 πρώτες⁸⁵. Πιο συγκεκριμένα σε αυτές του Αγίου Μηνά και της Καταφυγής υπήρχαν 4 *mescid* στην κάθε μια, 2 στην κάθε μια από αυτές του Αγίου Δημητρίου, του Ιπποδρομίου, και των Ασωμάτων, 1 στον Αγίου Ισαάκ και από 3 στις υπόλοιπες⁸⁶. Από αυτές καθαρά μουσουλμανική ήταν αυτή του Αγίου Ισαάκ ενώ καθαρά χριστιανική ήταν η συνοικία

75. Νικολαΐδου, *Η κοινωνική...*, σ. 93-94.

76. Δημητριάδης, *ό.π.*, σ. 16, 23.

77. Κοτζαγεώργης, *ό.π.*, σ. 198, 206.

78. Δημητριάδης, *ό.π.*, σ. 23.

79. Κοτζαγεώργης, *ό.π.*, σ. 265, 325.

80. Σοφία Δημουλά (2014), *Μελέτη των μεταβολών του αστικού ιστού της Θεσσαλονίκης (1430-2000) με τη χρήση γεωπληροφοριακού συστήματος* (Διδακτορική διατριβή). Διαθέσιμο από: Εθνικό Αρχείο Διδακτορικών Διατριβών, σ. 62.

81. Δημητριάδης, *ό.π.*, σ. 23, 26 και Κοτζαγεώργης, *ό.π.*, σ. 203-4.

82. Κοτζαγεώργης, *ό.π.*, σ. 210.

83. Δημητριάδης, *ό.π.*, σ. 24.

84. Ευάγγελος Χεκίμογλου, *Θεσσαλονίκη. Τουρκοκρατία & Μεσοπόλεμος*, University Studio Press, Θεσσαλονίκη 1996, σ. 65.

85. Στο *ίδιο*, σ. 24 και Απόστολος Βακαλόπουλος, *Ιστορία της Θεσσαλονίκης 316 π.Χ.-1983*, Αφοί Κυριακίδη Α.Ε., Θεσσαλονίκη 1997, σ. 208.

86. Δημητριάδης, *ό.π.*, σ. 24.

του Γιάννη Μαύρου Κάλη⁸⁷ η οποία είναι αταύτιστη χωρικά κατά πολλούς⁸⁸ ενώ κάποιοι άλλοι την τοποθετούν στην περιοχή που σήμερα βρίσκεται η πλατεία Αριστοτέλους⁸⁹.

Μέχρι και τα τέλη του 15ου αιώνα, η εγκατάσταση μουσουλμάνων στην πόλη δεν φαίνεται να είχε επηρεάσει τη χωρική διασπορά των χριστιανών στις συνοικίες της πόλης⁹⁰. Η τοπογραφική λογική που φάνηκε να χρησιμοποιήθηκε από τις οθωμανικές αρχές για την εγκατάσταση των μουσουλμάνων στην πόλη είναι κατά μήκος της Εγνατίας καθώς και κοντά στις πύλες της πόλης χωρίς ωστόσο να υπάρχει τάση για συγκέντρωσή τους σε συγκεκριμένο σημείο μέσα στην πόλη καθιστώντας έτσι την μελλοντική οικιστική τους επέκταση σταδιακή⁹¹. Από αυτά τα μουσουλμανικά *cemaat* εντός των αρχικών χριστιανικών συνοικιών της πόλης, θα δημιουργηθούν σταδιακά οι μουσουλμανικές συνοικίες της πόλης με εντατικοποίηση σχηματισμού αυτών περί τα τέλη του 15ου και τις αρχές του 16ου αιώνα με κύρια κατεύθυνση τα βόρεια της πόλης καθώς η περιοχή αυτή δεν κατοικούνταν ακόμα και πριν το 1430 από χριστιανούς καθιστώντας την ιδανική⁹². Στον Kanunnâme του 1525, όπου πάλι καταγράφονται οι συνοικίες της πόλης, οι μουσουλμανικές συνοικίες δεν χαρακτηρίζονται πλέον ως ομάδες (*cemmat*) αλλά σαν συνοικίες (*mahalle*) ενώ στο ίδιο έγγραφο καταγράφονται 38 μουσουλμανικές και 10 χριστιανικές συνοικίες⁹³.

Στο κατάστιχο του 1478 δεν αναφέρεται καμία εβραϊκή συνοικία, παρ' ότι γνωρίζουμε το αντίθετο, με πιθανότερη εξήγηση την καταστροφή των σελίδων του τεφτεριού της καταγραφής που αναφερόταν σε αυτά⁹⁴.

⁸⁷. Στο *ίδιο*, σ. 24.

⁸⁸. Χεμίμογλου, *ό.π.*, σ. 65 και Δημητριάδης, *ό.π.*, σ. 39.

⁸⁹. Έλενα Νηστικάκη, «Η Θεσσαλονίκη συστήνεται και πάλι στον κόσμο με την ανάπλαση της πλατείας Αριστοτέλους. Ποιοι είναι οι βασικοί στόχοι και οι επερχόμενες αλλαγές.», στο glow.gr, 01/02/2021, <https://glow.gr/i-thessaloniki-systinetai-kai-pali-ston-kosmo-me-tin-anaplasti-tis-plateias-aristoteloys-34975> (τ.π. 10/06/2022).

⁹⁰. Κοτζαγεώργης, *ό.π.*, σ. 267.

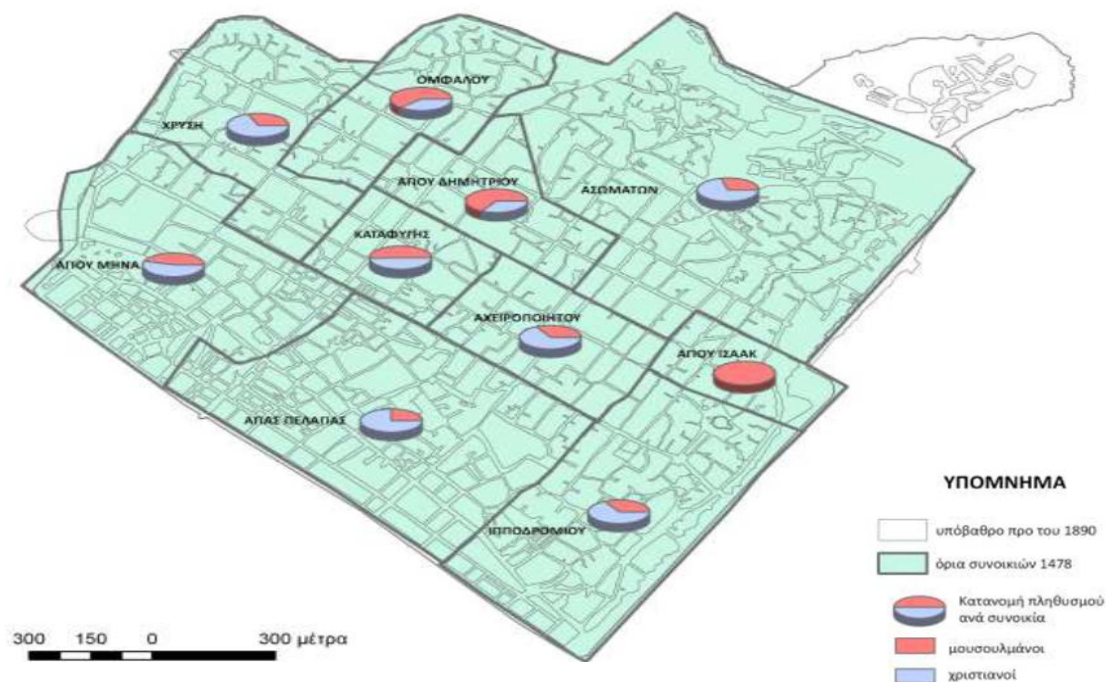
⁹¹. Στο *ίδιο*, σ. 203-204.

⁹². Στο *ίδιο*, σ. 210, 215, 206.

⁹³. Βακαλόπουλος, *ό.π.*, σ. 219.

⁹⁴. Δημητριάδης, *ό.π.*, σ. 41 και Χεμίμογλου, *ό.π.*, σ. 63-64.

Οι συνοικίες της Θεσσαλονίκης το 1478.



Πηγή: Σοφία Δημουλά (2014), *Μελέτη των μεταβολών του αστικού ιστού της Θεσσαλονίκης (1430-2000) με τη χρήση γεωπληροφοριακού συστήματος* (Διδακτορική διατριβή). Διαθέσιμο από: Εθνικό Αρχείο Διδακτορικών Διατριβών, σ. 65.

Από τα βυζαντινά χρόνια ακόμα υπάρχει μια περιοχή στην συνοικία του Ομφαλού που ονομάζεται «παλαιά Εβραϊς» και φαίνεται να καταστρέφεται από πυρκαγιά και ερημώνεται στις αρχές του 15^{ου} αιώνα⁹⁵ ενώ υπάρχει ακόμα μια συνοικία κοντά στη θάλασσα στη συνοικία του Ιπποδρομίου που αιώνες αργότερα ονόμαζαν εκείνη την περιοχή «παλιά συνοικία Ιουδαίων»⁹⁶. Σύμφωνα με τον μεγάλο Εβραίο ιστορικό της Θεσσαλονίκης Ιωσήφ Νεχαμά, στο ομώνυμο έργο του για την ιστορία των ομοθρήσκων συμπολιτών του, αναφέρει πως οι Εβραίοι πριν την οθωμανική κατάκτηση της Θεσσαλονίκης ζούσαν συγκεντρωμένοι στην βορειοδυτική πλευρά της πόλης κοντά στο λιμάνι⁹⁷. Υπάρχει βέβαια και η άποψη, σύμφωνα με ορισμένες μαρτυρίες, πως οι Εβραίοι τα χρόνια προ του 1430 ζούσαν διασκορπισμένοι στην πόλη μαζί με τους χριστιανούς συμπολίτες τους⁹⁸. Παρόμοια άποψη για τον τόπο κατοίκησης των Εβραίων στη Θεσσαλονίκη πριν την αρχή της μαζικής τους άφιξης στην πόλη το 1492 έχει και ο Κωστής Μοσκόφ ο οποίος αναφέρει πως οι μέχρι τότε τόποι εβραϊκής κατοίκησης στην πόλη εντοπιζόνταν στην περιοχή πέριξ της Παναγίας Χαλκέων καθώς και στον χώρο μεταξύ του Ιπποδρομίου και των παραθαλασσίων τειχών⁹⁹.

⁹⁵ Χεκίμογλου, *ό.π.*, σ. 53, 61, 63.

⁹⁶ Αλμπέρτος Ναρ, «Κοινοτική οργάνωση και δραστηριότητα της εβραϊκής κοινότητας της Θεσσαλονίκης» στο Ι.Κ. Χασιώτης (επιμ.), *Τοις Αγαθοίς Βασιλεύουσα Θεσσαλονίκη*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1997, σ. 202.

⁹⁷ Γιοζέφ Νεχαμά, *Ιστορία των Ισραηλιτών της Σαλονίκης*, βιβλίο πρώτο, μτφ. Τομέας Μετάφρασης του Τμήματος Γαλλικής Φιλολογίας του Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 2000, σ. 177-178.

⁹⁸ Χεκίμογλου, *ό.π.*, σ. 63.

⁹⁹ Κωστής Μοσκόφ, *Θεσσαλονίκη, τομή της μεταπρατικής πόλης*, τόμος Α', β' έκδοση, Στοχαστής, Αθήνα 1978, σ. 32.

Οι Σεφαραδίμ, που έρχονται μαζικά από το 1492 κι έκτοτε, θα εγκατασταθούν και θα κατοικήσουν στις περιοχές- συνοικίες κάτω από την Εγνατία, κοντά στο λιμάνι και τα παραθαλάσσια τείχη, καθώς ήταν ερειπωμένες και ερημωμένες σε μεγάλο μέρος τους, δημιουργώντας τα επόμενα χρόνια μια πολύ πυκνοκατοικημένη οικιστικά περιοχή¹⁰⁰. Η συνεχής έλευση εβραϊκού πληθυσμού στην πόλη και ο σταδιακός σχηματισμός των συνοικιών τους θα επηρεάσει τη μέχρι τότε χωρική κατανομή και διάταξη των χριστιανών και μουσουλμάνων της πόλης. Επομένως θα μπορούσαμε να πούμε χονδρικά πως οι εβραϊκές συνοικίες της πόλης ήταν αυτές που καθόρισαν ως έναν βαθμό την χωρική κατανομή των δύο έτερων θρησκευτικών κοινοτήτων της πόλης. Η έλευση των Εβραίων και η δημιουργία των συνοικιών τους θα επηρεάσει περισσότερο τους χριστιανούς, παρά τους μουσουλμάνους καθώς η περιοχή στην οποία εγκαταστάθηκαν και αργότερα επεκτάθηκαν είχε έντονη χριστιανική παρουσία και αρκετά ισχνή μουσουλμανική¹⁰¹.

Σχετικά με την αρχική περιοχή-συνοικία εγκατάστασης των Εβραίων επήλυδων παρουσιάζεται διχογνωμία στη βιβλιογραφία. Ο Βασίλης Δημητριάδης στο έργο του για την τοπογραφία της πόλης αναφέρει ως τόπο εγκατάστασης τη συνοικία της Αγίας Πελαγίας, η οποία εμφανίζεται πριν την άφιξή τους σχετικά αραιοκατοικημένη και άρα ιδανική για την εγκατάστασή τους, από όπου εκτόπισαν το μεγαλύτερο μέρος των μέχρι τότε χριστιανών και το σύνολο των μουσουλμάνων κατοίκων της συνοικίας, θέτοντας τη ως τον αρχικό πυρήνα των μετέπειτα εβραϊκών συνοικιών της πόλης¹⁰².

Αντίθετη άποψη από αυτή του Β. Δημητριάδη φαίνεται να έχει ο Ευάγγελος Χεκίμογλου χαρακτηρίζοντάς τη «αμάρτυρη αλλά και πιθανόν λανθασμένη» καθώς η συνοικία της Αγίας Πελαγίας εμφανίζεται να έχει αυξητική χριστιανική παρουσία από το 1478 έως το 1520, εποχή έλευσης του μεγαλύτερου κύματος Εβραίων στην πόλη και ίδρυσης άρα των συναγωγών τους, τις οποίες και φαίνεται να ιδρύουν δυτικότερα της προτεινόμενης από τον Δημητριάδη περιοχή καθώς η συνοικία της Αγίας Πελαγίας θα μετασχηματιστεί στη συνοικία της Μητροπόλεως. Η εγκατάσταση Εβραίων στη συνοικία της Αγίας Πελαγίας θα ξεκινήσει μετά το 1520 όταν και οι Εβραίοι λόγω «μεγάλης στενότητας ακινήτων» θα αρχίσουν να εξαπλώνονται πέραξ της αρχικής περιοχής-συνοικίας εγκατάστασής τους¹⁰³. Ως τέτοια συνοικία προτείνει αυτή του Γιάννη Μαύρου Κάλη και καταλήγει σε αυτό το συμπέρασμα, μέσα σε πληθώρα επιχειρημάτων και συνειρμών που παραθέτει¹⁰⁴, εκεί ιδρύονται οι παλαιότερες συναγωγές στις αρχές του 16^{ου} αιώνα καθώς και είτε επειδή εκεί κατοικούσαν οι Εβραίοι επήλυδες πριν τους Σεφαραδίμ, είτε απλά εκεί επέλεξαν να τους εγκαταστήσουν οι οθωμανικές αρχές¹⁰⁵.

¹⁰⁰. Αλμπέρτος Ναρ, *“Κειμένη επί...”,* σ. 59.

¹⁰¹. Κοτζαγεώργης, *ό.π.*, σ. 218, 252, 274.

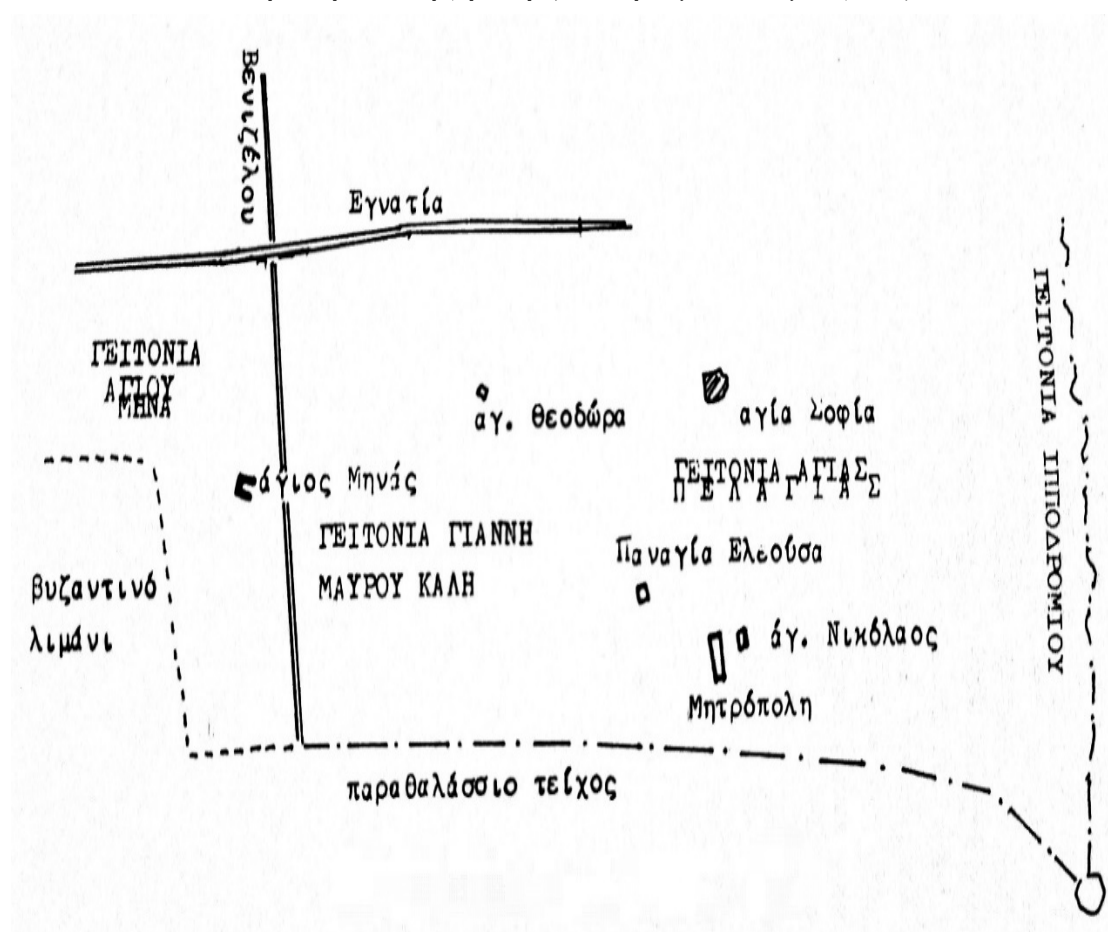
¹⁰². Δημητριάδης, *ό.π.*, σ. 34 και Κοτζαγεώργης, *ό.π.*, σ. 231.

¹⁰³. Χεκίμογλου, *ό.π.*, σ. 32-33.

¹⁰⁴. Στο *ίδιο* σ. 63-71.

¹⁰⁵. Στο *ίδιο* σ. 66,70, 71 και Κοτζαγεώργης, *Πρώιμη οθωμανική...,* σ. 233.

Οι συνοικίες του Γιάννη Μαύρου Κάλη (αριστερά) και της Αγίας Πελαγίας (δεξιά), 14^{ος}-15^{ος} αι.

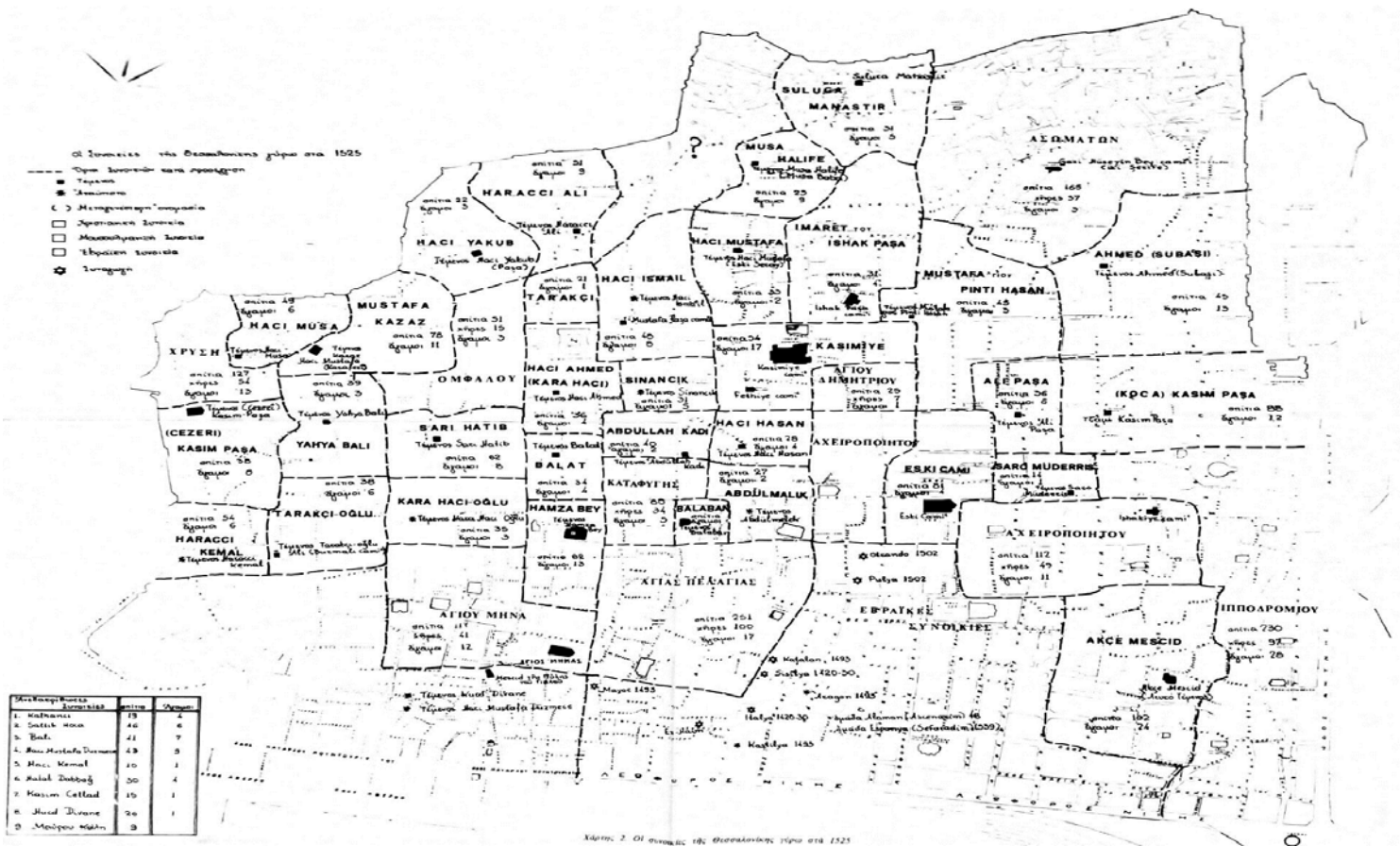


Πηγή: Ευάγγελος Χεκίμογλου, *Θεσσαλονίκη. Τουρκοκρατία & Μεσολέγεμος*, Έκφραση University Studio Press, Θεσσαλονίκη 1996, σ. 38.

Οι συνοικίες της πόλης και η χωρική τους διάταξη και με τα τρία βασικά πληθυσμιακά στοιχεία θα διαμορφωθούν εν πολλοίς τον 16^ο αιώνα όπου σημειώνονται και οι περισσότερες χωρικές ανακατατάξεις όταν αρκετές από τις αρχικές συνοικίες του 1478 θα διασπαστούν, άλλες θα συγχωνευθούν ή θα εξαφανιστούν και πολλές θα αλλάξουν ιδιοκτήτη και μαζί με αυτό και όνομα. Όλη αυτή η χωροταξική διεργασία θα έχει ως αποτέλεσμα από τον 17^ο αιώνα, και ειδικά μετά την πυρκαγιά του 1620 που κατάστρεψε σχεδόν το σύνολο της πόλης, την δημιουργία οριοθετημένων ξεχωριστών οικιστικών ζωνών και συνοικιών με βάση το θρήσκευμα, κατάσταση που θα μείνει अपαράλλακτη μέχρι και το τέλος της οθωμανικής κυριαρχίας για την πόλη¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Μπακιρτζής, « Η Θεσσαλονίκη, σ. 259, Κοτζαγεώργης, ό.π., σ. 273 και Βακαλόπουλος, ό.π., σ. 244.

Οι συνοικίες της Θεσσαλονίκης στις αρχές του 16^{ου} αιώνα.



Πηγή: Βασίλης Δημητριάδης, *Τοπογραφία της Θεσσαλονίκης κατά την εποχή της τουρκοκρατίας, 1430-1912*, Αφοί Κυριακίδη Α.Ε., Θεσσαλονίκη 2008.

Εν ολίγοις, από τις αρχικές συνοικίες που συναντούμε στο κατάστιχο του 1478 μέχρι την τελική διάρθρωση των συνοικιών εντός των τειχών της πόλης τον 20^ο αιώνα παρατηρούνται χωρικές μεταβολές και διαφοροποιήσεις ως προς την έκταση και τις θρησκευτικές κοινότητες που κατοικούσαν σε αυτές.

Στη συνοικία του **Αγίου Μηνά**, που αποτελούσε την περιοχή της αγοράς της πόλης ήδη από τα προ των Οθωμανών χρόνια, το 1478 υπήρχαν τόσο χριστιανοί όσο και μουσουλμάνοι κάτοικοι καθώς υπήρχα 4 μουσουλμανικά cemaat και μια χριστιανική συνοικία ενώ στις αρχές του 16^{ου} αιώνα υπήρχαν, εκτός από την ομώνυμη χριστιανική που ονομάζεται πλέον Yanik Manastir (Καμένο Μοναστήρι), οι μουσουλμανικές Haracci Kemal, Tarakçi Ođlu και μέρος της Hamaz Bey. Τον 20^ο αιώνα συναντώνται στην έκταση της παλαιάς συνοικίας η ορθόδοξη (ελληνική) συνοικία του Yanik Manastir, η μουσουλμανική Gülmez Ođlu καθώς και η εβραϊκή Malta εντός της οποίας βρισκόταν και ο λεγόμενος «Φραγκομαχαλάς», η συνοικία των ξένων της πόλης¹⁰⁷.

Η συνοικία **Χρυσή** το 1478 εμφανίζεται να έχει μια χριστιανική ομώνυμη συνοικία καθώς και μουσουλμανικά cemaat και μετέπειτα συνοικίες Kara Haci, Ahi Bali και του Mustafa Karaferi. Τον 16ο αιώνα, από τις μουσουλμανικές, η πρώτη θα συνεχίσει να υπάρχει και συνάμα θα δημιουργηθεί και η Kara Haci Ođlu ενώ η δεύτερη και η τρίτη

¹⁰⁷ Δημητριάδης, ό.π, σ. 27-28 και Δημουλά, *Μελέτη των...*, σ. 113-114.

θα μετονομαστούν σε Yahya Bali και Kazaz Hacı αντίστοιχα. Μέσα στον ίδιο αιώνα, ο αριθμός της χριστιανικής συνοικίας θα αρχίσει να μειώνεται και σταδιακά θα εξαφανιστεί δίνοντας τη θέση της στις μουσουλμανικές Cezerî Kasım Paşa, μετά τη μετατροπή του ναού των Αγίων Αποστόλων σε τζαμί, και Kazaz Hacı Musa μετατρέποντάς τη σε αμιγώς μουσουλμανική¹⁰⁸. Τον ίδιο αιώνα, σε μέρος της αρχικής συνοικίας του 1478 αντιστοιχούν και τμήματα των συνοικιών Mustafa Kaza, Sari Hatib και Tarakçi Oğlu¹⁰⁹. Στην αρχή του 20^{ου} αιώνα, στη θέση της αρχικής συνοικίας της Χρυσής συναντώνται οι συνοικίες Cezerî Kasım Paşa, Kara Hacı, Kara Hacı Oğlu, Kazaz Hacı Musa, Sari Hatib, Yahya Bali και Kazaz Hacı Mustafa¹¹⁰.

Στην συνοικία του **Ομφαλού** υπήρχαν το 1478 τα μουσουλμανικά cemaat Hatib, Yusuf Tokmak και Hacı Kemal ενώ υπήρχαν και μερικοί χριστιανοί. Στο χριστιανικό σημείο της συνοικίας τον 16^ο αιώνα θα δημιουργηθούν οι μουσουλμανικές Yılan Mermer, Hacı İskender και Şehabeddin ενώ παράλληλα, με τη μετατροπή της Αγίας Αικατερίνης σε τζαμί και το κτίσιμο του τεμένους Astarci Mustafa, δημιουργούνται και οι συνοικίες Yakub Paşa και Astarci οι οποίες προηγουμένως αποτελούσαν μέρη της συνοικίας Hacı Kemal¹¹¹. **Την ίδια περίοδο μέρος της αρχικής συνοικίας αποτελούσαν και οι Hacı Yakub, Haracci Ali, Tarakçi καθώς και τμήματα των Mustafa Kaza και Sari Hatib**¹¹². Στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, στην τοποθεσία της αρχικής συνοικίας του Ομφαλού, υπήρχαν οι μουσουλμανικές συνοικίες Astarci, Hacı İskender, Şehabeddin, Tarakçi, Yakub Paşa και Yılan Mermer¹¹³.

Η συνοικία του **Αγίου Δημητρίου**, εμφανίζεται το 1478 να έχει μουσουλμανική πληθυσμιακή υπεροχή με 2 cemat που μετεξελήχθησαν στις συνοικίες Ahmet Kara Hacı και Hacı İsmail, ενώ υπήρχαν και χριστιανοί γύρω από τον ομώνυμο ναό οι οποίοι σταδιακά θα μειωθούν και τελικώς θα φύγουν από την συνοικία προς τις γειτονικές χριστιανικές συνοικίες της πόλης και κυρίως στις νοτιοανατολικές, καθιστώντας την συν τω χρόνω καθαρά μουσουλμανική, αποκτώντας ήδη από το 1492, όταν ο ναός μετατράπηκε σε τζαμί, και το αντίστοιχο μουσουλμανικό της όνομα, Kasimiye¹¹⁴. Στην αρχική της έκταση τον 20^ο αιώνα περιελάμβανε τις συνοικίες Kasimiye, Ahmet Kara Hacı, Hacı İsmail και Hoca Burhan¹¹⁵.

Η συνοικία της **Καταφυγής** διέθετε τα μουσουλμανικά cemaat Hacı Sufi, Hamza Bey, Balaban Ağa και Kadi Abdüllaħ τα οποία στη συνέχεια θα εξελιχθούν στις αντίστοιχες συνοικίες ενώ στη συνοικία κατοικούσε και χριστιανικός πληθυσμός ο οποίος εκτοπίστηκε σταδιακά από μουσουλμάνους, οι οποίοι θα δημιουργήσουν τη συνοικία Kâtib Musliheddin, καθώς και από Εβραίους, οι οποίοι σχημάτισαν τη

¹⁰⁸. Δημητριάδης, *ό.π.*, σ. 29-30, 50-51.

¹⁰⁹. Δημουλά, *ό.π.*, σ. 116.

¹¹⁰. Δημητριάδης, *ό.π.*, σ. 29-30 και Δημουλά, *ό.π.*, σ. 116.

¹¹¹. Δημητριάδης, *ό.π.*, σ. 30-31.

¹¹². Δημουλά, *ό.π.*, σ. 115.

¹¹³. Στο *ίδιο*, σ. 115.

¹¹⁴. Δημητριάδης, *ό.π.*, σ.31 και Ευάγγελος Χεκίμογλου, «Η τύχη των κατοίκων της συνοικίας του Αγίου Δημητρίου μετά το 1478», *Θεσσαλονικέων Πόλις* τχ. 11 (Σεπτέμβριος 2003), σ. 99-107, σ. 100, 104, 105, 107.

¹¹⁵. Δημουλά, *ό.π.*, σ. 113.

συνοικία Roğos. Στη συνοικία περιλαμβάνονταν επίσης τμήματα των συνοικιών Abdül Malik, Hacı Hasan, Hamza Bey καθώς και οι συνοικίες και Balat. Κατά το τέλος της τουρκοκρατίας, στα χωρικά πλαίσια της παλαιάς συνοικίας της Καταφυγής, συναντώνται οι συνοικίες Kadı Abdüllah, Balat, Hacı Hasan, Kâtib Musliheddin, Hamza Bey και Roğos¹¹⁶.

Στη συνοικία της **Αχειροποιήτου** υπήρχαν το 1478 τα μουσουλμανικά cemaat και μετέπειτα συνοικίες Hacı Hasan, Hoca Burhan καθώς και το ομώνυμο της Αχειροποιήτου (Ahiropit), το οποίο θα μεταβάλει το όνομά του μέσα στα χρόνια (1478: Mescid-i Cami, 1544: Cami Atîk, αρχές του 16^{ου} αι.: Eski Cami, αργότερα: Eski Cuma Cami), ενώ στη συνοικία μαρτυρείται και χριστιανική παρουσία η οποία θα ισχυροποιηθεί από τις αρχές του 16^{ου} αιώνα περιορίζοντας κατά πολύ τη μουσουλμανική στις αρχές του 19^{ου} αιώνα. Στο τέλος της τουρκοκρατίας, στα χωρικά πλαίσια της αρχικής συνοικίας, συνέχισαν να υπάρχουν οι μουσουλμανικές συνοικίες Hacı Hasan και Hoca Burhan ενώ στις περιοχές που κατοικούσε ο χριστιανικός πληθυσμός θα σχηματιστούν σταδιακά 9 μάλλον κατά τον 18^ο αι.) οι ορθόδοξες χριστιανικές (ελληνικές) συνοικίες του Αγίου Νικολάου και του Αγίου Αθανασίου¹¹⁷.

Η συνοικία της **Αγίας Πελαγίας**, ενώ διέθετε μικρό μουσουλμανικό πληθυσμό που δεν θα σχηματίσει συνοικίες, θα συνεχίσει να είναι χριστιανική μέχρι και τον 16^ο αιώνα όταν και θα αρχίσει να καταλαμβάνεται από τους Εβραίους απομακρύνοντας τους μουσουλμάνους και τους χριστιανούς κατοίκους της, με εξαίρεση ένα μικρό χριστιανικό πυρήνα γύρω από την Αγία Θεοδώρα. Οι χριστιανοί από τον 17^ο αιώνα θα μετακινηθούν προς τις χριστιανικές συνοικίες στα ανατολικά της Εγνατίας ενώ η ονομασία της συνοικίας παύει να μνημονεύεται από το κατάστιχο του 1613 και έκτοτε¹¹⁸. Τους επόμενους αιώνες, μέχρι και τις αρχές του 20^{ου}, στην έκταση που καταλάμβανε κάποτε η Αγία Πελαγία θα δημιουργηθούν 12 εβραϊκές και 3 ορθόδοξες (ελληνικές) συνοικίες. Οι εβραϊκές ήταν οι Ez-Haim (ύπαρξη προ του 1420), Baru (1493), Pulya (1497), Leviye (1560), Ağuda (μέσα 16ου αι.), Yeni Havlu (μέσα 16ου αι.), Kadı (μέσα 16ου αι.), Külhan (μέσα 16^{ου} αι.), Findik (μέσα 16ου αι.), Salhâne (μέσα 16^{ου} αι.), Torhâne (μέσα 16^{ου} αι.), Bedaron (1631), Aya Sofya (18^{ος}-19^{ος} αι.) και μέρος της Kaldırgöç (18^{ος}-19^{ος} αι.) ενώ οι ορθόδοξες ήταν αυτές της Μητροπόλεως (Metropolid), της Νέας ή Μεγάλης Παναγίας (Kebir Manastır), καθώς και μέρος του Αγίου Αθανασίου¹¹⁹.

Η συνοικία του **Ιπποδρομίου** εμφανίζει χριστιανική πλειονότητα το 1478 ενώ συνεχίζει να καταγράφεται ως χριστιανική, ενώ τον 16^ο αιώνα θα περιλαμβάνει και τμήμα των εβραϊκών συνοικιών, μέρος της χριστιανικής συνοικίας της Αχειροποιήτου και τη μουσουλμανική Akçe Mescid η οποία θα συνεχίσει να υπάρχει μέχρι και το τέλος της τουρκοκρατίας¹²⁰. Στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, στην αρχική έκταση της συνοικίας, περιλαμβάνονταν μέρος της εβραϊκής συνοικίας Kaldırgöç, οι

¹¹⁶ Δημητριάδης, *ό.π.*, σ. 32 και Δημουλά, *ό.π.*, σ. 115.

¹¹⁷ Δημητριάδης, *ό.π.*, σ. 32-33, 49-50.

¹¹⁸ Στο *ίδιο*, σ. 33-34, 48.

¹¹⁹ Δημουλά, *ό.π.*, σ. 112 και Δημητριάδης, *ό.π.*, σ. 55, 159.

¹²⁰ Δημουλά, *ό.π.*, σ. 115 και Δημητριάδης, *ό.π.*, σ. 34-35.

μουσουλμανικές Akçe Mescid, Dabağ Hayreddin, Sinan Paşa, Timurtaş καθώς και οι ορθόδοξες χριστιανικές (ελληνικές) Αγίου Κωνσταντίνου, Kebir Manastır (Νέας ή Μεγάλης Παναγίας), Tuzlu Çeşme (Υπαπαντής), Αγίου Υπατίου και της Παναγούδας¹²¹.

Η συνοικία του **Αγίου Ισαάκ** ήταν καθαρά μουσουλμανική ήδη από το 1478 και σε αυτή θα δημιουργηθεί από το πρῦπάρχον cemaat η συνοικία Koca Kasım Paşa. Μέχρι τις αρχές του 20^{ου} αιώνα στην περιοχή θα περιλαμβάνονται οι συνοικίες Koca Kasım Paşa και Porta Kapı¹²².

Στη συνοικία των **Ασωμάτων** το 1478 ζούσαν πλειοψηφικά χριστιανοί αλλά και μουσουλμάνοι οι οποίοι είχαν σχηματίσει τα cemaat Ali Paşa και Hacı Mustafa από τα οποία προήλθα αργότερα και οι αντίστοιχες δύο συνοικίες που συναντώνται μέχρι και το τέλος της τουρκοκρατίας. Σταδιακά οι χριστιανοί στη συνοικία μειώθηκαν αρκετά οδηγώντας στην ίδρυση των μουσουλμανικών συνοικιών Mesud Hasan, İki Şerife και Ahmed Subaşı¹²³. Στο τέλος του 19^{ου} αιώνα, στην αρχική έκταση της συνοικίας απαντώνται οι συνοικίες Çavuş Manastır (Μονής Βλατάδων), η οποία αποτελούσε χριστιανικό θύλακα στις μουσουλμανικές συνοικίες της Άνω Πόλης, Ahmed Subaşı, Ali Paşa, Eski Seray, Hacı Mumin, Hayreddincik, İki Şerife, İshak Paşa, Mesud Hasan, Mu'id 'Alaeddin, Musa Baba, Mustafa Pinti Hasan και Suluca¹²⁴.

Τέλος, η συνοικία του **Γιάννη Μαύρου Κάλη**, στην οποία έχουμε αναφερθεί και παραπάνω, εμφανίζεται το 1478 ως αμιγώς χριστιανική ενώ εξαφανίζεται αργότερα μαζί με τον πληθυσμό της¹²⁵.

Έτσι λοιπόν, η τειχισμένη πόλη χωρίζεται ως εξής. Οι μουσουλμάνοι κατοικούσαν σε όλη την έκταση της Άνω Πόλης, το λεγόμενο «Μπαϊρί» καθώς και σε ένα μέρος στην Κάτω Πόλη προς τα ανατολικά τείχη. Οι Εβραίοι κατοικούσαν με τη σειρά τους σε μια εκτεταμένη περιοχή που περιελάμβανε το κέντρο και συνέχιζε καταλαμβάνοντας όλο το νοτιοδυτικό μέρος της πόλης μέχρι τα παραθαλάσσια τείχη. Τέλος οι ορθόδοξοι χριστιανοί κατοικούσαν κυρίως στις ανατολικές συνοικίες της πόλης στις περιοχές της Καμάρας και του Ιπποδρομίου καθώς και σε χριστιανικούς θύλακες γύρω από τις απομείνασες εκκλησίες και μονές, ανάμεσα στις εβραϊκές και τις μουσουλμανικές συνοικίες¹²⁶.

¹²¹. Δημουλά, *ό.π.*, σ. 115 και Δημητριάδης, *ό.π.*, σ. 35,49.

¹²². Δημουλά, *ό.π.*, σ. 113 και Δημητριάδης, *ό.π.*, σ. 36-37.

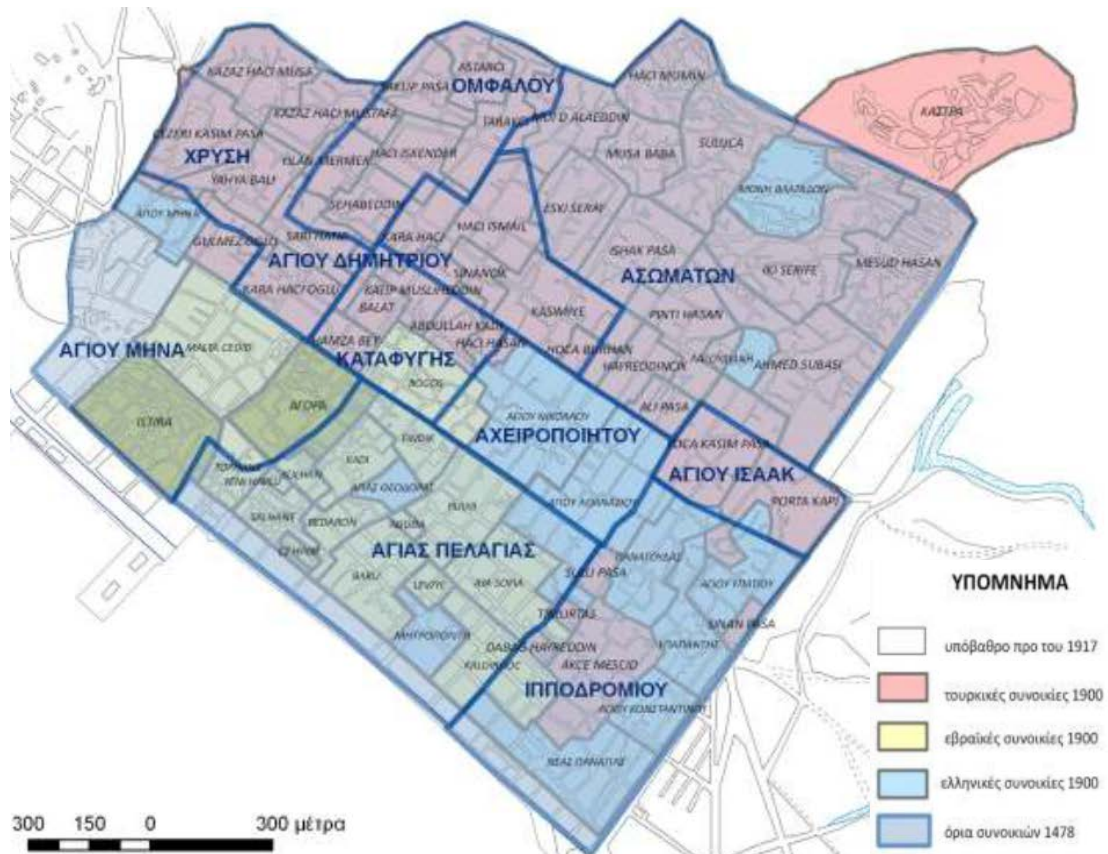
¹²³. Δημητριάδης, *ό.π.*, σ. 38-39.

¹²⁴. Δημουλά, *ό.π.*, σ. 114.

¹²⁵. Δημητριάδης, *ό.π.*, σ. 39-40.

¹²⁶. Χασιώτης, «Η πρώτη...», σ. 26, Χασιώτης, «Η τουρκοκρατούμενη...», σ. 111, Μπακιρτζής, «Η Θεσσαλονίκη...», σ. 259 και Βακαλόπουλος, *ό.π.*, σ. 221, 299, 325.

Η μεταβολή των συνοικιών της πόλης 1478-1900.

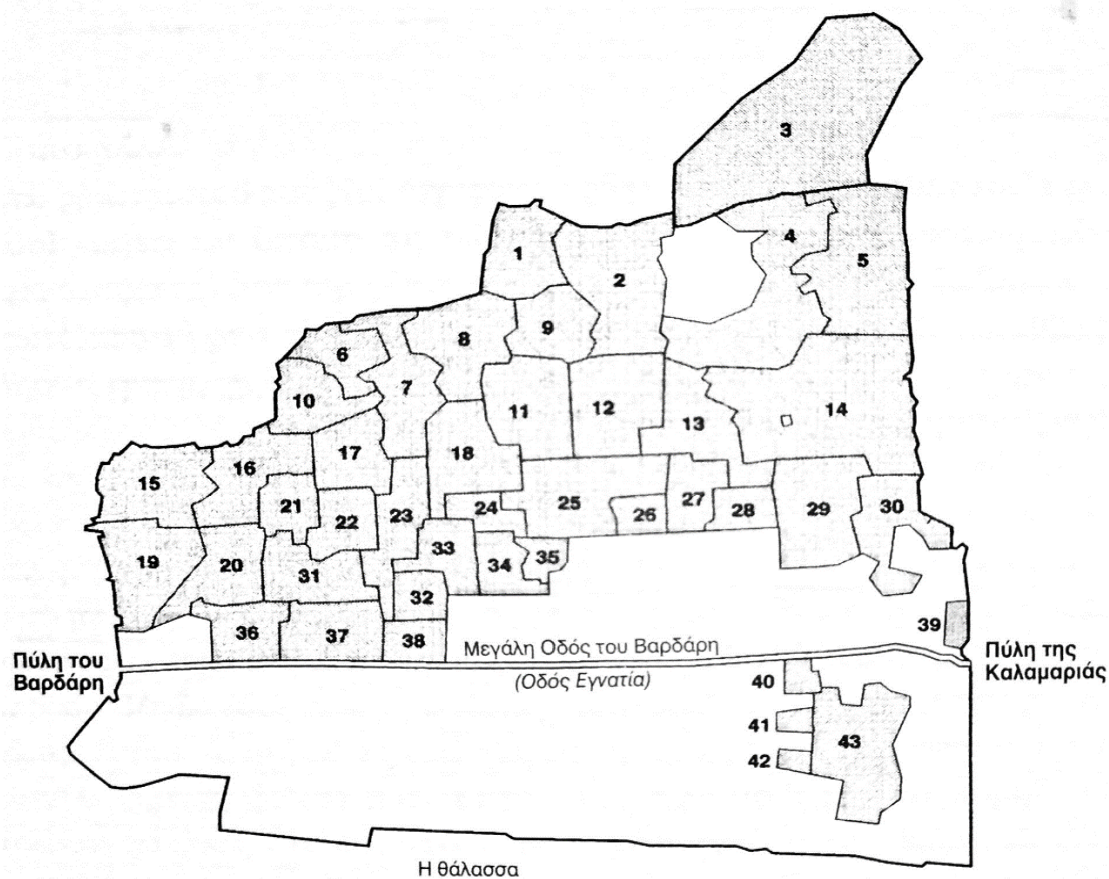


Πηγή: Σοφία Δημουλά (2014), *Μελέτη των μεταβολών του αστικού ιστού της Θεσσαλονίκης (1430-2000) με τη χρήση γεωπληροφορικού συστήματος* (Διδακτορική διατριβή). Διαθέσιμο από: Εθνικό Αρχείο Διδακτορικών Διατριβών, σ. 118.

Πιο συγκεκριμένα, οι μουσουλμανικές συνοικίες που σχηματίστηκαν στη Θεσσαλονίκη μέχρι το τέλος της οθωμανοκρατίας ήταν 43. Αυτές είναι οι Ahmed Subaşı, Mesud Hasan, İki Şerife, Hayreddincik, Pinti Hasan, İshak Paşa, Suluca, Hacı Mumin, Musa Baba, Saray Atık ή Eski Saray, Kasimiye, Muid Alaeddin, Hacı İsmail, Tarakcı, Astarcı, Yakub Paşa, Hacı İskender, Yılan Mermer, Şhabeddin, Kazaz Hacı Mustafa, Kazaz Hacı Musa, Porta Kapı, Sinan Paşa, Koca Kasım Paşa, Ali Paşa, Hoca Burhan, Hacı Hasan, Abdüllah Kadı, Sinancık, Kâtib Musliheddin, Kara Hacı, Balat, Hamza Bey, Sarı Hatib, Kara Hacı-oğlu, Yahya Balı, Gülmez-oğlu, Burmalı Cami, Cezerî Kasım Paşa, Akçe Mescid, Sülü Paşa, Dabağ Hayeddin, Timurtaş και η Kale ή Küçük Selânik όπως την αποκαλούσαν η οποία με τη σειρά της χωριζόταν στις Divan, Orta Mescid, Eski Cami'i Şerifi ή Camii Atik και Bubara.¹²⁷

¹²⁷ Αναστασιάδου, ό.π., σ. 114.

Οι μουσουλμανικές συνοικίες της Θεσσαλονίκης, μέσα 19^ο αι.



- | | | |
|------------------------------------|--|-------------------------|
| 1. Χατζή Μουμίν (Κιόσκ) | 16. Καζζάζ Χατζή Μουσταφά (Χορχόρ Σου) | 30. Πόρτα καπί |
| 2. Σουλούτζα | 17. Χατζή Ισκεντέρ | 31. Σαρί Χατίπ |
| 3. Κάστρο: | 18. Χατζή Ισμαήλ | 32. Μπαλάτ |
| Ντιβάν, Ορτά Μεστζίντ, | 19. Τζέζαρι Κασίμ πασά | 33. Κιατίπ Μουσλιχεντίν |
| Εσκή τζαμί σεφιρή | 20. Γιαζγιά Μπαλί | 34. Αμπντουλλάχ Καντί |
| Τζαμί ατίκ, Μπουμπάρα | 21. Γιλάν Μερμέρ | 35. Χατζή Χασάν |
| 4. Ικί Σεριφέ (Γάζη Χιουσέιν μπέη) | 22. Σεχαμπεντίν | 36. Γκιουλιμέζογλου |
| 5. Μεσούτ Χασάν | 23. Καρα Χατζή | 37. Καρα Χατζή-Ογλού |
| 6. Ασάρτζη | 24. Σιναντζίκ | 38. Χάμζα μπέη |
| 7. Ταρακτση | 25. Κασιμιγιέ | 39. Σινάν πασά |
| 8. Μου'ίντ Αλλαεντίν (Τσιναρλί) | 26. Χότζα Μπουρχάν | 40. Σουλού πασά |
| 9. Μουσά Μπαμπά | 27. Χαύρεντιντζίκ | 41. Τιμουρτάς |
| 10. Γιακούπ πασά | 28. Αλί πασά | 42. Ντεμπιάγ Χαύρεντίν |
| 11. Εσκή Σαράι | 29. Κοτζά Κασίμ πασά | 43. Ακτσέ Μεστζίντ |
| 12. Ισάκ πασά | | |
| 13. Πίντι Χασάν | | |
| 14. Αχμέτ Σούμπαση | | |
| 15. Καζζάζ Χατζή Μουσά (Γενί καπί) | | |

Πηγή: Μερπύη Αναστασιάδου, Θεσσαλονίκη 1830-1912, Μια μητρόπολη την εποχή των οθωμανικών μεταρρυθμίσεων, μτφ. Βασίλης Πατσόγιαννης, Εστία, Αθήνα, 2008, σ. 114.

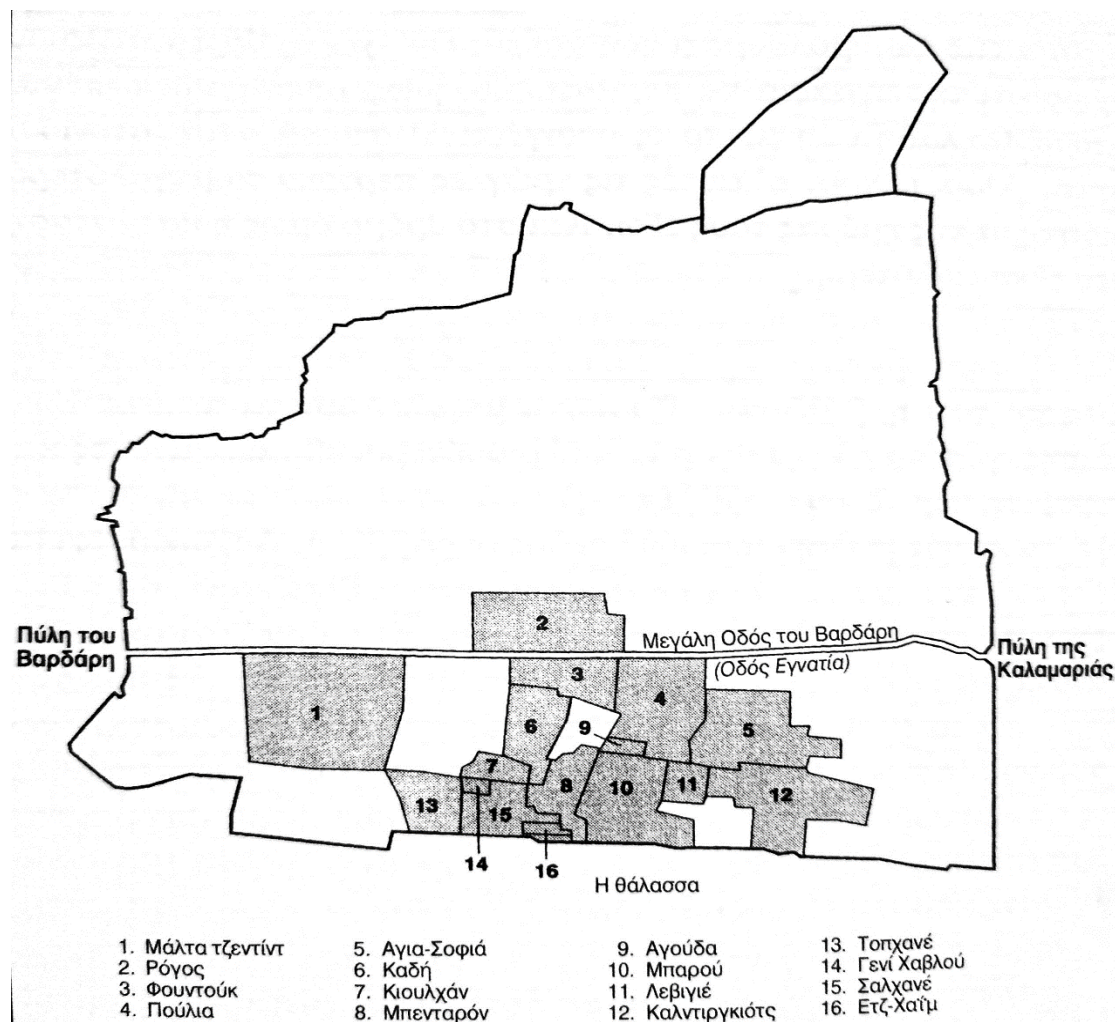
Βέβαια, εντός των μουσουλμανικών συνοικιών υπήρχαν και οι συνοικίες των Ντονμέ. Μετά τον εξισλαμισμό τους εγκαταστάθηκαν μεταξύ των εβραϊκών και των μουσουλμανικών συνοικιών της πόλης¹²⁸. Πιο συγκεκριμένα θα εγκατασταθούν στις συνοικίες Balat, Katip Musliheddin, Kadı Abdullah, Hacı Hasan, Sinancık, Hacı İsmail, Yılan Mermer και Sehabeddin¹²⁹.

¹²⁸. Γιοζέφ Νεχαμά, *Ιστορία των Ισραηλιτών της Σαλονίκης*, βιβλίο δεύτερο, μτφ. Τομέας Μετάφρασης του Τμήματος Γαλλικής Φιλολογίας του Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 2000, σ. 903 και Baer, *Οι Ντονμέδες...*, σ. 80.

¹²⁹. Στο ίδιο, σ. 76-78.

Αντίστοιχα, οι εβραϊκές συνοικίες στις αρχές του 20^{ου} αιώνα ήταν 16. Αυτές ήταν οι Ez-Haim, Baru, Pulya, Leviye, Ağuda, Yeni Havlu, Kadı, Külhan, Fındık, Salhâne, Tophâne, Malta, Bedaron, Roğos, Aya Sofya και Kaldırgöz¹³⁰.

Οι εβραϊκές συνοικίες της Θεσσαλονίκης, μέσα 19^{ου} αι.



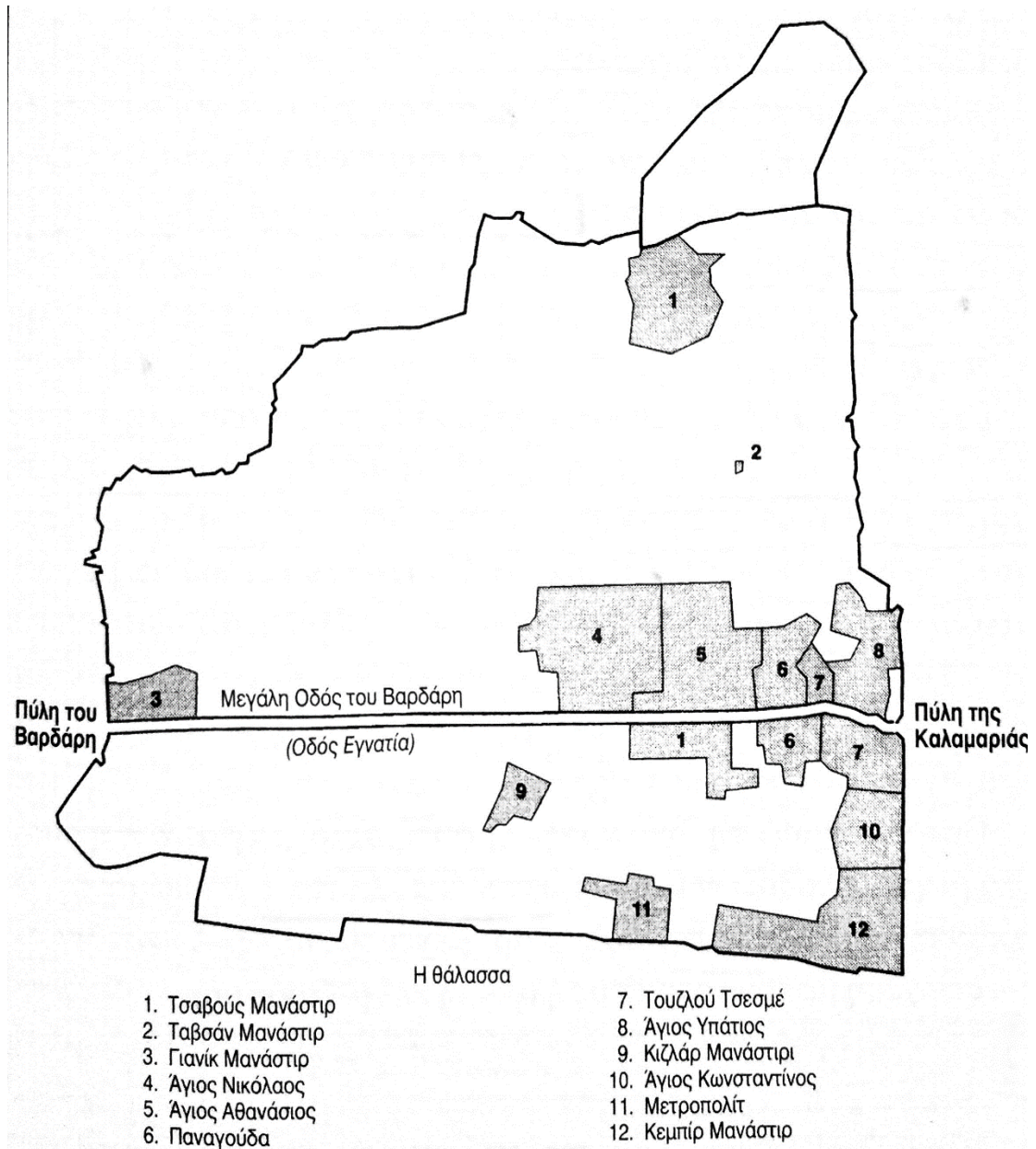
Πηγή: Μερóπη Αναστασιάδου, Θεσσαλονίκη 1830-1912, Μια μητρόπολη την εποχή των οθωμανικών μεταρρυθμίσεων, μτφ. Βασίλης Πατσόγιαννης, Εστία, Αθήνα, 2008, σ. 114.

Τέλος, την ίδια περίοδο με τις άλλες, οι ορθόδοξες (ελληνικές) συνοικίες ήταν 12. Αυτές ήταν της Μητροπόλεως, του Αγίου Νικολάου, του Αγίου Αθανασίου, της Παναγούδας, του Αγίου Υπατίου, του Αγίου Κωνσταντίνου, της Νέας ή Μεγάλης Παναγίας (Kebir Manastır), της Υπαπαντής (Tuzlu Çesme), του Αγίου Μηνά (Yanık Manastır), της Μονής Βλατάδων (Çavus Manastır), της Αγίας Θεοδώρας (Kızlar Manastır) και της Παναγίας Λαγουδιανής (Tanşan Manastır)¹³¹.

¹³⁰. Δημητριάδης, *ό.π.*, σ. 159 και Αναστασιάδου, *ό.π.*, σ. 100.

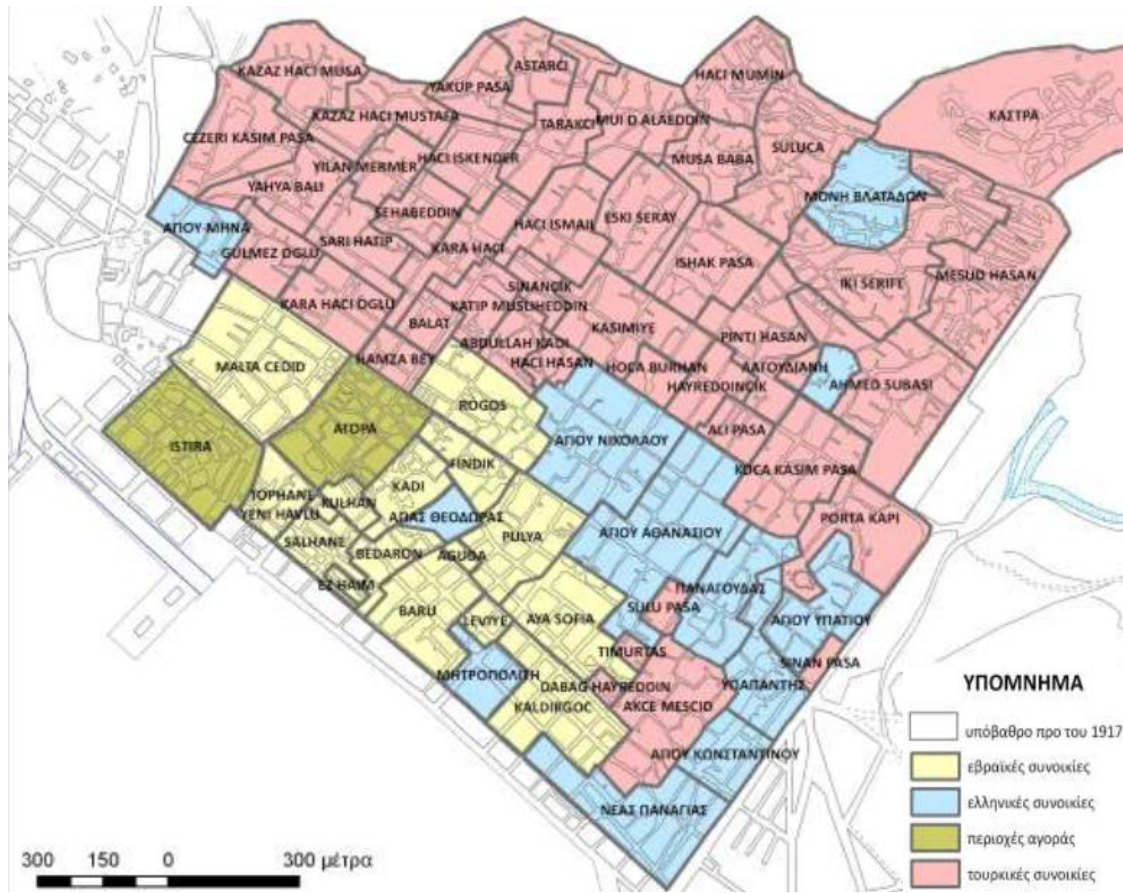
¹³¹. Δημητριάδης, *ό.π.*, σ. 55 και Αναστασιάδου, *ό.π.*, σ. 103.

Οι χριστιανικές συνοικίες της Θεσσαλονίκης, μέσα 19^{ου} αι.



Πηγή: Μερóπη Αναστασιάδου, Θεσσαλονίκη 1830-1912, Μια μητρόπολη την εποχή των οθωμανικών μεταρρυθμίσεων, μτφ. Βασίλης Πατσόγιαννης, Εστία, Αθήνα, 2008, σ. 103.

Οι συνοικίες της εντός τειχών Θεσσαλονίκης στις αρχές του 20^{ου} αιώνα.



Πηγή: Σοφία Δημουλά (2014), Μελέτη των μεταβολών του αστικού ιστού της Θεσσαλονίκης (1430-2000) με τη χρήση γεωπληροφοριακού συστήματος (Διδακτορική διατριβή). Διαθέσιμο από: Εθνικό Αρχείο Διδακτορικών Διατριβών, σ. 96.

Έτσι, παρατηρούμε πως έχουν δημιουργηθεί ζώνες κατοίκησης με κριτήριο το θρήσκευμα και πιο συγκεκριμένα, χονδρικά, οι μουσουλμάνοι κατοικούν στο βορειοδυτικό κομμάτι της πόλης, οι Εβραίοι στο νοτιοδυτικό και οι ορθόδοξοι χριστιανοί στο νοτιοανατολικό. Παρ' όλα αυτά, σκόπιμο θα ήταν να προσδιοριστεί πως οι συνοικίες στην οθωμανική Θεσσαλονίκη δεν ήταν ποτέ κλειστές στα μέλη και των υπόλοιπων κοινοτήτων, απλά υπήρχαν σαφείς τομείς στους οποίους κυριαρχούσε κάποια από αυτές τις θρησκευτικές ομάδες δημιουργώντας άτυπα διακοινοτικά σύνορα βασισμένα στην θρησκευτική υπαγωγή, δηλαδή το θρήσκευμα κάποιου μπορούσε να καθορίσει και τον τόπο κατοικίας του μέσα στην πόλη¹³². Βέβαια ως προς αυτό το φαινόμενο υπάρχει και μια άλλη άποψη η οποία εκφράζεται από την F. Faroqhi. Σύμφωνα λοιπόν με αυτή, οι συνοικίες της πόλης μέχρι και τον 18^ο αιώνα, είχαν κατά πολλούς μεικτό και όχι αμιγή χαρακτήρα ως προς την σύνθεση των κατοίκων τους δημιουργώντας έτσι μια αίσθηση κοινής υπαγωγής «σε μια κοινή αστική κουλτούρα» η οποία πολλές φορές υπερίσχυε και ξεπερνούσε τα όρια της θρησκευτικής και κοινοτικής υπαγωγής και διαίρεσης¹³³, άποψη η οποία όπως θα δούμε μάλλον δεν ανταποκρινόταν στην θεσσαλονικιώτικη πραγματικότητα καθώς οι κοινότητες, όντας

¹³². Αναστασιάδου, *ό.π.*, σ. 117.

¹³³. Κοτζαγεώργης, *Πρώμη...*, σ. 33.

οριοθετημένες στα θρησκευτικά τους σύνορα θα καταστήσουν σαφές πως έβλεπαν τους εαυτούς τους πρωτίστως και κυρίως ως μέλη των κοινοτήτων τους.

Βέβαια οι συνοικίες στις περιοχές των κοινοτήτων παρουσίαζαν ορισμένα χαρακτηριστικά τα οποία, ως το περιβάλλον κατοικίας τους, επηρέασε τον τρόπο ζωής και ενδεχομένως δράσης και σκέψης τους και έτσι εμμέσως τις ταυτότητές τους.

Οι μουσουλμανικές συνοικίες εμφανίζονται να είναι, πάντα σε σχέση με αυτές των υπόλοιπων κοινοτήτων, πιο μικρές σε μέγεθος και πιο αραιοκατοικημένες, πράγμα που μπορεί να αιτιολογηθεί είτε από το έδαφος της πλαγιάς στην οποία και βρισκότουσαν είτε σε εσκεμμένη πολιτική των οθωμανικών αρχών για χωρικό περιορισμό των χριστιανών και των Εβραίων μέσω της μουσουλμανικής επέκτασης και κυριαρχίας στον αστικό χώρο¹³⁴. Οι εβραϊκές συνοικίες εμφανίζονται να είναι ανθυγιεινές, με κακό αερισμό, πολύ υγρασία, αμφιβόλου ποιότητας σπίτια καθώς και δρόμους βρόμικους, γεμάτους λάσπες και σκουπίδια, οδηγώντας συχνά την έξαρση και μετάδοση μολυσματικών ασθενειών¹³⁵.

Μέσα από τις συνοικίες στις οποίες κατοικούσαν, και επομένως του κόσμου που τους περίβαλε, πρις την περίοδο του Τανζιμάτ, στην οποία θα αναφερθούμε μερικώς στη συνέχεια, ο κάθε ένας από τους κατοίκους, είχε πλήρη συνείδηση της θρησκευτικής και επομένως της κοινοτικής του υπαγωγής, κινούμενος έτσι πάντα στα στενά όρια της κοινότητάς του¹³⁶. Αυτή η συνείδηση αλλά και η χωρική οργάνωση έμελλε να μεταβληθεί μέσα στον 19^ο αιώνα παίζοντας καίριο ρόλο στη μεταβολή και αλλαγή συνειδησεων και επομένως των ταυτοτήτων των κατοίκων της πόλης.

4. Προς μια νέα εποχή. Συνθήκες αλλαγής και μετασχηματισμού.

Η Οθωμανική Αυτοκρατορία εντός του 19^{ου} αιώνα δέχεται πολύ ισχυρά πλήγματα σε πολλαπλά μέτωπο όπως απώλεια εδαφών και εξεγέρσεις, συνθήκες που θα καταστήσουν τις συνθήκες για αλλαγές και μεταρρυθμίσεις αναγκαίες.

Το 1804 γίνεται εξέγερση από τους Σέρβους οι οποίοι με τη βοήθεια της Ρωσικής Αυτοκρατορίας θα καταφέρουν να σχηματίσουν το 1817 ανεξάρτητο κράτος χωρίς όμως να λάβει αυτό επίσημη αναγνώριση από την Υψηλή Πύλη. Έταιρη εδαφική απώλεια αποτέλεσε η Βεσσαραβία το 1812 με τη Ρωσία να την προσαρτά μέσω συνθήκης που υπεγράφη στο Βουκουρέστι¹³⁷. Η εδαφικές απώλειες συνεχίστηκαν με την ελληνική επανάσταση η οποία κατέληξε στη δημιουργία ανεξάρτητου ελληνικού κράτους μέσω του πρωτοκόλλου του Λονδίνου το 1830¹³⁸. Η επανάσταση αυτή, αποτέλεσε μια νέα κατάσταση σε σχέση με αντίστοιχες προηγούμενες καθώς δεν εκδηλώθηκε είτε σε μια συγκεκριμένη γεωγραφική περιοχή ή από κάποιον τοπικό διοικητή με αυτονομιστικές τάσεις (π.χ. ο Μοχάμετ Αλί στην Αίγυπτο) αλλά από μια

¹³⁴. Στο *ίδιο*, σ. 112-113.

¹³⁵. Στο *ίδιο*, σ. 98-99.

¹³⁶. Στο *ίδιο*, σ. 118.

¹³⁷. Donald Quartaert, *Η Οθωμανική Αυτοκρατορία. Οι τελευταίοι αιώνες, 1700-1922*, μτφ. Μαρίνος Σαρηγιάννης, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006, σ. 98.

¹³⁸. Στο *ίδιο*, σ. 101.

πρωτεύουσα κάθε επαρχίας τοπικά συμβούλια συμβουλευτικού χαρακτήρα στα οποία θα μπορούσαν να συμμετάσχουν και οι μη μουσουλμάνοι, εγκαινιάζοντας έτσι την αντιπροσώπευση του συνόλου των τοπικών κοινοτήτων στην κρατική και δημόσια σφαίρα¹⁴². Βέβαια, αυτό το διάταγμα και οι διατάξεις του, καθ' όλη τη διάρκεια της περιόδου που μαινόταν εσωτερικής κρίση και απειλή για την αυτοκρατορία (Μοχάμετ Αλί) και επομένως χρειαζόταν την εύνοια των Μεγάλων Δυνάμεων για την αντιμετώπισή της, παρέμειναν σε θεωρητικό κυρίως επίπεδο χωρίς άμεση ή ουσιαστική εφαρμογή, στάση η οποία θα μεταβληθεί τα επόμενα χρόνια καθώς ο Κριμαϊκός Πόλεμος θα φέρει πιέσεις από πλευράς Βρετανίας και Γαλλίας για πιο ριζικές και άμεσες μεταρρυθμίσεις¹⁴³. Η προσπάθεια δημιουργία ενός συγκεντρωτικού κράτους προκειμένου να επέλθει πλήρης έλεγχος επί των εδαφών της αυτοκρατορίας και των υπηκόων θα δεχθεί γερό πλήγμα από ισχυρά αποσχιστικά κινήματα τα οποία θα υπονομεύσουν το μεταρρυθμιστικό κίνημα και την δύναμη της αυτοκρατορίας χάνοντας σταδιακά από το 1856 μέχρι το 1861 τις περιοχές της Σερβίας, του Μαυροβουνίου καθώς και της Βλαχίας και της Μολδαβίας (που θα ενωθούν δημιουργώντας τα ενωμένα πριγκιπάτα της Ρουμανίας) τα οποία αφού πρώτα αυτονομήθηκαν στη συνέχεια ανεξαρτητοποιήθηκαν¹⁴⁴, κάνοντας φανερό πως η αυτοκρατορία για να συνεχίσει να υπάρχει χρειάζεται πιο βαθιές και άμεσες αλλαγές αλλά συνάμα θα δώσει και μια πρόγευση για το εδαφικό μέλλον της.

Έτσι λοιπόν θα εκδοθεί νέο διάταγμα το 1856 (Hatt-ı Hümayun) λίγο πριν την υπογραφή της Συνθήκης του Παρισιού με τη οποία και τερματιζόταν ο Κριμαϊκός Πόλεμος. Το νέο αυτό διάταγμα έδινε ακόμα μεγαλύτερη έμφαση στην ισότητα μεταξύ των μουσουλμάνων και μη μουσουλμάνων του οθωμανικού κράτους τόσο νομικά όσο και φορολογικά, προσφέροντας τους τη δυνατότητα να ενταχθούν ισότιμα τόσο στις δημόσιες και διοικητικές υπηρεσίες όσο και στα αυτοκρατορικά στρατεύματα, προβλέποντας παράλληλα και κοινή στρατιωτική θητεία, που μέχρι τότε ήταν υποχρεωτική μόνο για τους μουσουλμάνους, με το σκεπτικό πως από την παροχή ίσων δικαιωμάτων απέρρεαν και κοινές υποχρεώσεις, διάταξη η οποία τελικά δεν θα εφαρμοστεί καθώς υπήρχαν κοινές ανησυχίες τόσο των μεν όσο των δε, και έτσι η υποχρεωτική στρατιωτική θητεία των μη μουσουλμάνων έγινε εξαγοράσιμη με την καταβολή ενός ειδικού φόρου, του μπεντελί ασκερί (bedel-i askeri)¹⁴⁵.

Σχετικά με τα μιλλέτ, το οθωμανικό κράτος επιβεβαιώνει την ύπαρξή τους καθώς και τη θρησκευτική φύση της ύπαρξής τους μέσω των οργανικών νόμων που εκδίδει το 1892 για του ορθόδοξους χριστιανούς και το 1865 για τους Εβραίους, στην

[E%AC%CF%84%CE%BA%CE%B1%CE%B9%CE%BF%CE%B9%CE%B2%CE%B1%CE%B B%CE%BA%CE%AC%CE%BD%CE%B9%CE%BF%CE%B9%CF%87%CF%81%CE%B9%CF% 83%CF%84%CE%B9%CE%B1%CE%BD%CE%BF%CE%AF%CF%85%CF%80%CE%AE%CE% BA%CE%BF%CE%BF%CE%B9%CF%84%CE%B7%CF%82%CE%9F%CE%B8%CF%89%CE %BC%CE%B1%CE%BD%CE%B9%CE%BA%CE%AE%CF%82%CE%91%CF%85%CF%84%CE %BF%CE%BA%CF%81%CE%B1%CF%84%CE%BF%CF%81%CE%AF%CE%B1%CF%82,](#)

(τ.π. 25/07/2022), σ. 12.

¹⁴² Γκαρά & Τζεδόπουλος, *ό.π.*, σ. 76 και Hanioğlu, *A brief history...*, σ. 86.

¹⁴³ Τζεδόπουλος, *ό.π.*, σ. 12-14.

¹⁴⁴ Hanioğlu, *ό.π.*, σ. 85.

¹⁴⁵ Γκαρά & Τζεδόπουλος, *ό.π.*, σ. 76 και «Tanzimat...», *ό.π.*

προσπάθεια του να τα φέρει πιο κοντά μεταξύ τους προκειμένου να αποκτήσουν συνείδηση υπαγωγής σε ένα ενιαίο κοινό οθωμανικό κράτος (*οθωμανισμός*), θέτοντας συνάμα και το ζήτημα της εσωτερικής τους αναδιοργάνωσης σύμφωνα με το οποίο μερίδιο στις αποφάσεις θα είχαν και λαϊκοί εκπρόσωποι των κοινοτήτων¹⁴⁶. Αποτέλεσμα αυτού ήταν ουσιαστικά πως, ενώ αναγνωριζόταν ο σημαντικός ρόλος των θρησκευτικών θεσμών των μιλλέτ, και ιδιαίτερα ο θεσμός του Οικουμενικού Πατριαρχείου, ως μηχανισμοί ενοποίησης, ένταξης και αφομοίωσης των μη μουσουλμάνων στο οθωμανικό κράτος, περιοριζόταν ο ρόλος και η ισχύς των κληρικών, η οποία αντισταθμιζόταν με αυτή που λάμβαναν οι λαϊκοί, δίνοντας έτσι χώρο στον αναδύομενο στο χριστιανικό στοιχείο εθνικισμό να εκφραστεί¹⁴⁷. Με τον εσωτερικό της μετασχηματισμό, η έννοια του μιλλέτ, προσέφερε μέσω της δράσης των λαϊκών της στοιχείων το περιθώριο για μελλοντική του αναθεώρηση αλλάζοντας την πολιτική και κοινωνική διάρθρωση στην αυτοκρατορία¹⁴⁸.

Πολύ σημαντικό για τις εξελίξεις που θα σημειωθούν, ειδικά εντός του ορθοδόξου χριστιανικού μιλλέτ αποτελεί το γεγονός πως η ισονομία που επαγγελλόντουσαν από τις διατάξεις των μεταρρυθμίσεων, όπως πολύ σωστά συμπεραίνει ο Mark Mazower, αφορούσε τις θρησκευτικές κοινότητες ως ολότητες και συλλογικότητες κι όχι τα άτομα ξεχωριστά μεταξύ τους, στρέφοντας έτσι τα άτομα όλο και περισσότερο προς τους ηγέτες των κοινοτήτων τους, παρά στις οθωμανικές αρχές, αποτυγχάνοντας έτσι να επιτύχουν ενότητα και κοινή συλλογική συνείδηση εντείνοντας τα ήδη υπάρχοντα χάσματα τα οποία σύντομα θα αμβλύνονταν¹⁴⁹.

Στα πλαίσια αυτά, το οθωμανικό κράτος, επιδιώκοντας να ταράξουν την ενότητα των μιλλέτ, θα προσπαθήσει παράλληλα να δημιουργήσει μια κοινή κρατική «εθνική» ιδεολογία υπό την οποία θα ενώνονταν όλοι οι Οθωμανοί υπήκοοι ανεξαιρέτως καταβολών, όντας θεωρητικά πλέον ίσοι έναντι του νόμου και των υποχρεώσεων τους προς το κράτος, προσπαθώντας έτσι να σταματήσει την απώλεια περαιτέρω εδαφών. Αυτή η νέα κρατική ιδεολογία έγινε γνωστή ως «οθωμανισμός» και επιδίωξή της ήταν η δημιουργία πιστών κι ευσυνειδήτων πατριωτών «Οθωμανών» πολιτών, ενός κοινού οθωμανικού έθνους θα μπορούσαμε να πούμε, με αίσθηση υπαγωγής σε μια κοινή πατρίδα. Με αυτό κατά νου, δημιουργήθηκε το 1869 ο νόμος περί οθωμανικής υπηκοότητας, κατοχυρώνοντας την ιδεολογία του οθωμανισμού, με τον οποίο η αυτοκρατορία ήλπιζε να επαναφέρει στις αγκάλες της όσους είχαν καταφύγει τα προηγούμενα χρόνια υπό ευρωπαϊκή προστασία αλλά και να συγκρατήσουν τα εθνικά κινήματα που υπέβροσαν¹⁵⁰.

Στο πνεύμα του οθωμανισμού κινήθηκαν και οι εξελίξεις στον τομέα της εκπαίδευσης. Το 1869 θεσπίζονται από το κράτος λεπτομερείς γενικοί κανονισμοί οι οποίοι τυποποιούν την εκπαίδευση σε αυτό εμπνεόμενοι από κοσμικές αντιλήψεις από τη Γαλλία, αποσκοπώντας στη δημιουργία προπαρασκευαστικών, μέσω και

¹⁴⁶ Hanioglu, *ό.π.*, σ. 76.

¹⁴⁷ Τζεδόπουλος, *ό.π.*, σ. 16-17.

¹⁴⁸ Κώστας Κωστής, «Κοινότητες, εκκλησία και μιλλέτ στις “ελληνικές περιοχές” της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας κατά την περίοδο των μεταρρυθμίσεων», *Μνήμων*, τχ 13 (1991), σ. 57-76, σ. 61.

¹⁴⁹ Mazower, *Θεσσαλονίκη...*, σ. 206-207.

¹⁵⁰ Hanioglu, *ό.π.*, σ. 74, 76 και Γκαρά & Τζεδόπουλος, *ό.π.*, σ. 76-77.

ανωτέρων σχολών και πανεπιστημιακών ιδρυμάτων με σύγχρονο πρόγραμμα σπουδών στο οποίο θα περιλαμβάνονταν απαραίτητως η εκμάθηση ξένων (ευρωπαϊκών) γλωσσών. Ο ίδιος νόμος επέτρεπε συνάμα την ίδρυση και διοίκηση εκπαιδευτικών μονάδων τόσο από μεμονωμένα άτομα όσο και από τις κοινότητες, παρέχοντας σε όσα ιδρύονταν, είτε τοπικά είτε ξένα προνόμια που τους εξασφάλιζαν αυτονομία στη διοίκηση, δίνοντας έτσι το έναυσμα για την άνθιση που θα ακολουθήσει στον κοινοτικό εκπαιδευτικό τομέα. Στα πλαίσια όμως της κρατικής ιδεολογίας, θέσπισαν ως υποχρεωτική την στοιχειώδη εκπαίδευση όλων ανεξαιρέτως θρησκευτική ή εθνοτικής υπαγωγής στα νέα σχολεία που δημιουργήθηκαν, επιδιώκοντας να τους φέρουν κοντά και να τους ενσταλάξουν αίσθημα ενότητας και αγάπης για την κοινή οθωμανική τους πατρίδα¹⁵¹.

Η μεταρρυθμιστική περίοδος του Τανζιμάτ, μπορούμε να πούμε πως τυπικά, ολοκληρώνεται χρονικά το 1876 με την δημιουργία και ψήφιση του οθωμανικού συντάγματος. Η θέσπισή του ήταν αποτέλεσμα τόσο της προσπάθειας παγίωσης και επέκτασης του οθωμανισμού στους πολίτες, όσο και από των αιτημάτων της πολιτικής ομάδας των καλούμενων «Νέων Οθωμανών» η οποία, ασκώντας κριτική στους ιθύνοντες των μεταρρυθμίσεων του Τανζιμάτ για μη επαρκείς μεταρρυθμιστικές λύσεις καθώς και για την αδράνειά τους έναντι των άμεσων εξωτερικών παρεμβάσεων στην αυτοκρατορία, αιτούνταν ισοπολιτεία κατοχυρωμένη από σύνταγμα, τη δημιουργία κοινοβουλίου με εκπροσώπηση όλων καθώς και άμεσες αλλαγές στη διοίκηση και τη νομοθεσία αποσκοπώντας στην προάσπιση της αυτοκρατορίας και του status quo σε αυτή¹⁵². Παρά την ψήφισή του, οι αναταραχές που προκλήθηκαν στα ευρωπαϊκά εδάφη της αυτοκρατορίας από χριστιανικούς πληθυσμούς, σε συνδυασμό με την αυξημένη εξαιτίας αυτών δυσαρέσκεια των μουσουλμάνων θα οδηγήσουν, μαζί με ένα κύκλο πολιτικών εξελίξεων στο παλάτι, στο να πάρει την εξουσία ο σουλτάνος Αμπντούλ Χαμίτ Β΄ ο οποίος, αφού πρώτα αναγκάστηκε να προκηρύξει το σύνταγμα το 1876 προχώρησε στην κατάργησή του και των διατάξεών του το 1878 κλείνοντας την περίοδο του Τανζιμάτ. Με αυτή του την ενέργεια, εγκαινίασε συνάμα μια νέα εποχή που χαρακτηρίστηκε από μια προσωποπαγή και αυταρχική διοίκηση του ίδιου του σουλτάνου, η οποία οδήγησε σε νέες ιδεολογικές και πολιτικές ανακατατάξεις και μετασχηματισμούς εντός της οθωμανικής κοινωνίας και φυσικά και στη Θεσσαλονίκη¹⁵³.

Η περίοδος αυτή, θα οδηγήσει, μέσω των συνθηκών και των διατάξεων των μεταρρυθμίσεων, στην αναγέννηση του εμπορίου και της οικονομίας, τα οποία συνοδευόμενα από έργα υποδομής που θα μεταμορφώσουν και θα εκσυγχρονίσουν το αστικό τοπίο, καθώς και έργα μεταφορών και συγκοινωνιών θα προσδώσουν νέα δυναμική και θα επιταχύνουν τις διαδικασίες μετασχηματισμού των κοινοτήτων συν διαμορφώνοντας συν τω χρόνω μια νέα πραγματικότητα.

¹⁵¹. Hanioglu, *ό.π.*, σ. 102.

¹⁵². Τζεδόπουλος, *ό.π.*, σ. 18-19 και Μοσκόφ, *Θεσσαλονίκη...*, σ. 149.

¹⁵³. Τζεδόπουλος, *ό.π.*, σ. 19.

4.2 Η οικονομική άνοδος και ο εκσυγχρονισμός της πόλης.

Οι μεταρρυθμίσεις του Τανζιμάτ δεν έγιναν προκειμένου μόνο να βγάλουν την αυτοκρατορία από το κοινωνικό αδιέξοδο που είχε βρεθεί μετά τις επαναστάσεις και τις εξεγέρσεις στο εσωτερικό της αλλά και προκειμένου να βγει από το οικονομικό αδιέξοδο στο οποίο είχε βρεθεί. Αυτή η πορεία θα επηρεάσει φυσικά και τη Θεσσαλονίκη όντας μια από τις μεγαλύτερες πόλεις της αυτοκρατορίας. Πιο συγκεκριμένα, η σχετικά υποτονική εμπορική κίνηση του λιμανιού της μέχρι τη δεκαετία του 1830 θα αλλάξει από την επόμενη δεκαετία με αφετηρία την υπογραφή της εμπορικής σύμβασης του Balta Liman το 1838 η οποία θα οδηγήσει έκτοτε σε εμπορική άνοδο του λιμανιού της εισάγοντάς τη σταδιακά στη νέα εποχή που φαινόταν να ανατέλλει τον 19^ο αιώνα¹⁵⁴.

Η Θεσσαλονίκη θα αποκτήσει ένα πιο πυκνό και σύγχρονο δίκτυο θαλάσσιων μεταφορών καθώς από το 1840 αποκτά την πρώτη ατμοπλοϊκή της σύνδεση με την Κωνσταντινούπολη ενώ από το 1842 θα συνδέεται πολλά λιμάνια του ελλαδικού βασιλείου και της Αδριατικής, το οποίο θα επεκταθεί μέσα στις δεκαετίες του 1850 και 1860 εξαιτίας της όλο και αυξανόμενης εξαγωγής αγαθών από το λιμάνι της χάρη στη δημιουργία κενού που δημιούργησε στην αγορά κυρίως βαμβακιού και σιτηρών αρχικά από τον Κριμαϊκό Πόλεμο (1850´) και αργότερα τον Αμερικανικό Εμφύλιο (1860´), το οποίο καλύφθηκε με προϊόντα της μακεδονικής ενδοχώρας¹⁵⁵. Η εμπορική και οικονομική επομένως άνοδος της πόλης επικυρώνεται με το άνοιγμα το 1864 υποκαταστήματος της Οθωμανικής Αυτοκρατορικής Τράπεζας, μέσο του οποίου θα βοηθηθούν οι εμπορικές συναλλαγές, ανοίγοντας τον δρόμο για τον ερχομό κι άλλων τραπεζών¹⁵⁶.

Τις δεκαετίες μεταξύ 1870 και 1890, η Θεσσαλονίκη θα καταφέρει να συνδεθεί περαιτέρω με τον κόσμο αποκτώντας σιδηροδρομική σύνδεση, εξέλιξη που θα δώσει περαιτέρω ώθηση στην οικονομική της ανάπτυξη πυροδοτώντας συνάμα κι άλλες μεταγενέστερες εξελίξεις κυρίως ως προς την πληθυσμιακή της σύνθεση. Η πρώτη γραμμή, η οποία θα εγκαινιαστεί το 1873, θα συνδέσει την Θεσσαλονίκη με τη Μητρόβιτσα, ενώ το 1874 θα εγκαινιαστεί και δεύτερη γραμμή προς Ουσκούμπ (Σκόπια)¹⁵⁷. Το 1888, το σιδηροδρομικό δίκτυο της Θεσσαλονίκης θα συνδεθεί με το σερβικό σιδηροδρομικό δίκτυο καταλήγοντας Βελιγράδι και από εκεί θα ενωθεί με το ευρωπαϊκό δίκτυο συνδέοντας τη με μεγάλες ευρωπαϊκές πόλεις, φέρνοντάς τη όμως συνάμα και σε επαφή με τις ευρωπαϊκές ιδέες, αξίες κι εξελίξεις, δημιουργώντας έτσι μια πιο ανοικτή ευρωπαϊκή αντίληψη στην ελίτ της πόλης, γεγονός που θα παίξει σημαντικό ρόλο αργότερα στις ενδοκοινοτικές εξελίξεις κυρίως στην εβραϊκή και την

¹⁵⁴. Βασίλης Γούναρης, «Θεσσαλονίκη, 1830-1912: Ιστορία, Οικονομία και Κοινωνία», σ. 117-133 στο Ιωάννης Χασιώτης (επιμ), *Τοις Αγαθοίς Βασιλεύουσα Θεσσαλονίκη*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 1997, σ. 119.

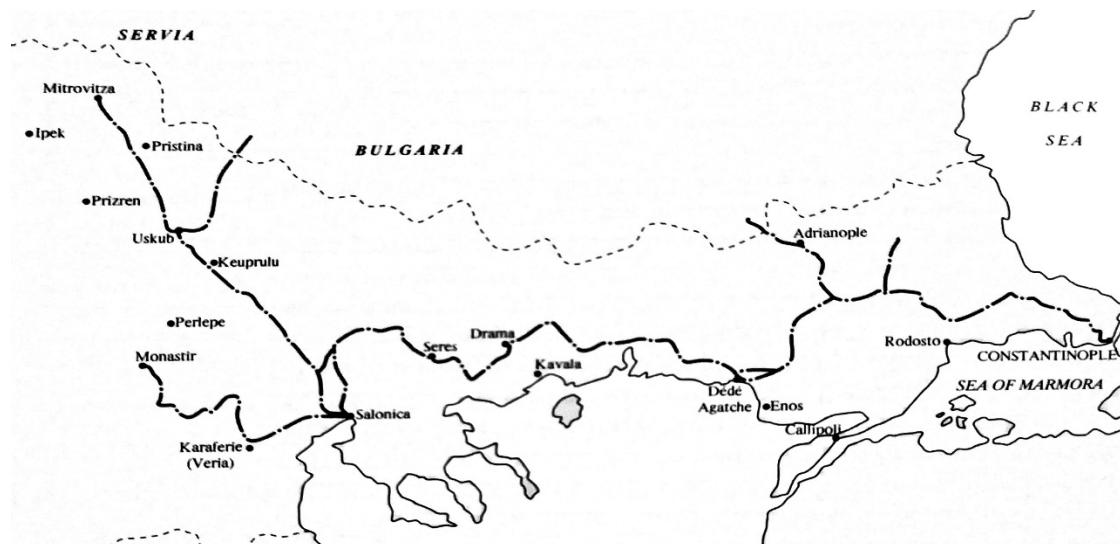
¹⁵⁵. Στο ίδιο, σ. 119, Αναστασιάδου, *Θεσσαλονίκη...*, σ. 206 και Αλέκα Καραδήμου-Γερολύμπου, *Μεταξύ Ανατολής και Δύσης: Θεσσαλονίκη & βορειοελλαδικές πόλεις στο τέλος του 19ου αιώνα*, University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2004, σ. 62.

¹⁵⁶. Γούναρης, *ό.π.*, σ. 120.

¹⁵⁷. Αναστασιάδου, *ό.π.*, σ. 243.

μουσουλμανική κοινότητα, όπως θα δούμε σε επόμενο κεφάλαιο¹⁵⁸. Η πόλη θα συνδεθεί σιδηροδρομικά και με Μοναστήρι το 1894 καθώς και με την Κωνσταντινούπολη μέσω Δεδέαγατς το 1896, διευρύνοντας έτσι τους ορίζοντες της και ερχόμενη ταυτοχρόνως πιο κοντά με την μακεδονική ενδοχώρα, δίνοντας το έναυσμα για μετακίνηση αγαθών, πληθυσμών και ιδεών¹⁵⁹.

Το σιδηροδρομικό δίκτυο της Θεσσαλονίκης



Πηγή: Αλέκα Καραδήμου-Γερολύμπου, *Μεταξύ Ανατολής και Δύσης: Θεσσαλονίκη & βορειοελλαδικές πόλεις στο τέλος του 19ου αιώνα*, University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2004, σ. 60.

Στον νέο οικονομικό χορό της πόλης θα προστεθούν και νέες τράπεζες τόσο του εσωτερικού όσο και του εξωτερικού. Πιο συγκεκριμένα το 1888 θα δημιουργηθεί η «Τράπεζα Θεσσαλονίκης» από την σύμπραξη μιας γαλλικής και μιας αυστριακής τράπεζας και της τοπικής εβραϊκής εταιρίας των αδελφών Αλλατίνι ενώ υποκαταστήματα θα ανοίξουν η «Τράπεζα Μυτιλήνης» το 1899, ενώ θα ακολουθήσει το 1905 η «Τράπεζα Βιομηχανικής Πίστεως Αθηνών» και το 1906 η «Τράπεζα της Ανατολής»¹⁶⁰.

Τα συγκοινωνιακά δίκτυα που τονώθηκαν και δημιουργήθηκαν, τόσο θαλάσσια όσο και σιδηροδρομικά, μαζί με τα κεφάλαια των τραπεζών, θα αποτελέσουν τον ιδανικό συνδυασμό για την ανάπτυξη της θεσσαλονικιώτικης βιομηχανίας η οποία θα γνωρίσει ραγδαία ανάπτυξη από τα τέλη της δεκαετίας του 1870 και έκτοτε δημιουργώντας για την πόλη μια ακόμα πηγή πλούτου και ανάπτυξης, καθιστώντας την ακόμα πιο θελκτική σε όσους επιζητούσαν να μετεγκατασταθούν σε αυτή αναζητώντας ένα πιο προσοδοφόρο μέλλον¹⁶¹.

Παράλληλα με τον ερχομό της οικονομίας και των συγκοινωνιών της πόλης στην σύγχρονη εποχή θα επιδιώξει να έλθει και ο αστικός χώρος της πόλης με κύριο μοχλό έναν νέο θεσμό, τον Δήμο, ο οποίος ιδρύθηκε στη Θεσσαλονίκη και ξεκίνησε τη

¹⁵⁸. Στο *ίδιο*, σ. 243, 254 και Γούναρης, *ό.π.*, σ. 120.

¹⁵⁹. Στο *ίδιο*, σ. 120 και Αναστασιάδου, *ό.π.*, σ. 243.

¹⁶⁰. Γούναρης, *ό.π.*, σ. 121.

¹⁶¹. Στο *ίδιο*, σ. 121 και Αναστασιάδου, *ό.π.*, σ. 162.

λειτουργία του το 1869¹⁶². Ο εκσυγχρονισμός της πόλης θα ξεκινήσει την ίδια χρονιά με την κατεδάφιση του παραθαλάσσιου τείχους της, με την κατεδάφιση μέρους του ανατολικού λίγα χρόνια αργότερα να ακολουθεί ενώ το 1879 διενεργήθηκε αποξήρανση του βάλτου που υπήρχε έξω από τα δυτικά τείχη της πόλης, δημιουργώντας τις ιδανικές συνθήκες για την επέκταση της πόλης και τη δημιουργία νέων συνοικιών τα επόμενα χρόνια¹⁶³ με σχετικές άδειες και σχέδια από τη δημαρχία να εκπονούνται αρχικά το 1879 για την πρώτη εκτός πόλεως επέκταση στο σημείο που βρισκόντουσαν τα ανατολικά τείχη και από το 1888 εκδίδεται σχέδιο πόλεως που προέβλεπε την επέκταση της πόλης τόσο στα ανατολικά όσο και στα δυτικά της¹⁶⁴. Παράλληλα με αυτά τα έργα, εντός της πόλης, από το 1887 θα υπάρξει φωτισμός με φωταέριο, το 1890 θα δημιουργηθεί δίκτυο αποχέτευσης, το 1893 θα δημιουργηθεί δίκτυο ύδρευσης και από το 1893, προς εξυπηρέτηση των μετακινήσεων των πολιτών εντός πόλεως θα δημιουργηθεί ιππήλατο τραμ¹⁶⁵. Μαζί με τα δημόσια αυτά έργα, θα πραγματοποιηθεί, πάλι από τη δημαρχία, οικοδομικό πρόγραμμα δημοσίων κτηρίων όπως, το διοικητήριο της πόλης, το αυτοκρατορικό λύκειο και το κτήριο του Γ' Σώματος Στρατού¹⁶⁶.

5. Ο μετασχηματισμός των κοινοτήτων (1830-1908).

Κατά τον 19^ο και τον 20^ο αιώνα, οι μέχρι τότε συνθήκες και επομένως οι έως τότε καθαρά θρησκευτικές ταυτότητες των κατοίκων θα διέλθουν μιας σταδιακής διαδικασίας μετασχηματισμού. Αυτός ο μετασχηματισμός ήταν διαφορετικός για την κάθε κοινότητα.

Η ορθόδοξη χριστιανική θα γνωρίσει τις συνέπειες αναδυόμενου εθνικισμού των βαλκανικών εθνотήτων που θα καταλήξουν στη δημιουργία εθνικών κρατών τα οποία θα ανταγωνιστούν για την συνείδηση και την ταυτότητα των ορθοδόξων χριστιανών της οθωμανικής Μακεδονίας και κατ' επέκταση της Θεσσαλονίκης, καθώς και τις συνεχείς παρεμβάσεις των ισχυρών της Ευρώπης, διαμορφώνοντας ένα κλίμα συνεχών συγκρούσεων.

Η εβραϊκή κοινότητα θα γνωρίσει μετασχηματισμό σε ιδεολογικό κυρίως επίπεδο αναζητώντας τον επαναπροσδιορισμό της θέσης της εντός την μεταλλασσόμενης οθωμανικής κοινωνίας στη Θεσσαλονίκη.

Η μουσουλμανική κοινότητα θα ταρακουνηθεί βλέποντας την αδιαμφισβήτητη μέχρι το Τανζιμάτ πρωτεύουσα θέση της να αμφισβητείται και σε συνδυασμό με την όλο και αυξανόμενη έλευση μουσουλμάνων από εδάφη που εντάχθηκαν στα εθνικά βαλκανικά κράτη θα επιδιώξει να τεθεί μια νέα ταυτότητα προκειμένου να σωθεί η καταρρέουσα αυτοκρατορία.

¹⁶². Βακαλόπουλος, *Ιστορίας της...*, σ. 339.

¹⁶³. Γούναρης, *ό.π.*, σ. 118.

¹⁶⁴. Αλεξάνδρα Γερολύμπου & Βασίλης Κολώνας, «Μια κοσμοπολίτικη πολεοδομία», στο Gilles Veinstein (επιμ.) *Θεσσαλονίκη, 1850-1919. Η «πόλη των Εβραίων» και η αφύπνιση των Βαλκανίων*, μτφ. Καλαμαντής Γιώργος Εκάτη 1994, σ. 175, 177.

¹⁶⁵. Στο *ίδιο*, σ. 179 και Γούναρης, *ό.π.*, σ. 118.

¹⁶⁶. Γερολύμπου & Κολώνας, *ό.π.*, σ. 181.

Τέλος, εντός των κόλπων της μουσουλμανικής κοινότητας, η μη νομικώς αναγνωρισμένη κοινότητα των Ντονμέ θα καταφέρει να αποκρυσταλλωθεί ιδεολογικά και θα αποκτήσει μέσα στις νέες υπό διαμόρφωση συνθήκες λόγο και ρόλο στις εξελίξεις συνδιαμορφώνοντας το μέλλον της πόλης και όχι μόνο.

5.1. Χριστιανοί Ορθόδοξοι. Από το θρησκευτικό έθνος στις εθνικές παρατάξεις.

Η κοινότητα των ορθοδόξων χριστιανών, στα πλαίσια των νέων εξελίξεων που θα προκύψουν στην αυτοκρατορία, θα βρεθεί στη θύελλα της έξαρσης του εθνικισμού στους κόλπους της καθώς και των παρεμβάσεων τόσο του οθωμανικού κράτους όσο και των ξένων δυνάμεων οι οποίες επεδίωκαν της καλύτερη εξυπηρέτησης των συμφερόντων τους, από την οποία θα βγει βαθιά διαιρεμένη και εμφανιζόμενη με διάφορες εκφάνσεις και μορφές.

5.1.1 Από την ίδρυση του ελλαδικού κράτους (1830) στην ίδρυση της βουλγαρικής Εξαρχίας (1870).

Οι ορθόδοξοι χριστιανοί της αυτοκρατορίας, και επομένως και της Θεσσαλονίκης, αποτελούσαν μεταξύ τους αλλά και υπό το οθωμανικό πρίσμα ένα ενιαίο «θρησκευτικό έθνος» με κεφαλή τον Οικουμενικό Πατριάρχη. Αυτό όμως επρόκειτο να αλλάξει. Οι εθνικιστικές ιδεολογίες που αναπτύχθηκαν κατά τον 19ο αιώνα σε συνδυασμό άλλους επιμέρους παράγοντες θα επιφέρουν ρήξη και θα αναδείξουν νέες εθνοθρησκευτικές οντότητες. Αλλά ας πάρουμε το νήμα από την αρχή προκριμένου να καταλάβουμε πως τα πράγματα έφτασαν σε αυτό το σημείο.

Στον βαλκανικό χώρο μέχρι και τον 18^ο αιώνα, πέραν του Οικουμενικού Πατριαρχείου της Κωνσταντινούπολης υπήρχαν και δύο αυτόνομες σλαβικές εκκλησιαστικές αρχές και οντότητες, το σερβικό πατριαρχείο του Ιπεκίου (Πετς) και η βουλγαρική αρχιεπισκοπή της Οχρίδος τα οποία όμως καταργήθηκαν και απορρίφθηκαν από το Οικουμενικό Πατριαρχείο το 1766 και 1767 αντίστοιχα¹⁶⁷. Έκτοτε, το Πατριαρχείο θα αποτελέσει τη μόνη εκκλησιαστική αρχή των βαλκάνιων χριστιανών στους οποίους περιλαμβάνονταν διάφορες εθνότητες οι οποίες ανήκαν πλέον στο ίδιο μιλλέτ¹⁶⁸. Έτσι το Πατριαρχείο θα επεκταθεί χωρικά σε όλα τα Βαλκάνια αλλά δεν θα καταφέρει να επεκτείνει και τη δύναμη και τις αρμοδιότητές του¹⁶⁹.

Στο χώρο όμως του Πατριαρχείου κυριαρχούσε πολιτισμικά το ελληνικό στοιχείο, πράγμα που συντέλεσε και στη χρήση της ελληνικής γλώσσας τόσο στις λατρευτικές ακολουθίες όσο και στα σχολεία, σε βάρος των άλλων γλωσσών του ποιμνίου, η οποία συνιστούσε παράλληλα και τη γλώσσα της ανοδικής κινητικότητας εξελληνίζοντας πολιτισμικά έτσι μεγάλο μέρος των μη ελληνόφωνων ορθοδόξων χριστιανών των

¹⁶⁷. Quartaert, *Η Οθωμανική...*, σ. 325.

¹⁶⁸. Κιτσίκης, *Ιστορία της...*, σ. 105, 107.

¹⁶⁹. Κωστής, «Κοινότητες...», σ. 68.

Βαλκανίων¹⁷⁰. Από όλους αυτούς, οι βλαχικής γλώσσας και καταγωγής ορθόδοξοι ήταν αυτοί που, πλην των ελληνοφώνων φυσικά, που ταυτίστηκαν περισσότερο με την ελληνική ταυτότητα και συνείδηση θεωρώντας εαυτούς Έλληνες¹⁷¹. Η πλειοψηφία όμως των σλαβοφώνων, κυρίως οι λιγότερο μορφωμένοι, αυτοπροσδιορίζονταν απλώς ως «χριστιανοί»¹⁷², δείχνοντας την ανυπαρξία εθνικής συνείδησης και συνάμα την παρουσία μιας ισχυρής θρησκευτικής.

Σημαντικό γεγονός ως προς την σταδιακή μεταβολή της στάσης και της ταυτότητάς τους αποτέλεσε η ελληνική επανάσταση και η ίδρυση εθνικού κράτους (1830) και αυτοκέφαλης εκκλησίας (1833), ενώ μέσα στην ίδια δεκαετία, ακολουθώντας το ελλαδικό παράδειγμα, θα σχηματιστεί και η Εκκλησία της Σερβίας ακολουθώντας την ίδρυση σερβικού κράτους¹⁷³, ξυπνώντας τα εθνικιστικά αισθήματα και στους υπόλοιπους βαλκάνιους χριστιανούς και όχι μόνο. Πιο συγκεκριμένα, εντός Θεσσαλονίκης, αλλά και τον υπόλοιπο μακεδονικό χώρο, σε αυτή τη διαδικασία θα μπορούσαμε να δώσουμε ως συμβατική χρονική αφετηρία το 1835, όταν και κατέφθασε στην πόλη ο πρώτος πρόξενος του ελληνικού βασιλείου θέτοντας στους ορθόδοξους χριστιανούς ένα άγνωστο μέχρι τότε δίλημμα, αν ήταν απλώς ορθόδοξοι ή αν ήταν και Έλληνες στη συνείδηση, θέτοντας το ζήτημα της εθνικής και όχι πλέον μόνο της θρησκευτικής τους υπαγωγής και ταυτότητας¹⁷⁴.

Οι σλαβόφωνοι, και κυρίως οι βουλγαρόφωνοι χριστιανοί ορθόδοξοι, άρχισαν να διαχωρίζουν τη θέση τους από τους υπόλοιπους κυρίως από τη δεκαετία του 1860, όταν και κορυφώθηκαν οι προϋπάρχουσες φορολογικές πιέσεις και η υποτιμητική τους αντιμετώπιση από του υψηλόβαθμους του πατριαρχικού κλήρου οι οποίοι ήταν Έλληνες γλωσσικά και πολιτισμικά στην πλειοψηφία τους, στράφηκαν προς τον δρόμο της απόσχισης και της αυτοδιάθεσης ζητώντας να γίνονται οι λειτουργίες στα παλαιά σλαβονικά απειλώντας πως θα αλλάξουν θρησκευτική υπαγωγή ή και ενδίδοντας μερικώς στην ουνία και τον καθολικισμό, καθώς οι καθολικές ιεραποστολές τους παρείχαν ιερείς που λειτουργούσαν στην γλώσσα τους¹⁷⁵. Βέβαια, παρ' όλα αυτά, δεν φαίνεται μέχρι τότε ευδιακρίτως να έχουν σχηματίσει μια συγκεκριμένη εθνική ταυτότητα, κατάσταση που θα αλλάξει άμεσα μέσα στα επόμενα χρόνια.

Η βουλγαρική εθνική συνείδηση θα αποτελέσει γέννημα, δύο ισχυρών εκείνη την εποχή ιδεολογιών, του πανσλαβισμού και του εθνικισμού. Ο πρώτος είχε δημιουργηθεί στη Ρωσία τη δεκαετία του 1840 και επεδίωκε την απελευθέρωση όλων των σλαβικών χριστιανικών λαών των Βαλκανίων και την ίδρυση κράτους με άμεση ρωσική επιρροή, πράγμα που θα γινόταν με πρώτο βήμα την ίδρυση αυτόνομης από το Πατριαρχείο Εκκλησίας, απαραίτητο βήμα για τη δημιουργία ενός μελλοντικού αυτόνομου

¹⁷⁰. Πολυχρόνης Κ. Ενεπεκίδης, *Η Θεσσαλονίκη στα χρόνια 1875-1912*, Εκδοτικός Οίκος Αδελφών Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1988, σ. 192-193 και Mazower, *ό.π.*, σ. 311-312.

¹⁷¹. Mazower, *ό.π.*, σ. 312

¹⁷². Iakovos D. Michailidis, "From Christians to Members of an Ethnic Community: Creating Borders in the City of Thessaloniki (1800-1912)", researchgate.net, April 2019,

https://www.researchgate.net/publication/332592890_From_Christians_to_Members_of_an_Ethnic_Community_Creating_Borders_in_the_City_of_Thessaloniki_1800-1912 (τ.π. 18/06/2022), σ. 171.

¹⁷³. Quartaert, *Η Οθωμανική...*, σ. 325.

¹⁷⁴. Mazower, *ό.π.* σ. 179.

¹⁷⁵. Στο *ίδιο*, σ. 312-313.

κράτους¹⁷⁶. Ελπίδες για την δημιουργία ανεξάρτητης βουλγαρικής εκκλησίας έδωσε το Χάτι Χουμαγιούν στο οποίο ανάγκασε το Πατριαρχείο να περιορίσει την δικαιοδοσία του σε καθαρά θρησκευτικά ζητήματα, προσφέροντας χώρο για επίμονη έκφραση βουλγαρικής εκκλησιαστικής αυτονομίας¹⁷⁷. Το Πατριαρχείο δέχτηκε τη δημιουργία αυτόνομης Βουλγαρικής Εκκλησίας, την καλούμενη «Εξαρχία», το 1867 αλλά η πρόταση απορρίφθηκε από τον κλήρο με βουλγαρική συνείδηση ενώ οριστική λύση στο δόθηκε το 1870 από τον Πατισάχ ο οποίος με επίσημο διάταγμά του αναγνώρισε την ίδρυση αυτοκέφαλής βουλγαρικής Εκκλησίας με το ίδιο όνομα που την είχε προτείνει το Πατριαρχείο, Εξαρχία, δίνοντας της συνάμα και νομικό έρεισμα για χωρική επέκταση¹⁷⁸. Οι Βούλγαροι επιδίωξαν και προχώρησαν στη δημιουργία δικής τους Εκκλησίας σαν προστάδιο θα μπορούσαμε να πούμε της μετέπειτα εθνικής τους χειραφέτησης¹⁷⁹. Βέβαια η Πύλη αναγνώριζε με αυτόν τον τρόπο την ύπαρξη μιας ξεχωριστής θρησκευτικής και όχι εθνικής κοινότητας, παραμένοντας έτσι στα πλαίσια των μιλλέτ, δηλαδή τους αναγνώριζε μία νέα, διαφορετική θρησκευτική κι όχι εθνική ταυτότητα¹⁸⁰. Σε αυτή την εξέλιξη το Πατριαρχείο θα απαντήσει χαρακτηρίζοντας αυτή την εκκλησία αλλά και τους λειτουργούς και το ποιμνιό της ως σχισματικούς το 1872¹⁸¹, δηλαδή δεν αποτελούσαν πλέον μέλος του ορθόδοξου χριστιανικού όλου. Η ίδρυση της Εξαρχίας θα θέσει έτσι συνάμα και έναν διττό ταυτοτικό διαχωρισμό στις τάξεις των ορθοδόξων υπηκόων του σουλτάνου, έναν θρησκευτικό, μεταξύ αυτών που τάσσονταν με το με το Πατριαρχείο ή την Εξαρχία και ένα εθνικό, μεταξύ αυτών με ελληνική ή βουλγαρική συνείδηση, φαινόμενο που θα εξελιχθεί και θα λάβει πιο σοβαρές διαστάσεις και θα αποτυπωθεί συν τω χρόνο και στον αστικό χώρο της Θεσσαλονίκης.

Έχοντας ιδρύσει λοιπόν αυτόνομη εκκλησία, για την υλοποίηση του σχεδίου απέμεινε η ισχυροποίηση της εθνικής συνείδησης και η ίδρυση κράτους. Για την εξάπλωση του βουλγαρικού εθνικισμού, πρόσφορο έδαφος για βρέθηκε στις τάξεις αυτών που είχαν αρχίσει να αυτοπροσδιορίζονται ως Βούλγαροι¹⁸². Η διάδοση αυτής της ιδέας αλλά και η διάδοση της βουλγαρικής εθνικής συνείδησης έγινε μέσω τόσο Ρώσων πολιτικών πρακτόρων όσο και γηγενών κερδίζοντας χρόνο με το χρόνο όλο και περισσότερους υποστηρικτές¹⁸³ καθώς και μέσω της στήριξης των καθολικών καθώς τους έδωσε την ευκαιρία για λατρεία και έκφραση στη γλώσσα τους¹⁸⁴. Η ίδρυση, αναγνώριση και μετέπειτα σταδιακή επέκταση της Εξαρχίας και συνάμα της βουλγαρικής εθνικής ιδέας θα εντείνει το τεταμένο κλίμα και θα δημιουργήσει μια νέα

¹⁷⁶. Κωνσταντίνος Απ. Βακαλόπουλος, *Οι οθωμανικές μεταρρυθμίσεις (Tanzimat) και οι επιπτώσεις στη Μακεδονία (1830-1878)*, Εκδοτικός Οίκος Κ. & Μ. Αντ. Σταμούλη, Θεσσαλονίκη 2018, σ. 122.

¹⁷⁷. Στο *ίδιο*, σ.123.

¹⁷⁸. Στο *ίδιο*, σ. 123-124.

¹⁷⁹. Έλλη Σκοπετέα, *Η Δύση της Ανατολής. Εικόνες από το τέλος της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας*, Γνώση, Αθήνα 1992, σ. 104-105.

¹⁸⁰. Hanioglu, *A brief...*, σ. 76.

¹⁸¹. Βακαλόπουλος, *ό.π.*, σ. 124.

¹⁸². Δημητριάδης, *Θεσσαλονίκη της...*, σ. 154.

¹⁸³. Βακαλόπουλος, *ό.π.*, σ. 122, 128, 130.

¹⁸⁴. Στο *ίδιο*, σ. 129, 130-131.

περίοδο πιο έντονου εθνικού ανταγωνισμού στον χριστιανισμό των Βαλκανίων και της Μακεδονίας¹⁸⁵.

5.1.2 Από την ίδρυση της Εξαρχίας (1870) στο Συνέδριο του Βερολίνου (1878).

Η ίδρυση της Εξαρχίας είχε θέσει τα θεμέλια τόσο για την εξάπλωση του βουλγαρικού εθνικισμού, θέτοντάς τον σε τροχιά σύγκρουσης με άλλους και κυρίως τον ελληνικό, όσο και για περαιτέρω εξελίξεις στον βαλκανικό και μακεδονικό χώρο. Οι εξεγέρσεις των χριστιανικών πληθυσμών που εκδηλώνονται κατά του οθωμανικού κράτους στην Βοσνία και την Ερζεγοβίνη (1875) όσο και στη Βουλγαρία (1876), ο πόλεμος της Σερβίας και του Μαυροβουνίου με την Οθωμανική αυτοκρατορία που οδήγησε σε ρωσική παρέμβαση οδήγησαν σε τεταμένο κλίμα και σε φανατισμό εναντίων των χριστιανών και των ξένων δυνάμεων τις τάξεις των χριστιανών της αυτοκρατορίας, γεγονός που συνοδεύτηκε από την σφαγή του Γερμανού και του Γάλλου προξένου στη Θεσσαλονίκη τον Μάιο του ίδιου έτους, γεγονότα που καταδεικνυαν νέες εκρηκτικές εξελίξεις στον βαλκανικό χώρο στη συνέχεια¹⁸⁶. Το 1878 θα υπογραφεί η Συνθήκη του Αγίου Στεφάνου για τον τερματισμό ενός ακόμα ρωσο-οθωμανικού πολέμου στα πλαίσια της οποίας προβλεπόταν η αυτονομία των περιοχών της Βοσνίας και της Ερζεγοβίνης από την αυτοκρατορία, ανεξαρτητοποίηση της Σερβίας και του Μαυροβουνίου με προσθήκη επιπλέον εδαφών, προσάρτηση της περιοχής της Δομβρουτζιάς από τη Ρουμανία και, το πιο σημαντικό, δημιουργία μιας εδαφικά εκτεταμένης αυτόνομης «Μεγάλης Βουλγαρίας» που έφτανε από την Αλβανία ως τη Μαύρη Θάλασσα και από εκεί στο Αιγαίο. Σε αυτή την απόφαση παρενέβησαν οι υπόλοιπες Μεγάλες Δυνάμεις διοργανώνοντας το 1878 το Συνέδριο του Βερολίνου στο οποίο αποφασίστηκε η διαίρεση και η εδαφική μείωση της Βουλγαρίας, η οποία χωρίστηκε, σε σχέση με τα όρια του Αγίου Στεφάνου, στη βουλγαρική ηγεμονία στα βόρεια, την Ανατολική Ρωμυλία στα νότια, η οποία θα προσαρτηθεί αργότερα στο βουλγαρικό κράτος το 1885, και επιστροφή των υπολοίπων στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, και επιπλέον κατοχυρώθηκε και αναγνωρίστηκε η πλήρης ανεξαρτησία της Ρουμανίας, της Σερβίας και του Μαυροβουνίου με περιορισμό των εδαφικών κερδών των δύο τελευταίων¹⁸⁷. Οι αποφάσεις του συνεδρίου θα οδηγήσουν σε νέα έξαρση του ανταγωνισμού των βαλκανικών εθνικισμών τα επόμενα χρόνια με τη Μακεδονία και τον πληθυσμό της στο επίκεντρο. Στον χώρο αυτό θα προστεθούν εκτός από τον ανταγωνισμό μεταξύ Ελλήνων και Βουλγάρων και οι Σέρβοι και οι Ρουμάνοι οι οποίοι θα προσπαθήσουν να προσεταιριστούν τους σλαβόφωνους και βλαχόφωνους πληθυσμούς αντίστοιχα μέσω της ίδρυσης προξενείων και εκπαιδευτικών ιδρυμάτων επιδιώκοντας να τους εμφυσήσουν το αντίστοιχο εθνικό αίσθημα και επομένως και την

¹⁸⁵. Βακαλόπουλος, *Νεοελληνική...*, σ. 253.

¹⁸⁶. Στο *ίδιο*, σ. 257-259.

¹⁸⁷. Howard, *Ιστορία της...*, σ. 373-374 και Βακαλόπουλος, *ό.π.*, σ. 278.

εθνική ταυτότητα με απώτερο σκοπό την απόκτηση επιρροής και την εδαφική επέκταση και προσάρτηση¹⁸⁸.

Τα βαλκανικά εδάφη μεταξύ της Συνθήκης του Αγίου Στεφάνου και του Συνεδρίου του Βερολίνου.



Πηγή: Ελένη Γκαρά & Γιώργος Τζεδόπουλος, *Χριστιανοί και μουσουλμάνοι στην Οθωμανική Αυτοκρατορία. Θεσμικό πλαίσιο και κοινωνικές δυνάμεις*, Ελληνικά Ακαδημαϊκά Ηλεκτρονικά Συγγράμματα και Βοηθήματα Kallipos, χ.τ., 2015, σ. 79.

5.1.3 Περαιτέρω διάσπαση. Βούλγαροι και «Μακεδόνες».

Αφού η Βουλγαρία πλέον αποτελούσε μια κρατική οντότητα, επεδίωκε, να προσαρτήσει μελλοντικά και τα εδάφη που της αφαίρεσαν από τη «Μεγάλη Βουλγαρία» όπως είχε δημιουργηθεί από τη Συνθήκη του Αγίου Στεφάνου, πράγμα που συνεπαγόταν και μελλοντική προσάρτηση της Μακεδονίας. Για να το επιτύχουν έπρεπε να εξαλείψουν τον ανταγωνισμό εντός της με τους Έλληνες και τους Σέρβους. Από την προσάρτηση της Ανατολικής Ρωμυλίας και μετά, επίσημη πολιτική του βουλγαρικού κράτους για την προσάρτηση και της Μακεδονίας ήταν η επίτευξη πρώτα της απελευθέρωσής της από την οθωμανική κυριαρχία, πράγμα που θα το πραγματοποιούνταν μέσω μιας γενικευμένης επανάστασης¹⁸⁹.

Το 1893 ιδρύθηκε η Βουλγαρική Μακεδονοαδριανουπολίτικη Επαναστατική Επιτροπή (B.M.E.E.) στην οποία μπορούσαν να ενταχθούν όλοι όσοι επιθυμούσαν να αγωνιστούν για μια αυτόνομη και ελεύθερη από τους Οθωμανούς Μακεδονία. Όμως εξαιτίας διάσπασης απόψεων των μελών της που έδρευαν στη Σόφια με τους υπόλοιπους, οι οποίοι πίστευαν πως η B.M.E.E. δεν εξυπηρετούσε τα βουλγαρικά

¹⁸⁸. Βακαλόπουλος, *ό.π.*, σ. 279-280, 326-327.

¹⁸⁹. Στο ίδιο, σ. 329.

συμφέροντα στη Μακεδονία, δηλαδή την τελική της προσάρτηση στο βουλγαρικό κράτος, η οργάνωση άλλαξε ονομασία και χαρακτήρα. Μετονομάστηκε σε Εσωτερική Μακεδονική Επαναστατική Οργάνωση (Ε.Μ.Ε.Ο.), με στόχο την δημιουργία μιας ανεξάρτητης Μακεδονίας (την γεωγραφική έκταση που καταλάμβαναν τα βιλαέτια Σκοπίων, Μοναστηρίου και Θεσσαλονίκης) χωρίς όμως να δρομολογείται η προσάρτησή της στη Βουλγαρία, γεγονός που φανεωνόταν και από το μότο της το οποίο ήταν «η Μακεδονία στους Μακεδόνες»¹⁹⁰. Η οργάνωση φαίνεται να μην γνώρισε ευρεία λαϊκή στήριξη και αποδοχή καθώς παρά την δράση της ο απλός λαός των χωριών της υπαίθρου πολλές φορές ήταν απρόθυμος να τη βοηθήσει¹⁹¹. Αργότερα θα υπάρξουν διάφορες εσωτερικές διασπάσεις διαφόρων αποχρώσεων με πιο διακριτή και γνωστή λόγω της δράσης της να είναι η αναρχική οργάνωση «το Πλήρωμα» ή «οι Βαρκάριδες» η οποία ιδρύθηκε το 1897 στη Θεσσαλονίκη και επεδίωκε να τραβήξει την προσοχή των Δυνάμεων για την επίλυση των ζητημάτων μέσω βομβιστικών ενεργειών, κίνηση που είχε ως αποτέλεσμα την δίωξη και την εξουδετέρωση της οργάνωσης¹⁹².

Έτσι λοιπόν, δημιουργήθηκε ένα ανεξάρτητο μακεδονικό κίνημα το οποίο αντιτασσόταν στο βουλγαρικό δημιουργώντας έτσι μια ανεξάρτητη δυναμική και ταυτότητα στον μακεδονικό χώρο.

5.1.4 Η ελληνική κοινότητα Θεσσαλονίκης. Από το θρήσκευμα στην εθνικότητα.

Στη Θεσσαλονίκη, μέχρι και τη δεκαετία του 1830, στο ορθόδοξο χριστιανικό στοιχείο κυριαρχούσε πολιτισμικά και ποσοτικά το ελληνικό στοιχείο καθώς όσοι ορθόδοξοι ερχόντουσαν μέχρι τότε, ανεξαιρέτως εθνοτικής ή γλωσσικής υπαγωγής εξελληνίζονταν, εξαιτίας των συνθηκών που αναφέραμε παραπάνω, αποκτώντας μια ενιαία θρησκευτική και κοινοτική συνείδηση και υπαγωγή¹⁹³. Αυτό όμως θα άλλαζε μέσα στα επόμενα χρόνια. Η ίδρυση του ελληνικού εθνικού κράτους, η δημιουργία ελληνικού προξενείου και οι διασπάσεις εντός του ορθόδοξου χριστιανικού μιλλέτ με τη δημιουργία της βουλγαρικής Εξαρχίας και αργότερα η ίδρυση ανεξάρτητου βουλγαρικού κράτους, όπως είδαμε παραπάνω δημιουργήσουν νέα δεδομένα και νέες υπαγωγές. Πλέον δεν υπήρχαν ορθόδοξοι χριστιανοί αλλά «πατριαρχικοί» Έλληνες και «εξαρχικοί» Βούλγαροι περνώντας από το θρησκευτικό στοιχείο στις εθνικές παρατάξεις.

Η ελληνική κοινότητα, προέκυψε από την αποκρυστάλλωση της μέχρι τότε ορθόδοξης χριστιανικής κοινότητας μετά τη δημιουργία της βουλγαρικής Εξαρχίας και την απόσχιση των μερών που τέθηκαν υπό αυτή. Με το πέρασμα του χρόνου θα αρχίσει να αποκτά εθνική συνείδηση καθώς θα αναπτύξει στενούς δεσμούς και θα βρεθεί υπό την ιδεολογική επιρροή του εθνικού ελλαδικού κράτους. Προς αυτή την κατεύθυνση θα παίζει ρόλο η μετανάστευση αρκετών Θεσσαλονικέων στο Βασίλειο της

¹⁹⁰. Mazower, *Θεσσαλονίκη...*, σ. 319-320.

¹⁹¹. Στο *ίδιο*, σ. 320.

¹⁹². Μοσκόφ, *Θεσσαλονίκη...*, σ. 144-145 και Mazower, *ό.π.*, σ. 321.

¹⁹³. Δημητριάδης, *Θεσσαλονίκη της...*, σ. 169 και Χασιώτης, «Η τουρκοκρατούμενη...», σ. 112.

Ελλάδος¹⁹⁴, η ίδρυση από το 1835 ελληνικού προξενείου στην πόλη¹⁹⁵, καθώς και η εγκατάσταση Ελλήνων υπηκόων του ελλαδικού βασιλείου, όπως από την Αθήνα κατά το τελευταίο τέταρτο του 19^{ου} αιώνα, οι οποίοι όμως να αναφέρουμε πως αποτελούσαν κατά κύριο λόγο αντιπροσώπους και υπαλλήλους αθηναϊκών επιχειρήσεων οι οποίες λειτουργούσαν υποκαταστήματα στη Θεσσαλονίκη¹⁹⁶.

Βέβαια η στροφή προς μια εθνική συνείδηση δεν θα γίνει άμεσα. Εντός της κοινότητας εντοπίζονται δύο ρεύματα λόγω της διάστασης των απόψεων μεταξύ του ελλαδικού κράτους και του Οικουμενικού Πατριαρχείου για την αντιμετώπιση της επιρροής της βουλγαρικής Εξαρχίας. Πιο συγκεκριμένα υπήρχαν οι «Πατριαρχικοί» και οι «Ελλαδίτες».

Στους πρώτους ανήκαν όσοι τάσσονταν υπέρ της πολιτικής του Πατριαρχείου για την σταδιακή αποκατάσταση των σχέσεων του με τους εξαρχικούς, τους οποίους αντιμετώπιζε ως θρησκευτική απειλή, καθώς βίωνε την απόσχιση αυτών ως πλήγμα στην ενότητα του ορθόδοξου χριστιανικού μιλλέτ και την οικουμενικότητα του ρόλου του. Για να το πετύχει αυτό αποφάσισε να ακολουθήσει πανορθόδοξη πολιτική προσπαθώντας να διατηρήσει τη δύναμη και την επιρροή του και συνάμα αρνήθηκε να εξυπηρετήσει και να προωθήσει τα συμφέροντα και την εξωτερική πολιτική του ελλαδικού βασιλείου, πράγμα στο οποίο βασιζόταν ο εκάστοτε Έλληνας πρόξενος¹⁹⁷.

Στους δεύτερους από την άλλη, εντάσσονταν όσοι υποστήριζαν και ταυτίζονταν με την εξωτερική πολιτική του Βασιλείου της Ελλάδος βλέποντας την Εξαρχία ως εθνική απειλή η οποία απειλούσε τα μελλοντικά σχέδια και συμφέροντα του ελληνικού βασιλείου στον μακεδονικό χώρο στον οποίο και ήθελε να επεκταθεί στα πλαίσια της «Μεγάλης Ιδέας»¹⁹⁸.

Χαρακτηριστικό του κλίματος και των σκέψεων στην ελληνική κοινότητα της πόλης το 1876 αποτελούν τα λόγια ενός μέλους της κοινότητας στον Γερμανό πολιτικό Karl Braun στον οποίο αναφέρει πως:

Μη μας συγγέετε, εμάς τους Έλληνες της Τουρκίας (...) ούτε με τους Βουλγάρους και τους Σέρβους της Τουρκίας ούτε επίσης και με τους Έλληνες της Πελοποννήσου. (...) Με τους άλλους έχουμε κοινό μόνο το θρησκευτικό δόγμα, ωστόσο οι δεσμοί που μας συνδέουν εκκλησιαστικά έχουν κατά μέγα μέρος καταστραφεί, από τότε που (...) οι Βούλγαροι κάτω από την ηγεσία της Ρωσίας αποσχίσθηκαν από το πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως με το οποίον μεις οι Έλληνες εξακολουθούμε να είμαστε συνδεδεμένοι αμετακίνητοι (...) Μεις οι Έλληνες δεν έχουμε ενθουσιασμό ούτε για τη Ρωσία, ούτε και για τον πανσλαβισμό – αντίθετα αυτός μας είναι απεχθής γιατί φοβόμαστε ότι θα μας καταπιεί. (...) Επί αιώνες διατηρήσαμε την πίστη, τη γλώσσα και τα εθνικά ήθη των προγόνων μας με μια τέτοια επιμονή και επιτυχία που και μόνο αυτά θα έπρεπε να θεωρούνται αρκετά για να μας αναγνωρίσουν το δικαίωμα υπάρξεως. Το μικρό βασίλειο της Ελλάδος αρκεί προς το παρόν για να κρατήσει – έστω και με ανεπαρκείς δυνάμεις – το ιερών πυρ άσβεστο. (...) τα σύνορα του ελληνικού βασιλείου (...) είναι αξιοθρήνητα (...) γι' αυτόν τον λόγο τα θεωρούμε ότι είναι προορισμένα να διευρυνθούν στο μέλλον. (...) Αλλά πιστέψτε με, μεις οι έξω από την Ελλάδα Έλληνες,

¹⁹⁴. Στο *ίδιο*, σ. 112.

¹⁹⁵. Γούναρης, «Θεσσαλονίκη...», σ. 124.

¹⁹⁶. Μοσκόφ, *Θεσσαλονίκη...*, σ. 44 και Αναστασιάδου, *Θεσσαλονίκη...*, σ. 160.

¹⁹⁷. Mazower, *Θεσσαλονίκη...*, σ. 314 και Βακαλόπουλος, *Νεοελληνική...*, σ. 322, 324.

¹⁹⁸. Mazower, *ό.π.*, σ. 314 και Βακαλόπουλος, *ό.π.*, σ. 324.

μολονότι αυτή η μικρή Ελλάδα στην τωρινή της μορφή και εξέλιξη δεν είναι το ιδεώδες και ο στόχος των επιθυμιών μας, μεις οι Έλληνες του εξωτερικού δεν θα την αφήσουμε να χαθεί (...) Δεν πιστεύουμε ότι έφθασε η στιγμή της διαλύσεως της Τουρκίας. Την προθεσμία αναπνοής που της έχουν δώσει ακόμη, θέλουμε να τη χρησιμοποιήσουμε για το άνοιγμα του δρόμου προς την ελληνική μας εθνικότητα. Οποσδήποτε όμως θα διαφυλάξουμε μόνο τα δικά μας συμφέροντα. Θα κάνουμε ελληνική πολιτική και όχι σερβο-βουλγαρική, όχι σλαβική, όχι ρωσική πολιτική.¹⁹⁹

Το ιδεολογικό αυτό χάσμα θα καλυφθεί με τα χρόνια και τις εξελίξεις σχετικά την αυξανόμενη δράση της Εξαρχίας και τους βουλγαρικού κράτους στη συνέχεια και παρά τις όποιες ενδοκοινοτικές έριδες υπήρξαν κατά τη δεκαετία του 1880, θα επιτευχθεί ενότητα και συσπείρωση με την παρέμβαση και την καθοδήγηση του ελληνικού προξενείου από το 1896 μέχρι και την επανάσταση των Νεότουρκων το 1908²⁰⁰. Το αίσθημα ενότητας που θα αποκτήσει η κοινότητα αποτυπώνεται και στα λόγια του Αυστριακού προξένου στη Θεσσαλονίκη Chiari ο οποίος αναφέρει:

Οι περισσότεροι εδώ Έλληνες έχουν τουρκική παρά ελληνική υπηκοότητα (...) Μολαταύτα όλοι τους στα εθνικά ζητήματα αισθάνονται καθολοκληρίαν τα ίδια αισθήματα και θεωρούν μόνο την Ελλάδα σαν την πραγματική τους πατρίδα ή μάλλον τη χώρα του Γένους των, από την οποία κάποτε θα ιδρυθεί το πραγματικό τους κράτος. Οι εδώ Έλληνες διακρίνονται για τον ζωηρό τους πατριωτισμό...²⁰¹

Η ταύτιση του ντόπιου στοιχείου με την ελληνική εθνική συνείδηση θα αποδειχθεί με την ενεργό συμμετοχή του στην «Οργάνωση της Θεσσαλονίκης» η οποία ιδρύθηκε το 1906 από τον ελλαδίτη στρατιωτικό Αθανάσιο Σουλιώτη, ο οποίος για τις ανάγκες της οργάνωσης χρησιμοποιούσε το ψευδώνυμο «Νικολαΐδης». Η οργάνωση δημιουργήθηκε με σκοπό την καταπολέμηση του ανταγωνισμού από τις άλλες αντίπαλές εθνότητες, κυρίως τους Βουλγάρους, εντός της Θεσσαλονίκης με τη χρήση ειρηνικών μεθόδων, όπως μποϊκοτάζ, αλλά και με ένοπλα μέσα αν χρειαζόταν²⁰². Τέλος, αδιάσειστο στοιχείο του ελληνικού εθνικού αισθήματος της κοινότητας αποτελεί το γεγονός πως μέχρι και την ένταξη της πόλης στο βασίλειο της Ελλάδος περί τους 5.000 από τα μέλη της είχαν λάβει την ελληνική υπηκοότητα²⁰³.

¹⁹⁹. Ενεπεκίδης, *Η Θεσσαλονίκη...*, σ. 248-250.

²⁰⁰. Μοσκόφ, *ό.π.*, σ. 130-131.

²⁰¹. Βακαλόπουλος, *Ιστορία της...*, σ. 360.

²⁰². Μοσκόφ, *ό.π.*, σ. 131 και Mazower, *ό.π.*, σ. 326. Για την ακριβή δράση της «Οργάνωσης της Θεσσαλονίκης» βλ. Κώστας Τομανάς, *Χρονικό της Θεσσαλονίκης 1875-1920*, Νησίδες, Θεσσαλονίκη 1995, σ. 139-143.

²⁰³. Γούναρης, *ό.π.*, σ. 126.

5.1.5 Απόδοση του διαχωρισμού των ορθοδόξων. Οι νέες εξαρχικές (βουλγαρικές) συνοικίες.

Γενικότερα τον 19^ο αιώνα παρατηρείται μια τάση αύξησης του αστικού πληθυσμού της Θεσσαλονίκης με το μεγαλύτερο μέρος των νέων κατοίκων να είναι χριστιανοί, με την τάση αυτή να εντείνεται από τη δεκαετία του 1850 και μετά με αιτία την συνολική ανάπτυξη της οικονομίας της πόλης²⁰⁴. Η έκρηξη της οικονομίας της πόλης, σε συνδυασμό με την έντονη οικοδομική δραστηριότητα που συνεπαγόταν το εκσυγχρονιστικό οικοδομικό πρόγραμμα και γενικώς το κλίμα ευημερίας που φαινόταν να επικρατεί θα προσελκύσει πλήθος κόσμου ο οποίος αναζητούσε και προσέβλεπε σε ένα πιο ευοίωνο για αυτόν οικονομικά μέλλον²⁰⁵. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο και με αυτές τις προσδοκίες, στην πόλη θα έλθουν πολλοί σλαβόφωνοι με το εξαρχικό-βουλγαρικό στοιχείο να κυριαρχεί²⁰⁶. Με τη σταδιακή αύξηση του αριθμού τους και επομένως της παρουσίας τους στην πόλη, σε συνδυασμό με την δημιουργία της Εξαρχίας το 1870, την επίσημη αναγνώριση των εξαρχικών-Βουλγάρων σαν ξεχωριστό μιλλέτ από τις οθωμανικές από το 1871 αλλά και τη δημιουργία του εθνικού βουλγαρικού κράτους το 1878, θα επιδιώξουν να διαχωριστούν και οικιστικά εκτός από εκκλησιαστικά από τους υπόλοιπους ορθοδόξους της πόλης²⁰⁷.

Μέχρι και τη δεκαετία του 1870, όσοι από την κοινότητα της πόλης έμελλε να εντάχθηκαν στις τάξεις της Εξαρχίας, ζούσαν μαζί με τους υπόλοιπους ορθοδόξους στις συνοικίες του Αγίου Νικολάου και του Αγίου Αθανασίου. Όμως προκειμένου να καταδειχθεί ο ταυτοτικός τους διαχωρισμός θα δημιουργήσουν, παράλληλα με την πληθυσμιακή τους ενίσχυση από ομόδοξους τους μετανάστες, ξεχωριστές νέες συνοικίες στα δύο άκρα της πόλης εκτός των τειχών οι οποίες θα έχουν αμιγή εθνοτικό χαρακτήρα και πληθυσμιακή σύνθεση. Παράλληλα βέβαια με αυτή τη διαδικασία, θα δημιουργηθεί στις τάξεις τους και κοινωνικο-οικονομικός διαχωρισμός ο οποίος θα αποτυπωθεί επίσης από τη συνοικία στην οποία θα κατοικήσουν²⁰⁸.

Οι πιο εύποροι θα συνεχίσουν να ζουν μαζί με τους Έλληνες και μετά το 1870 στη συνοικία του Αγίου Νικολάου θέλοντας να αναδείξουν την οικονομική τους ευρωστία²⁰⁹. Την περίοδο που ξεκινούν τα έργα κατεδάφισης των τειχών, αλλά και της οικοδόμησης νέων κατοικιών που ακολουθεί θα έρθουν πολλοί εξαρχικοί στην πόλη προκειμένου να εργαστούν στις οικοδομικές εργασίες της πολεοδομικής επέκτασης και του εκσυγχρονισμού²¹⁰. Από αυτούς θα δημιουργηθούν δύο νέες εξαρχικές συνοικίες, μια δυτικά και μια στα ανατολικά. Πρώτη θα δημιουργηθεί στα δυτικά της πόλης, κοντά στο σιδηροδρομικό σταθμό η συνοικία «Κιλκίς» (Kilkiş mahallesi), οφείλοντας

²⁰⁴. Tetsuya Sahara, "The Ottoman City Council and the beginning of the modernisation of the urban space in the Balkans", σ. 26-50, στο Urilike Freitag, Malte Fuhrmann, Nora Lafi & Florian Riedler (επιμ.), *The City in the Ottoman Empire. Migration and the making of urban modernity*, Routledge, London & New York, 2011, σ. 26-28.

²⁰⁵. Αναστασιάδου, *ό.π.*, σ. 169.

²⁰⁶. Στο *ίδιο*, σ. 161-162.

²⁰⁷. Στο *ίδιο*, σ. 530-531.

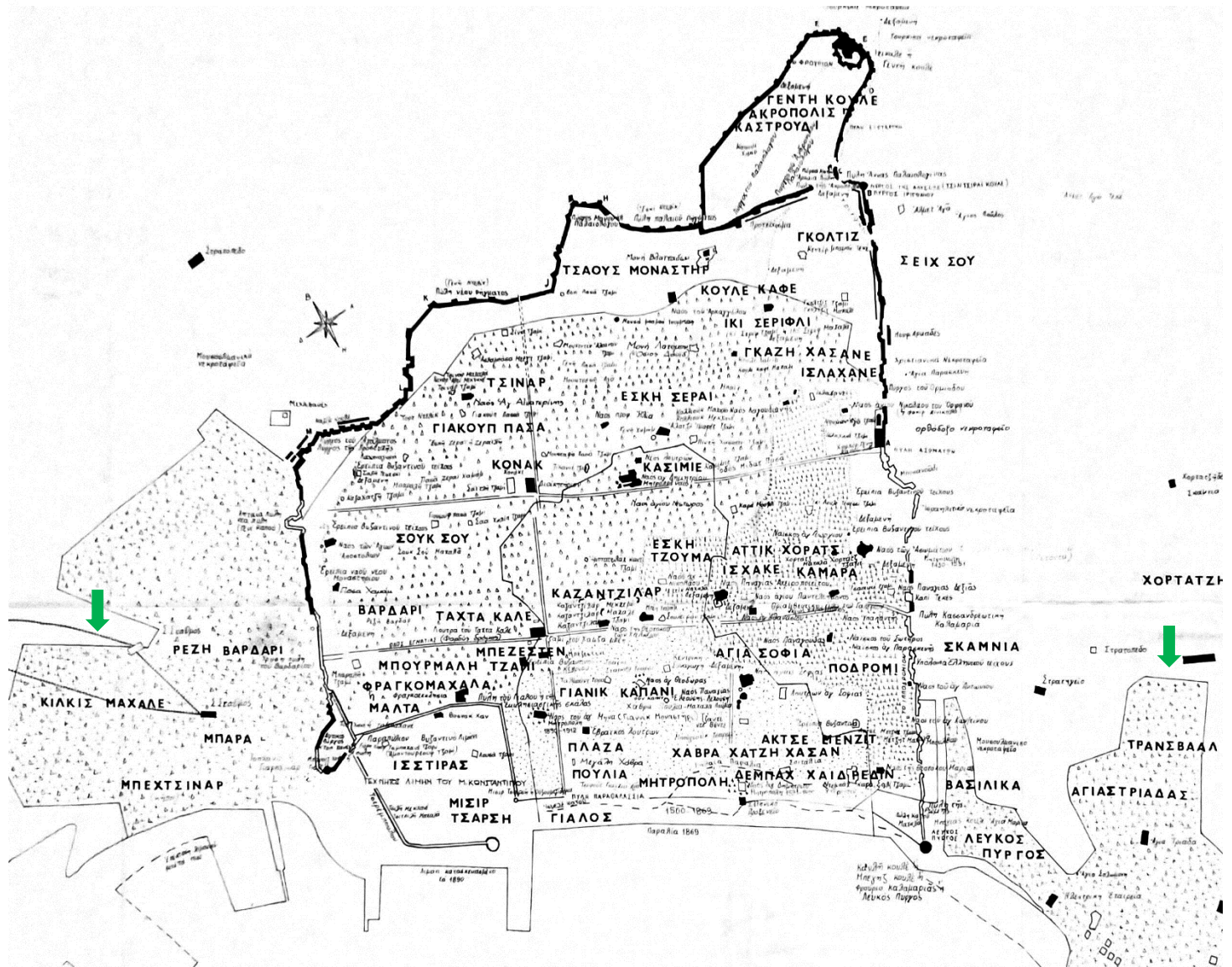
²⁰⁸. Στο *ίδιο*, σ. 531.

²⁰⁹. Στο *ίδιο*, σ. 531 και Μοσκόφ, *Θεσσαλονίκη...*, σ. 142.

²¹⁰. Τομανάς, *Οι κάτοικοι...*, σ. 181, 183.

το όνομά της στους ιδρυτές της, οι οποίοι ήταν αγρότες προερχόμενοι από το Κιλκίς²¹¹. Στα ανατολικά της πόλης, στην σημερινή περιοχή του Αγίου Φανουρίου περίπου, θα σχηματιστεί μια δεύτερη εξαρχική συνοικία, μεικτή κοινωνικά και οικονομικά, η συνοικία «Τρανσβάαλ» (Transvaal), η οποία θα ιδρυθεί από μετανάστες από τη Δίβρη (Debre), από τα βόρεια της Μακεδονίας, ενώ θα μεταναστεύσουν σε αυτή και οι ευπορότεροι από τη συνοικία του «Κιλκίς»²¹². Αυτές οι δύο θα αποτελέσουν τις δύο ομοιογενείς εξαρχικές συνοικίες της πόλης μέχρι και τους Βαλκανικούς πολέμους.

Οι εξαρχικές-βουλγαρικές συνοικίες «Κιλκίς» (αριστερά) και «Τρανσβάαλ» (δεξιά).



Πηγή: Κωστής Μοσκόφ, Θεσσαλονίκη, τομή της μεταπρατικής πόλης, τόμος Α', β' έκδοση, Στοχαστής, Αθήνα 1978.

211. Αναστασιάδου, ό.π., σ. 531 και Μοσκόφ, ό.π., σ. 142.
 212. Αναστασιάδου, ό.π., σ. 531, Μοσκόφ, ό.π., σ. 142 και Τομανάς, Οι κάτοικοι..., σ.183.

5.1.6 Ταυτοτικοί ανταγωνισμοί των ορθοδόξων στον εκπαιδευτικό τομέα.

Με τη δημιουργία της Εξαρχίας και αργότερα του βουλγαρικού κράτους αλλά και την αναγνώριση της ανεξαρτησίας της Σερβίας και της Ρουμανίας οι οποίες είχαν τις δικές τους αντίστοιχες εθνικές εκκλησίες, ξεκίνησε και εντός της Θεσσαλονίκης αγώνας για επικράτηση στη συνείδηση και την θρησκευτική αρχικά και εθνική στη συνέχεια ταυτότητα των χριστιανών ορθοδόξων της πόλης καθώς η κάθε πλευρά επιζητούσε ερείσματα κυριαρχίας επί των υπολοίπων. Για την επίτευξη αυτής της πολιτικής θα μπορούσαμε να πούμε πως δύο ήταν οι κύριοι κινητήριοι μοχλοί αυτού του αγώνα ταυτοτικής κυριαρχίας, η εκκλησία και η εκπαίδευση, δηλαδή αυτά που διαμόρφωναν την ψυχή και το νου. Ο τομέας όμως που θα τεθεί στο μάτι του κυκλώνα είναι ο εκπαιδευτικός καθώς η παιδεία στην οποία μετείχε ο καθ' ένας ήταν άμεσα δηλωτική της εθνικής του υπαγωγής και συνείδησης²¹³.

Στον αγώνα αυτόν εμπλεκόμενα μέλη αποτέλεσαν κατά το τελευταίο τέταρτο του 19^{ου} αιώνα το κάποτε ενιαίο θρησκευτικό έθνος του Rum Millet που πλέον, μετά την δημιουργία εθνικών εκκλησιών και αργότερα εθνικών κρατών έχει χωριστεί σε Έλληνες υπό το Οικουμενικό Πατριαρχείο, Βουλγάρους υπό την Εξαρχία καθώς και σε Σέρβους και Ρουμάνους με τους δύο πρώτους να αποτελούν τους κύριους πρωταγωνιστές. Ας δούμε όμως σταδιακά πως προέκυψε και αργότερα πως εκδηλώθηκε και εκφράστηκε.

Η ορθόδοξη χριστιανική κοινότητα της Θεσσαλονίκης θα αρχίσει να κλονίζεται από την δεκαετία του 1860 και έπειτα καθώς από τότε θα ξεκινήσει να σχηματίζεται η σλαβική κοινότητα της πόλης με σλαβόφωνες οικογένειες να έρχονται και να εγκαθίστανται στην πόλη από την Οχρίδα και τα Βελεσσά, η οποία στη συνέχεια θα μετασχηματιστεί στην αντίστοιχη εξαρχηκή και βουλγαρική καθώς από τον Κριμαϊκό Πόλεμο και μετά αναπτύσσεται η βουλγαρική συνείδηση²¹⁴. Οι συνεχείς προσπάθειες των σλαβοφώνων με βουλγαρική συνείδηση για ιδεολογική επέκταση και για θρησκευτική ανεξαρτητοποίηση, θα θορυβήσει το ελληνικό στοιχείο της ορθόδοξης κοινότητας το οποίο θα επιδιώξει να αναχαιτίσει την επέκταση του αναδυόμενου αντιπάλου τους μέσω της στήριξης και επέκτασης της παιδείας και επομένως των εκπαιδευτηρίων της κοινότητας από την δεκαετία του 1860 κι έκτοτε²¹⁵. Σε αυτή την κατεύθυνση βέβαια συνέβαλε και η ευνοϊκή για την εκπαίδευση νομοθεσία που ακολούθησε το «Χάτι Χουμαγιούν» που επέτρεπε την απρόσκοπτη ίδρυση κοινοτικών εκπαιδευτικών ιδρυμάτων και συλλόγων, συνδυασμός που θα καταστήσει τη Θεσσαλονίκη συν τω χρόνο το μεγαλύτερο εκπαιδευτικό κέντρο της Μακεδονίας²¹⁶. Στην εξέλιξη αυτή θα συνδράμουν με έργο και χρηματοδότηση δύο εκπαιδευτική σύλλογοι, ο ένας από το θρησκευτικό κέντρο, την Κωνσταντινούπολη και ο άλλος από

²¹³. Βασίλης Γούναρης, «Οι ελληνοβουλγαρικοί ανταγωνισμοί μέσα από τις ανταποκρίσεις του “Φάρου της Μακεδονίας”»: (Φθινόπωρο 1885)», *Μακεδονικά*, τχ. 23, 1983, σ. 148-171, σ. 152.

²¹⁴. Μοσκόφ, *ο.π.*, σ. 142 και Αναστασιάδου, *Θεσσαλονίκη...*, σ. 530.

²¹⁵. Μοσκόφ, *ο.π.*, σ. 121.

²¹⁶. Αθανάσιος Ε. Καραθανάσης, *Πραγματῆαι περί Μακεδονίας. Μελέτες και άρθρα για την πνευματική κίνηση και ζωή της Νεότερης Μακεδονίας*, Εκδοτικός Οίκος Αδελφών Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1990, σ.12-13.

το εθνικό κέντρο, την Αθήνα. Πρόκειται για τους «Ελληνικό Φιλολογικό Σύλλογο Κωνσταντινουπόλεως» που ιδρύθηκε το 1861 και τον «Σύλλογος προς Διάδοσιν των Ελληνικών Γραμμάτων» με έτος ίδρυσης το 1869²¹⁷. Μέχρι τότε η ελληνική κοινότητα διαθέτει στην εκπαιδευτική της φαρέτρα ένα αλληλοδιδασκτικό σχολείο, μια «Ελληνική Σχολή», η οποία το 1868 θα αναβαθμιστεί σε Γυμνάσιο²¹⁸, ένα Παρθεναγωγείο καθώς και ένα νηπιαγωγείο²¹⁹. Μέσα στην ίδια δεκαετία είχε ξεκινήσει και η αντίστοιχη εκπαιδευτική κίνηση και από την εξαρχική-βουλγαρική πλευρά καθώς το 1871 ιδρύεται στη Θεσσαλονίκη το πρώτο βουλγαρικό σχολείο στην συνοικία του Αγίου Αθανασίου²²⁰ και Παρθεναγωγείο το οποίο δεχόταν και άνδρες μαθητές²²¹ δείχνοντας πως και οι δύο πλευρές θα χρησιμοποιούσαν το ίδιο όπλο για την επίτευξη των σκοπών τους. Την ίδια χρονική περίοδο, προς ενίσχυση της βουλγαρικής εκπαιδευτικής κίνησης στην πόλη συστήνεται η εκπαιδευτική αδελφότητα «Κύριλλος και Μεθόδιος»²²², προμηνύοντας την συνεχή προσπάθεια και των δύο πλευρών για ενίσχυση του πολιτισμικού και ταυτοτικού τους όπλου.

Από τη δεκαετία του 1870, δηλαδή με τη δημιουργία της Εξαρχίας, ο εκπαιδευτικός αγώνας θα λάβει νέες διαστάσεις. Ιδρύεται από τους εξαρχικούς σχολείο στη συνοικία

²¹⁷. Μαρία Κοτζάμπαση, «Εκπαίδευση και ελληνο-βουλγαρική αντιπαράθεση στη Θεσσαλονίκη στα μέσα του 19^{ου} αιώνα», στο academia.edu,

<https://www.academia.edu/13436234/%CE%9C%CE%B1%CF%81%CE%AF%CE%B1%CE%9A%CE%BF%CF%84%CE%B6%CE%AC%CE%BC%CF%80%CE%B1%CF%83%CE%B7%CE%95%CE%BA%CF%80%CE%B1%CE%AF%CE%B4%CE%B5%CF%85%CF%83%CE%B7%CE%BA%CE%B1%CE%B9%CE%B5%CE%BB%CE%BB%CE%B7%CE%BD%CE%BF%CE%B2%CE%BF%CF%85%CE%BB%CE%B3%CE%B1%CF%81%CE%B9%CE%BA%CE%AE%CE%B1%CE%BD%CF%84%CE%B9%CF%80%CE%B1%CF%81%CE%AC%CE%B8%CE%B5%CF%83%CE%B7%CF%83%CF%84%CE%B7%CE%98%CE%B5%CF%83%CF%83%CE%B1%CE%BB%CE%BF%CE%BD%CE%AF%CE%BA%CE%B7%CF%83%CF%84%CE%B1%CF%84%CE%AD%CE%BB%CE%B7%CF%84%CE%BF%CF%85%19%CE%BF%CF%85%CE%B1%CE%B9%CF%8E%CE%BD%CE%B1%EDUCATION%20AND%20GREEK%20BULGARIAN%20CONFRONTATION%20IN%20THESSALONIKI%20IN%20THE%20LATE%2019TH%20CENTURY%20pp%20253%20261%20By%20Maria%20Kotzabasi> (τ.π. 10/08/2022), σ. 253.

²¹⁸. Μοσκόφ, *ό.π.*, σ. 121.

²¹⁹. Σιδηρούλα Ζιώγου & Βασίλειος Φούκας, «Το σώμα των εκπαιδευτικών στα σχολεία της Ελληνικής Κοινότητας Θεσσαλονίκης μέχρι το 1912: Άτομα και συλλογικότητες», στο academia.edu,

<https://www.academia.edu/13231057/%CE%A3%CE%B9%CE%B4%CE%B7%CF%81%CE%BF%CF%8D%CE%BB%CE%B1%CE%96%CE%B9%CF%8E%CE%B3%CE%BF%CF%85%CE%92%CE%B1%CF%83%CE%AF%CE%BB%CE%B5%CE%B9%CE%BF%CF%82%CE%A6%CE%BF%CF%8D%CE%BA%CE%B1%CF%82%CE%A4%CE%BF%CF%83%CF%8E%CE%BC%CE%B1%CF%84%CF%89%CE%BD%CE%B5%CE%BA%CF%80%CE%B1%CE%B9%CE%B4%CE%B5%CF%85%CF%84%CE%B9%CE%BA%CF%8E%CE%BD%CF%83%CF%84%CE%B1%CF%83%CF%87%CE%BF%CE%BB%CE%B5%CE%AF%CE%B1%CF%84%CE%B7%CF%82%CE%95%CE%BB%CE%BB%CE%B7%CE%BD%CE%B9%CE%BA%CE%AE%CF%82%CE%9A%CE%BF%CE%B9%CE%BD%CF%8C%CF%84%CE%B7%CF%84%CE%B1%CF%82%CE%98%CE%B5%CF%83%CF%83%CE%B1%CE%BB%CE%BF%CE%BD%CE%AF%CE%BA%CE%B7%CF%82%CE%BC%CE%AD%CF%87%CF%81%CE%B9%CF%84%CE%BF%1912%CE%86%CF%84%CE%BF%CE%BC%CE%B1%CE%BA%CE%B1%CE%B9%CF%83%CF%85%CE%BB%CE%BB%CE%BF%CE%B3%CE%B9%CE%BA%CF%8C%CF%84%CE%B7%CF%84%CE%B5%CF%82%20THE%20BODY%20OF%20TEACHERS%20IN%20THE%20SCHOOLS%20OF%20THE%20GREEK%20COMMUNITY%20OF%20THESSALONIKI%20UNTIL%201912%20pp%20216%20238%20By%20S%20Ziogou%20and%20V%20Foukas> (τ.π. 08/08/2022), σ. 217.

²²⁰. Μοσκόφ, *ό.π.*, σ.124.

²²¹. Κοτζάμπαση, *ό.π.*, σ. 255.

²²². Στο *ίδιο*, σ. 255.

του Αγίου Αθανασίου το 1871 το οποίο θα αποτελέσει προπαγανδιστικό τους φερέφωνο²²³. Για την εδραίωση της βουλγαρικής παιδείας στη Θεσσαλονίκη ιδρύεται στην πόλη το 1873 ο σύλλογος «Αναγέννηση» ενώ στην οικονομική ενίσχυση των βουλγαρικών σχολείων της πόλης θα συμβάλλουν η πολιτιστική οργάνωση «Μακεδονική Ομάδα» της Κωνσταντινούπολης, έδρα της Εξαρχίας, η οποία θα αντικατασταθεί από την «Επιτροπή για τα φτωχά σχολεία» το 1874 καθώς και η φιλανθρωπική αδελφότητα «Διαφώτιση»²²⁴.

Το βουλγαρικό γυμνάσιο Θεσσαλονίκης.



Πηγή: Χρίστος Ζαφείρης, *Θεσσαλονίκη. Η παρουσία των απόντων. Η κληρονομιά Ρωμαίων, Μουσουλμάνων, Εβραίων, Ντονμέδων, Φράγκων, Αρμενίων και Σλάβων*, Επίκεντρο, Θεσσαλονίκη 2014, σ. 228

Προκειμένου να προλάβει τις εξελίξεις, η ελληνική πλευρά θα δράσει πιο συντονισμένα και πιο αποφασιστικά για την αντιμετώπιση του βουλγαρικού κινδύνου στην πόλη. Για την περαιτέρω εκπαιδευτική ενίσχυση της ελληνικής κοινότητας, στην πόλη θα ιδρυθεί το 1872, όχι τυχαία, «ο εν Θεσσαλονίκη Φιλεκπαιδευτικός Σύλλογος» με σκοπό αφενός τη διάδοση της ελληνικής παιδείας και αφετέρου την αναχαίτιση της εξάπλωσης της βουλγαρικής εκπαιδευτικής κίνησης στην πόλη²²⁵. Μέσα στην ίδια δεκαετία θα σημειωθεί πολιτική στροφή από πλευράς της ελληνικής κοινότητας, στον εκπαιδευτικό τομέα, προς το εθνικό κέντρο των Αθηνών καθώς μέχρι τότε ήταν στραμμένη πολιτικά προς το Οικουμενικό Πατριαρχείο²²⁶. Απόδειξη αυτής της νέας στροφής και σύνδεσης αποτέλεσε το 1874 η αναγνώριση του Γυμνασίου της κοινότητας από το Πανεπιστήμιο Αθηνών ως ισότιμο με αυτά του ελληνικού

²²³. Μοσκόφ, *ό.π.*, σ. 142.

²²⁴. Κοτζάμπαση, *ό.π.*, σ. 255-256.

²²⁵. Κοτζάμπαση, *ό.π.*, σ. 254.

²²⁶. Σιδηρούλα Ζιγού-Καραστεργίου, «Η εκπαίδευση στη Θεσσαλονίκη: Η περίοδος της τουρκοκρατίας» στο Ι.Κ. Χασιώτης (επιμ), *Τοις αγαθοίς βασιλεύουσα Θεσσαλονίκη. Ιστορία και πολιτισμός*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1997, σ. 367.

βασιλείου, το οποίο έστειλε έκτοτε τους αποφοίτους του για περαιτέρω σπουδές στο Πανεπιστήμιο Αθηνών, ενώ το 1876 θα ιδρυθεί από τον «Σύλλογο προς Διάδοσιν των Ελληνικών Γραμμάτων» Διδασκαλείο²²⁷.

Από την ίδρυση του βουλγαρικού κράτους το 1878 και μέσα στη δεκαετία του 1880, η βουλγαρική εκπαίδευση στην πόλη θα αναδιοργανωθεί στοχεύοντας στην ίδρυση περαιτέρω εκπαιδευτικών ιδρυμάτων με πιο ανεβασμένο επίπεδο όπως γυμνάσια ενώ συνάμα η Θεσσαλονίκη θα αποτελέσει τη βάση και το εκπαιδευτικό ορμητήριο των Βουλγάρων για τον ευρύτερο μακεδονικό χώρο. Αυτή η επιδίωξη θα πραγματοποιηθεί με τη δημιουργία του βουλγαρικού Γυμνασίου «Κύριλλος και Μεθόδιος» της πόλης το 1880, το οποίο και θα αποτελέσει τη βάση της βουλγαρικής προπαγάνδας στην πόλη και την Μακεδονία και θα είναι αποτέλεσμα της σύμπραξης της βουλγαρικής κοινότητας Θεσσαλονίκης και της Εξαρχίας²²⁸. Η εκπαιδευτική αυτάρκεια των Βουλγάρων της πόλης θα ολοκληρωθεί με τη δημιουργία του Παρθεναγωγείου «Ευαγγελισμός» μεταξύ 1881-1882, κάνοντάς τους πλέον πιο ισχυρούς έναντι της ελληνικής εκπαιδευτικής κίνησης και προπαγάνδας²²⁹. Την περίοδο 1885-1886 καταγράφονται στη Θεσσαλονίκη συνολικά 4 βουλγαρικά εκπαιδευτικά ιδρύματα, 2 δημοτικά σχολεία, το Παρθεναγωγείο και το Γυμνάσιο²³⁰. Η ελληνική πλευρά θα απαντήσει με την δημιουργία «Αστικής Σχολής», πολλών νηπιαγωγείων καθώς και αναβάθμιση του ρόλου του Γυμνασίου²³¹. Τον μέχρι τότε ανταγωνισμό για κυριαρχία της ελληνικής ή της βουλγαρικής ταυτότητας στην πόλη και τη διαμόρφωση συνειδήσεων μέσω της εκπαίδευσης καταγράφει σε επιτολή του ο Γάλλος πρόξενος το 1885 αναφέροντας:

Ο ζήλος με τον οποίο η καθεμιά κοινότητα αναπτύσσει την εκπαίδευση δείχνει πόσο ισχυρός μοχλός είναι το σχολείο στα χέρια αυτών που υποτίθεται ότι ερίζουν για τη Μακεδονία. Διαδίδοντας τη γλώσσα του, το κάθε έθνος προσπαθεί να αυξήσει την εθνοτική του εμβέλεια και επιβάλλοντας τη λαλιά του εις βάρος ενός άλλου, στοχεύει να πνίξει την αντίπαλη εθνικότητα, για να αποδείξει ότι είναι το μόνο ικανό να διεκδικήσει την κατοχή αυτής της επαρχίας ή μέρους της. Αυτός είναι ο κοινός στόχος των αντιπάλων, τους οποίους τα πολιτικά και θρησκευτικά συμφέροντα χωρίζουν με τόσους τρόπους. Η εκπαίδευση είναι σήμερα, στη Θεσσαλονίκη και στην ενδοχώρα της, μια σημαία και ο διευθυντής του σχολείου ένας αρχηγός που οπλίζει τα πνεύματα για έναν αγώνα στον οποίο ο καθένας διαβλέπει τη μελλοντική νίκη τους έθνους του.²³²

Από τη δεκαετία του 1890 θα προστεθεί στο προσκήνιο και ο σερβικός παράγοντας ο οποίος επεδίωκε να αποκτήσει κι αυτός λόγο στην διαμόρφωση της εθνικής συνείδησης των σλαβοφώνων της Μακεδονίας, γεγονός που υποστηρίχθηκε από τη ρωσική πολιτική και χρησιμοποιήθηκε ως ανάχωμα στην μέχρι τότε βουλγαρική

²²⁷. Ζιώγου, *ό.π.*, σ. 366-367.

²²⁸. Κοτζάμπαση, *ό.π.*, σ. 256 και Γούναρης, *Θεσσαλονίκη...*, σ. 126.

²²⁹. Κοτζάμπαση, *ό.π.*, σ. 256 και Αναστασιάδου, *Θεσσαλονίκη...*, σ. 533.

²³⁰. Κοτζάμπαση, *ό.π.*, σ. 259.

²³¹. Ζιώγου, *ό.π.*, σ. 366.

²³². Αναστασιάδου, *Θεσσαλονίκη...*, σ. 554.

επέκταση²³³. Μετά από πολλές προσπάθειες που ξεκίνησαν από τη δεκαετία του 1860, οι Σέρβοι θα καταφέρουν τελικώς να ιδρύσουν σχολείο στη Θεσσαλονίκη το 1892 με την ονομασία «Οίκος της Επιστήμης» (Dom Nauke)²³⁴. Το 1894 θα επιδιώξουν και θα καταφέρουν να ιδρύσουν και σερβικό γυμνάσιο προκριμένου να ανταγωνιστούν το αντίστοιχο βουλγαρικό ενώ θα δημιουργηθεί παράλληλα και δεύτερο σχολείο²³⁵. Τα εκπαιδευτικά αυτά ιδρύματα αποτέλεσαν μοχλούς εμφύσησης της σερβικής εθνικής ιδέας και ταυτότητας σε σερβίζοντες σλαβόφωνους που προέρχονταν κυρίως από το Τικφές αλλά και από άλλες περιοχές του μακεδονικού βορρά²³⁶.

Μαθητές και εκπαιδευτικοί του Dom Nauke.



Πηγή: Χρίστος Ζαφείρης, *Θεσσαλονίκη. Η παρουσία των απόρων. Η κληρονομιά Ρωμαίων, Μουσουλμάνων, Εβραίων, Ντονιμέδων, Φράγκων, Αρμενίων και Σλάβων*, Επίκεντρο, Θεσσαλονίκη 2014, σ. 234.

Στα τέλη του 19^{ου} και τις αρχές του 20^{ου} αιώνα, ο αγώνας για τις ορθόδοξες χριστιανικές συνειδήσεις και ταυτότητες δια του εκπαιδευτικού τομέα συνεχίζεται. Μέσα σε αυτή την περίοδο θα εκδηλωθεί και η ρουμανική εκπαιδευτική κίνηση με σκοπό τον προσηλυτισμό των βλαχόφωνων πληθυσμών, η οποία θα καταφέρει, υπό

²³³. Βακαλόπουλος, *Νεοελληνική...*, σ. 326-329 και Σταυρούλα Μαυρογένη, «Τα σερβικά σχολεία της Θεσσαλονίκης στα τέλη του 19^{ου} και τις αρχές του 20^{ου} αιώνα», στο academia.edu,

<https://www.academia.edu/41423085/%CE%A4%CE%91%CE%A3%CE%95%CE%A1%CE%92%CE%99%CE%9A%CE%91%CE%A3%CE%A7%CE%9F%CE%9B%CE%95%CE%99%CE%91%CE%A4%CE%97%CE%A3%CE%98%CE%95%CE%A3%CE%A3%CE%91%CE%9B%CE%9F%CE%9D%CE%99%CE%9A%CE%97%CE%A3%CE%A3%CE%A4%CE%91%CE%A4%CE%95%CE%9B%CE%97%CE%A4%CE%9F%CE%A5%19%CE%9F%CE%A5%CE%9A%CE%91%CE%99%CE%A4%CE%99%CE%A3%CE%91%CE%A1%CE%A7%CE%95%CE%A3%CE%A4%CE%9F%CE%A5%20%CE%9F%CE%A5%CE%91%CE%99%CE%9D%CE%91>

(τ.π. 10/08/2022) σ. 239, 241.

²³⁴. Στο *ίδιο*, σ. 239-243.

²³⁵. Στο *ίδιο*, σ. 244.

²³⁶. Μοσκόφ, *Θεσσαλονίκη...*, σ. 143 και Γούναρης, «Θεσσαλονίκη...», σ.126-127.

την αιγίδα του ρουμανικού προξενείου να δημιουργήσει ένα δημοτικό σχολείο και από το 1899 να θέσει σε λειτουργία και μια εμπορική σχολή (γυμνάσιο)²³⁷.

Οι Βούλγαροι θα καταφέρουν να ιδρύσουν και να λειτουργήσουν μια εμπορική σχολή το 1904 κλείνοντας την φάση εκπαιδευτικής τους επέκτασης εντός Θεσσαλονίκης²³⁸. Τέλος, το ελληνικό στοιχείο θα παραμείνει αρκετά ενεργό. Το 1895 θα ιδρυθεί η ελληνογαλλική εμπορική σχολή Στέφανου Νούκα με την υποστήριξη της Φιλεκπαιδευτικής Αδελφότητας της Κωνσταντινούπολης και θα μετονομαστεί το 1905 σε «Μαράσλειο Λύκειο» ενώ το 1907 θα ιδρυθεί από τον πρώην συνεργάτη του Νούκα, Αθανάσιο Κωνσταντινίδη, η «Ελληνογαλλική εμπορική σχολή Αθανασίου Κωνσταντινίδου»²³⁹. Συνεχίζοντας, το 1903 δημιουργείται από τον Φιλεκπαιδευτικό Σύλλογο της πόλης η «Νυκτερινή Σχολή», το 1907 ιδρύονται και ξεκινούν τη λειτουργία τους η «Κεντρική Αστική Σχολή» και η «Ιωαννίδειος Αστική Σχολή» και τέλος το 1910 θα ιδρυθεί μια ακόμα Αστική Σχολή, στην περιοχή της Ανάληψης, στα ανατολικά της πόλης, όπου και θα επικεντρώσει η ελληνική κοινότητα την προπαγάνδα και τον αγώνα της για συνειδησιακή επικράτηση καθώς προς τα εκεί έχουν συγκεντρωθεί σλαβόφωνοι και έχει σχηματιστεί εξαρχική συνοικία²⁴⁰. Ενδεικτικό της δράσης αυτής, αποτελεί, σύμφωνα με τα λεγόμενα του ιθύνοντα νου της «Οργάνωσης της Θεσσαλονίκης» Θανάση Σουλιώτη-Νικολαΐδη, η δημιουργία νηπιαγωγείου για τα παιδιά των σλαβόφωνων και των εξαρχικών που κατοικούσαν στις ανατολικές συνοικίες της πόλης, κυρίως του Τρανσβάαλ, με σκοπό τον προσηλυτισμό τους και την ένταξή τους στην ελληνική εκπαίδευση και μετέπειτα εθνική συνείδηση²⁴¹.

Η εκπαίδευση λοιπόν αποτέλεσε το κλειδί της μάχης των εθνικών συνειδητήσεων εντός πόλεως και εκφράστηκε με αυξητικό ρυθμό ο συνεχής ανταγωνισμός κυρίως μεταξύ Βουλγάρων και Ελλήνων, με τον καθ' ένα να εποφθαλμιά τη μερίδα του λέοντος προκειμένου να αποκτήσει πολιτισμικά ερείσματα στην επερχόμενη μάχη για την ένταξη της πόλης και της Μακεδονίας.

5.2.1 Η εβραϊκή κοινότητα. Από την εκπαιδευτική αναδιοργάνωση στη δημιουργία ιδεολογικών ρευμάτων. (Αφομοιωτισμός και Σιωνισμός).

Όπως και για τους ορθοδόξους χριστιανούς, έτσι και για τους Εβραίους, οι διατάξεις του Τανζιμάτ και η πολιτική του οθωμανικού κράτους, σε συνδυασμό με τις νέες επιταγές που έφεραν η ευρωπαϊκή διείσδυση στην πόλη, η αυξημένη εμπορική κίνηση και η αυξημένη συγκοινωνιακή σύνδεση της Θεσσαλονίκης με την Ευρώπη, τους οδήγησαν στη διαμόρφωση νέων ιδεολογιών και προτύπων που θα εισαχθούν στην συνείδηση τους διαμορφώνοντας ένα «νέο Εβραίο» της Θεσσαλονίκης.

Το οθωμανικό κράτος επιδίωξε μέσω του Τανζιμάτ και τις νέες του ευνοϊκές προς του μη μουσουλμάνους διατάξεις και θεσμούς, να κάνει όλους ανεξαιρέτως να

²³⁷. Μοσκόφ, *ό.π.*, σ. 143, Γούναρης, *ό.π.*, σ. 127 και Χεκίμογλου, *Θεσσαλονίκη...*, σ. 298.

²³⁸. Γούναρης, *ό.π.*, σ. 126.

²³⁹. Χεκίμογλου, *ό.π.*, σ. 299-301.

²⁴⁰. Ζιώγου, *ό.π.*, σ. 365.

²⁴¹. Τομανάς, *ό.π.*, σ. 141.

ενστερνιστούν το δόγμα του οθωμανισμού και να είναι πιστοί στο κράτος, πιστοί πολίτες και όχι υπήκοοι, δηλαδή να το θέλουν και να το επιδιώκουν οι ίδιοι χωρίς πιέσεις στο νέο πλαίσιο των ελευθεριών και της ισότητας ανεξαιρέτως θρησκευτικής υπαγωγής. Έτσι λοιπόν, με την παρότρυνση των ανώτερων στρωμάτων της κοινότητας, οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης ασπάστηκαν το δόγμα του οθωμανισμού και θα μετατραπούν σε ντόπιους πατριώτες, πιστοί στην οθωμανική τους πατρίδα, καθώς και ενσυνείδητοι και αφοσιωμένοι Οθωμανοί πολίτες της Θεσσαλονίκης, δηλαδή να επιδιώκουν καλές σχέσεις με τους μουσουλμάνους και χριστιανούς συμπολίτες τους²⁴².

Οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης, σε αντίθεση με τους Έλληνες και τους Βουλγάρους συμπολίτες τους, δεν είχαν εδαφικές διεκδικήσεις έναντι της αυτοκρατορίας, ούτε αποσχιστικές τάσεις καθώς τα συμφέροντά τους συνέκλιναν και έτσι επιθυμούσαν με τη στάση και τη δράση τους να συμβάλλουν στη διατήρησή της συμβάλλοντας με την ανάπτυξη και ενδυνάμωση της ίδιας τους της κοινότητας προκειμένου να μπορέσουν να μην αποτελέσουν βορά του ελληνικού και του βουλγαρικού εθνικισμού που αντιμάχονταν για κυριαρχία εντός πόλεως²⁴³.

Μια ιδέα για την κατάσταση στην οποία βρισκόταν μέχρι το 1847 η εβραϊκή κοινότητα μπορούμε να αντλήσουμε από τα λόγια του William G. Schauffler ο οποίος αναφέρει:

Η εβραϊκή κοινοτική εκπαίδευση, αν και σε παρακμή, αρχίζει σιγά-σιγά να καλυτερεύει. Υπάρχουν δηλαδή τώρα αρκετές επίσημες εβραϊκές οικογένειες, που επειδή είναι καλύτερα ενημερωμένες από τις υπόλοιπες, έχουν οργανώσει δύο μικρά σχολεία για να προσφέρουν στα παιδιά τους καλύτερη μόρφωση. Στα σχολεία αυτά μαθαίνουν ξένες γλώσσες και διδάσκονται κάποια στοιχειώδη μαθήματα (...) Υπάρχει πια γενικά η πεποίθηση ανάμεσα στους Εβραίους της Θεσσαλονίκης ότι πρέπει να γίνει μεγάλη προσπάθεια για την πολιτιστική και οικονομική ανόρθωσή τους, ιδιαίτερα τώρα που αρχίζει η εμπορική δραστηριότητα στην πόλη. (...) Οι Εβραίοι λοιπόν αντιλαμβάνονται ότι χάνουν το παιχνίδι, εκτός, βέβαια, αν γίνει κάτι που θα συμβάλει στην αποκατάσταση των νεαρών Εβραίων.²⁴⁴

Προκειμένου λοιπόν να μπορέσει να ανταποκριθεί η κοινότητα στο μέλλον και τις συνθήκες που είχαν δημιουργηθεί οικονομικά, πολιτικά και κοινωνικά, ως πιστό μέρος της κοινής οθωμανικής πατρίδας, έπρεπε πρώτα να ξαναβρεί τα πατήματά της και να προσαρμοστεί στις νέες συνθήκες και τις νέες επιταγές της εποχής. Στην κοινότητα, η αλλαγή στη λειτουργία και τη νοοτροπία της, που θα την έφερνε σε νέες μέρες ευφορίας και άνθησης θα ερχόταν από το εσωτερικό της, μέσω μιας φιλελεύθερης και προοδευτικής ελίτ εφόσον η θρησκευτική της αρχή, ο αρχираβίνος, αδυνατούσε να δώσει λύση στα μέχρι τότε προβλήματα, διαδικασία που θα ξεκινήσει το 1856. Συνέχεια προς την ίδια κατεύθυνση θα δοθεί το 1867 όταν θα κατοχυρωθεί από την

²⁴². Devin E. Naar, *Η Θεσσαλονίκη των Εβραίων. Ανάμεσα στην Οθωμανική Αυτοκρατορία και τη νεότερη Ελλάδα*, μτφ. Χρήστος Γεμελιάρης, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2018, σ. 20-22.

²⁴³. Ρένα Μόλχο, *Οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης. Μια ιδιαίτερη Κοινότητα*, β' έκδοση, Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα 2017, σ. 57.

²⁴⁴. Αλέξανδρος Γρηγορίου & Ευάγγελος Χεκίμογλου., *Η Θεσσαλονίκη των περιηγητών 1430-1930. Επιλογές κειμένων και μαρτυριών*, Μίλητος, Αθήνα 2008, σ. 149.

Πύλη ο νέος κανονισμός εσωτερικής λειτουργίας των εβραϊκών κοινοτήτων ο οποίος περιόριζε τις εξουσίες των κληρικών σε θρησκευτικά θέματα μόνο δίνοντας έτσι περαιτέρω εξουσίες και ελευθερία στους προοδευτικούς λαϊκούς για την πραγμάτωση του σχεδίου ανόρθωσης της κοινότητας²⁴⁵.

Τα εξέχοντα μέλη της κοινότητας, κυρίως αυτά που προέρχονταν από τη δυτική Ευρώπη, οι λεγόμενοι Francos, αποφάσισαν πως η αναδιοργάνωση και ανόρθωση της κοινότητας σε πνευματικό και ηθικό επίπεδο, που τόσο επιθυμούσαν να επιτύχουν, ήταν συνυφασμένη άμεσα με την πνευματική εκπαίδευση και διάπλαση των νέων γενεών, το άμεσο μέλλον δηλαδή της κοινότητας. Πιο συγκεκριμένα, το άτομο που θα αναλάβει το βάρος αυτής της προσπάθειας εκπαιδευτικής και όχι ανύψωσης ήταν ο Μωύς Αλλατίνι. Μετά από ένα όχι και τόσο επιτυχημένο εγχείρημά της ανανέωσης της μεγάλης ραβινικής σχολής της πόλης Talmud Tora Agadol καθώς και τη δημιουργία της πρότυπης εκπαιδευτικής σχολής «Lippman», αποφάσισαν να στραφούν για το εγχείρημά τους στην γαλλοεβραϊκή οργάνωση Alliance Israélite Universelle (A.I.U.), οι βλέψεις της οποίας σύντομα θα στρέφονταν στη Θεσσαλονίκη²⁴⁶.

Η Alliance ήταν μια οργάνωση διεθνούς ακτινοβολίας η οποία αποσκοπούσε στην παροχή εκπαίδευσης δυτικού τύπου σε εβραϊκούς πληθυσμούς της Ανατολής και της Βορείου Αφρικής που βρισκόντουσαν σε δεινή θέση, με σκοπό την σταδιακή επίτευξη της προόδου τους. Το εκπαιδευτικό της πρόγραμμα πάντρευε τη δυτική κοσμική με την εβραϊκή θρησκευτική εκπαίδευση, παρέχοντας παράλληλα και δυνατότητες εκμάθησης εντόπιων και ξένων γλωσσών, κυρίως γαλλικά²⁴⁷. Η συνολική ιδεολογία της AIU για τους μαθητές της, έγκειτο όχι τόσο στην παροχή ενός ολοκληρωμένου εκπαιδευτικού προγράμματος όσο στην προσπάθεια διαμόρφωσης νέων ηθικών κανόνων συμπεριφοράς και αλλαγής του τρόπου σκέψης και της κοσμοαντίληψής τους γενικότερα²⁴⁸. Στην πόλη ιδρύθηκαν από την AIU, από το 1873, όταν και άνοιξαν τα πρώτα της σχολεία, μέχρι το 1910 εννέα σχολεία αρρένων, θηλαίων (παρθENAγωγεία) και επαγγελματικά και ήταν διάσπαρτα σε διάφορα σημεία της πόλης, τόσο στην παλαιά πόλη όσο και στις νέες ανατολικές και δυτικές της συνοικίες της πόλης²⁴⁹.

Το δυτικό μοντέλο κοσμικής εκπαίδευσης που παρεχόταν στα σχολεία της Alliance ήταν ακριβώς αυτό που επιζητούσαν οι ιθύνοντες του προγράμματος εκπαιδευτικής και πολιτισμικής αναδόμησης της εβραϊκής κοινότητας της Θεσσαλονίκης καθώς, αντίθετα με την μέχρι τότε παρεχόμενη θρησκευτική εκπαίδευση, η οποία περιόριζε τις οπτικές και έδινε συγκεκριμένες κατευθυντήριες για τον τρόπο σκέψης, θα οδηγούσε εξαιτίας του ευρέως εκπαιδευτικού της φάσματος, στην κοινωνική ανεξαρτητοποίηση των Εβραίων της πόλης, πράγμα που θα τους επέτρεπε να ανοιχθούν ελεύθερα στον κόσμο, εκτός των στενών πλαισίων της πόλης και της κοινότητας. Πέραν αυτού, στο πλαίσιο του πνεύματος ισότητας και οθωμανικού πατριωτισμού που προωθούνταν μέσω των

²⁴⁵. Στο *ίδιο*, σ. 81-83.

²⁴⁶. Στο *ίδιο*, σ. 142-144 και Naar, *ό.π.*, σ. 153.

²⁴⁷. Μόλχο, *ό.π.*, σ. 145, 156.

²⁴⁸. Στο *ίδιο*, σ. 156.

²⁴⁹. Στο *ίδιο*, σ. 150.

διατάξεων του Τανζιμάτ αλλά και στο πλαίσιο της κοσμοπολίτικης πόλης που είχε εξελιχθεί η Θεσσαλονίκη, το πρόγραμμα της AIU παρείχε και τα κατάλληλα πολιτισμικά εφόδια που θα επέτρεπαν στους μαθητές να αναπτύξουν πνεύμα αλληλοσεβασμού και αλληλοκατανόησης ως προς τους μη Εβραίους συμπολίτες τους συμβάλλοντας έτσι σταθερά στη διαμόρφωση συνθηκών ομαλής και ειρηνικής διαβίωσης, εμφυσώντας έτσι συνάμα και την ιδεολογία του οθωμανισμού, διαπλάθοντας τελικώς τόσο σωστούς Εβραίους όσο και πιστούς σύγχρονους Οθωμανούς πολίτες²⁵⁰.

Έτσι, μέσω της εκπαίδευσης που παρείχαν στους Εβραίους της Θεσσαλονίκης τα σχολεία της Alliance, δημιουργήθηκε εντός των πιο εκκοσμηκευμένων μεσαιών τάξεων της κοινότητας το ιδεολογικά ρεύμα του «αφομοιωτισμού» σύμφωνα με το οποίο οι Εβραίοι της πόλης, όπως το περιγράφει ο Devin Naar, «θα έπρεπε να ενσωματωθούν στην κοινωνία που τους περιέβαλλε, να δώσουν προτεραιότητα στην ιδιότητά τους ως πολιτών και να περιορίσουν τον ιουδαϊσμό στην ιδιωτική σφαίρα της θρησκείας, προκειμένου να επιτύχουν την πλήρη χειραφέτησή τους»²⁵¹.

Οι υποστηρικτές αυτής της τάσης έφτασαν σε σημείο να πιστεύουν πως η αφομοίωση τους στο οθωμανικό εθνικό σώμα υπαγόρευε συνάμα την κατάργηση της κοινότητας ως νομικής οντότητας, με ό,τι αυτό συνεπαγόταν, αποβλέποντας στο να αποκτήσουν την ταυτότητα του «Οθωμανού Εβραίου»²⁵². Αυτή η ιδεολογική τάση επεδίωκε εμμέσως την υιοθέτηση μιας διπλής ταυτότητας, μία εξωτερική κοσμική (Οθωμανός πολίτης) και μια εσωτερική θρησκευτική (ιουδαίος) δημιουργώντας εκ των πραγμάτων ένα χάσμα και δυισμό στη ιδιοσυγκρασία των Εβραίων της Θεσσαλονίκης, ο οποίος όμως ήταν, θα μπορούσαμε να πούμε, πλήρως ενσωματωμένος στις επιταγές της οθωμανικής κρατικής ιδεολογίας, η οποία ήθελε τα άτομα να εκφράζονται ξεχωριστά σαν μιλλέτ ως προς την θρησκευτική τους υπαγωγή και ταυτότητα αλλά συνάμα να ενυπάρχουν επί ίσοις όροις με τα υπόλοιπα μιλλέτ ως πολίτες και πιστοί πατριώτες σε μια ενιαία κρατική-υπερεθνική οντότητα.

Αυτή η ιδεολογική τάση θα έβρισκε σύντομα τον ιδεολογικό ανταγωνιστή της εντός της κοινότητας, τον σιωνισμό, ο οποίος θα δώσει μια νέα διέξοδο στην αναζήτηση νέου τρόπου έκφρασης ταυτότητας της κοινότητας.

Το σιωνιστικό κίνημα στη Θεσσαλονίκη θα μπορούσαμε να πούμε πως αναπτύχθηκε εκουσίως από την AIU, υπόθεση που μπορεί να στηριχθεί στο γεγονός της προώθησης και καλλιέργειας της εβραϊκής γλώσσας, λογοτεχνίας και θρησκείας στα πλαίσια του εκπαιδευτικού προγράμματος των σχολείων της, δημιουργώντας εκουσίως τις συνθήκες για την ανάπτυξη και έκφραση της εβραϊκής εθνικής συνείδησης. Παράλληλα οι εξελίξεις ως προς τον συνεχή αγώνα των βαλκανικών κρατών για ένταξη της Θεσσαλονίκης στο έδαφός τους δημιούργησε στους Εβραίους της πόλης το αίσθημα της απειλής της ακεραιότητας της οθωμανικής τους πατρίδας. Το αβέβαιο

²⁵⁰. Στο *ίδιο*, σ. 150 και Naar, *ό.π.*, σ. 153.

²⁵¹. Naar, *ό.π.*, σ. 23.

²⁵². Στο *ίδιο*, σ. 24.

μέλλον της, όπως φαινόταν να προδιαγράφεται, οδήγησε μέρος τους στην αναζήτηση μιας νέας πατρίδας, μιας εβραϊκής πατρίδας, όπως την όριζε η σιωνιστική ιδεολογία²⁵³.

Βέβαια το σιωνιστικό κίνημα στη Θεσσαλονίκη εμφάνιζε την ιδιαιτερότητα πως αντί να έχει ως απώτερο στόχο την δημιουργία ενός εβραϊκού κράτους στην Παλαιστίνη επεδίωξε κυρίως, μέχρι και την διεύρυνση του κινήματος, την ενίσχυση και τόνωση της εβραϊκής ταυτότητας στους Θεσσαλονικείς Εβραίους κυρίως με την αντίσταση στην αφομοίωση και με την έκφραση της εβραϊκής ταυτότητας όχι μόνον ιδιωτικά αλλά και δημόσια παραμένοντας βέβαια «Οθωμανοί Εβραίοι» αλλά διατηρώντας την κοινοτική αυτονομία και εκμεταλλευόμενοι τα πολιτειακά τους δικαιώματα να συνδράμουν στην ενίσχυσή της²⁵⁴.

Την απαρχή της έκφρασης του κινήματος στη Θεσσαλονίκη μπορούμε να την ανάγουμε το 1899 όταν και θα σχηματιστεί ο πρώτος σύλλογος σιωνιστικού ενδιαφέροντος στην πόλη με την ονομασία «Καντιμά» (Kadima). Η ονομασία της σήμαινε «προς την ανατολή» εννοώντας την Παλαιστίνη, ιδρύθηκε από νέους οι οποίοι ήταν απόφοιτοι της θρησκευτικής σχολής της πόλης Ταλμούδ Τορά. Σκοπό του συλλόγου αποτελούσε η ανάπτυξη και η προώθηση της σύγχρονης εβραϊκής γλώσσας για την μόρφωση των λιγότερο εγγράμματων μελών της κοινότητας καθώς και η τόνωση του θρησκευτικού αισθήματος διαμέσω της ανάδειξης και προώθησης της εβραϊκής πολιτισμικής παράδοσης²⁵⁵.

Πέραν της «Καντιμά», στην προώθηση και εξέλιξη της σιωνιστικής ιδεολογίας εντός της εβραϊκής κοινότητας της Θεσσαλονίκης θα συμβάλει ο αρχιραβίνος Ιακώβ Μείρ με την έλευσή του από την Ιερουσαλήμ το 1907, ο οποίος το 1908 θα ιδρύει τον εκπαιδευτικό αντίπαλο της ΑΙΥ, ένα γερμανοεβραϊκό σχολείο με τη συνδρομή της οργάνωσης “Hilfsverein” η οποία προωθούσε σιωνιστικά ιδεώδη και αξίες. Στο σχολείο αυτό σιωνιστικού προσανατολισμού, δίδασκαν Γερμανοί καθηγητές με ειδική εκπαίδευση στην Παλαιστίνη προσφέροντας έτσι τη σιωνιστική διέξοδο στην κοσμική εκπαίδευση στην πόλη²⁵⁶.

Οι σύγκρουση αυτών των δύο ρευμάτων θα φανεί και μέσα από τα νέα μέσα διάδοσης πληροφοριών και προπαγάνδας, τον τύπο. Το κάθε ένα από τα δύο κινήματα και οι εκπαιδευτικοί τους φορείς θα έχει ανεπίσημα τους εκπροσώπους του στον εβραϊκό τύπο της πόλης.

Πιο συγκεκριμένα, τον αφομοιωτισμό και τις απόψεις της ΑΙΥ θα εκπροσωπείται ατύπως από το περιοδικό «Ελ Λουνάρ» (El Lunar), το οποίο ιδρύθηκε από τον πρωτεργάτη για την ίδρυση σχολείων και διευθυντή του τμήματος της ΑΙΥ στην πόλη Γιουντά Νεχαμά, ξεκίνησε την κυκλοφορία του το 1865 και στις σελίδες του, μαζί με άλλες θεματικές, φιλοξενούσε και άρθρα καθηγητών και μαθητών των σχολείων της

²⁵³. Μόλχο, *ό.π.*, σ. 221-223.

²⁵⁴. Naar, *ό.π.*, σ. 24-25.

²⁵⁵. Μόλχο, *ό.π.*, σ. 229 και Paris Papamichos Chronakis, “The many faces of Zionism. Zionist culture, Jewish identity, and Hellenization in inter-war Salonica” στο public-sociality.uoc.gr, Νοέμβριος 2013, http://www.public-sociality.uoc.gr/KEIMENA_ERGASIAS/21_Papamichos_Chronakis_Conference_2013.pdf

(τ.π. 18/07/2022), σ. 1.

²⁵⁶. Μόλχο, *ό.π.*, σ. 234.

ΑΙΥ²⁵⁷. Δεύτερη εφημερίδα, η οποία μπορεί να χαρακτηριστεί περισσότερο αντισιωνιστική παρά αφομοιωτική είναι η «Λα Έποκα» (La Eposa), η οποία ιδρύθηκε από τον Σααδή Λεβή, ο οποίος μαχόταν κατά του σιωνιστικού κινήματος, και πρωτοκυκλοφόρησε το 1875²⁵⁸.

Προκειμένου να αντιμετωπιστούν οι αντισιωνιστικές απόψεις και να μετριαστεί η επιρροή της «Λα Έποκα», σε συνδυασμό με το αίσθημα που προκάλεσε η «Υπόθεση Ντρεϊφούς» στην κοινότητα, πρωτοπόροι και ένθερμοι υποστηρικτές του σιωνιστικού κινήματος στην πόλη, Μωσσέ Ααρών Μαλλάχ και Δαβίδ Φλωρεντίν, θα δημιουργήσουν και θα εκδώσουν τη σιωνιστική εφημερίδα «Ελ Αβενίρ» (El Avenir), μέσω της οποίας προβάλλονταν η εβραϊκή παράδοση, τονιζόταν η ανάγκη για εβραϊκή παιδεία και κυρίως υποστηριζόταν η ίδρυση εβραϊκού εθνικού κράτους στην Παλαιστίνη, άποψη που την έφερε σε σύγκρουση με τις αρχές καθώς η περιοχή που ανήκε στην Οθωμανική Αυτοκρατορία²⁵⁹. Σύμφωνα με τη Ρένα Μόλχο, η εφημερίδα αυτή αποτέλεσε όργανο του συλλόγου Καδιμά²⁶⁰. Στις σιωνιστικές εφημερίδες της πόλης θα προστεθεί το 1900 η γαλλόφωνη «Λα Προγκρέ ντε Σαλονίκ» (La Progrès de Salonique) η οποία θα προσελκύσει μεγάλο μέρος του γαλλόφωνου μέρους της κοινότητας²⁶¹.

Η εμφάνιση αυτών των εφημερίδων κατέδειξε ακόμα περισσότερο την ιδεολογική σύγκρουση μεταξύ αφομοιωτισμού και σιωνισμού εντός της κοινότητας, οι οποίες θα άλλαζαν για πάντα την ιδεολογική μορφή και την ταυτότητα που είχε για αιώνες μέχρι τότε²⁶².

Το κεντρικό σχολείο της Alliance Israélite Universelle.



Πηγή: Χρίστος Ζαφειρης, *Θεσσαλονίκη. Η παρουσία των απόντων. Η κληρονομιά Ρωμαίων, Μουσουλμάνων, Εβραίων, Ντονμέδων, Φράγκων, Αρμενίων και Σλάβων*, Επίκεντρο, Θεσσαλονίκη 2014, σ. 153.

²⁵⁷. Μανώλης Κανδυλάκης, *Εφημεριδογραφία της Θεσσαλονίκης. Συμβολή στην Ιστορία του Τύπου. Α΄ Τουρκοκρατία*, University Studio Press, Θεσσαλονίκη 1998, σ. 360-361, 364 και Ραφαήλ Φρεζής, *Ο Εβραϊκός Τύπος στην Ελλάδα*, έκδοση Ισραηλιτικής Κοινότητας Βόλου, Βόλος 1999, σ. 95.

²⁵⁸. Κανδυλάκης, *ό.π.*, σ. 367, 370-371.

²⁵⁹. Στο *ίδιο*, σ. 373 και Φρεζής, *ό.π.*, σ. 102-103.

²⁶⁰. Μόλχο, *ό.π.*, σ. 229.

²⁶¹. Φρεζής, *ό.π.*, σ. 104-105.

²⁶². Κανδυλάκης, *ό.π.*, σ. 373, 375.

5.2.2 Οι νέες εβραϊκές συνοικίες Καλαμαριά και Χιρς. Από ομόθρησκοι, πλούσιοι και φτωχοί.

Κατά το τελευταίο τέταρτο του 19^{ου} αιώνα, η εβραϊκή κοινότητα της πόλης, εκτός από ιδεολογικό μετασχηματισμό θα γνωρίσει και έναν αντίστοιχο χωρικό, δημιουργώντας για πρώτη φορά εβραϊκές συνοικίες εκτός της τειχισμένης πόλης. Αυτή η εξέλιξη θα λάβει χώρα υπό την πίεση τόσο μαζικών αφίξεων Εβραίων προσφύγων λόγω αντισημιτικών πογκρόμ, όσο και υπό την αδήριτη ανάγκη στέγασης που θα προκύψει για όσους έμειναν άστεγοι μετά τη μεγάλη φωτιά του 1890 στην πόλη. Ας δούμε όμως χρονικά τις εξελίξεις και τα δεδομένα.

Η Θεσσαλονίκη θα δεχθεί το πρώτο κύμα προσφύγων το καλοκαίρι του 1882 από τα εδάφη της Ρωσικής Αυτοκρατορίας²⁶³. Αργότερα, το 1890, θα σημειωθεί μεγάλη πυρκαγιά στο κέντρο της πόλης με απολογισμό περί τις 15.000 Εβραίους αστέγους, κατάσταση η οποία, παρά την τραγικότητά της θα θέσει τέλος στις άθλιες συνθήκες στέγασης όσων κατοικούσαν στην πυρκαϊσμένη ζώνη, καθιστώντας επιτακτική την ανάγκη ανοικοδόμησης νέων οικιών²⁶⁴. Στα βάρη της κοινότητας θα προστεθούν το 1891 κι άλλοι Εβραίοι πρόσφυγες από την Κέρκυρα και περί τις 2.000 από το Κισινάου²⁶⁵, το καλοκαίρι του 1892 θα προστεθούν σε αυτούς 38 οικογένειες τον Ιούλιο και άλλα 2.800 άτομα τον Αύγουστο²⁶⁶ και μέσα στο ίδιο έτος θα καταφθάσουν και κάποιοι από το εσωτερικό της Μακεδονίας²⁶⁷ φέρνοντας ακόμα μεγαλύτερη πίεση για την επίλυση της στέγασής τους.

Η κοινότητα αναγκάστηκε να φέρει εις πέρας μόνη της το δύσκολο και δαπανηρό αυτό έργο της στέγασης, καθώς οι δημοτικές υπηρεσίες δεν μπορούσαν να τη συνδράμουν οικονομικά εξαιτίας παρόμοιου προβλήματος που είχαν αντιμετωπίσει πρόσφατα με μουσουλμάνους μετανάστες από τα χαμένα εδάφη της αυτοκρατορίας²⁶⁸.

Την κοινότητα θα συνδράμει οικονομικά τα εύπορα μέλη της, ο ίδιος ο σουλτάνος, η ελληνική και ιταλική κυβέρνηση, ο τότε δήμαρχος Λονδίνου Sir Rufus Isaacs, διάφορες άλλες ευρωπαϊκές χώρες, οι ΗΠΑ, η ΑΙΥ, η «Ρωσο-εβραϊκή Επιτροπή» καθώς και οι οικογένειες Χιρς και Rothschild με τις οποίες δόθηκαν χρηματικές συνδρομές στους πυροπαθείς και τους πρόσφυγες αλλά και αγοράστηκαν δύο οικόπεδα για την οικοδόμηση νέων κατοικιών, το ένα ανατολικά στην Καλαμαριά και το άλλο δυτικά στην περιοχή του Βαρδαρίου, του οποίου ο συνοικισμός θα λάβει το όνομα Χιρς προς τιμήν του μεγάλου ευεργέτη της κοινότητας, στις οποίες η κατοίκηση θα ξεκινήσει το 1894²⁶⁹. Σε αυτές τις νέες συνοικίες και κυρίως σε αυτή του Χιρς θα στεγαστούν οι πυροπαθείς και οι πρόσφυγες και μετανάστες Εβραίοι επιζητώντας μια καλύτερη ζωή

²⁶³. Αναστασιάδου, *Θεσσαλονίκη...*, σ. 164.

²⁶⁴. Στο *ίδιο*, σ. 176-179.

²⁶⁵. Μόλχο, *ό.π.*, σ. 111.

²⁶⁶. Dilek Akyalçın Kaya, "Immigration into the Ottoman territory: The case of Salonica in the late nineteenth century", σ. 177-189, στο Ulrike Freitag, Malte Fuhrmann, Nora Lafi & Florian Riedler (επιμ.), *The City in the Ottoman Empire. Migration and the making of urban modernity*, Routledge, London & New York, 2011, σ. 185.

²⁶⁷. Μόλχο, *ό.π.*, σ. 166.

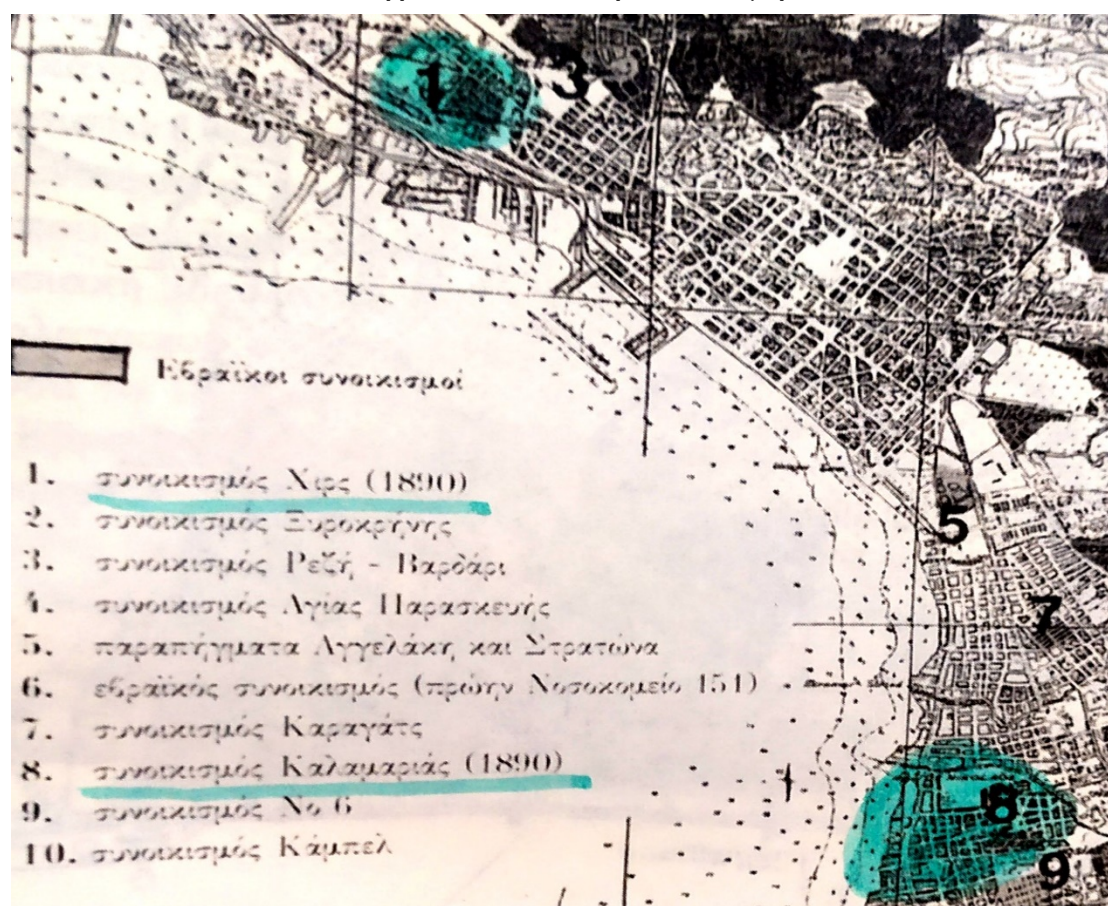
²⁶⁸. Kaya, *ό.π.*, σ. 178-179, 183, 185.

²⁶⁹. Μόλχο, *ό.π.*, σ. 111-112.

σε αντίθεση με τους πλούσιους ομοθρήσκους τους οι οποίοι θα μετοικήσουν στην ανατολική συνοικία των Εξοχών στις πολυτελείς οικίες που θα χτίσουν²⁷⁰. Βέβαια, ακόμα και αυτές οι συνοικίες, παρ' ότι προορίζονταν για τους «αναξιοπαθούντες» της κοινότητας, είχαν ποιοτική διαφορά μεταξύ τους καθώς οι συνθήκες διαβίωσης στην Καλαμαριά ήταν κατά πολύ καλύτερες σε σχέση με αυτές του Χίρς καθώς βρισκόταν σε περιοχή με κακό κλίμα που σε συνδυασμό με την οικονομική κατάσταση των κατοίκων του προσφερόταν συχνά ως εστία μολυσματικών ασθενειών²⁷¹.

Η απομάκρυνση αυτή των πιο αδύναμων κοινωνικά και οικονομικά και η μετακίνησή τους προς τα πέριξ της πόλης θα αποτελέσει δείγμα μετασχηματισμού, της κοινότητας αλλά και της πόλης, από το καθαρά θρησκευτικό και εθνοτικό κριτήριο προς το κοινωνικό-ταξικό, ο οποίος έχει ξεκινήσει ήδη από το 1885 με τη δημιουργία του πλούσιου ανατολικού προαστίου των Εξοχών στο οποίο θα συγκεντρωθεί η αφρόκρεμα της πόλης, καθώς μέρος του μεσαιώου αστικού στρώματος, ανεξαιρέτως θρησκευματος ή εθνικότητας δημιουργώντας ένα διαχωρισμό όχι μεταξύ μουσουλμάνων, Εβραίων και χριστιανών αλλά μεταξύ φτωχών και πλουσίων χωρίς όμως να αναιρεί τους προϋπάρχοντες διαχωρισμούς εντός πόλεως²⁷².

Οι νέες εβραϊκές συνοικίες Χίρς και Καλαμαριάς.



Πηγή: Ρένα Μόλχο, *Οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης. Μια ιδιαίτερη Κοινότητα*, β' έκδοση, Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα 2017, σ. 136.

²⁷⁰. Naar, *Η Θεσσαλονίκη...*, σ. 77.

²⁷¹. Μόλχο, *ό.π.*, σ. 117.

²⁷². Αναστασιάδου, *ό.π.*, σ. 184-188, 195.

5.3 Οι Ντονμέ, μια ιδιαίτερη κοινότητα. Ταυτοτική αποκρυστάλλωση στην ύστερη οθωμανική Θεσσαλονίκη.

Οι Ντονμέ θα συνεχίσουν να αποτελούν ακόμα και μετά το Τανζιμάτ μια πολύ ιδιαίτερη ως προς τα χαρακτηριστικά και την ταυτότητά της κοινότητα, πάντα νομικά ενταγμένη στους κόλπους της μουσουλμανικής κοινότητας της Θεσσαλονίκης. Παρά τη μυστικότητα που τηρούν, η ύπαρξη των Ντονμέ στην πόλη αποτελεί κατά μία έννοια κοινό μυστικό καθώς ακόμα και ξένοι φαίνεται να γνωρίζουν για την ύπαρξή τους καθώς και τη διαφοροποίησή τους τόσο από τους Εβραίους όσο και από τους μουσουλμάνους συμπολίτες τους. Αναφορά σε αυτούς γίνεται το 1885 από τον Άγγλο διπλωμάτη Albert Charles Wratishlaw ο οποίος αναφέρεται σε αυτούς λέγοντας:

Άλλο αξιοσημείωτο πληθυσμιακό στοιχείο ήταν οι Ντονμέδες, από τους οποίους πρέπει να υπήρχαν οκτώ ή δέκα χιλιάδες. Αυτή η ενδιαφέρουσα σέκτα αποτελείται από απογόνους των Εβραίων που πριν από δύο ή τρεις αιώνες προσχώρησαν επιφανειακά στο Ισλάμ, αλλά – όπως γενικώς πιστεύεται – παρέμειναν Εβραίοι στην καρδιά. Ελάχιστα όμως είναι γνωστά για τις πραγματικές δοξασίες τους. Δεν έρχονται σε επιγαμία ούτε με τους Εβραίους ούτε με τους Τούρκους και κρατιούνται σε απόσταση από αμφοτέρους²⁷³.

Παρόμοιες γνώσεις για αυτή την κοινότητα φαίνεται να έχει και ο Σκωτσέζος συγγραφέας και δημοσιογράφος John Foster Fraser ο οποίος επισκεπτόμενος τη Θεσσαλονίκη το 1907 αναφέρει:

Ο Τούρκος περιφρονεί αυτόν που αλλάζει την πίστη του και ως αποτέλεσμα οι Ντονμέδες - παρ' ότι μουσουλμάνοι - δεν είχαν δικαίωμα να συνάπτουν γάμους με άλλους μουσουλμάνους και παρόλο που ήταν Εβραίοι στην καταγωγή, κανείς Εβραίος δεν επιδίωκε επαφή μαζί τους. Έτσι οι Ντονμέδες αποτέλεσαν μια ξεχωριστή τάξη. (...) το αρχηγείο τους ήταν στη Θεσσαλονίκη²⁷⁴.

Ας δούμε όμως πως διαμορφώνεται, τι συνεπάγεται και πως εκδηλώνεται στον αστικό χώρο η ταυτότητα τους τον 19^ο και τις αρχές του 20^{ου} αιώνα.

Οι Ντονμέ νομικά συνεχίζουν τον 19^ο αιώνα να υπάγονται στο μουσουλμανικό μιλλέτ και παρά την θρησκευτική και εθνοτική τους καταγωγή δεν είχαν αντιμετωπίσει ποτέ σοβαρά προβλήματα ένταξης στην οθωμανική κοινωνία²⁷⁵. Είχαν καταφέρει να ενταχθούν σε αυτή καταφέροντας παράλληλα να διατηρήσουν τα πολιτισμικά και κοινωνικά γνωρίσματα και στοιχεία που τους καθιστούσαν διακριτούς από τους

²⁷³. Γρηγορίου & Χεκίμογλου, *Η Θεσσαλονίκη των...*, σ. 185.

²⁷⁴. Στο *ίδιο*, σ. 189 και Δημήτρης Τζήκας, «Οι άγνωστοι Ντονμέδες της Θεσσαλονίκης», 09/10/2014, στο eranistis.net,

<https://eranistis.net/wordpress/2014/10/09/%CE%BF%CE%B9-%CE%BD%CF%84%CE%BF%CE%BD%CE%BC%CE%AD%CE%B4%CE%B5%CF%82-%CF%84%CE%B7%CF%82-%CE%B8%CE%B5%CF%83%CF%83%CE%B1%CE%BB%CE%BF%CE%BD%CE%AF%CE%BA%CE%B7%CF%82/> (τ.π. 03/02/2020).

²⁷⁵. Baer, *Οι Ντονμέ...*, σ. 51, 59.

υπόλοιπους μουσουλμάνους της πόλης με δύο ταυτότητες, μια δημόσια (μουσουλμάνος) και μια κοινοτική (Ντονμέ) οι οποίες συνυπήρχαν και ενυπήρχαν ταυτόχρονα καθιστώντας τους μέλη και των δύο αυτών διακριτών μεταξύ τους κόσμων²⁷⁶. Αυτή η διπλή τους ταυτότητα πολλές φορές συνδυαζόταν και με την ύπαρξη δύο ονομάτων, ενός «φανερού» μουσουλμανικού κι ενός «κρυφού» εβραϊκού²⁷⁷. Αυτό θα αλλάξει μερικώς κατά τα μέσα προς τέλος του 19^{ου} αιώνα, όταν το οθωμανικό κράτος επιχειρήσει με διάφορους τρόπους να εντοπίσει και να επαναφέρει στον ορθό δρόμο του σουνιτικού Ισλάμ όσους θεωρούσε πως παρέκκλιναν από αυτόν σε μια προσπάθεια συσπείρωσης του μουσουλμανικού στοιχείου της αυτοκρατορίας, καθιστώντας για πρώτη φορά θεμιτό την αμφισβήτηση της υπάρχουσας ταυτότητας των υπηκόων της με άμεσο αντίκτυπο την αμφισβήτηση της αφοσίωσης στο κράτος και τη φτωχοποίηση όσων ανακαλύπτονταν πως υπέθαλπαν διπλή ταυτότητα²⁷⁸. Σε αυτά τα πλαίσια, διεξήχθη στη Θεσσαλονίκη έρευνα και για αυτούς το 1859 με εντολή του διοικητή της πόλης, τα αποτελέσματα της οποία κατέδειξαν πως δεν αποτελούσαν κίνδυνο για το Ισλάμ, προκάλεσε όμως την καχυποψία από τους ομόθρησκους συμπολίτες τους οι οποίοι έκτοτε θα τους θεωρούν ως Εβραίους που προσποιούνται τους μουσουλμάνους²⁷⁹. Αυτή βέβαια η θεώρηση μπορεί να θεωρηθεί ως η πλέον αβάσιμη καθώς από τη θέσπιση του νόμου περί θρησκευτικής ελευθερίας το 1856 κι έκτοτε, μόνον ένας από τα χιλιάδες μέλη της κοινότητας στράφηκε προς τον ιουδαϊσμό²⁸⁰. Αντιθέτως, η συντριπτική πλειοψηφία της κοινότητας κατά τις τελευταίες δεκαετίες του 19^{ου} αιώνα αρχίζει και στρέφεται με ειλικρίνεια προς το Ισλάμ σαν τη μόνη του πίστη, πράγμα που γίνεται φανερό από τους γάμους που τελούνται μεταξύ των Ντονμέ και των υπόλοιπων μουσουλμάνων, καθώς μέχρι τότε τηρούσαν ένα αυστηρά ενδογαμικό μοντέλο²⁸¹. Παρ' όλα αυτά, μέσω ενός κρατικού εγγράφου του 1891 φαίνεται πως γινόταν διάκριση μεταξύ αυτών και των υπολοίπων μουσουλμάνων και οι ομόθρησκοί τους γνώριζαν πλέον τόσο για την ύπαρξή τους όσο και για το πως πατρίδα και βάση τους ήταν η Θεσσαλονίκη²⁸².

Η ταυτότητά τους θα αρχίσει να αλλάζει, κρατώντας όλο και λιγότερο εβραϊκά στοιχεία, προς το πέραςμα στον 20^ο αιώνα μέσω της παιδείας. Μέχρι τότε, οι Ντονμέ διδάσκονταν τα εβραϊκά προκειμένου να είναι σε θέση να διαβάζουν τα ιερά τους βιβλία και να συμμετέχουν στις λατρευτικές τους ακολουθίες. Η διδασκαλία της εβραϊκής γινόταν συνήθως κατ' οίκον με δάσκαλο κάποιον ραβίνο ή κάποιες φορές φοιτούσαν για αυτόν τον σκοπό σε σχολεία της Alliance στην πόλη²⁸³. Αυτό το

²⁷⁶. Στο *ίδιο*, σ. 58.

²⁷⁷. Γιοζέφ Νεχαμά, *Ιστορία των Ισραηλιτών της Σαλονίκης*, βιβλίο τρίτο, μτφ. Τομέας Μετάφρασης του Τμήματος Γαλλικής Φιλολογίας του Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 2000, σ. 1409.

²⁷⁸. Στο *ίδιο*, σ. 63.

²⁷⁹. Κατερίνα Φωτιάδου, «Οι Ντονμέδες», 01/09/2017, στο *Ιστορικά Θέματα*,

<https://issuesofhistory.wordpress.com/2017/09/01/%CE%BF%CE%B9-%CE%BD%CF%84%CE%BF%CE%BD%CE%BC%CE%AD%CE%B4%CE%B5%CF%82/>

(τ.π. 05/02/2020) και Baer, *ό.π.*, σ. 63.

²⁸⁰. Στο *ίδιο*, σ. 61.

²⁸¹. Στο *ίδιο*, σ. 54, 73.

²⁸². Στο *ίδιο*, σ. 73.

²⁸³. Νεχαμά, *ό.π.*, σ. 1407.

φαινόμενο όμως, καθώς θέτουν στόχο να μετατραπούν σε ειλικρινείς Οθωμανούς μουσουλμάνους σταματά. Στο πλαίσιο της εκπαιδευτικής ελευθερίας που προσέφεραν οι διατάξεις των μεταρρυθμίσεων οι Ντονμέ, θέλοντας παράλληλα να κρατήσουν τα μέλη τους σε στενά κοινοτικά πλαίσια, θα ιδρύσουν δικά τους κοσμικά σχολεία εντός των συνοικιών που κατοικούσαν²⁸⁴. Στα σχολεία αυτά οι Ντονμέ μαθητές θα διδάσκονταν ισλαμική ηθική, τουρκικά, ξένες γλώσσες όπως τα γαλλικά και τα γερμανικά καθώς και τα ήθη αλλά και τους διάφορους περιορισμούς που απέρρεαν από την ιδιότητα του Ντονμέ²⁸⁵. Πρώτο ιδρύθηκε το ιδιωτικό σχολείο του Şemsi Efendi το 1873, το οποίο εφάρμοσε πρώτο σύγχρονες παιδαγωγικές μεθόδους και εκπαιδευτικό πρόγραμμα που συνδύαζε κοσμική και θρησκευτική εκπαίδευση, αποτελώντας το μοντέλο για όλα τα μελλοντικά σχολεία των Ντονμέ²⁸⁶. Την ίδρυση αυτού, καθώς και την υιοθέτηση των ιδεολογικών του αρχών και των εκπαιδευτικών του μεθόδων, ακολούθησαν το δημόσιο σχολείο *Selimiye* που ιδρύθηκε από τον Ντονμέ δήμαρχο Hamdi Bey²⁸⁷, καθώς και δύο ιδιωτικά σχολεία. Το πρώτο εξ αυτών ιδρύθηκε το 1879 από την ομάδα των Karanci και ονομαζόταν *Terakki* που σημαίνει πρόοδος θέτοντας έτσι τον εκπαιδευτικό του στόχο, την βελτίωση του ανθρώπου και της κοινωνίας αλλά και την επίτευξη πολιτικής και κοινωνικής αλλαγής μέσω της εκπαίδευσης²⁸⁸. Το δεύτερο ιδρύθηκε το 1883-1884 από την ομάδα των Karakas και ονομαζόταν *Feyziye* που σημαίνει αριστεία θέτοντας σαν στόχο την διάπλαση θρησκευόμενων μεν ατόμων αλλά καταρτισμένων με τις απαραίτητες κοσμικές εκπαιδευτικές γνώσεις προκειμένου να ανταπεξέλθουν στην οθωμανική και όχι μόνο κοινωνία του 20^{ου} αιώνα²⁸⁹.

Το κτήριο της σχολής Terakki



Πηγή: Χρίστος Ζαφείρης, *Θεσσαλονίκη. Η παρουσία των απόρων. Η κληρονομιά Ρωμαίων, Μουσουλμάνων, Εβραίων, Ντονμέδων, Φράγκων, Αρμενίων και Σλάβων*, Επίκεντρο, Θεσσαλονίκη 2014, σ. 183.

²⁸⁴. Baer, *ό.π.*, σ. 75 και Rifat N. Bali, “A scapegoat for all seasons: the Dönmes, or crypto-Jews of Turkey”, στο rifatbali.com,

http://www.rifatbali.com/images/stories/dokumanlar/a_scapegoat_for_all_seasons0001.pdf

(τ.π. 20/01/2020), σ. 26.

²⁸⁵. Baer, *ό.π.*, σ. 91-93.

²⁸⁶. Στο *ίδιο*, σ. 93.

²⁸⁷. Στο *ίδιο*, σ. 93. 95.

²⁸⁸. Στο *ίδιο*, σ. 95.

²⁸⁹. Στο *ίδιο*, σ. 97-98.

Μέσω λοιπόν της παιδείας που παρεχόταν στους Ντονμέ κατέστη δυνατή η ομαλή ταυτοτική τους αλλαγή καθώς τον 20^ο αιώνα, όπως αναφέρει ο M.C. Baer, οι Ντονμέ θα εγκαταλείψουν σταδιακά την εθνο-θρησκευτική τους ταυτότητα και θα επιλέξουν ελεύθερα και συνειδητά να ζήσουν σαν μουσουλμάνοι²⁹⁰ διατηρώντας όμως παράλληλα μια κοινοτική αυτονομία και ορισμένα στοιχεία που θα τους καθιστούσαν διακριτούς τόσο από τους υπόλοιπους μουσουλμάνους όσο και από τους Εβραίους²⁹¹.

Η ιδιαίτερη ταυτότητά τους θα αποτυπωθεί ανεξίτηλα στο αστικό τοπίο της Θεσσαλονίκης μέσω της κατασκευής του δικού τους ιδιαίτερου μουσουλμανικού τεμένους, το Yeni Cami (νέο τζαμί). Το τζαμί αυτό θα κατασκευαστεί εκτός του ιστορικού κέντρου της πόλης, στα ανατολικά, όπου είχαν δημιουργηθεί νέα προάστια, σε σχέδια του Ιταλού αρχιτέκτονα Vitaliano Poselli²⁹². Θα εγκαινιαστεί το 1904 και πάνω του αποτυπώθηκαν αρχιτεκτονικά πολλά από τα στοιχεία εκείνα που καταδείκνυαν την ταυτότητα των Ντονμέ. Πιο συγκεκριμένα, όπως το περιγράφει ο Baer:

Το Νέο Τζαμί προοριζόταν να είναι ένας μουσουλμανικός οίκος λατρείας διαφορετικός από όλους τους άλλους. (...) συνδυάζοντας μπαρόκ και Οθωμανικό στυλ, μαυριτανικά μοτίβα, Art Nouveau, ακόμη και τον οριενταλισμό των Αψβούργων, που ο αρχιτέκτονας αντέγραψε από τη Βιέννη. Υπάρχουν Υπάρχουν νεοκλασικοί κορινθιακοί κίονες ως αναφορά στην ελληνο-βυζαντινή ιστορία του τόπου, οι οποίοι στηρίζουν ανδαλουσιανές καμάρες, που παραπέμπουν στους Ισπανο-Εβραίους προγόνους των Ντονμέ, και φέρουν μαρμάρινες ζώνες με εγχάρακτα εξάκτινα εβραϊκά αστέρια (εξάλφα), που θυμίζουν έντονα εικόνες από τις Ιταλικές συναγωγές. Πάνω από την είσοδο, ένα μεγάλο εξάκτινο αστέρι είναι ενσωματωμένο μέσα σε ένα περίτεχνο αραβούργημα. Όμοια, μέσα στα αραβουργήματα της οροφής συνυπάρχουν ένα αστέρι και μια ημισέληνος. Τέλος, ρολόγια τοποθετημένα πάνω στους δυο πυργίσκους, στο μπροστινό μέρος του κτηρίου θυμίζουν τον επιταχυμένο ρυθμό της εποχής, ενώ ένα ηλιακό ρολόι στη νότια πλευρά αντιπροσωπεύει επίσης τη ροή του χρόνου, όπως τη μετρούσαν σε παλαιότερες εποχές. (...) Το Νέο Τζαμί δεν ήταν μόνο αρχιτεκτονικά διαφορετικό. Πολλά στοιχεία είχαν συμβολικό χαρακτήρα, με στόχο πάντοτε να τονίσουν τη διαφοροποίηση των Ντονμέ τόσο από τους Μουσουλμάνους όσο και από τους Εβραίους. Πρώτον, στο ηλιακό ρολόι υπάρχει μια Οθωμανική επιγραφή «Γυρίστε τα ρολόγια σας δέκα λεπτά πίσω», μια αναφορά στη συνήθεια των Ντονμέ να εκπληρώνουν δημόσια όλες τις απαιτήσεις του Σουνιτικού Ισλάμ, με μικρές παραλλαγές. Για παράδειγμα, οι Ντονμέ σταματούσαν τη νηστεία του Ραμαζανιού κάθε μέρα πέντε λεπτά νωρίτερα από την επίσημη λήξη της. Δεύτερον μια Αραβική επιγραφή με χρυσά γράμματα μέσα στο λευκό μάρμαρο στον χώρο προσευχής (qiblah) αναφέρει «Στρέψτε το πρόσωπό σας προς το Ευγενές Ιερό» (Κοράνι 2:142-144). Το Ευγενές Ιερό, Haram al-Sharif είναι ο τρίτος ιερότερος τόπος για το Ισλάμ, το «Όρος του Ναού» στην Ιερουσαλήμ. Παρότι ο στίχος αυτός του Κορανιού εμφανίζεται σε πολλά Τζαμιά, η επιλογή από τους Ντονμέ συμβολίζει την ιδιαιτερότητά τους, που συνθέτει Εβραϊσμό και Ισλάμ καλώντας τους πιστούς να στραφούν για την προσευχή προς την Ιερουσαλήμ και όχι προς τη Μέκκα. (...) Έτσι, το

²⁹⁰. Στο *ίδιο*, σ. 56.

²⁹¹. Στο *ίδιο*, σ. 53.

²⁹². Στο *ίδιο*, σ. 83, 87.

γεγονός ότι προσεύχονταν δημόσια όπως οι Μουσουλμάνοι, και είχαν κτίσει ένα Τζαμί, δεν σήμαινε πως οι Ντονμέ ήταν σαν τους άλλους Μουσουλμάνους. Βλέπω το Τζαμί των Ντονμέ ως μια επέκταση της διπλής πραγματικότητας που ζούσαν.²⁹³

Δοκιμή να είναι ενδεχομένως η υπόθεση πως οι Ντονμέ κατασκεύασαν αυτόν τον ιερό χώρο για να τελούν τόσο τις μουσουλμανικές όσο και τις δικές τους ιδιαίτερες προσευχές καθώς πλέον, έχοντας το Γενί Τζαμί, εξωτερικά επιδείκνυαν το Ισλάμ αλλά εσωτερικά ήταν πλέον ελεύθεροι να δρουν και να εκφραστούν σύμφωνα με τη δική τους ταυτότητα, ως Ντονμέ. Έτσι γίνεται φανερό πως παρά την ελευθερία που τους παρείχε η εποχή ως προς την έκφραση αυτοί επέλεξαν να εκφράσουν μέσω των κρυφών αρχιτεκτονικών συμβολισμών του τζαμιού την διαφοροποίησή τους από τους υπόλοιπους μουσουλμάνους και να αναδείξουν την μοναδική τους ταυτότητα και ύπαρξη²⁹⁴.

Οι Ντονμέ θα αποκτήσουν με τα χρόνια τουρκική εθνική ιδεολογία, πράγμα που θα φανεί από την ενεργή τους συμμετοχή στο κίνημα και την Επανάσταση των Νεότουρκων που θα λάμβανε χώρα στη έδρα και πατρίδα τους, τη Θεσσαλονίκη, οδηγώντας στην τελική τους ταυτοτική αποκρυστάλωση²⁹⁵.

Το Νέο Τζαμί (Yeni Cami) των Ντονμέ.



Πηγή: Κ.Ι.Θ. <https://culture.thessaloniki.gr/kart-postal/othomanika-mnimeia/#>

²⁹³. Στο *ίδιο*, σ. 83, 85, 86.

²⁹⁴. Στο *ίδιο*, σ. 84, 87.

²⁹⁵. Αναλυτικά για την δράση και τον ρόλο των Ντονμέ στο κίνημα των Νεοτούρκων βλ. Baer, *ό.π.*, σ. 146-161.

5.4 Το κίνημα των Νεότουρκων.

Το πολιτικό γεγονός με το οποίο συνδέθηκε περισσότερο η οθωμανική Θεσσαλονίκη ήταν αδιαμφισβήτητα το Κίνημα των Νεότουρκων που εκδηλώθηκε το καλοκαίρι του 1908 στην πόλη και έμελλε να αλλάξει τα μέχρι τότε δεδομένα, οδηγώντας σε νέα ιστορικά μονοπάτια και θέτοντας τα θεμέλια για την ανάπτυξη ξεχωριστής εθνικής συνείδησης μελλοντικά στους μουσουλμάνους. Ας δούμε όμως τις συνθήκες που οδήγησαν στο ξέσπασμα του κινήματος στη Θεσσαλονίκη.

Μέχρι και τη δεκαετία του 1890, η αυτοκρατορία είχε γνωρίσει τόσο τις μεταρρυθμίσεις του Τανζιμάτ, υπό την συνεχή πίεση και τις παρεμβάσεις των Μεγάλων Δυνάμεων, με αποκορύφωμά τους την ψήφιση οθωμανικού συντάγματος και τη δημιουργία οθωμανικού κοινοβουλίου, όσο και την συνεχή απώλεια εδαφών κυρίως έναντι των πρώην χριστιανών του υπηκόων στα Βαλκάνια και τις συνεχείς ταραχές στο εσωτερικό του με τον ανταγωνισμό των βαλκανικών εθνικισμών στη Μακεδονία. Συνάμα, η κατάργηση του οθωμανικού συντάγματος και η απολυταρχική βασιλεία του σουλτάνου Αμπδούλ Χαμίτ Β΄ από το 1878 και μετά, θα οδηγήσει στην εμφάνιση νέων κινήματων που στόχο είχαν την διάσωση της αυτοκρατορίας τόσο από εξωτερικούς όσο και από τους εσωτερικούς κατ' αυτούς εχθρούς. Μεταξύ των κινήματων ισλαμικού και δυτικόφιλου προσανατολισμού, θα εμφανιστεί το 1890 στο Παρίσι το Νεοτουρκικό Κομιτάτο, οι λεγόμενοι «Νεότουρκοι»²⁹⁶. Η ιδεολογία του νεοτουρκισμού την οποία και εκπροσωπούσε το κίνημα, από το 1900 και μετά, εξαιτίας της όλο και συνεχόμενης ανόδου του εθνικισμού των μη μουσουλμάνων στην αυτοκρατορία, θα δημιουργήσει ως ιδεολογικό αντιστάθμισμα την εθνικιστική τουρκική ιδεολογία έχοντας ως βλέψη και όραμα, προκειμένου να σωθεί η αυτοκρατορία, τη δημιουργία ενός ισχυρού συγκεντρωτικού κράτους μέσω του εκμοντερνισμού με προεξάρχον και κυρίαρχο κοινωνικά και πολιτικά το τουρκικό στοιχείο προσβλέποντας έτσι στη διαίωνα κυριαρχία του τουρκικού μουσουλμανικού στοιχείου σε κάθε πτυχή του οθωμανικού κράτους²⁹⁷.

Η άποψη πως για τα δεινά της αυτοκρατορίας και την απώλεια της κυριαρχίας των μουσουλμάνων σε αυτή έφταιγε ο σουλτάνος ο οποίος δεχόταν τις παρεμβάσεις των ξένων δυνάμεων παγιωνόταν και από το 1904 η γενική δυσαρέσκεια θα γίνει ακόμα πιο έντονη στις τάξεις των στρατιωτικών, καθώς ο σουλτάνος έφερε ξένη αποστολή για την αναδιοργάνωση του οθωμανικού στρατού, θίγοντάς τους περαιτέρω την υπερηφάνεια και το πατριωτικό αίσθημα²⁹⁸.

Συνεχίζοντας την ιχνηλάτηση της νεοτουρκικής επανάστασης, το νεοτουρκικό κίνημα θα μεταφέρει το επίκεντρο της δράσης και της διανοήσής του στη Θεσσαλονίκη το 1906, η οποία για σειρά από λόγους κρίθηκε ως η πλέον κατάλληλη²⁹⁹. Στη Θεσσαλονίκη εκείνης της εποχής οι φορείς του νεοτουρκικού κινήματος έβλεπαν την ενσάρκωση των εννοιών της προόδου και της ελευθερίας καθώς στην πόλη

²⁹⁶. Μοσκόφ, *Θεσσαλονίκη...*, σ. 150, 152.

²⁹⁷. Στο *ίδιο*, σ. 151.

²⁹⁸. Ριζάλ, *Θεσσαλονίκη...*, σ. 190

²⁹⁹. Μοσκόφ, *ό.π.*, σ. 152.

κυριαρχούσαν ιδεολογικά οι φιλελεύθερες απόψεις που σε συνδυασμό με το έντονο αίσθημα της κοινοτικής υπαγωγής, την απόσταση της πόλης από την πρωτεύουσα, την άμεση σύνδεσή της με την Ευρώπη, την δραστηριοποίηση των εθνικιστικών στοιχείων των Βαλκανίων, την ύπαρξη και δράση μασονικών στοών και τη μυστικότητα που τις συνόδευε, την απήχηση που είχε η νεοτουρκική ιδεολογία στον μουσουλμανικό πληθυσμό της πόλης (ιδίως ανάμεσα στις τάξεις των Ντονμέ) καθώς και την παρουσία πολιτικών και στρατιωτικών αντιφρονούντων του χαμιδικού σουλτανικού καθεστώτος συνιστούσαν την ιδανική συγκυρία για την κάλυψη, την επέκταση και τελικώς τη δράση του κινήματός³⁰⁰.

Σε αυτά τα πλαίσια, το 1906 θα δημιουργηθεί η ολιγομελής αρχικά «Οθωμανική Ένωση για την Ελευθερία» (Osmanlı Hürriyet Djemiyeti) η οποία προσέγγισε το Νεοτουρκικό Κομιτάτο των Παρισίων και θα ενώσουν τις δυνάμεις τους το 1907 σχηματίζοντας στην πόλη το μυστικό κομιτάτο «Ένωση και Πρόοδος» (İttihad ve Terraki Djemiyeti) το οποίο συνέβαλε στην προετοιμασία ενός τουρκικού κινήματος που θα εκδηλωνόταν από τις τάξεις του στρατού, σχέδιο που προχώρησε με την προσχώρηση στις τάξεις του στρατιωτικών που ανήκαν στο Γ΄ Οθωμανικό Σώμα Στρατού που έδρευε στη Θεσσαλονίκη φέρνοντας την εκδήλωση της επανάστασης ακόμα πιο κοντά³⁰¹.

Το 1908, ο μνημένος στο κίνημα βαλής της Θεσσαλονίκη, με τη συνδρομή στελέχους του ελληνικού προξενείου της πόλης, θα μεταφέρουν κρυφά από το Παρίσι στη Θεσσαλονίκη τον ηγέτη του νεοτουρκικού κομιτάτου προκειμένου να τεθεί άμεσα σε δράση η αντιχαμιδική επανάσταση που σύμφωνα με τις πεποιθήσεις των Νεοτούρκων θα σήμαινε την αρχή μια νέας λαμπρής εποχής για την αυτοκρατορία³⁰².

Έτσι λοιπόν θα τεθεί σε δράση το σχέδιο της επανάστασης. Πιο συγκεκριμένα, το κίνημα θα πραγματοποιηθεί στις 10 Ιουλίου του 1908 με στρατιωτική κατάληψη της πόλης από τους κινηματίες ενώ τις μέρες που ακολούθησαν θα τεθεί με το μέρος των επαναστατών και μεγάλο μέρος του λαού της Θεσσαλονίκης ανεξαιρέτως θρησκευτικής ή εθνικής υπαγωγής³⁰³.

Η Επανάσταση αυτή θα σημάνει και την αρχή του τουρκικού εθνικού κινήματος το οποίο σταδιακά θα επικρατήσει στις συνειδήσεις των μουσουλμάνων της πόλη και όχι μόνο δημιουργώντας σταδιακά μέσα από την μουσουλμανική κοινότητα μια αστική τάξη με τουρκική εθνική συνείδηση³⁰⁴.

Το κίνημα θα λειτουργήσει ως καταλύτης των μέχρι τότε εξελίξεων δημιουργώντας νέες δυναμικές και συνθήκες για την ανάπτυξη περαιτέρω κοινωνικών κινήματων που θα αλλάξουν τις μέχρι τότε ταυτοτικές ισορροπίες και υπαγωγές μέσα στην πόλη.

³⁰⁰. François Geogon, «Η “Σελανίκ” των μουσουλμάνων και των ντονμέδων στο Θεσσαλονίκη 1850-1918. Η «πόλη των Εβραίων» και η απόπνιση των Βαλκανίων», μτφ. Γιώργος Καλαμαντάνης, Εκάτη, 1994, σ. 125-126 και Μοσκόφ, *ό.π.*, σ. 154.

³⁰¹. Geogon, *ό.π.*, σ. 126 και Μοσκόφ, *ό.π.*, σ. 152-153.

³⁰². Τομανάς, *Χρονικό...*, σ. 147-148.

³⁰³. Στο *ίδιο*, σ. 148 και Ριζάλ, *ό.π.*, σ. 192-193.

³⁰⁴. Μοσκόφ, *ό.π.*, σ. 154.

6. Εκφάνσεις ταυτοτήτων στον αστικό χώρο. Περίθαλψη και θάνατος.

Ο διαχωρισμός των κοινοτήτων νομικά αλλά και πρακτικά σε θρησκευτικές και εθνοτικές ομάδες, παρά τις προσπάθειες του οθωμανικού κράτους για τη δημιουργία ενιαίας «οθωμανικής εθνικής συνείδησης», θα αποτυπωθεί πρακτικά στον χώρο της πόλης τόσο στον τομέα της υγειονομικής περίθαλψης, όσο και στον τομέα της «τελικής ανάπαυσης» των κατοίκων της πόλης.

6.1 Νοσοκομεία.

Στη Θεσσαλονίκη, μέχρι και τον 19^ο αιώνα, δεν υπήρχαν σύγχρονα ή κρατικά νοσοκομεία. Τα μέχρι τότε νοσοκομεία ιδρύονται και λειτουργούν από τις κοινότητες, με την οικονομική συνδρομή ευεργετών, προκειμένου να καλυφθούν οι ανάγκες νοσηλείας των μελών τους, δείχνοντας ακόμη και στην ασθένεια πως δεν είχαν κοινό αίσθημα του κατοίκου της πόλης αλλά μέλη των θρησκευτικών τους κοινοτήτων³⁰⁵. Κοινοτικά νοσοκομεία θα δημιουργήσουν μόνον οι ορθόδοξοι χριστιανοί (μετέπειτα Έλληνες) και οι Εβραίοι.

6.1.1 Η ορθόδοξη χριστιανική-ελληνική κοινότητα.

Μέχρι τον 19^ο αιώνα, σχετικά με την ορθόδοξη χριστιανική κοινότητα της πόλης, μαρτυρείται η ύπαρξη δύο νοσοκομειακών μονάδων, μιας εντός της πόλης και μια έξω από τα ανατολικά τείχη³⁰⁶.

Έξω από τα ανατολικά τείχη της πόλης αναφέρεται η ύπαρξη ενός νοσοκομείου που ανήκε στην ορθόδοξη χριστιανική κοινότητα, το οποίο είχε δημιουργηθεί για όσους πλήττονταν από την πανώλη (πανούκλα), το οποίο καλούνταν όπως μαθαίνουμε και από έγγραφο της κοινότητας «πανουκλόσπιτο» ή «οσπίτιο της πανώλης»³⁰⁷. Το «πανουκλόσπιτο» είχε ανακατασκευαστεί και επεκταθεί από την κοινότητα το 1754, με την οικονομική συνδρομή και των Γάλλων της πόλης, με αντάλλαγμα την παροχή νοσηλείας στους Γάλλους υπηκόους και προστατευόμενους³⁰⁸. Τον 18^ο αιώνα, που η Θεσσαλονίκη πληττόταν συχνά από την πανώλη³⁰⁹, αναφέρεται το «οσπίτιο της πανώλης» από ξένους που βρίσκονται στην πόλη. Ενδεικτικά, βρίσκουμε αναφορά του Βενετού προξένου της Θεσσαλονίκης στην οποία λέει πως «ατυχώς εδώ δεν υπάρχουν νοσοκομεία, εξαιρουμένου ενός αθλίου, κειμένου εκτός της πόλεως και ανήκοντος εις την ελληνικήν κοινότητα· αλλά είναι τόσον μικρό, ώστε μόλις επαρκεί δι' αυτούς»³¹⁰. Πέραν αυτού, σε αυτό θα αναφερθεί και ο Βρετανός ιατρός John Howard το 1878 λέγοντας:

³⁰⁵. Αναστασιάδου, *Θεσσαλονίκη...*, σ. 155-156.

³⁰⁶. Ευάγγελος Χεκίμογλου, «Ελληνικά νοσοκομεία της Θεσσαλονίκης επί Τουρκοκρατίας», *Μεκαδονικά*, τχ. 28 (1992), σ. 56-81, σ.64.

³⁰⁷. Χεκίμογλου, *ό.π.*, σ. 63.

³⁰⁸. Σβωρόνος, *Το Εμπόριο...*, σ. 31.

³⁰⁹. Στο *ίδιο*, σ. 165-166.

³¹⁰. Χεκίμογλου, *ό.π.*, σ. 64.

Στη Θεσσαλονίκη, σε έναν κοιμητηριακό τόπο έξω από την πόλη, οι Έλληνες έχουν ένα νοσοκομείο για τους ασθενείς που έχουν μολυνθεί, το οποίο περιβάλλεται από ψηλούς τοίχους και έχει στην είσοδο σιδερένια πόρτα. Υπήρχαν τέσσερις αίθουσες στο ισόγειο και πάνω από αυτές ένας όροφος για να διαμένουν οι ασθενείς που βρίσκονται υπό ανάρρωση.³¹¹

Εκτός του «πανουκλόσπιτου», υπήρχε ορθόδοξο χριστιανικό κοινοτικό νοσοκομείο και εντός πόλεως, η ύπαρξη του οποίου μαρτυρείται περί τα μέσα του 17^{ου} αιώνα από τον Ε. Τσελεμπί να βρίσκεται δίπλα στην τότε Μητρόπολη, και αναφέρεται ως τα «έσω σπιτάλια» σε κείμενο της ορθόδοξης κοινότητας το 1823³¹². Στο ίδιο έγγραφο, μαρτυρείται δίπλα στο προαναφερθέν νοσοκομείο και ένα ακόμα κοινοτικό νοσοκομείο, το «μέγα νοσοκομείον», το οποίο χτίστηκε το 1815 αλλά πωλήθηκε το 1823 στην εβραϊκή κοινότητα³¹³. Το 1869, στη θέση του κτίσματος των «έσω σπιταλίων» θα ανεγερθεί, με χρηματική δωρεά του Θεαγένη Χαρίση, το «Θεαγένειο Νοσοκομείο», για να στεγάσει τους αρρώστους της ελληνικής κοινότητας, το οποίο όμως θα καεί στην πυρκαγιά του 1890 προκειμένου να χτιστεί και να λειτουργήσει εκ νέου με την ίδια ονομασία στο σημείο που βρίσκεται μέχρι και σήμερα³¹⁴.

6.1.2 Το εβραϊκό νοσοκομείο.

Η εβραϊκή κοινότητα για την ανακούφιση των αρρώστων της είχε δημιουργήσει από τον 16^ο αιώνα το ίδρυμα «Μπικούρ Χολίμ»³¹⁵ ενώ ξεκάθαρη ύπαρξη νοσοκομείου σαν κτήριο δεν αναφέρεται πέραν της ύπαρξης μιας μικρής μονάδος το 1780 πάλι από τον John Howard ο οποίος αναφέρει:

Διαφορετικό είναι το νοσοκομείο των Εβραίων, που βρίσκεται σε ανυψωμένο έδαφος στη μέση του κοιμητηρίου τους. (...) Είναι ένα είδος ευρύχωρου παραπήγματος, χωρισμένου στη μέση με τοίχο, οι πλευρές του οποίου στηρίζονται σε κολόνες. Ήταν ανάλαφρο και ευάερο και καλύτερα διευθετημένο για τον σκοπό που επιτελεί, σε σύγκριση με ο,τιδήποτε έχω δει. Επειδή είναι σχεδόν ανοικτό και δεν περιβάλλεται από περίφραξη, θα ευχαριστούσε ιδιαίτερα τον αγαπητό φίλο μου, Δρ. Jebb.³¹⁶

³¹¹. Γρηγορίου & Χεκίμογλου, *Η Θεσσαλονίκη των...*, σ. 82.

³¹². Χεκίμογλου, *ό.π.*, σ. σ. 57, 64-56 και Ευάγγελος Χεκίμογλου, «Η Θεσσαλονίκη πριν από το 1912. Οικονομία και κοινωνία», στο Αρτέμις Ψαρομήλιγκος & Βασιλική Λάζου (επιμ.), *Θεσσαλονίκη. 100 χρόνια από την απελευθέρωση*, Ελλήνων Ιστορικά, τχ. 6 (2013), Τύπος της Κυριακής, σ. 83-123, σ. 104. https://www.academia.edu/3635395/%CE%97_%CE%98%CE%B5%CF%83%CF%83%CE%B1%CE%BB%CE%BF%CE%BD%CE%AF%CE%BA%CE%B7_%CF%80%CF%81%CE%B9%CE%BD_%CE%B1%CF%80%CF%8C_%CF%84%CE%BF_1912_%CE%9F%CE%B9%CE%BA%CE%BF%CE%BD%CE%BF%CE%BC%CE%AF%CE%B1_%CE%BA%CE%B1%CE%B9_%CE%BA%CE%BF%CE%B9%CE%BD%CF%89%CE%BD%CE%AF%CE%B1_Thessaloniki_before_1912_Economy_and_Society

³¹³. Χεκίμογλου, «Ελληνικά νοσοκομεία...», σ. 64, 67.

³¹⁴. Στο *ίδιο*, σ. 77 και Αναστασιάδου, *ό.π.*, σ. 156-157.

³¹⁵. Χεκίμογλου, *ό.π.*, σ. 56 και υποσημείωση 1.

³¹⁶. Γρηγορίου & Χεκίμογλου, *ό.π.*, σ. 82.

Πέραν αυτού όμως, η εβραϊκή κοινότητα δεν θα διαθέτει νοσοκομείο παρά μόνο ένα φαρμακείο το οποίο παρείχε δωρεάν φάρμακα στους σε όσους δεν μπορούσαν να πληρώσουν για αυτά καθώς και κοινοτικούς ιατρούς οι οποίοι πληρώνονταν προκειμένου να συνδράμουν τους απόρους και φτωχούς της κοινότητας όταν παρίστατο ανάγκη³¹⁷. Αυτό θα αλλάξει το 1904 όταν και θα ξεκινήσει η ανέγερση του εβραϊκού κοινοτικού νοσοκομείου, το οποίο θα ονομαστεί «Χιρς» καθώς μεγάλο μέρος του χρηματικού κεφαλαίου για την κατασκευή του θα δοθεί από τη βαρόνη Κλάρα ντε Χιρς, η οποία, μέχρι την περάτωση της ανοικοδόμησης του νοσοκομείου, χρηματοδότησε και τη δημιουργία δύο εξωτερικών ιατρείων³¹⁸. Το νοσοκομείο θα ανοίξει για να υποδεχθεί τους ασθενείς της εβραϊκής κοινότητας στις 4 Μαΐου του 1908³¹⁹ ενώ σήμερα αποτελεί την παλαιά πτέρυγα του σημερινού Ιπποκράτειου Νοσοκομείου³²⁰.

Το εβραϊκό νοσοκομείο Χιρς.



Πηγή: Χρίστος Ζαφείρης, *Θεσσαλονίκη. Η παρουσία των απόντων. Η κληρονομιά Ρωμαίων, Μουσουλμάνων, Εβραίων, Τονιμέδων, Φράγκων, Αρμενίων και Σλάβων*, Επίκεντρο, Θεσσαλονίκη 2014, σ. 145.

³¹⁷. Ευάγγελος Χεκίμογλου & Esra Danacioğlu, *Η Θεσσαλονίκη πριν από 100 χρόνια: Το μετέωρο βήμα προς τη Δύση*, University Studio Press, Θεσσαλονίκη, 1998, σ. 26.

³¹⁸. Αναστασιάδου, *ό.π.*, σ. 156-157 και Χεκίμογλου, *«Η Θεσσαλονίκη...»*, σ. 105.

³¹⁹. Τομανάς, *Χρονικό...*, σ. 145.

³²⁰. Χεκίμογλου, *ό.π.*, σ. 105.

6.2 Νεκροταφεία.

Όπως στη ζωή, έτσι και στο θάνατο οι ταυτότητες που έφεραν οι κάτοικοι της πόλης συνέχιζαν να τους ακολουθούν και στην τελευταία τους κατοικία. Κάθε μια από τις θρησκευτικές κοινότητες, και αργότερα οι εθνοτικές ομάδες που διαδέχτηκαν την χριστιανική, είχε το δικό της νεκροταφείο παίρνοντας την ταυτότητα που «κουβαλούσαν» εν ζωή και «στον τάφο τους». Επομένως τα νεκροταφεία ήταν οργανωμένα κατά θρησκευτική κοινότητα και χωριζόντουσαν και οροθετούνταν μεταξύ τους είτε από δρόμους είτε από ρέματα³²¹.

6.2.1 Ο «Οίκος της Ζωής».

Το μεγαλύτερο από τα νεκροταφεία των κοινοτήτων της Θεσσαλονίκης ήταν με μεγάλη διαφορά το εβραϊκό νεκροταφείο, το καλούμενο “Beth Ahaim” στα εβραϊκά ή “Bedahey” στα λαντίνο, που σημαίνει «Οίκος της Ζωής»³²² το οποίο βρισκόταν ήδη πριν από την άφιξη των Σεφαραδίμ στη Θεσσαλονίκη, το 1492, στην εξωτερική πλευρά των ανατολικών τειχών της πόλης και θα αποτελέσει το μεγαλύτερο εβραϊκό νεκροταφείο της Ευρώπης³²³. Διαχρονικά, νότιο του όριο θα αποτελέσει η ανατολική επέκταση της Εγνατίας³²⁴. Ως προς τον χώρο της έκτασης του, και επομένως και του ταφικού αποτυπώματος της εβραϊκής κοινότητας, θα υπάρξει σύγκρουση με την ορθόδοξη χριστιανική κατά τον 16^ο αιώνα για την αγορά μιας έκτασης που προοριζόταν ως ταφικός χώρος, την οποία και εν τέλει δεν κατάφεραν να αποκτήσουν οι Εβραίοι, ενώ παρόμοιες συγκρούσεις μεταξύ της εβραϊκής με τη χριστιανική αλλά και τη μουσουλμανική κοινότητα θα σημειωθούν κατά τον 18^ο αιώνα, πάλι με αιτία την διεκδίκηση χώρων προς ταφική επέκταση³²⁵. Η αιτία της συνεχούς ανάγκης για χωρική επέκταση του ταφικού χώρου της κοινότητας, πέραν της συνεχούς αύξησης των νεκρών, αποτελούσε και η εβραϊκή θρησκευτική απαγόρευση της εκταφής των νεκρών, καθιστώντας την εύρεση νέων χώρων ταφής επιτακτική³²⁶. Μέχρι το 1908 θα πραγματοποιηθούν τρεις χωρικές του επεκτάσεις με αγορά γης, η πρώτη το 1861, η δεύτερη το 1873 και η τρίτη το 1893³²⁷. Το 1890, εξαιτίας της πυρκαγιάς που ξέσπασε και των εκτεταμένων καταστροφών που προκάλεσε, αποφασίστηκε η οικιστική επέκταση της πόλης στα ανατολικά και η διάνοιξη δρόμων προς τα εκεί, κάνοντας επιτακτική της απαλλοτρίωση μέρος του νεκροταφείου από τις οθωμανικές αρχές³²⁸. Προκειμένου να προστατευθεί έκτοτε και να υπάρξει οριστική χωροθέτηση του νεκροταφείου, συστήθηκε η οργάνωση «Χέσεντ βε Εμέτ» η οποία ξεκίνησε την

³²¹. Στο *ίδιο*, σ. 85.

³²². Naar, *Η Θεσσαλονίκη...*, σ. 254.

³²³. Στο *ίδιο*, σ. 254-255, Δημητριάδης, *Τοπογραφία...*, σ. 446 και Στέλλα Σαλέμ, «Το παλιό εβραϊκό νεκροταφείο της Θεσσαλονίκης», *Θεσσαλονικέων Πόλις*, τχ. 6, Οκτώβριος, 2001, σ. 57-78, σ. 58.

³²⁴. Χεκίμογλου, *ό.π.*, σ. 85.

³²⁵. Naar, *ό.π.*, σ. 256.

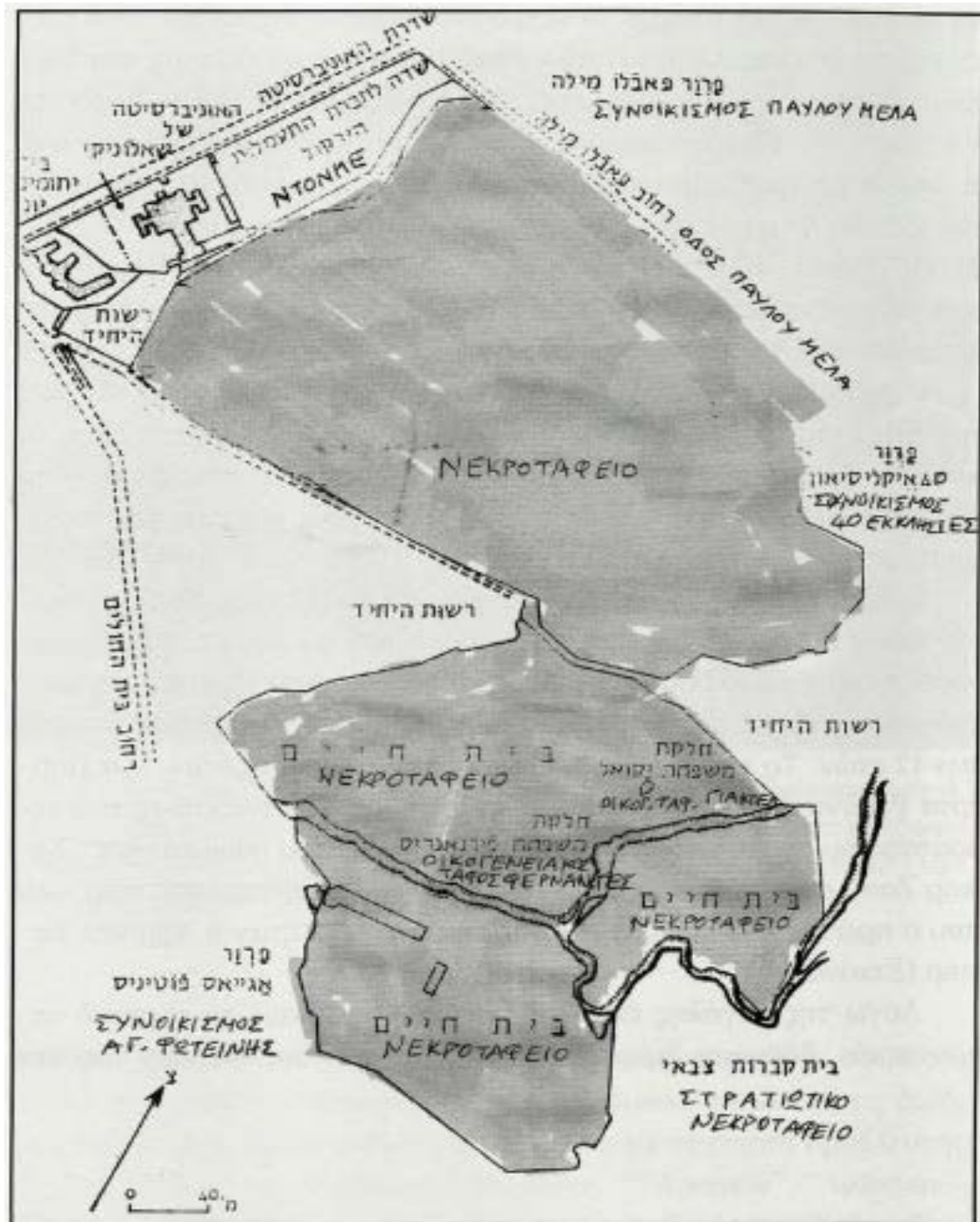
³²⁶. Ζαφείρης, *Η Θεσσαλονίκη των Εβραίων*, σ. 44.

³²⁷. Σαλέμ, *ό.π.*, σ. 67.

³²⁸. Naar, *ό.π.*, σ. 256-258 Σαλέμ, *ό.π.*, σ. 68..

κατασκευή περιτοιχίσματος του και ανέλαβε την φύλαξη και την φροντίδα του³²⁹. Έτσι, τα μέλη της εβραϊκής κοινότητας της πόλης έβαλαν το σημάδι της ταυτότητάς τους στον χώρο μέχρι την βίαιη εξάλειψή του κατά τη διάρκεια της ναζιστικής κατοχής της πόλης³³⁰.

Το εβραϊκό νεκροταφείο.



Πηγή: Στέλλα Σαλέμ, «Το παλιό εβραϊκό νεκροταφείο της Θεσσαλονίκης», *Θεσσαλονικέων Πόλις*, τχ. 6, Οκτώβριος, 2001, σ. 60

³²⁹. Naar, *ό.π.*, σ. 257 και Σαλέμ, *ό.π.*, σ. 66.

³³⁰. Ζαφείρης, *ό.π.*, σ. 48.

6.2.2 Τα νεκροταφεία των ορθόδοξων.

Οι ορθόδοξοι χριστιανοί έθαβαν τους νεκρούς τους τόσο εντός όσο και εκτός των τειχών της πόλης. Εντός του τειχισμένου χώρου, οι νεκροί τους θάβονταν είτε στο εσωτερικό ή στους περιβόλους εκκλησιών και μονών καθώς και σε αυλές σπιτιών³³¹. Εκτός Θεσσαλονίκης, σαν ταφικός χώρος χρησιμοποιούνταν έκταση έξω από τα ανατολικά τείχη της πόλης και επρόκειτο για έναν αρκετά εκτεταμένο χώρο μεταξύ των τειχών και του εβραϊκού νεκροταφείου, και πιο συγκεκριμένα εκτεινόταν, με τα σημερινά δεδομένα, μεταξύ της περιοχής των λατομείων, του σημερινού νεκροταφείου της Ευαγγελίστριας, του χώρου του αγιάσματος του Αγίου Παύλου και του Σείχ Σου³³². Όριο μεταξύ του χριστιανικού και εβραϊκού χώρου ταφής αποτελούσε ένα ρέμα που κατέβαινε προς την Θερμαϊκό³³³. Σε αυτόν τον μη περιφραγμένο χώρο θάβονταν μέχρι και το 1874 χωρίς τάξη και οργάνωση όλοι οι χριστιανοί της πόλης ανεξαιρέτως δόγματος και εθνοτικής υπαγωγής³³⁴. Το μέχρι τότε όμως χωρικό καθεστώς θα αλλάξει στα πλαίσια των μεταρρυθμίσεων και του εκσυγχρονισμού της πόλης. Το 1874, το οθωμανικό κράτος ψηφίζει και εκδίδει τον «Νόμο περί των Νεκροταφείων» σύμφωνα με τον οποίο, η κάθε κοινότητα έπρεπε να ιδρύσει «τακτικά νεκροταφεία» εκτός πόλεως και να μεταφέρει εκεί και να σταματήσει την χρήση των εντός πόλεως νεκροταφείων³³⁵. Η εφαρμογή του νόμου θα οδηγήσει τόσο στη σαφή οριοθέτηση των χριστιανικών νεκροταφείων όσο και στο χωρισμό τους κατά κοινότητα.

Το 1875, υπό την απειλή της δημιουργίας ξεχωριστού εξαρχικού-βουλγαρικού νεκροταφείου, γίνεται αίτημα προς τις οθωμανικές αρχές από την ορθόδοξη χριστιανική πατριαρχική-ελληνική κοινότητα για περίφραξη του συνολικού χώρου που χρησιμοποιούνταν μέχρι τότε αλλά απορρίπτεται και δίνεται άδεια περίφραξης μόνο ενός μέρους της αρχικής έκτασης, δημιουργώντας έτσι το, ακόμη υπάρχον, ελληνικό νεκροταφείο της Ευαγγελίστριας³³⁶. Η ελληνική κοινότητα θα αποκτήσει και δεύτερο «τακτικό νεκροταφείο» έξω από τα δυτικά τείχη της πόλης στην περιοχή της Αγίας Παρασκευής για το οποίο οι απόψεις για τη χρονολογία ίδρυσης και χρήσης δίστανται μεταξύ του 1873 και του 1900³³⁷. Έτσι η ελληνική ταυτότητα δίνει το στίγμα της και στο πεδίο των κεκοιμημένων.

Στο πλαίσιο της προσπάθειας διαχωρισμού τους από τους πατριαρχικούς συμπολίτες τους, οι εξαρχικοί θα αρχίσουν να πιέζουν ήδη από το 1874 για τη δημιουργία ξεχωριστού και σαφώς οριοθετημένου νεκροταφείου το οποίο θα γίνει δεκτό το 1886, παραχωρώντας τους για τον σκοπό αυτό έκταση ανατολικά του ελληνικού νεκροταφείου μέχρι και το ρέμα που αποτελούσε και το διαχωριστικό όριο με το

³³¹. Έφη Κακουλίδου, «Τα ελληνικά ορθόδοξα νεκροταφεία της Θεσσαλονίκης το 19^ο αιώνα», *Μακεδονικά*, τχ. 22, 1982, σ. 391- 422, σ. 416.

³³². Χεκίμογλου, *ό.π.*, σ. 85 και Δημητριάδης, *ό.π.*, σ. 446.

³³³. Χεκίμογλου, *ό.π.*, σ. 85.

³³⁴. Στο *ίδιο*, σ. 85.

³³⁵. Κακουλίδου, *ό.π.*, σ. 414.

³³⁶. Στο, *ίδιο*, σ. 397, 413-414 και Χεκίμογλου, *ό.π.*, σ. 86.

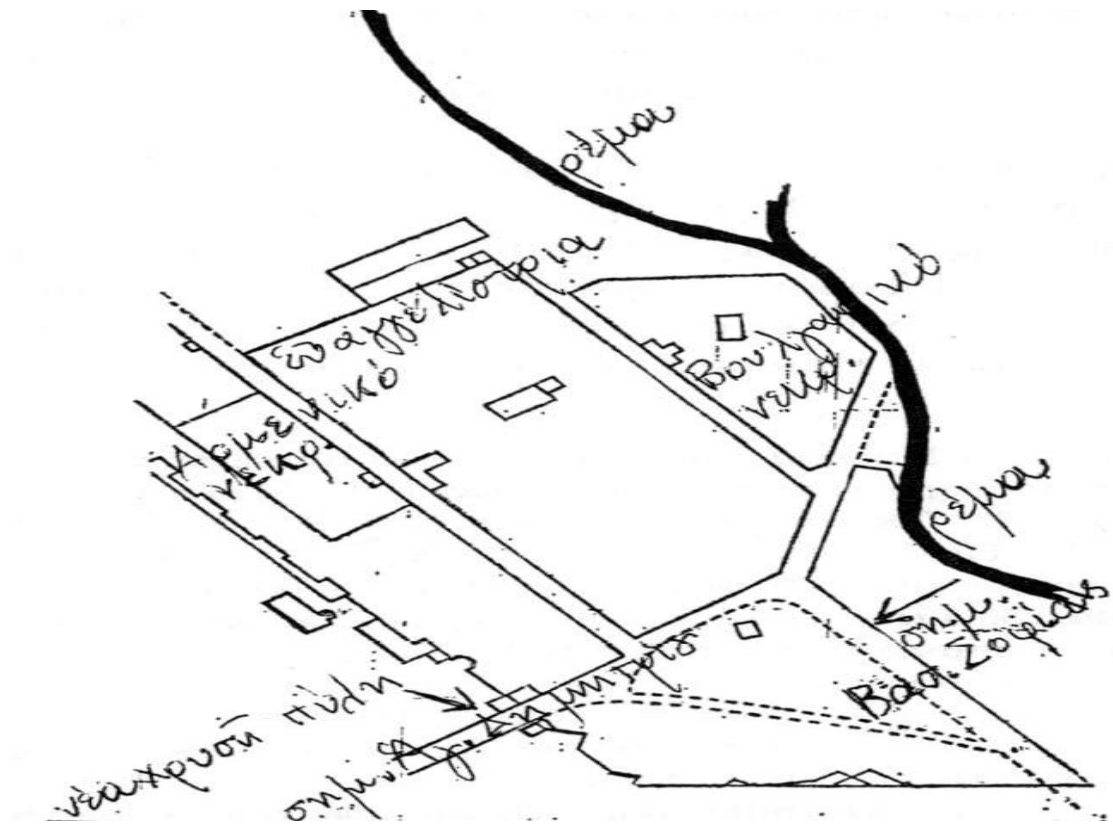
³³⁷. Κακουλίδου, *ό.π.*, σ. 415 και Χεκίμογλου, *ό.π.*, σ. 86.

εβραϊκό νεκροταφείο³³⁸. Η τοποθεσία που επιλέχθηκε δεν ήταν τυχαία καθώς την έκταση εκείνη είχαν αγοράσει και περιφράξει για την ταφή των νεκρών του Διβραλίδες οι οποίοι βρισκόντουσαν στους κόλπους της Εξαρχίας³³⁹. Η εξαρχική-βουλγαρική κοινότητα θα δημιουργήσει και ένα δεύτερο ανεπίσημο όμως νεκροταφείο στα δυτικά της πόλης, δίπλα από το ελληνικό³⁴⁰, γεγονός που μαρτυρά τον ανταγωνισμό για το μαρκάρισμα του αστικού χώρου και με σκοπό την κυριαρχία της δικής τους ταυτότητας έναντι των ανταγωνιστών τους.

Αμέτοχη σε αυτό τον ανταγωνισμό επίδειξης της εθνοτικής ταυτότητας μεταξύ των ορθόδοξων της Θεσσαλονίκης δεν έμεινε η ρουμανική κοινότητα η οποία θα επιδιώξει και θα λάβει άδεια για την ίδρυση δικούς τους ξεχωριστού νεκροταφείου σε χώρο έξω από τα δυτικά τείχη της πόλης³⁴¹.

Από τις τέσσερις ορθόδοξες ανταγωνιζόμενες για ταυτοτική κυριαρχία κοινότητες της πόλης, μόνον η σερβική δεν θα καταφέρει να συμμετάσχει στον «αγώνα των νεκροταφείων» καθώς παρά τις προσπάθειές της δεν θα λάβει άδεια από τις οθωμανικές αρχές για ίδρυση ξεχωριστού κοιμητηρίου, χρησιμοποιώντας για την ταφή των μελών της τόσο τα ελληνικά όσο και τα βουλγαρικά νεκροταφεία³⁴².

Τα ανατολικά νεκροταφεία της ελληνικής και της βουλγαρικής κοινότητας.



Πηγή: Έφη Κακουλίδου, «Τα ελληνικά ορθόδοξα νεκροταφεία της Θεσσαλονίκης το 19^ο αιώνα», *Μακεδονικά*, τχ. 22, 1982, σ. 400.

³³⁸. Κακουλίδου, *ό.π.*, σ. 413 και Αναστασιάδου, *Θεσσαλονίκη...*, σ. 556.

³³⁹. Κακουλίδου, *ό.π.*, σ. 404.

³⁴⁰. Χεκίμογλου, *ό.π.*, σ. 86.

³⁴¹. Στο *ίδιο*, σ. 86-87.

³⁴². Στο *ίδιο*, σ. 87.

6.2.3 Τα μουσουλμανικά νεκροταφεία.

Τα πρώτα μουσουλμανικά νεκροταφεία της Θεσσαλονίκης δημιουργήθηκαν εκτός των τειχών της πόλης αμέσως μετά την οθωμανική κατάκτηση της πόλης προκειμένου να ταφούν οι νεκροί μαχητές δημιουργώντας δύο κύρια νεκροταφεία, ένα στα ανατολικά και ένα στα δυτικά³⁴³. Αυτά με την πάροδο των χρόνων θα καλύψουν μεγάλη έκταση καθώς το Ισλάμ, όπως και ο ιουδαϊσμός, απαγόρευε την εκταφή των νεκρών³⁴⁴.

Το ανατολικό μουσουλμανικό νεκροταφείο βρισκόταν νοτιοανατολικά του εβραϊκού και έφθανε μέχρι τη θάλασσά, στον χώρο που σήμερα καταλαμβάνει η ΔΕΘ ενώ το δυτικό βρισκόταν έξω από την «Πύλη του Βαρδάρη» (Yeni Kapı), δίπλα στο οποίο βρισκόταν και ένα πιο μικρό νεκροταφείο του τεκέ των Μεβλεβίδων³⁴⁵.

Εκτός αυτών, είχε δημιουργηθεί και ένα τρίτο νεκροταφείο ανατολικά του Yedi Kule για την ταφή όσων πέθαιναν από λοιμώδεις ασθένειες κι επιδημίες³⁴⁶. Τη ύπαρξη αυτών των νεκροταφείων για την κακή κατάσταση στην οποία βρισκόντουσαν περιγράφουν ξένοι περιηγητές που επισκέφθηκαν την πόλη κατά τον 19^ο αιώνα όπως ο Σκωτσέζος John Galt το 1809 και ο Herman Melville το 1856³⁴⁷.

Πέραν από τα εκτός πόλης νεκροταφεία, υπήρχαν και εντός της πόλης περί τα έντεκα μικρά μουσουλμανικά νεκροταφεία καθώς και μαυσωλεία (turbe) σύμφωνα με τα φορολογικά κατάστιχα του 1906 τα οποία βρίσκονταν τόσο πέριξ θρησκευτικών χώρων όσο και σε διάφορα άλλα σημεία της πόλης³⁴⁸. Προκειμένου να μεταφερθούν εκτός πόλης, όπως όριζε ο νόμος, αυτοί οι ταφικοί χώροι, ο τότε βαλής της Θεσσαλονίκης Μιδχάτ Πασάς, προκειμένου και να συμβάλει στον εκσυγχρονισμό της πόλης αλλά και να αποφύγει τον θρησκευτικό φανατισμό των μουσουλμάνων της πόλης κατέφυγε σε ένα ευφάνταστο τέχνασμα, με τη βοήθεια ενός μουφτή, καταφέροντας τη μεταφορά των νεκροταφείων στα ήδη εκτός πόλης υπάρχοντα, με τη βοήθεια αυτών που φοβόταν πως θα αντιδρούσαν περισσότερο, το οποίος περιγράφει με πολύ παραστατικό τρόπο ο Κώστας Τομανάς στο βιβλίο του σχετικά με τους κατοίκους της «παλιάς Θεσσαλονίκης»³⁴⁹.

³⁴³. Δημητριάδης, *ό.π.*, σ. 445.

³⁴⁴. Χρίστος Ζαφείρης, *Η Θεσσαλονίκη των Οθωμανών*, Επίκεντρο, Θεσσαλονίκη 2019, σ. 76.

³⁴⁵. Στο *ίδιο*, σ. 76-77, Δημητριάδης, *ό.π.*, σ. 445 και Χεκίμογλου, *ό.π.*, σ. 85.

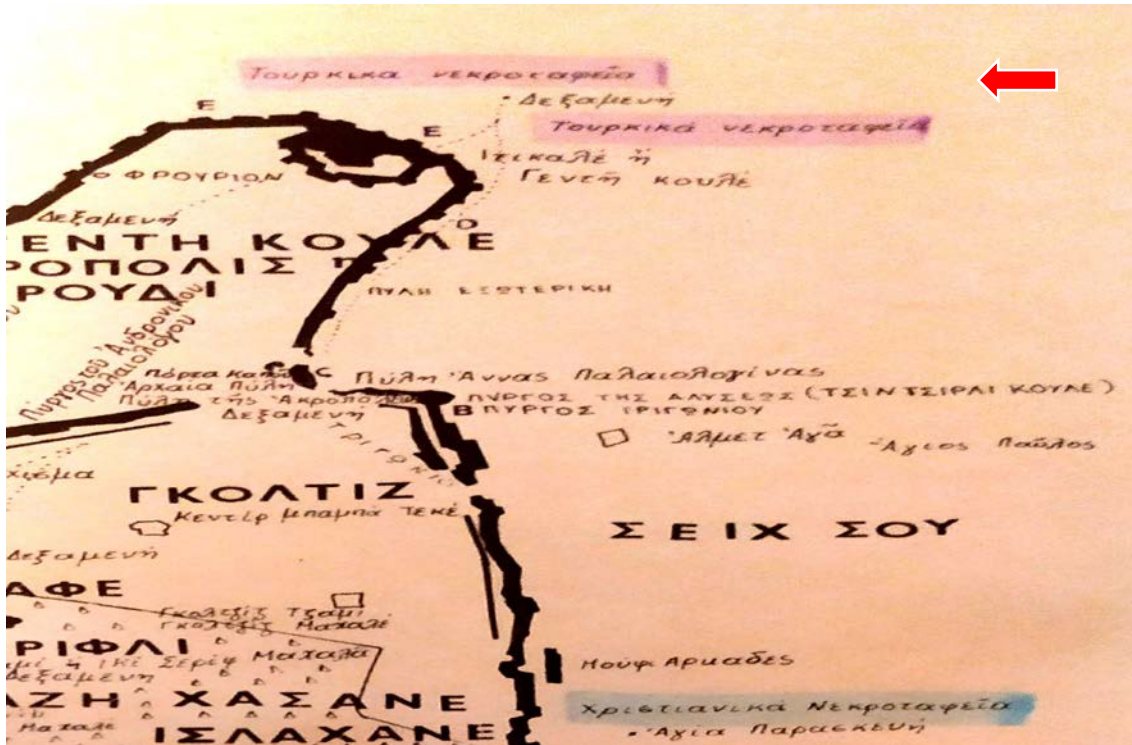
³⁴⁶. Ζαφείρης, *ό.π.*, σ. 77 και Δημητριάδης, *ό.π.*, σ. 445.

³⁴⁷. Γρηγορίου & Χεκίμογλου, *Η Θεσσαλονίκη...*, σ. 108, 160.

³⁴⁸. Δημητριάδης, *ό.π.*, σ. 448-552 και Τομανάς, *Χρονικό...*, σ. 18.

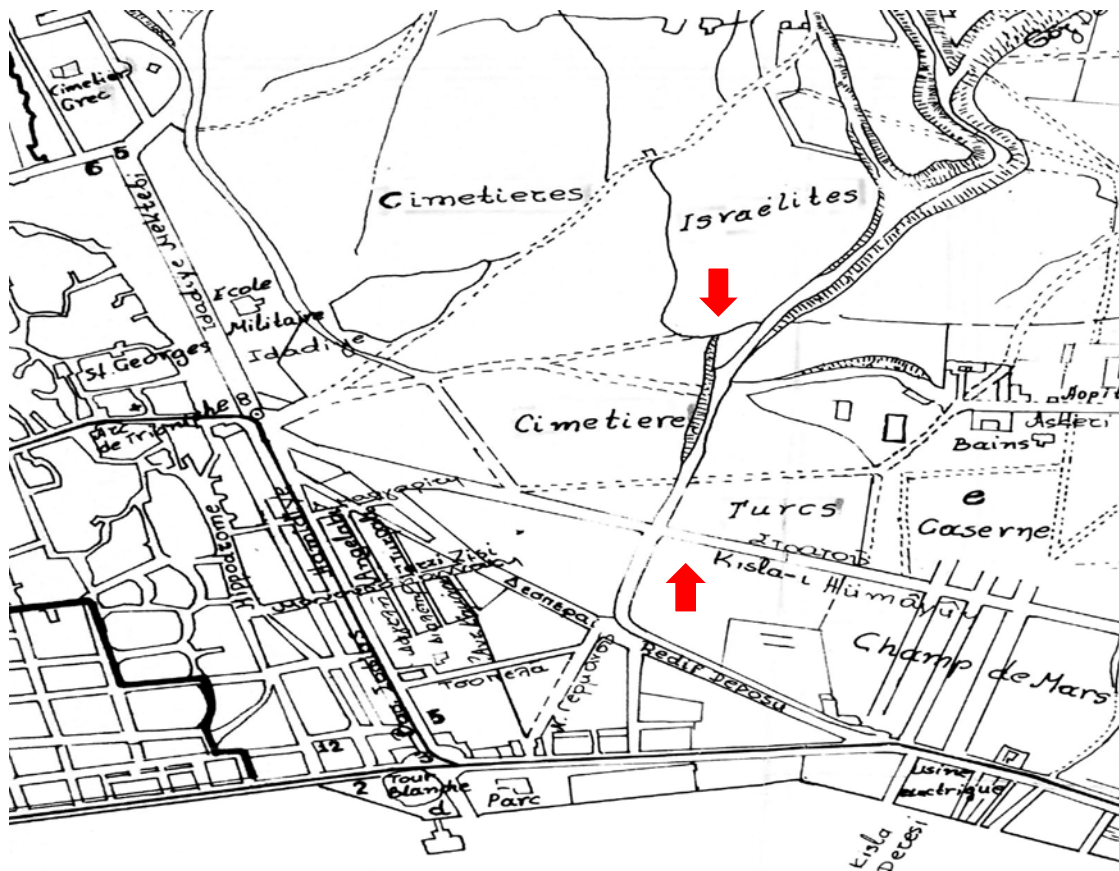
³⁴⁹. Τομανάς, *ό.π.*, σ. 18-20.

Τα βόρεια μουσουλμανικά νεκροταφεία.



Πηγή: Κωστής Μοσκόφ, *Θεσσαλονίκη, τομή της μεταπρατικής πόλης*, τόμος Α', β' έκδοση, Στοχαστής, Αθήνα 1978.

Τα ανατολικά μουσουλμανικά νεκροταφεία (Cimetiere Turcs).



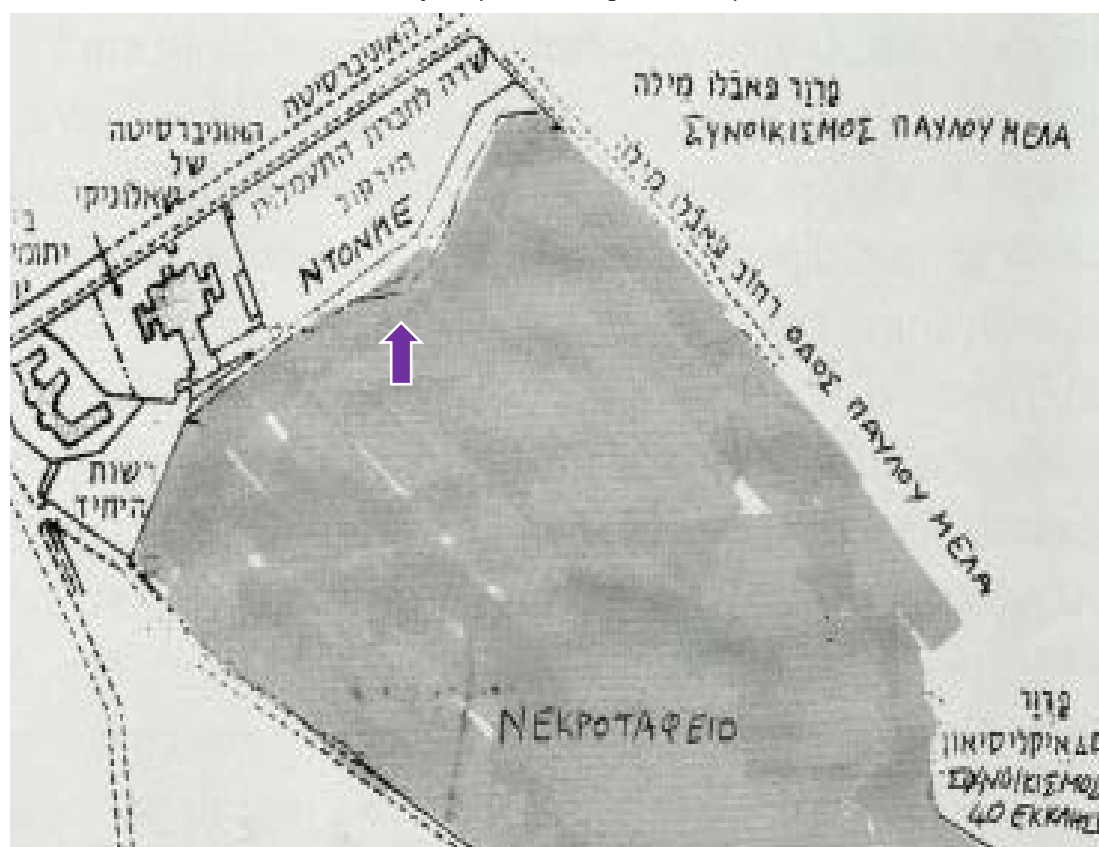
Πηγή: Βασίλης Δημητριάδης, *Τοπογραφία της Θεσσαλονίκης κατά την εποχή της τουρκοκρατίας. 1430-1912*, Αφοί Κυριακίδη Α.Ε., Θεσσαλονίκη 2008. «Τοπογραφικός Χάρτης της Πόλεως της Θεσσαλονίκης».

6.2.4 Τα νεκροταφεία των Ντονμέ.

Εντός της μουσουλμανικής κοινότητας όπως έχουμε ήδη αναφέρει, υπήρχε η ιδιαίτερη κοινότητα των Ντονμέ. Οι Ντονμέ νομικά ήταν μουσουλμάνοι αλλά παρ' όλα αυτά, επειδή ήθελαν ακόμα και στον θάνατο να δηλώνουν τη διαφορετικότητά τόσο από τους μουσουλμάνους, όσο και από τους Εβραίους, διατηρούσαν δικά τους ξεχωριστά νεκροταφεία ανά ομάδα-αίρεση, χωριστά τόσο από τα υπόλοιπα μουσουλμανικά όσο και από το εβραϊκό³⁵⁰.

Από τις τρεις ομάδες - αιρέσεις τους, γνωρίζουμε την ακριβή θέση των νεκροταφείων των Καραντσι και των Καρακας. Πιο συγκεκριμένα, οι πρώτοι διατηρούσαν τον χώρο ταφής τους από τον 18^ο αιώνα βορειοδυτικά του εβραϊκού νεκροταφείου, με το οποίο επαπτόταν μεν αλλά διαχωριζόταν σαφώς με τοίχιο δε, διαχωρίζοντας τον έτσι χωρικά ενώ οι δεύτεροι έθαβαν τους νεκρούς τους σε δύο νεκροταφεία στη βορειοδυτική πλευρά της πόλης έξω από τα τείχη, κοντά στο τεκέ των Μεβλεβίδων, τα οποία σε χάρτη των αρχών του 20^{ου} αιώνα αναφέρονται ως «τουρκικά νεκροταφεία» (Cimetières tures)³⁵¹. Επομένως, ο τόπος ταφής της τρίτης ομάδας – αίρεσης των Ντονμέ, των Yakubi, ήταν νοτίως του εβραϊκού νεκροταφείου³⁵².

Το νεκροταφείο των Καραντσι Ντονμέ.



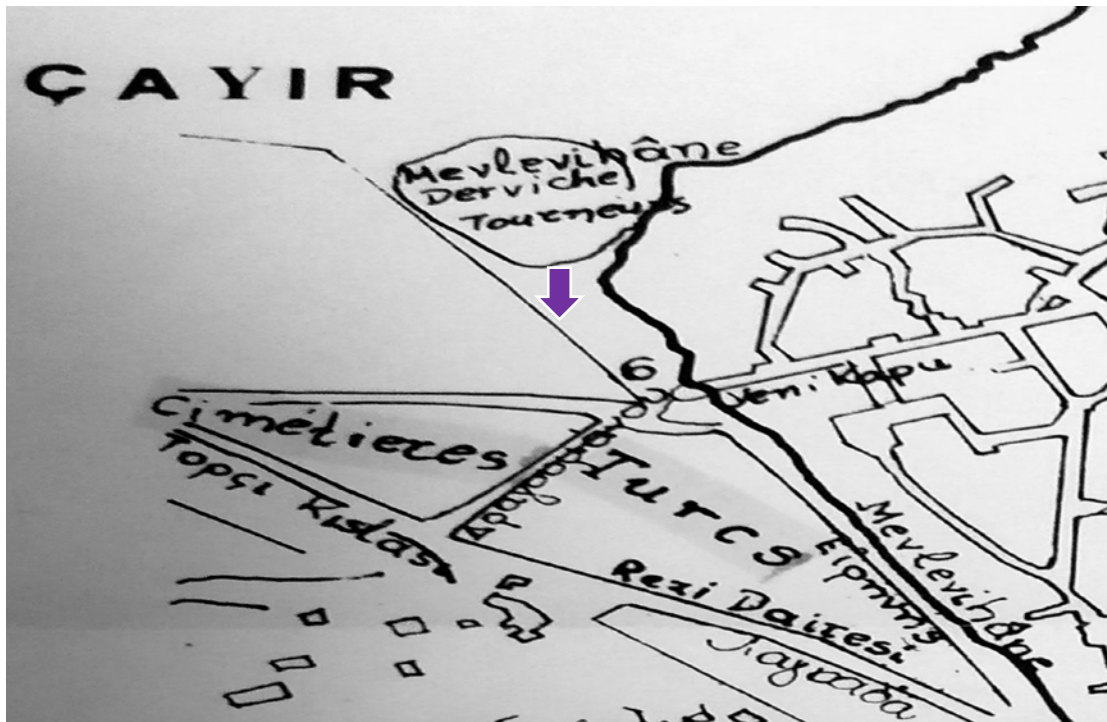
Πηγή: Στέλλα Σαλέμ, «Το παλιό εβραϊκό νεκροταφείο της Θεσσαλονίκης», *Θεσσαλονικέων Πόλις*, τχ. 6, Οκτώβριος, 2001, σ. 60

³⁵⁰. Baer, *Οι Ντονμέ...*, σ. 87

³⁵¹. Στο *ίδιο*, σ. 88.

³⁵². Naar, *Η Θεσσαλονίκη...*, σ. 254.

Τα νεκροταφεία των Karakas Ντονμέ.



Πηγή: Βασίλης Δημητριάδης, *Τοπογραφία της Θεσσαλονίκης κατά την εποχή της τουρκοκρατίας, 1430-1912*, Αφοί Κυριακίδη Α.Ε., Θεσσαλονίκη 2008. «Τοπογραφικός Χάρτης της Πόλεως της Θεσσαλονίκης».

Το νεκροταφείο των Yakubi Ντονμέ. (33)



Πηγή: Devin E. Naar, *Η Θεσσαλονίκη των Εβραίων. Ανάμεσα στην Οθωμανική Αυτοκρατορία και τη νεότερη Ελλάδα*, μτφ. Γεμελιάρης Χρήστος, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2018.

7. Συμπεράσματα.

Έχοντας πλέον αποκτήσει μια εικόνα της πορείας των ταυτοτήτων των κατοίκων των τριών κύριων θρησκευτικών ομάδων της οθωμανικής Θεσσαλονίκης καθώς και των συνθηκών που οδήγησαν στη διαμόρφωση αλλά και σε εκφάνσεις αυτών, μπορούμε να προβούμε πλέον στην εξαγωγή ορισμένων συμπερασμάτων.

Αρχικά μπορούμε με βεβαιότητα να διαπιστώσουμε πως ο αστικός χώρος της οθωμανικής Θεσσαλονίκης αποτέλεσε, ως κοινωνικός δομημένος χώρος, χώρο έκφρασης της κοινωνίας της πόλης, και σε συνδυασμό με τη θεωρία της κοινωνικής ταυτότητας που βρήκε εφαρμογή εντός αυτού, χώρο που συγκεντρώνει όλες τις παραμέτρους για την δημιουργία και τη μεταβολή των ταυτοτήτων των κατοίκων της.

Οι πρώτες και βασικές ταυτότητες των κατοίκων της οθωμανικής Θεσσαλονίκης από τον 15^ο μέχρι και τις αρχές του 19^{ου} αιώνα ήταν οι θρησκευτικές τους, μουσουλμάνοι και μη μουσουλμάνοι (Εβραίοι και χριστιανοί), οι οποίες διαμορφώθηκαν και απέρρεαν από την κοινωνική οργάνωση της οθωμανικής κοινωνίας της πόλης και εφαρμόστηκαν στους συγκάτοικους λαούς της Θεσσαλονίκης και αποτυπώθηκαν στον αστικό χώρο κυρίως μέσω της διαμόρφωσης και δημιουργίας αμιγών θρησκευτικά διαχωρισμένων ζωνών κατοίκησης εντός πόλεως παγιώνοντας και χωρικά, εκτός από θεσμικά τον ταυτοτικό διαχωρισμό τους.

Αυτές βέβαια κατά τον 19^ο και τις αρχές του 20^{ου} αιώνα, θα υποστούν μεταβολές και αλλαγές εξαιτίας θεσμικών, ιδεολογικών, χωρικών και οικονομικών μεταβολών τόσο στην Οθωμανική αυτοκρατορία, όσο και εντός Θεσσαλονίκης. Από τις νέες ταυτότητες που προέκυψαν κάποιες είχαν θρησκευτικό (Πατριαρχικοί, Εξαρχικοί), άλλες εθνικό (Ελληνες, Βούλγαροι, κ.α.), άλλες ιδεολογικό (αφομοιωτικοί, σιωνιστές), άλλες οικονομικό (πλούσιοι, φτωχοί) και άλλες σύνθετο περιεχόμενο (Νεότουρκοί) διαμορφώνοντας μια νέα ταυτοτική πραγματικότητα στην πόλη η οποία θα αποτυπωθεί και χωρικά μέσω οικιστικών, εκπαιδευτικών, νοσοκομειακών και κοιμητηριακών χώρων, αποτυπώνοντας τη νέα πραγματικότητα και συμβάλλοντας στον αγώνα για ανάδειξη, επίδειξη και αλληλοκυριαρχία αυτών.

Μπορούμε επομένως να κατανοήσουμε πως η διαμόρφωση αλλά και η μεταβολή ταυτοτήτων μέσα σε ένα συγκεκριμένο αστικό δομημένο χώρο αποτελεί μια σύνθετη διαδικασία η οποία επηρεάζεται από διάφορους παράγοντες, όπως το κοινωνικό θεσμικό πλαίσιο και οι ιδεολογίες παντός τύπου, τα οποία επικρατούν μέσα σε αυτόν διαμορφώνοντας απτές βιωμένες αλλά και ιδεατές πραγματικότητες οι οποίες πολλές φορές αποκτούν μορφή και περιεχόμενο στον αστικό χώρο τόσο κτηριακά και αρχιτεκτονικά όσο και χωρικά. Αυτές οι πραγματικότητες επηρεάζονται και μεταβάλλονται ανάλογα από τις αντίστοιχες αλλαγές και μεταβολές στους παράγοντες και τις συνθήκες, απτές και νοητές, που τις διαμορφώνουν. Αυτές οι μεταβολές λαμβάνουν κάθε φορά και νέα μορφή στον αστικό χώρο μέσω των ανθρώπων που αποτελούν φορείς τους και τις πραγματώνουν. Έτσι βλέπουμε και τον τοπικό χαρακτήρα και έκφραση που λαμβάνουν οι ταυτότητες και οι τρόποι ανάδειξης, κατάδειξης και έκφρασής τους, καθιστώντας το αποτέλεσμα μοναδικό, ξεχωριστό και καθαρά τοπικό προϊόν. Προϊόν του «εργαστηρίου», των συστατικών και των παραμέτρων ενός πολύ συγκεκριμένου αστικού χώρου, με τα δικά του ξεχωριστά και

μοναδικά φυσιολογικά γνωρίσματα και χαρακτηριστικά. Όλα αυτά επομένως αποτελούν αποτελέσματα γενικών εξωτερικών διεργασιών και εξελίξεων τα οποία οδήγησαν σε αντίστοιχες εσωτερικές διεργασίες και αποτελέσματα.

Η πορεία λοιπόν των ταυτοτήτων των κατοίκων του αστικού χώρου της οθωμανικής Θεσσαλονίκης ήταν μια σύνθετη πορεία στον χρόνο η οποία, παρά τις συνεχείς εξωτερικές εξελίξεις, έλαβε έναν μοναδικό τοπικό χαρακτήρα και δημιούργησε ένα μοναδικό πολύμορφο μωσαϊκό με τα δικά του μοναδικά γνωρίσματα και μορφές, τους δικούς του μηχανισμούς κίνησης και διαμόρφωσης, τις δικές του ισορροπίες και αλληλεπιδράσεις καθώς και τον δικό του τρόπο οπτικής ή ιδεατής απόδοσης του στίγματος της κάθε ψηφίδας του στο αστικό τοπίο δείχνοντας πως αποτελεί συνολικά έναν μεταβαλλόμενο και συνεχώς εξελισσόμενο ζωντανό οργανισμό στον οποίο το κάθε κύτταρο παίζει τον ρόλο του και τον συνδιαμορφώνει.

8. Βιβλιογραφία.

Α. ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Αναστασιάδου Μερόπη, *Θεσσαλονίκη 1830-1912, Μια μητρόπολη την εποχή των οθωμανικών μεταρρυθμίσεων*, μτφ. Πατσόγιαννης Βασίλης, Εστία, Αθήνα 2008.

Βακαλόπουλος Ε. Απόστολος, *Ιστορία της Θεσσαλονίκης 316 π.Χ.-1983*, Αφοί Κυριακίδη Α.Ε., Θεσσαλονίκη 1997.

Βακαλόπουλος Κωνσταντίνος, *Νεοελληνική Ιστορία (1204-1940)*, Εκδοτικός Οίκος Αδελφών Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1990.

Βακαλόπουλος Κωνσταντίνος, *Οι οθωμανικές μεταρρυθμίσεις (Tanzimat) και οι επιπτώσεις στη Μακεδονία (1830-1878)*, Κ.&Μ. Σταμούλη, Θεσσαλονίκη 2018.

Γκαρά Ελένη & Τζεδόπουλος Γιώργος, *Χριστιανοί και μουσουλμάνοι στην Οθωμανική Αυτοκρατορία. Θεσμικό πλαίσιο και κοινωνικές δυνάμεις*, Ελληνικά Ακαδημαϊκά Ηλεκτρονικά Συγγράμματα και Βοηθήματα Kallipos, χ.τ., 2015.

Γρηγορίου Αλέξανδρος & Χεκίμογλου Ευάγγελος, *Η Θεσσαλονίκη των περιηγητών 1430-1930. Επιλογές κειμένων και μαρτυριών*, Μίλητος, Αθήνα 2008.

Χασιώτης Ι.Κ. (επιμ) *Τοις αγαθοίς βασιλεύουσα Θεσσαλονίκη. Ιστορία και πολιτισμός*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1997.

Γρηγορίου Αλέξανδρος & Χεκίμογλου Ευάγγελος, *Η Θεσσαλονίκη των περιηγητών 1430-1930. Επιλογές κειμένων και μαρτυριών*, Μίλητος, Αθήνα 2008.

Δημητριάδης Βασίλης, *Η Θεσσαλονίκη της παρακμής. Η ελληνική κοινότητα της Θεσσαλονίκης κατά τη δεκαετία του 1830 με βάση ένα οθωμανικό κατάστιχο απογραφής του πληθυσμού*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 1997

Δημητριάδης Βασίλης, *Τοπογραφία της Θεσσαλονίκης κατά την εποχή της τουρκοκρατίας. 1430-1912*, Αφοί Κυριακίδη Α.Ε., Θεσσαλονίκη 2008.

Ενεπεκίδης Κ. Πολυχρόνης, *Η Θεσσαλονίκη στα χρόνια 1875-1912*, Αφοί Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1988.

Ζαφείρης Χρίστος, *Η Θεσσαλονίκη των Εβραίων*, Επίκεντρο, Θεσσαλονίκη 2016.

Ζαφείρης Χρίστος, *Η Θεσσαλονίκη των Οθωμανών*, Επίκεντρο, Θεσσαλονίκη 2019.

Ζαφείρης Χρίστος, *Θεσσαλονίκη. Η παρουσία των απόντων. Η κληρονομιά Ρωμαίων, Μουσουλμάνων, Εβραίων, Ντονμέδων, Φράγκων, Αρμενίων και Σλάβων*, Επίκεντρο, Θεσσαλονίκη 2014.

Κανδυλάκης Μανώλης, *Εφημεριδογραφία της Θεσσαλονίκης. Συμβολή στην Ιστορία του Τύπου. Α΄ Τουρκοκρατία*, University Studio Press, Θεσσαλονίκη 1998.

Καραδήμου-Γερολύμπου Αλέκα, *Μεταξύ Ανατολής και Δύσης: Θεσσαλονίκη & βορειοελλαδικές πόλεις στο τέλος του 19ου αιώνα*, University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2004.

Κιτσίκης Δημήτρης, *Ιστορία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας 1280-1924*, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 1988.

Κοτζαγεώργης Φωκίων, *Πρώμη Οθωμανική Πόλη. Επτά περιπτώσεις από τον νοτιοβαλκανικό χώρο*, Βιβλιόραμα, Αθήνα 2019.

Μόλχο Ρένα, *Οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης 1856-1919. Μια ιδιαίτερη κοινότητα*, Πατάκη, β΄ έκδοση, Αθήνα 2017.

Μοσκόφ Κωστής, *Θεσσαλονίκη, τομή της μεταπρατικής πόλης*, τόμος Α', β΄ έκδοση, Στοχαστής, Αθήνα 1978.

Ναρ Αλμπέρτος, *“Κειμένη επί ακτής Θαλάσσης...”*, Μελέτες και άρθρα για την Εβραϊκή Κοινότητα της Θεσσαλονίκης, University Studio Press Έκφραση, Θεσσαλονίκη 1997.

Νεχαμά Γιοζέφ, *Ιστορία των ισραηλιτών της Σαλονίκης*, βιβλίο πρώτο, μτφ. Τομέας Μετάφρασης του Τμήματος Γαλλικής του Α.Π.Θ., University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2000.

Νεχαμά Γιοζέφ, *Ιστορία των ισραηλιτών της Σαλονίκης*, βιβλίο δεύτερο, μτφ. Τομέας Μετάφρασης του Τμήματος Γαλλικής του Α.Π.Θ., University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2000.

Νεχαμά Γιοζέφ, *Ιστορία των ισραηλιτών της Σαλονίκης*, βιβλίο τρίτο, μτφ. Τομέας Μετάφρασης του Τμήματος Γαλλικής του Α.Π.Θ., University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2000.

Νικολαΐδου Σήλια, *Η κοινωνική οργάνωση του αστικού χώρου*, εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 1993.

Νικολαΐδου Σήλια, *Εισαγωγή στην κοινωνιολογία του χώρου. Κοινωνιολογική ανάλυση των δομημένων μορφών χώρου*, Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο, Αθήνα 1985.

Ριζάλ Πιέρ (Νεχαμά Ιωσήφ), *Θεσσαλονίκη η περιπόθητη πόλη*, μτφ. Τομανάς Βασίλης, Νησίδες, Θεσσαλονίκη 1997.

Σαρηγιάννης Γεώργιος, *Εισαγωγή στην ιστορία και θεωρία της πόλης*, β' έκδοση, Αθήνα 1987.

Σβορώνος Νίκος, *Το εμπόριο της Θεσσαλονίκης τον 18ο αιώνα*, Μαλικιώση Άννα (επιμ.), Θεμέλιο, Αθήνα 1996.

Σκοπετέα Έλλη, *Η Δύση της Ανατολής. Εικόνες από το τέλος της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας*, Γνώση, Αθήνα 1992.

Τομανάς Κώστας, *Οι κάτοικοι της παλιάς Θεσσαλονίκης*, Νησίδες, Θεσσαλονίκη 2006.

Τομανάς Κώστας, *Χρονικό της Θεσσαλονίκης 1875-1920*, Νησίδες Θεσσαλονίκη 1995.

Φρεζής Ραφαήλ, *Ο Εβραϊκός Τύπος στην Ελλάδα*, έκδοση Ισραηλιτικής Κοινότητας Βόλου, Βόλος 1999.

Χασιώτης Ιωάννης (επιμ.), *Τοις Αγαθοίς Βασιλεύουσα Θεσσαλονίκη*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 1997.

Χεκίμογλου Ευάγγελος, *Θεσσαλονίκη. Τουρκοκρατία & Μεσοπόλεμος*, Έκφραση University Studio Press, Θεσσαλονίκη 1996.

Χεκίμογλου Ευάγγελος & Danacioğlu Esra, *Η Θεσσαλονίκη πριν από 100 χρόνια: Το μετέωρο βήμα προς τη δύση*, University Studio Press, Θεσσαλονίκη 1998.

Baer Marc David, *Οι Ντονμέδες της Θεσσαλονίκης. Εξιλαμισθέντες Εβραίοι, Επαναστάτες Μουσουλμάνοι, Κοσμικοί Τούρκοι*, Καρατζόγλου Γιάννης (επιμ.), μτφ. Κοκαβέσης Φώτης, Επίκεντρο Α.Ε., Θεσσαλονίκη 2020.

Howard A. Douglas, *Ιστορία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας*, μτφ. Λαΐου Σοφία, Καρδαμίτσα, Αθήνα 2019.

İnalçık Halil, *Η Οθωμανική Αυτοκρατορία. Η κλασική περίοδος 1300-1600*, μτφ. Κοκολάκης Μιχάλης, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, γ' έκδοση, Αθήνα 1995.

Veinstein Gilles (επιμ.) *Θεσσαλονίκη, 1850-1919. Η «πόλη των Εβραίων» και η αφύπνιση των Βαλκανίων*, μτφ. Καλαμαντής Γιώργος Εκάτη 1994.

Machiavelli Niccolò, *Ο Ηγεμόνας*, μτφ. Καραγιανόπουλος Θάνος, Τσολάκου Μάγδα (επιμ.), Brainfood Εκδοτική, 2018.

Mazower Mark, *Θεσσαλονίκη. Πόλη των φαντασμάτων. Χριστιανοί, Μουσουλμάνοι και Εβραίοι 1430-1950*, μτφ. Κουρεμένος Κώστας, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006.

Naar E. Devin, *Η Θεσσαλονίκη των Εβραίων. Ανάμεσα στην Οθωμανική Αυτοκρατορία και τη νεότερη Ελλάδα*, μτφ. Γεμελιάρης Χρήστος, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2018.

Quartaert Donald, *Η Οθωμανική Αυτοκρατορία. Οι τελευταίοι αιώνες, 1700-1922*, μτφ. Σαρηγιάννης Μαρίνος, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006.

Β. ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.

Bierman A. Irene, Abou-El-Haj A. Rifa'at & Preziosi Donald (επιμ.), *The Ottoman City and Its Parts. Urban Structure and Social Order*, Aristide D. Caratzas, New Rochelle, New York 1991.

Díaz-Mas Paloma, *Sephardim. The Jews from Spain*, επιμ. και μτφ. George K. Zucker, The University of Chicago Press, Chicago & London.

Freitag Urlike, Fuhrmann Malte, Lafi Nora & Riedler Florian (επιμ.), *The City in the Ottoman Empire. Migration and the making of urban modernity*, Routledge, London & New York, 2011.

Hanioğlu M. Şükrü, *A brief history of the late Ottoman Empire*, Princeton University Press, Princeton & Oxford 2008.

Γ. ΠΕΡΙΟΔΙΚΑ ΑΡΘΡΑ.

Γούναρης Βασίλης, «Οι ελληνοβουλγαρικοί ανταγωνισμοί μέσα από τις ανταποκρίσεις του “Φάρου της Μακεδονίας”: (Φθινόπωρο 1885)», *Μακεδονικά*, τχ. 23, 1983, σ. 148-171.

Κακουλίδου Έφη, «Τα ελληνικά ορθόδοξα νεκροταφεία της Θεσσαλονίκης το 19^ο αιώνα», *Μακεδονικά*, τχ. 22, 1982, σ. 391- 422.

Κωστής Κώστας, «Κοινότητες, εκκλησία και μιλλέτ στις “ελληνικές περιοχές” της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας κατά την περίοδο των μεταρρυθμίσεων», *Μνήμων*, τχ. 13 1991, σ. 57-76.

Σαλέμ Στέλλα, «Το παλιό εβραϊκό νεκροταφείο της Θεσσαλονίκης», *Θεσσαλονικέων Πόλις*, τχ. 6, Οκτώβριος, 2001, σ. 57-78.

Χεκίμογλου Ευάγγελος, «Η τύχη των κατοίκων της συνοικίας του Αγίου Δημητρίου μετά το 1478», *Θεσσαλονικέων Πόλις* τχ. 11, Σεπτέμβριος 2003, σ. 99-107.

Χεκίμογλου Ευάγγελος, «Τα “φαντάσματα” των γιων του Αμπουλλάχ: Εξισλαμισμοί στη Θεσσαλονίκη κατά τον 15^ο αιώνα», *Θεσσαλονικέων Πόλις*, τχ. 19, Μάιος 2006, σελ. 134-139.

Ψαρομήλιγκος Αρτέμης & Λάζου Βασιλική (επιμ.), *Θεσσαλονίκη. 100 χρόνια από την απελευθέρωση*, Ελλήνων Ιστορικά, τχ. 6, 2013, Τύπος της Κυριακής.

https://www.academia.edu/3635395/%CE%97%CE%98%CE%B5%CF%83%CF%83%CE%B1%CE%BB%CE%BF%CE%BD%CE%AF%CE%BA%CE%B7%CF%80%CF%81%CE%B9%CE%BD%CE%B1%CF%80%CF%8C%CF%84%CE%BF%1912%CE%9F%CE%B9%CE%BA%CE%BF%CE%BD%CE%BF%CE%BC%CE%AF%CE%B1%CE%BA%CE%B1%CE%B9%CE%BA%CE%BF%CE%B9%CE%BD%CF%89%CE%BD%CE%AF%CE%B1_Thessaloniki_before_1912_Economy_and_Society

Δ. ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΕΣ ΔΙΑΤΡΙΒΕΣ.

Δημουλά Σοφία (2014), *Μελέτη των μεταβολών του αστικού ιστού της Θεσσαλονίκης (1430-2000) με τη χρήση γεωπληροφοριακού συστήματος* (Διδακτορική διατριβή). Διαθέσιμο από: Εθνικό Αρχείο Διδακτορικών Διατριβών.

Κολοβός Ηλίας (2000), *Χωρικοί και μοναχοί στην οθωμανική Χαλκιδική 15^{ος}-16^{ος} αιώνες. Όψεις της οικονομικής και κοινωνικής ζωής στην ύπαιθρο και η μονή Ευροποτάμου*. (Διδακτορική διατριβή). Διαθέσιμο από: Εθνικό Αρχείο Διδακτορικών Διατριβών.

Shariat-Panahi, S. M. T. (2010), *Όψεις της κοινωνίας της Θεσσαλονίκης στην ευρύτερη περίοδο της Ρωσο-Οθωμανικής σύγκρουσης 1768-1774: Με βάση τις οθωμανικές πηγές*. (Διδακτορική διατριβή). Διαθέσιμο από: Εθνικό Αρχείο Διδακτορικών Διατριβών.

Ε. ΔΙΑΔΙΚΤΥΑΚΕΣ ΠΗΓΕΣ.

Ζιώγου Σιδηρούλα & Φούκας Βασίλειος, «Το σώμα των εκπαιδευτικών στα σχολεία της Ελληνικής Κοινότητας Θεσσαλονίκης μέχρι το 1912: Άτομα και συλλογικότητες», στο academia.edu,

https://www.academia.edu/13231057/%CE%A3%CE%B9%CE%B4%CE%B7%CF%81%CE%BF%CF%8D%CE%BB%CE%B1_%CE%96%CE%B9%CF%8E%CE%B3%CE%BF%CF%85_%CE%92%CE%B1%CF%83%CE%AF%CE%BB%CE%B5%CE%B9%CE%BF%CF%82_%CE%A6%CE%BF%CF%8D%CE%BA%CE%B1%CF%82_%CE%A4%CE%BF%CF%83%CF%8E%CE%BC%CE%B1_%CF%84%CF%89%CE%BD_%CE%B5%CE%BA%CF%80%CE%B1%CE%B9%CE%B4%CE%B5%CF%85%CF%84%CE%B9%CE%BA%CF%8E%CE%BD_%CF%83%CF%84%CE%B1_%CF%83%CF%87%CE%BF%CE%BB%CE%B5%CE%AF%CE%B1_%CF%84%CE%B7%CF%82_%CE%95%CE%BB%CE%BB%CE%B7%CE%BD%CE%B9%CE%BA%CE%AE%CF%82_%CE%9A%CE%BF%CE%B9%CE%BD%CF%8C%CF%84%CE%B7%CF%84%CE%B1%CF%82_%CE%98%CE%B5%CF%83%CF%83%CE%B1%CE%BB%CE%BF%CE%BD%CE%AF%CE%BA%CE%B7%CF%82_%CE%BC%CE%AD%CF%87%CF%81%CE%B9_%CF%84%CE%BF%81%912_%CE%86%CF%84%CE%BF%CE%BC%CE%B1_%CE%BA%CE%B1%CE%B9_%CF%83%CF%85%CE%BB%CE%BB%CE%BF%CE%B3%CE%B9%CE%BA%CF%8C%CF%84%CE%B7%CF%84%CE%B5%CF%82 THE BODY OF TEACHERS IN THE SCHOOLS OF THE GREEK COMMUNITY OF THESSALONIKI UNTIL 1912 pp 216 238 By S Ziogou and V Foukas (τ.π. 08/08/2022).

Κοτζάμπαση Μαρία, «Εκπαίδευση και ελληνο-βουλγαρική αντιπαράθεση στη Θεσσαλονίκη στα μέσα του 19^{ου} αιώνα», στο academia.edu,

https://www.academia.edu/13436234/%CE%9C%CE%B1%CF%81%CE%AF%CE%B1_%CE%9A%CE%BF%CF%84%CE%B6%CE%AC%CE%BC%CF%80%CE%B1%CF%83%CE%B7_%CE%95%CE%BA%CF%80%CE%B1%CE%AF%CE%B4%CE%B5%CF%85%CF%83%CE%B7_%CE%BA%CE%B1%CE%B9_%CE%B5%CE%BB%CE%BB%CE%B7%CE%BD%CE%BF%CE%B2%CE%BF%CF%85%CE%BB%CE%B3%CE%B1%CF%81%CE%B9%CE%BA%CE%AE_%CE%B1%CE%BD%CF%84%CE%B9%CF%80%CE%B1%CF%81%CE%AC%CE%B8%CE%B5%CF%83%CE%B7_%CF%83%CF%84%CE%B7_%CE%98%CE%B5%CF%83%CF%83%CE%B1%CE%BB%CE%BF%CE%BD%CE%AF%CE%BA%CE%B7_%CF%83%CF%84%CE%B1_%CF%84%CE%AD%CE%BB%CE%B7_%CF%84%CE%BF%CF%85 19%CE%BF%CF%85_%CE%B1%CE%B9%CF%8E%CE%BD%CE%B1 EDUCATION AND GREEK BULGARIAN CONFRONTATION IN THE SSALONIKI IN THE LATE 19TH CENTURY pp 253 261 By Maria Kotzabasi (τ.π. 10/08/2022).

Μαυρογένη Σταυρούλα, «Τα σερβικά σχολεία της Θεσσαλονίκης στα τέλη του 19^{ου} και τις αρχές του 20^{ου} αιώνα», στο academia.edu,

https://www.academia.edu/41423085/%CE%A4%CE%91_%CE%A3%CE%95%CE%A1%CE%92%CE%99%CE%9A%CE%91_%CE%A3%CE%A7%CE%9F%CE%9B%CE%95%CE%99%CE%91_%CE%A4%CE%97%CE%A3_%CE%98%CE%95%

[CE%A3%CE%A3%CE%91%CE%9B%CE%9F%CE%9D%CE%99%CE%9A%CE%97%CE%A3%CE%A3%CE%A4%CE%91%CE%A4%CE%95%CE%9B%CE%97%CE%A4%CE%9F%CE%A5%19%CE%9F%CE%A5%CE%9A%CE%91%CE%99%CE%A4%CE%99%CE%A3%CE%91%CE%A1%CE%A7%CE%95%CE%A3%CE%A4%CE%9F%CE%A5%20%CE%9F%CE%A5%CE%91%CE%99%CE%9D%CE%91](#) (τ.π. 10/08/2022).

Μπαλάσης Παναγιώτης, «Το διάταγμα της Αλάμπρα: Η επιβολή του Καθολικισμού» στο Max Mag, <https://www.maxmag.gr/afieromata/to-diatagma-tis-alampra/> (τ.π. 08/09/2021).

Νηστικάκη Έλενα, «Η Θεσσαλονίκη συστήνεται και πάλι στον κόσμο με την ανάπλαση της πλατείας Αριστοτέλους. Ποιοι είναι οι βασικοί στόχοι και οι επερχόμενες αλλαγές.», στο glow.gr, 01/02/2021, <https://glow.gr/i-thessaloniki-systinetai-kai-pali-ston-kosmo-me-tin-anaplasi-tis-plateias-aristotelouys-34975> (τ.π. 10/06/2022).

Τζεδόπουλος Γιώργος, «Οι μεταρρυθμίσεις του Τανζιμάτ και οι βαλκάνιοι χριστιανοί υπήκοοι της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας», Αθήνα 2000 στο academia.edu, https://www.academia.edu/26144489/The_Tanzimat_Reforms_and_the_Balkan_Christian_Subjects_of_the_Ottoman_Empire_in_Greek Greek title [%CE%9F%CE%B9%CE%BC%CE%B5%CF%84%CE%B1%CF%81%CF%81%CF%85%CE%B8%CE%BC%CE%AF%CF%83%CE%B5%CE%B9%CF%82_%CF%84%CE%BF%CF%85%CF%84%CE%B1%CE%BD%CE%B6%CE%B9%CE%BC%CE%AC%CF%84%CE%BA%CE%B1%CE%B9%CE%BF%CE%B9%CE%B2%CE%B1%CE%BB%CE%BA%CE%AC%CE%BD%CE%B9%CE%BF%CE%B9%CF%87%CF%81%CE%B9%CF%83%CF%84%CE%B9%CE%B1%CE%BD%CE%BF%CE%AF%CF%85%CF%80%CE%AE%CE%BA%CE%BF%CE%BF%CE%B9%CF%84%CE%B7%CF%82_%CE%9F%CE%B8%CF%89%CE%BC%CE%B1%CE%BD%CE%B9%CE%BA%CE%AE%CF%82_%CE%91%CF%85%CF%84%CE%BF%CE%BA%CF%81%CE%B1%CF%84%CE%BF%CF%81%CE%AF%CE%B1%CF%82](#), (τ.π. 25/07/2022).

Τζήκας Δημήτρης, «Οι άγνωστοι Ντονμέδες της Θεσσαλονίκης», 09/10/2014, στο eranistis.net, <https://eranistis.net/wordpress/2014/10/09/%CE%BF%CE%B9-%CE%BD%CF%84%CE%BF%CE%BD%CE%BC%CE%AD%CE%B4%CE%B5%CF%82-%CF%84%CE%B7%CF%82-%CE%B8%CE%B5%CF%83%CF%83%CE%B1%CE%BB%CE%BF%CE%BD%CE%AF%CE%BA%CE%B7%CF%82/> (τ.π. 03/02/2020).

Φωτιάδου Κατερίνα, «Οι Ντονμέδες», 01/09/2017, στο Ιστορικά Θέματα,

<https://issuesofhistory.wordpress.com/2017/09/01/%CE%BF%CE%B9-%CE%BD%CF%84%CE%BF%CE%BD%CE%BC%CE%AD%CE%B4%CE%B5%CF%82/> (τ.π. 05/02/2020).

Bali N. Rifat, “A scapegoat for all seasons: the Dönmes, or crypto-Jews of Turkey”, στο rifatbali.com, http://www.rifatbali.com/images/stories/dokumanlar/a_scapegoat_for_all_seasons0001.pdf (τ.π. 20/01/2020).

Grassi L. Fabio, “Invisible Scapegoats: the Turkish dönmes”, 2018, στο academia.edu, https://www.academia.edu/36718934/Invisible_Scapegoats_the_Turkish_d%C3%B6nmes_in_Giuseppe_Motta_ed._Dynamics_and_Policies_of_Prejudice_from_the_Eighteenth_to_the_Twenty-first_Century_Newcastle_upon_Tyne_Cambridge_Scholards_Publishing_2018_pp._123-133 (τ.π. 10/02/2020).

Michailidis D. Iakovos, “From Christians to Members of an Ethnic Community: Creating Borders in the City of Thessaloniki (1800-1912)”, researchgate.net, April 2019, https://www.researchgate.net/publication/332592890_From_Christians_to_Members_of_an_Ethnic_Community_Creating_Borders_in_the_City_of_Thessaloniki_1800-1912 (τ.π. 18/06/2022).

Papamichos Chronakis Paris, “The many faces of Zionism. Zionist culture, Jewish identity, and Hellenization in inter-war Salonica” στο public-sociality.uoc.gr, Νοέμβριος 2013, http://www.public-sociality.uoc.gr/KEIMENA_ERGASIAS/21_Papamichos_Chronakis_Conference_2013.pdf (τ.π. 18/07/2022).

«Tanzimat: οι οθωμανικές μεταρρυθμίσεις» στο academia.edu, <https://www.academia.edu/48845158/tanzimat> (τ.π. 25/07/2022)

