ΓΡΑΜΜΑΤΑ ΚΑΙ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΗ ΖΩΗ ΣΤΗ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ

Βασίλης Κατσαρός

17 Πέρασαν από την Αμφίπολη και την Απολλωνία και ήρθαν στη Θεσσαλονίκη, όπου υπήρχε συναγωγή των Ιουδαίων. 2Ο Παύλος σύμφωνα με τη συνήθειά του πήγε στη συναγωγή, και τρία Σάββατα συνέχεια συζητούσε μαζί τους,
3ερμηνεύοντας τη Γραφή και δείχνοντας πως σύμφωνα μ' αυτήν ο Μεσσίας έπρεπε να πάθει και ν' αναστηθεί από τους νεκρούς. «Και αυτός ο Μεσσίας είναι ο Ιησούς, αυτός που εγώ σας κηρύττω», τους έλεγε.
4Μερικοί από αυτούς πείστηκαν και έγιναν μαθητές του Παύλου και του Σίλα· από τους Έλληνες που ήταν προσήλυτοι πίστεψε πλήθος πολύ, και από τις γυναίκες που είχαν επιρροή στην κοινωνία πίστεψαν όχι λίγες.
5Τότε οι Ιουδαίοι που δεν πίστεψαν, προσέλαβαν μερικούς πονηρούς ανθρώπους, από εκείνους που τριγυρίζουν στην αγορά, ξεσήκωσαν τον όχλο και δημιούργησαν ταραχές στην πόλη. Στάθηκαν μπροστά στο σπίτι του Ιάσονα και ήθελαν να φέρουν τον Παύλο και το Σίλα στην λαϊκή συνέλευση.
6Επειδή όμως δεν τους βρήκαν, έσυραν τον Ιάσονα και μερικούς άλλους χριστιανούς μπροστά στους άρχοντες της πόλης και κραύγαζαν: «Αυτοί που αναστάτωσαν την οικουμένη ήρθαν κι εδώ!
7Αυτούς τους φιλοξενεί ο Ιάσων. Όλοι τους παραβαίνουν τους νόμους του Καίσαρα και ισχυρίζονται ότι ο πραγματικός βασιλιάς είναι άλλος, ο Ιησούς».
8Μ' αυτά τα λόγια αναστάτωσαν το λαό και τους άρχοντες της πόλης που τ' άκουγαν.
9Οι άρχοντες, αφού πήραν χρηματική εγγύηση από τον Ιάσονα και από τους άλλους, τους άφησαν ελεύθερους.

ΠΡΑΞΕΙΣ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ 17.1-9
(*Η Καινή Διαθήκη σε μετάφραση στη Δημοτική*, Αθήνα 1989, σ. 271)



Στην παραγωγή μαρτυρολογίων και συναξαρίων στην πρωτοχριστιανική Θεσσαλονίκη κυρίαρχη θέση κατέχει ο πολιούχος της Άγιος Δημήτριος (εδώ σε τοιχογραφία του Πανσέληνου στο Πρωτάτο του Αγίου Όρους).

Από το χωρίο 17.1-9 των Πράξεων μπορεί εύκολα κανείς να καταλάβει το πώς στήνεται νωρίς, από τα πρώτα μεταχριστιανικά χρόνια, στην πόλη αυτό που αργότερα θα προβληθεί στην πνευματική ζωή της Θεσσαλονίκης ως κυρίαρχη ιδεολογία και πώς αυτό το καινούριο στοιχείο συγκρούεται με την οργάνωση μιας συνθετότερης κοινωνίας με διαφορετικές ιδεολογίες. Από τη μια η ελληνική κοινότητα[1] με τη δική της κλασικότροπη παράδοση[2]· από την άλλη η εξελληνισμένη ιουδαϊκή κοινότητα που φαίνεται να κρύβει δύναμη στην πόλη[3]. Και από τις δύο πλευρές μαζί μια νέα ιδεο-

λογία που αργότερα θα επικρατήσει. Συναγωγές λειτουργούσαν στη Θεσσαλονίκη σε όλη τη βυζαντινή περίοδο.

Μια, όπως συνάγεται από σχετική επιγραφή που βρέθηκε κοντά στην Παναγία των Χαλκέων, με δίγλωσσο κείμενο (ελληνικά και σαμαρειτικά)[4] λειτουργούσε στην καρδιά μιας εβραϊκής συνοικίας[5]· άλλη υπήρχε κοντά στον Ιππόδρομο[6] και άλλη, ίσως και άλλες, σε άλλα σημεία[7]. Εκτός όμως από τις επιγραφικές υπάρχουν και άλλες μαρτυρίες που πιστοποιούν την παρουσία των Εβραίων στη Θεσσαλονίκη και μάλιστα από αγιολογικά έργα μεταγενέστερα[8].

Ο Βενιαμίν εκ Τουντέλας (±1159) μνημονεύει 500 Εβραίους με επικεφαλής τον μορφωμένο ραβίνο Σαμουήλ[9]. Ο Ευστάθιος μαρτυρεί για το πλήθος τους σε ολόκληρη την πόλη[10], που ευνόησε την εγκατάσταση των Ρωμανιωτών Εβραίων και αργότερα (1376) των Ασκεναζίμ ή των Ισπανοεβραίων (1391)[11]. Όλα τούτα δείχνουν, παρά την επιμονή στις παραδόσεις, τα ήθη και τα έθιμα, μια ειρηνική συνύπαρξη με τους Έλληνες και τους χριστιανούς στη Θεσσαλονίκη.

Με δεδομένη μια κοινωνική δομή, όπου διαφορετικά πολιτισμικά στοιχεία μετακεντρώνονται στην τοπιογραφία της πνευματικής ζωής της πόλης, θα πρέπει να έχει κανείς στο νου του ότι προβάλλοντας μεμονωμένα ένα πρόσωπο της πόλης θα μπορούσε, πολλές φορές ασυναίσθητα, να συμβάλει στην υποχώρηση και το σκιασμό των άλλων ή και να διαγράψει κάποιους ομόκεντρους κύκλους που περιβάλλουν την πόλη και συνεργούν στη συνολική δημιουργία της πνευματικής της ζωής, η οποία προσδιορίζεται οπωσδήποτε και από τη γεωιστορία της. Έτσι έχει σημασία π.χ. να μετρήσει κανείς, τόσο την ελληνιστική παράδοση της πόλης, όσο και τη μετεξέλιξη αυτής της παράδοσης στα ρωμαϊκά χρόνια, όταν στη Θεσσαλονίκη προσδίδεται αίγλη σημαίνοντος ρωμαϊκού κέντρου με πλούσια πολιτιστική άνθηση[12]. Ένα μεγάλο διοικητικό και εμπορικό κέντρο, όπως ήταν η Θεσσαλονίκη, υποδηλώνει ταυτόχρονα ότι είχε σε συνεχή λειτουργία το βασικό μηχανισμό παραγωγής πολιτιστικού προϊόντος, με άλλα λόγια διέθετε μηχανισμούς-πομπούς πολιτισμικών κυμάτων από τη μια και ταυτόχρονα δέκτες που μετείχαν στον κύκλο της πνευματικής ζωής της από την άλλη. Δημιουργοί (λόγιοι και καλλιτέχνες) και διανοούμενοι συνέβαλαν στην εξύψωση του πνευματικού επιπέδου της. Μάρτυρες της σφύζουσας αυτής πραγματικότητας είναι τα μνημεία που εκφράζουν αυτή τη διάρθρωση και την εξέλιξή της[13].

Μνημεία του λόγου, γραπτά κείμενα που να εντάσσονται στη γενικότερη γραμματεία ή ακόμη στα υψηλότερα επίπεδα της λογοτεχνικής παραγωγής, δυστυχώς δεν διαθέτουμε από την πρώιμη περίοδο της βυζαντινής γραμματείας στη Θεσσαλονίκη. Υπάρχουν όμως ενδείξεις ότι η λογοτεχνική αναζήτηση δεν έπαψε να λειτουργεί, είτε ως συνέχεια της κλασικότερης παράδοσης, είτε ως μετάπλαση του περιεχομένου των μηνυμάτων της από τον κόσμο του χριστιανισμού που φαίνεται ότι απασχολούσαν, ως νέα ιδεολογία, την κοινωνία των νέων της Θεσσαλονίκης. Οι οργανώσεις των νέων «τόσον συνήθεις εις τους ελληνιστικούς και ρωμαϊκούς χρόνους»[14] αποτελούν —για τον κόσμο των ιδεών, των αναζητήσεων, για την ανάπτυξη με άλλα λόγια του φιλοσοφικού λόγου στην πόλη— το επίκεντρο των ζυμώσεων και στην αυγή της περιόδου που το ρωμαϊκό πρόσωπο της πόλης μεταπλάθεται, καθώς μαρτυρείται από το κείμενο του «εκτεταμένου μαρτυρίου»[15] του μεγαλομάρτυρα Δημητρίου: «πολλών δε αυτώ διά ταύτα εκ της των Ελλήνων πληθύος προσιόντων, και συνευρισκομένων εκ δυσμών του της πόλεως μεγαλοφόρου εν τη εκείσε χαλκευτική λεγομένη στοά, ένθα και ειώθει τας συνόδους ποιείσθαι υπό τας του εγγύς δημοσίου λουτρού υπογαίους καμάρας»[16].

Στον *πρωτοχριστιανικό κύκλο*[17], που επέβαλε τελικά το πνεύμα της χριστιανικής ιδεολογίας στην παραδοσιακά πολύμορφη πολιτιστική ζωή της πόλης, εντάσσεται το υπόγειο ρεύμα που δημιουργεί το περιβάλλον για μια λογοτεχνική παραγωγή του είδους των *Μαρτυρολογίων* και των *Συναξαρίων*, αφού η πόλη ανέδειξε πλήθος μαρτύρων. Ξεχωριστή θέση κατέχει το «Μαρτύριον των αγίων Αγάπης, Ειρήνης και Χιονίας»[18], κείμενο που μας παρέχει σημαντικότατες μαρτυρίες και για την ύπαρξη και κυκλοφορία του βιβλίου ως μέσου για την πνευματική ανέλιξη των νέων, όπως επίσης ξεχωρίζει στο τοπικό μαρτυρολόγιο της Θεσσαλονίκης το αρχέτυπο αρχαίου κειμένου του «Μαρτυρίου του Αγίου Δημητρίου»[19], που αποτέλεσε τον πυρήνα της Δημητριακής αγιολογικής παράδοσης με διάρκεια αιώνων στην πόλη.

Στον πρωτοχριστιανικό κύκλο εντάσσονται και οι πρώιμες *χριστιανικές επιγραφές*[20], που αποτελούν ένα όχι αμελητέο τμήμα στην ιστορία των γραμμάτων της πόλης, όχι μόνο γιατί αντικατοπτρίζουν τον κοινωνικό και πνευματικό βίο της, αλλά και γιατί ορισμένα κείμενά τους ανεβάζουν τη μορφή τους ως το επίπεδο του έμμετρου έντεχνου λόγου, συνέχεια της κλασικότροπης ποιητικής παράδοσης που γνώρισε στην επιγραμματοποιία η Θεσσαλονίκη και την οποία προσπάθησαν ορισμένοι ποιητές της και αργότερα να την κρατήσουν ζωντανή.

Από τον χώρο των κοινωνικών προβλημάτων της πόλης εμπνέονται ωστόσο και δημιουργοί που ζουν μακριά, αλλά αφουγκράζονται τον παλμό της. Στους «Ιάμβους προς Σέλευκον» π.χ. ο Αμφιλόχιος Ικονίου[21] θα καταγράψει τις οδυνηρές στιγμές επιβολής της κεντρικής εξουσίας στο λαό της Θεσσαλονίκης, που σκόρπισε τη φρίκη με τη σφαγή των κατοίκων στον Ιππόδρομο, τον Αύγουστο του 390[22]. Αν και στο τραγικό γεγονός που συνέβη στην πόλη δεν ακούγεται καμιά εντόπια φωνή διαμαρτυρίας, ένα άλλο ρεύμα, που επηρέασε την πνευματική και κοινωνική ζωή της Θεσσαλονίκης από τα τέλη του 5ου μ.Χ. αιώνα και εξής, έμελλε να διαδραματίσει ενεργό ρόλο στην καθημερινή ζωή των κατοίκων της, ο *μοναχισμός*. Οι συμπαθείς στο κοινό πρωτοβουλίες που αναλάμβαναν οι μοναχοί, περισσότερο κοντά στα καθημερινά του προβλήματα, επέτρεψαν τη δημιουργία ενός κλίματος αρμονικής συμβίωσης στη μακραίωνη ιστορία της πόλης (λαμπρό παράδειγμα η Μονή Λατόμου, με την ανήσυχη μορφή του οσίου κτήτορά της Δαβίδ)[23], και αυτό το συναινετικό πνεύμα αποτυπώνεται, τόσο στην παράδοση των *Εγκωμίων*[24] στο πρόσωπό του, όσο και στη συμπύκνωση του επιπέδου παιδείας στο μοναδικό ψηφιδωτό του καθολικού της μονής[25].

Ένα τέτοιο επίπεδο πολιτισμού εκπέμπει, από την περιφέρεια προς το κέντρο, κατά την εποχή του Ιουστινιανού η Θεσσαλονίκη, στέλνοντας στην πρωτεύουσα του Βυζαντίου τον πρώτο λόγιο που υπηρέτησε τη βυζαντινή ιστοριογραφία, Πέτρο Πατρίκιο Μάγιστρο[26]. Η διαδρομή της ελληνιστικής πνοής, που διαπερνά τα πρόσωπα των μαρτύρων στα ψηφιδωτά της Ροτόντας ή τις αντίστοιχες μορφές των παραστάσεων στον Άγιο Δημήτριο, ολοκληρώνεται για την πνευματική ζωή της συμπρωτεύουσας με το τέλος της βασιλείας του Ιουστινιανού, που σηματοδοτεί περίπου την αυλαία της παλαιοχριστιανικής περιόδου. Δεν είναι τυχαίο ότι από αυτή την εποχή η ζωή της Θεσσαλονίκης αναπτύσσει τα αντισώματα της δικής της άμυνας και συγκροτεί τη δική της έκφραση που συσπειρώνεται γύρω από τη λατρεία του Αγίου Δημητρίου, του προστάτη Αγίου της πόλης στις δύσκολες ιστορικές συγκυρίες που ακολούθησαν.

Τη διασύνδεση του σχετικού με τον Άγιο Δημήτριο *κύκλου* λογοτεχνικής παραγωγής (ρητορικής, χρονογραφικής και υμνογραφικής)[27], με προσήλωση

Η λατρεία του Αγίου Δημητρίου στη βυζαντινή Θεσσαλονίκη υπογραμμίζεται και στις παραστάσεις του στα ψηφιδωτά που κατασκευάστηκαν σε εργαστήρια της μακεδονικής πρωτεύουσας, όπως στην εικονιζόμενη φορητή ψηφιδωτή εικόνα του 12ου αιώνα, που φυλάσσεται στη Μονή Ξενοφώντος του Αγίου Όρους.

στην κλασικίζουσα παράδοση που αντικατοπτρίζεται και στα πρώιμα ψηφιδωτά της ομώνυμης βασιλικής, παρατηρούμε πολύ καθαρότερα στη λόγια επιγραμματοποιία που συνοδεύει τις παραστάσεις:

«Κτίστας θεωρείς του πανενδόξου
δόμου
εκείθεν ένθεν μάρτυρος Δημητρίου
του βάρβαρον κλύδωνα βαρβάρω
στόλω(ν)
μετατρέποντος (κ)αι πόλιν
λυτρουμένου»[28].

Τα κείμενα των τελείων επιγραμμάτων, με τη συνοπτική τους διατύπωση,

«Πανόλβιε του Χριστού μάρτυς,
φιλόπολις,
φροντίδα τίθη κ(αί) πολιτών κ(αί)
ξένων[29]»

και τη θεματική τους προσαρμογή στη σημειογραφία των παρισταμένων

«Επί χρόνων Λέοντος ηβώντα βλέπεις[30]
καυθέντα το πριν τον ναόν Δημητρίου»,

αποτελούν δείγματα μιας λογοτεχνικής παραγωγής που ταυτόχρονα υποδηλώνει και το περιβάλλον στο οποίο δημιουργείται ή εξυψώνεται η Δημητριακή γραπτή έκφραση. Αλλά και στη Μονή Λατόμου το κείμενο της επιγραφής έχει την τάση να κινηθεί με τα μέτρα του έντεχνου, κλειστού λόγου:

«+ Πηγή ζωτική, δεκ(τι)κή, θρεπτική
ψυχών πιστών ο
ο πανέν(τι)μος οί(κ)ος ο(ύτ)ος»[31].

Η τάση που δένεται με την πρώιμη υμνογραφική παράδοση διαμορφώνει ένα κλίμα συνέχειας με ταυτόχρονη σύνδεση με την παράδοση που καλλιεργήθηκε στην επιγραμματική τέχνη της Θεσσαλονίκης και τη βλέπουμε να σφύζει ακόμη και στον προχωρημένο έβδομο αιώνα. Άραγε ποιος λόγιος δημιουργός κρύβεται πίσω από την ποίηση αυτών των επιγραμμάτων.

Ίσως κάποιος από τους λογίους επισκόπους της εποχής, ίσως κάποιος από τους ανθρώπους που συνέλαβαν και δημιούργησαν έργα τέχνης.



Άλλωστε από τη σειρά των λογίων επισκόπων της πόλης εκπέμπεται και η ρητορική λογοτεχνία, η σχετική με το πρόσωπο του Αγίου Δημητρίου[32]. Γύρω από το κοινό αρχέτυπο κείμενο του Μαρτυρίου, που μπορεί να τοποθετηθεί στον 5ο αι., αναπτύχθηκαν από τον 6ο ίσως και μέσα στον 7ο αι. δύο παραλλαγές του Μαρτυρίου, οι οποίες σώθηκαν: η μια συνοπτικότερη και η άλλη πιο εκτεταμένη[33]. Από αυτή την πηγή αντλούν τα κείμενα που θα προβάλλουν και αργότερα το μαρτύριο του Αγίου, όπως η επιτομή του Μαρτυρίου από τον πατριάρχη Φώτιο στον 9ο αι[34].

Με επίκεντρο τη λατρεία του Αγίου Δημητρίου, τον εορτασμό που συνόδευε τη μνήμη του και την ανταπόκριση του πλήθους που συνέρρεε να λάβει μέρος στις εκδηλώσεις ευνοήθηκε η εκκλησιαστικού τύπου ρητορική (λόγων και εγκωμίων) που έγειρε την κλασικότροπη τάση προς μια θεολογικού χαρακτήρα παραγωγή, στην οποία πρωτοστατεί ο κλήρος της Θεσσαλονίκης με επικεφαλής τους εκάστοτε μητροπολίτες ή προεστούς του κλήρου που υπηρετούσε στο ναό του Αγίου Δημητρίου. Ανάμεσά τους ξεχωρίζει ο αρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης Ιωάννης που η ακμή του τοποθετείται μεταξύ των ετών 610-630[35]. Από το ομιλητικό του έργο σώθηκαν ελάχιστες θρησκευτικές ομιλίες, αφιερωμένες σε κύρια χριστιανικά πρόσωπα και μεγάλες γιορτές του έτους. Τις σχετικές με τη γιορτή του Αγίου Δημητρίου Ομιλίες φαίνεται ότι επεξεργάστηκε, ή και περιέλαβε ακόμη πολλά στοιχεία τους, στο *Α΄ Βιβλίο των Θαυμάτων* του πολιούχου Αγίου[36]. Το έργο αυτό δεν είναι μόνο μνημείο αναφοράς στο μέγεθος της μορφής του προστάτη της πόλης, αλλ' αποτελεί και τη σπουδαιότερη πηγή, τόσο για την κατάσταση των επιστημών ή την επιβίωση τρόπων της ελληνικής παράδοσης στην πόλη, όσο και για τις σχέσεις του Βυζαντίου με τους Σλάβους, που εμφανίζονται στο προσκήνιο περισσότερο προσανατολισμένοι προς το φως της Θεσσαλονίκης[37], του μεγαλύτερου εμπορικού, κοινωνικού και πνευματικού κέντρου των Βαλκανίων[38]. Αν και το κείμενο των *Θαυμάτων* γνώρισε αρκετούς διασκευαστές σε όλη τη μακραίωνη ζωή της βυζαντινής αυτοκρατορίας, οι δύο συλλογές του 7ου αι. του επισκόπου και του ομώνυμου κληρικού προσδιορίζουν καλύτερα τον χωροχρόνο δημιουργίας τους και χαρακτηρίζουν το ρεύμα που συνήθως αποκαλούμε *θρησκευτικότητα* στην κοινωνική και πνευματική ζωή της Θεσσαλονίκης.

Ο θρησκευτικός χαρακτήρας προβάλλεται και στην πρώιμη υμνογραφική Δημητριακή ποίηση. Στη Θεσσαλονίκη δημιουργείται η μουσική παράδοση της λειτουργικής υμνογραφίας του Αγίου και τα τροπάρια «Αθλοφόρε, άγιε[39]...» και «Μέγαν εύρατο»[40] αποτελούν τον πυρήνα στον οποίο βασίστηκε και η εκτός Θεσσαλονίκης επώνυμη υμνογραφική παραγωγή για τον Άγιο Δημήτριο (του 7ου κυρίως και του 8ου αι.)[41], η οποία θα συνοδέψει, όπως θα δούμε, την εξάπλωση της λατρείας του Αγίου και στον σλαβικό κόσμο[42].

Στο δίκτυο επικοινωνίας της Θεσσαλονίκης κυρίως με την Κωνσταντινούπολη[43] αλλά και με άλλα κέντρα του Βυζαντίου θα μπορούσε να ενταχτεί ήδη από τον 6ο αι. η σχέση του Ιννοκεντίου Μαρωνείας[44], ο οποίος αλληλογραφεί, και μάλιστα στα λατινικά, με τον πρεσβύτερο Θωμά τον Θεσσαλονικέα για θεολογικά ζητήματα. Η τυχαία διάσωση της μοναδικής επιστολής, ασήμαντη ως προς την πιστοποίηση της καλλιέργειας του είδους της επιστολογραφίας —φυσικού άλλωστε μέσου επικοινωνίας— δηλώνει ότι, παρά την υποχώρηση της λατινικής και την κυριαρχία της ελληνικής γλώσσας, υπήρχαν λόγιοι στη Θεσσαλονίκη που γνώριζαν τη λατινική, γλώσσα απαραίτητη και μετά την υπαγωγή του Ιλλυρικού[45] στη δικαιοδοσία του πατριαρχείου της Κωνσταντινούπολης για τη συνεννόηση με την παπική Δύση. Η Θεσσαλονίκη ήταν αναμφίβο-



Μικρογραφίες ενός εικονογραφημένου ελληνικού χειρογράφου, που φιλοτεχνήθηκε σε εργαστήρι της Θεσσαλονίκης και περιέχει σκηνές από το βίο και το μαρτύριο του Αγίου Δημητρίου.

λα ένας κόμβος και γι' αυτού του τύπου την επικοινωνία.

Ένα άλλο σημείο που τονίζει την επαφή της πόλης με το *κέντρο* της αυτοκρατορίας, και μάλιστα με το επίκεντρο της δημιουργίας πνευματικών δραστηριοτήτων, είναι η παρουσία Στουδιτών στη Θεσσαλονίκη μέσα στον 8ο αι., εποχή που η αυτοκρατορία συνταράσσεται από την εσωτερική κοινωνικοθρησκευτική διαμάχη μεταξύ εικονολατρών και εικονομάχων, διαμάχη που άφησε τα σημάδια της και στη Θεσσαλονίκη[46]. Ο ίδιος ο Θεόδωρος Στουδίτης, σημαντική πνευματική μορφή του Βυζαντίου, βρίσκεται εξόριστος στη Θεσσαλονίκη[47] και ο αδελφός του Ιωσήφ ανέρχεται μάλιστα στον μητροπολιτικό θρόνο της Θεσσαλονίκης (795)[48], μεταλαμπαδεύοντας εδώ και το πνεύμα της ιδεολογίας που κυριάρχησε στο μεγάλο μοναστηριακό κέντρο της πρωτεύουσας[49], αλλά



Ο Άγιος Ιωσήφ, μητροπολίτης Θεσσαλονίκης στα τέλη του 8ου αιώνα, διακρίθηκε στην εκκλησιαστική ρητορική και στη θρησκευτική ποίηση. Εδώ ο υμνογράφος σε νεότερη (1734) τοιχογραφία της Μονής Ξηροποτάμου του Αγίου Όρους.

και την οικογενειακή παράδοση των Στουδιτών.

Ο Ιωσήφ διέπρεψε όχι μόνο στην εκκλησιαστική ρητορική, αλλά και στο χώρο της θρησκευτικής ή λειτουργικής ποίησης, ακολουθώντας τα χνάρια του αδελφού του, πλουτίζοντας τα λειτουργικά βιβλία με τους ύμνους του, συντάσσοντας από κοινού με τον Θεόδωρο νέα (όπως το Τριώδιο) ή αναθεωρώντας άλλα (όπως η Οκτώηχος)[50].

Ο Ιωσήφ Στουδίτης στήριξε γερά ό,τι ονομάσαμε «θρησκευτικό ρεύμα» στην πνευματική ιστορία της Θεσσαλονίκης. Η ενίσχυση αυτού του ρεύματος δεν σημαίνει ότι οι αναζητήσεις στον πνευματικό περίγυρο της Θεσσαλονίκης κινούνταν αυστηρά περιορισμένες στο πλαίσιο και μόνο της θρησκευτικής ζωής. Η λειτουργία του ευρύτερου χώρου επέβαλε να αναπτυχθούν και άλλου είδους δραστηριότητες. Η περίεργη σύνδεση του Ιουστινιανού Β΄ στην εκτεταμένη χειρόγραφη παράδοση του *Γεωργικού Νόμου*[51] και η πρόσφατη υπόθεση ότι η νομική αυτή συλλογή, που σχετίζεται με άλλες προγενέστερες συλλογές νόμων και που αποτελεί ένα σημαντικότατο κείμενο στην ιστορία του ρωμαϊκού-βυζαντινού δικαίου, καταρτίστηκε στη Θεσσαλονίκη[52], προβάλλει μια νέα διάσταση στο πρόβλημα των 85 γεωργικών διατάξεων που θεσμοθετούν ένα νομικό καθεστώς για τους καλλιεργητές γης στον καθημερινό μόχθο της υπαίθρου, την αγροτική ασφάλεια και τις αγροζημίες[53]. Σχετίζεται πράγματι με τη Θεσσαλονίκη αυτή η Συλλογή, που χρονολογείται από τα τέλη του 7ου ως τις αρχές του 8ου αι.; Μήπως η σχέση της με τον Ιουστινιανό Β΄ συνδέεται και με την παρουσία του το φθινόπωρο του 688 στη Θεσσαλονίκη[54], όπου διευθετεί και ορισμένα ζητήματα νομικής υφής (η απόδοση των αλυκών Κίτρους ως δωρεά στον κλήρο του Αγ. Δημητρίου)[55] στο πλαίσιο των μέτρων που επιβάλλονται στην ευρύτερη περιοχή και από τον εποικισμό των Σλάβων;

Η παλαιότερη έρευνα συνέδεε τη σύνταξη αυτού του κειμένου με τον εποικισμό, ύστερα θεώρησε ότι το σημαντικότατο αυτό έργο, που μας πληροφορεί για την κατάσταση των βυζαντινών χωριών της εποχής εκείνης, έπρεπε να αποσυνδεθεί από το προηγούμενο ζήτημα. Πρόσφατα όμως συμπεράσματα καθιστούν πολύ πιθανό το γεγονός ότι κοι-

τίδα του Γεωργικού Νόμου ήταν η Θεσσαλονίκη[56]. Αν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε και η γραμματειακή παραγωγή στη συμπρωτεύουσα του Βυζαντίου δεν παραμένει αποκλειστικά στο κανάλι των πνευματικών αναγκών του θρησκευτικού περιβάλλοντος· εγγίζει προβλήματα καθημερινής ζωής, έστω μέσα από κείμενα τεχνικά, και προσπάθεί να συνταιριάσει το πνευματικό με το υλικό στοιχείο· το στοιχείο της καθημερινής δράσης με εκείνο των ψυχικών αναζητήσεων. Μια τέτοια προοπτική δημιουργεί περιθώρια για την αναζήτηση της αρχής της συνύπαρξης των γιορτών στη λατρεία του Αγίου Δημητρίου με άλλου τύπου εκδηλώσεις και δραστηριότητες, π.χ. τις εμπορικές, όπου η επαφή των κατοίκων της πόλης με τους γειτονικούς σλαβικούς πληθυσμούς στο πλαίσιο της ανοικτής βυζαντινής πολιτικής ιδεολογίας επιβαλλόταν και από τις συνθήκες αποκοπής τους από ένα χρονικό σημείο και μετέπειτα από την πρωτεύουσα του Βυζαντίου· μοναδικό κέντρο εμπορικών συναλλαγών απέμεινε το λιμάνι της Θεσσαλονίκης. Έτσι εδραιώνεται βαθμιαία το σύνθετο πολιτισμικό φαινόμενο των Δημητρίων, τύπος των συχνών αργότερα, πανηγύρεων. Οι επαφές αυτές διευκόλυναν την πολιτιστική προσέγγιση του σλαβικού στοιχείου προς το



Η παρουσία, το φθινόπωρο του έτους 688, του αυτοκράτορα Ιουστινιανού Β΄ στη Θεσσαλονίκη (που εικονίζεται εδώ σε τοιχογραφία του ναού του Αγίου Δημητρίου) σχετίζεται ίσως και με την εκτεταμένη χειρόγραφη παράδοση του λεγόμενου «Γεωργικού νόμου».

ορθόδοξο βυζαντινό, και προετοίμασαν ό,τι αργότερα θα καταστεί επίσημη εξωτερική πολιτική του κράτους, δηλ. το σχεδιασμό για τον εκχριστιανισμό των Σλάβων, πολιτική που έχει —όχι τυχαία— τις ρίζες της στο περιβάλλον της Θεσσαλονίκης[57].

Στην εκπνοή περίπου της εικονομαχικής περιόδου βρίσκεται στη Θεσσαλονίκη, τελευταίος των ήπιων εικονομάχων, μητροπολίτης ο Φιλόσοφος ή Μαθηματικός Λέων[58], χαρακτηριστική προσωπικότητα της ουμανιστικής «αναγέννησης», του 9ου αι. Γεννημένος στην Υπάτη της Θεσσαλίας(;) ο Λέων βρίσκεται για λίγο στην Άνδρο κοντά στον λόγιο διδάσκαλο Μιχαήλ Ψελλό, διοχετεύοντας το ανήσυχο πνεύμα του για μάθηση στην έρευνα και τη συλλογή παλαιών χειρογράφων. Στην Κωνσταντινούπολη, όπου αναζήτησε καλύτερη τύχη, έλαβε ανώτερη μόρφωση και απέκτησε φήμη λογίου και διδασκάλου.

Ευνοημένος από τη συγγενική σχέση του με τον πατριάρχη Ιωάννη Ζ΄ Γραμματικό ανήλθε στον αρχιεπισκοπικό θρόνο της Θεσσαλονίκης το 840 και παρέμεινε εδώ ως το 843.

Η παρουσία του στη Θεσσαλονίκη μπορεί να χαρακτηριστεί ως συνέχεια του κοσμικού ρεύματος που συνυπήρξε με το θρησκευτικό σε σημείο να επιτρέπει στον λόγιο μητροπολίτη να αναπτύσσει ακόμη και σε εκκλησιαστικά ρητορικά του κείμενα (όπως είναι η Ομιλία του εις τον Ευαγγελισμόν της Θεοτόκου, που εκφωνήθηκε στην Αχειροποίητο)[59] μαθηματικού και αστρολογικού τύπου θεωρίες κι ακόμη να συμβουλεύει το ποίμνιό του πώς θα πρέπει να φροντίζει, ώστε η γεωργική του παραγωγή να έχει την απόδοση που ευνοείται από τη γνώση των μετεωρολογικών και των αστρονομικών συγκυριών. Η ορθή καθοδήγηση από τον σοφό ποιμενάρχη κατέστησε το πρόσωπό του πάρα πολύ αγαπητό στους κατοίκους της πόλης, σε τέτοιο βαθμό που δεν επηρεάστηκαν ούτε από την εικονομαχική προέλευση του Λέοντα. Ήταν αυτός που γύρω από το πρόσωπό του δημιουργήθηκε μια ολόκληρη μυθολογία για την επιστημονική του κατάρτιση στα μαθηματικά, που πρώτος εισήγαγε τα ελληνικά γράμματα στις αλγεβρικές πράξεις αιώνες νωρίτερα από τους Δυτικούς κι έγινε περιζήτητος για να διδάξει στο Αραβικό Πανεπιστήμιο της Βαγδάτης[60].

Αργότερα υπήρξε στυλοβάτης του αυτοκρατορικού πανεπιστημίου στην Κωνσταντινούπολη, ίδρυμα του Καίσαρα Βάρδα, όπου η παρουσία του μαρτυρείται τουλάχιστον ως το 869. Στα ενδιαφέροντα και τις πρωτοβουλίες του οφείλουμε μέχρι σήμερα τη διάσωση χειρογράφων που περιείχαν έργα του Αρχιμήδη, του Ευκλείδη, του Πτολεμαίου, του Διόφαντου και του Απολλώνιου ακόμη και του Πλάτωνα, και είναι γνωστές οι εφαρμογές του για τον οπτικό τηλέγραφο, το ακουστικό μυστήριο του παλατιού Σίγμα και οι μηχανικές κατασκευές στο παλάτι του Θεοφίλου. Αν προσθέσει κανείς τα ενδιαφέροντά του για την Ιατρική και την Ποίηση (ορισμένα επιγράμματά του πέρασαν και στην Ελληνική Ανθολογία) κατανοεί ότι δίκαια του αποδόθηκε ο τίτλος του πρώτου ευρωπαίου ουμανιστή, πολλούς αιώνες πριν από τη Δυτική Αναγέννηση[61].

Η σχέση της δύναμης ενός τέτοιου λογίου με την πνευματική ζωή της Θεσσαλονίκης εντοπίζεται ακόμη σε ένα άλλο σημείο· στο γεγονός ότι υπήρξε δάσκαλος των Θεσσαλονικέων «φωτιστών των Σλάβων» Κωνσταντίνου-Κυρίλλου και του αδελφού του Μεθοδίου[62]. Η επίδραση του κλίματος που διαμορφώθηκε στη Θεσσαλονίκη στο επίπεδο της προσέγγισης του βυζαντινού με το σλαβικό στοιχείο από τη μια πλευρά και ο ρόλος τον οποίο διαδραμάτισε με την παρουσία του στη Θεσσαλονίκη ο φιλόσοφος Λέων ήταν καθοριστικοί παράγοντες για τους δύο αδελφούς που μεγάλωσαν στη Θεσσαλονίκη, όπου και πήραν τη βασική εκπαίδευσή τους. Η ένταξη του Μεθοδίου στη διοικητική μηχανή του

βυζαντινού κράτους και η τοποθέτησή του στη Μακεδονία διευκόλυνε την επαφή του με τους Σλάβους. Ο Κωνσταντίνος, από έλλειψη σοβαρού εκπαιδευτικού ιδρύματος για ανώτερες σπουδές στη Θεσσαλονίκη, τράβηξε για την πρωτεύουσα, όπου διέπρεψε στις σπουδές του και αναδείχτηκε καθηγητής στο Πανεπιστήμιο του Βάρδα, εξ ου και η προσωνυμία του «φιλοσόφου».

Η γλωσσομάθειά του διευκόλυνε το κράτος στο να τον χρησιμοποιεί σε διπλωματικές αποστολές στους Άραβες και τους Χαζάρους, όπου και ξανάσμιξε με τον αδελφό του, μοναχό πια, Μεθόδιο. Όταν ο βασιλιάς της Μοραβίας, Ραστισλάβος, απευθύνθηκε προς τον αυτοκράτορα Μιχαήλ Γ΄, ζητώντας την οργάνωση ιεραποστολής από το Βυζάντιο, οι δύο αδελφοί ήταν έτοιμοι να διεκπεραιώσουν ένα τόσο σημαντικό έργο: να μεταδώσουν δηλαδή στον σλαβικό κόσμο, μ' ένα δικό τους αλφάβητο, το περιεχόμενο της χριστιανικής διδασκαλίας και να δημιουργήσουν τις προϋποθέσεις για την ανάπτυξη της αυτονομίας στην πολιτιστική καλλιέργεια των σλαβικών λαών που υδρεύεται από τη βυζαντινή παράδοση[63]. Το θαύμα που πρωτοφανερώθηκε στη Θεσσαλονίκη είχε συντελεστεί. Η ποικιλόμορφη επικοινωνία της πόλης με άλλα μεγάλα κέντρα της Μακεδονίας όπως π.χ. η Αχρίδα, καθώς και η εξάρτηση των μαθητών των δύο μεγάλων ανδρών από αυτή την πόλη και το πνευματικό περιβάλλον της συνετέλεσαν ώστε να εξαπλωθεί το φως της βυζαντινής παιδείας στους όμορους λαούς (Βουλγάρους και Σέρβους). Έτσι γίνεται πιο κατανοητή και η μεταφραστική προσπάθεια στον κύκλο των μαθητών του Κυρίλλου και Μεθοδίου για τη μεταφορά στη σλαβική του πλούτου της υμνογραφικής παράδοσης γύρω από τον Άγιο Δημήτριο[64], όπως εκπληκτική ήταν και η διάδοση της λατρείας του Αγίου στους σλαβικούς πληθυσμούς. Η πνευματική αυτή επικοινωνία με τη Θεσσαλονίκη επιβεβαιώνεται διαρκώς και από τις επαφές μονών της πόλης με κέντρα άμεσης επιρροής από το κυριλλομεθοδιανό περιβάλλον[65].

Στους επόμενους αιώνες η Θεσσαλονίκη, χωρίς ποτέ ν' αποκοπεί από τη συγκεντρωτική πρωτεύουσα του Βυζαντίου, έμελλε να παλέψει με τις αντιξοότητες που επέβαλαν οι ιστορικές συνθήκες.

Στις αρχές του 10ου αι. εμφανίζεται στο προσκήνιο της ιστορίας ένα πρόσωπο που θα γίνει γνωστό στη βυζαντινή γραμματεία ως ο πρώτος ιστορικός της Θεσσαλονίκης, ο Ιωάννης Καμινιάτης[66]. Κληρικός (κουβουκλείσιος) στον Άγ. Δημήτριο και άνθρωπος μέτριας παιδείας θα αφήσει στην ιστορία των γραμμάτων ένα μοναδικό κείμενο που καταγράφει με την αλήθεια της προσωπικής μαρτυρίας τα γεγονότα της άλωσης της πόλης από τους Άραβες (904)[67]. Το έργο του Καμινιάτη, κράμα ιστορικής αφήγησης, εγκωμίου της πόλης και χρονογραφικού τύπου απομνημονεύματος[68], με τη ζωντάνια του λόγου που παρότρυνε ορισμένους μελετητές να αμφισβητήσουν αν όχι τη γνησιότητα τουλάχιστον τη χρονολογική ένταξή του στην εποχή των γεγονότων[69], διαθέτοντας τη φρεσκάδα και την αμεσότητα του ανθρώπου που γνωρίζει καλά τα νεύρα της ζωής του τόπου του, αναπληρώνει ό,τι η Θεσσαλονίκη δεν ευτύχησε ίσως ποτέ να γνωρίσει, στη δύναμη π.χ. κειμένων όπως τα «πάτρια Κωνσταντινουπόλεως»[70] ή την ακέραιη έκφραση του «εγκωμίου πόλεως»[71], λογοτεχνικά είδη τα οποία αυθόρμητα και ανεπαίσθητα κάπου προσεγγίζει. Αν και η «Άλωση της Θεσσαλονίκης» περιορίζει την εμβέλειά της ως περιεχόμενο και ως έκφραση στους οικείους αναγνώστες, τα νήματα της παράδοσης δεν αποκόπτονται από τις τάσεις εκείνες που θέλουν το σφυγμό της πνευματικής ζωής στις φλέβες της μεγάλης κλασικότροπης παράδοσης όπως τον είδαμε στη δύναμη της ποιητικής επιγραμματοποιίας.

Έχει υποστηριχτεί, κι ως ένα σημείο εί-

Οι Κύριλλος και Μεθόδιος σε μικρογραφία ρωσικού χειρογράφου του 15ου αιώνα (σελ. 189).

ναι ευλογοφανές τόσο από έλλειψη μαρτυριών όσο και από έμμεσες ενδείξεις, ότι η Θεσσαλονίκη έμεινε έξω από τη «μεγάλη φιλολογική και καλλιτεχνική αναγέννηση του τέλους του 9ου και του 10ου αι. που σημειώθηκε αποκλειστικά σχεδόν στην Κωνσταντινούπολη»[72]. Πράγματι, από τον Βίο του Κωνσταντίνου-Κυρίλλου πληροφορούμαστε ότι δεν υπήρχε στην πόλη αυτή την εποχή διδάσκαλος ούτε οργανωμένο σχολείο που θα μπορούσε να παράσχει, μέσα στην ακμή της «πρώτης βυζαντινής Αναγέννησης», μόρφωση ανωτέρου επιπέδου[73]. Δεν θα το μάθουμε ίσως ποτέ αν ο Θεσσαλός λόγιος που κατάρτισε στην Κωνσταντινούπολη την «Ευφημιανή» Συλλογή των 82 επιγραμμάτων στο παλάτι του Λέοντα ΣΤ΄ του Σοφού εξέφρασε ό,τι γνώρισε στον κύκλο της «όλης Θετταλίας»[74]. Η πληροφορία όμως ότι ένας άλλος λόγιος, ο Γρηγόριος Μάγιστρος, στο α΄ μισό του 10ου αι. έρχεται στη Θεσσαλονίκη με στόχο να καταγράψει έμμετρα επιγράμματα από εκκλησίες και μνημεία της πόλης, υποδηλώνει ότι αυτή την εποχή το κοινό της Θεσσαλονίκης δεν ήταν άμοιρο τέτοιων ερεθισμάτων[75]. Από την άλλη πλευρά η πνοή αυτής της «αναγέννησης» αποτυπώνεται στις μορφές των ψηφιδωτών του τρούλου της Αγίας Σοφίας που δεν αποκόπτουν τη διασύνδεσή τους με τον παλμό της βασιλεύουσας[76].

Επιπλέον οι πληροφορίες που έχουμε από τον Βίο του Ιωσήφ του Υμνογράφου ενισχύουν την άποψη ότι στη Θεσσαλονίκη, με επίκεντρο και πάλι τη Μ. Λατόμου, κάποιες δραστηριότητες συγκλίνουν σε ό,τι χαρακτηρίζει ανάλογο κλίμα της πρωτεύουσας, όπως π.χ. η λειτουργία εδώ σκριπτορίου για την αντιγραφή και τη διακόσμηση χειρογράφων ή ακόμη και η διδασκαλία της Ρητορικής και της Φιλοσοφίας[77]. Η παραμονή του Ιωσήφ για ολόκληρη 15ετία στην πόλη υποδηλώνει και μιαν άλλη διάσταση σχέσεων, της Θεσσαλονίκης με τη Δύση, και δεν μπορεί να θεωρηθεί τυχαίο το γεγονός ότι εμφανίζονται αυτή την εποχή —αλλά και αργότερα— προσωπικότητες του μοναστικού κόσμου, όπως ο Γρηγόριος Δεκαπολίτης[78], ο Φαντίνος από την Καλαβρία[79] ή ο Ηλίας ο



Οι Κύριλλος και Μεθόδιος, οι δυο Θεσσαλονικείς «Απόστολοι των Σλάβων», σε μικρογραφία ελληνικού χειρογράφου του 11ου αιώνα.



Σπηλαιώτης από το Ρήγιο[80], μορφές που μαζί με άλλους επήλυδες, όπως ο Ιλλαρίων ο Ίβηρ[81], και εντόπιες προσωπικότητες με κύρος στην κοινωνία των μοναχών (Θεοδώρα[82], Ευθύμιος ο Νέος[83]) δημιουργούν ευνοϊκές προϋποθέσεις για την άνθηση της αγιολογικής παραγωγής ή την κυκλοφορία κειμένων του είδους κατά τον 9ο και 10ο αι. στη Θεσσαλονίκη.

Η δημιουργική δραστηριότητα που παρατηρείται στην ανέγερση ναών (Παναγία Χαλκέων)[84] ή την ίδρυση νέων μονών στον 11ο αι. μέσα στην πόλη ή την άμεση γεωγραφική και πνευματική της ζώνη, όπως η μεγάλη μονή Ακαπνίου[85], έργο του πνευματικού πατρός του Βασιλείου Β΄ Φωτίου του Θεσσαλού, ή η περίφημη μονή Χορταΐτου[86], σηματοδοτούν νέες εστίες πολιτιστικής παραγωγής, αφού μας σώθηκαν πληροφορίες για την οργάνωση βιβλιοθηκών στο περιβάλλον τους[87]. Ωστόσο, παρά την προσπάθεια για τη συνέχιση του «θρησκευτικού ρεύματος» στην πνευματική ζωή της πόλης, η Θεσσαλονίκη του 11ου και κυρίως του 12ου αι. φαίνεται να απομακρύνεται από αυτό το ρεύμα ή τις δεσμεύσεις του και να κινείται περισσότερο στην ανάπτυξη μιας καθαρής, κριτικής σκέψης. Απαλλαγμένη από το άγχος των βουλγαρικών επιδρομών και τη δεισιδαιμονία που κυρίεψε κατά τα τέλη της χιλιετίας και την αυγή του 11ου αι. ολόκληρο τον τότε κόσμο, φαίνεται να αναπτύσσει ανάλογες με την πρωτεύουσα κινήσεις προς αναζήτηση της καταπιεσμένης Αριστοτελικής σκέψης. Αυτή την επικοινωνία με το κέντρο του Βυζαντίου πιστοποιεί κατά τον καλύτερο τρόπο το έργο «Τιμαρίων: περί των κατ' αυτόν παθημάτων»[88]. Έργο ενός ανωνύμου που προέρχεται από το κωνσταντινουπολίτικο περιβάλλον του κύκλου του «υπάτου των Φιλοσόφων» Θεοδώρου Σμυρναίου, είναι γνωστότατο για τις πολύτιμες πληροφορίες που μας παρέχει για τα «Δημήτρια»[89]. Γραμμένο σε διαλογική μορφή (Τιμαρίων-Κυδίων), κατά το πρότυπο των νεκρικών διαλόγων του Λουκιανού, καταγράφει τις εντυπώσεις του πρωταγωνιστή από τα ταξίδια του στη Θεσσαλονίκη και τον Κάτω κόσμο. Ο έντονα σατιρικός χαρακτήρας του έργου και η αναφορά του σε πρόσωπα και γεγονότα της σύγχρονης πραγματικότητας, τόσο στην Κωνσταντινούπολη όσο και στη Θεσσαλονίκη, αναδεικνύουν το κείμενο, ως παρέμβαση κριτικής που αναδύεται μέσα από τις νέες αναζητήσεις για επαναπροσδιορισμούς και αντιλήψεις για μια νέα κοινωνική πραγματικότητα που ανατέλλει στις αρχές του 12ου αι.[90], σε μοναδική κοινωνική σάτιρα και για το πνευματικό περιβάλλον της Θεσσαλονίκης.

Στη Θεσσαλονίκη η νέα πραγματικότητα εκφράζεται σε ολόκληρο σχεδόν τον 12ο αι. και με κάποιες αποστάσεις από την αναδίπλωση που επικρατεί στην πρωτεύουσα την εποχή αυτή, κυρίως στη γραμμή των επιλογών της επίσημης ανατολικής εκκλησίας ως προς τις σχέσεις της με τη Δύση. Μια σειρά λογίων μητροπολιτών, όπως ο Μιχαήλ Χούμνος[91], ο Νικήτας —ανεψιός του επισκόπου Μαρωνείας (1132-1145)[92], και ο Βασίλειος Αχριδηνός[93], μορφωμένοι στο περιβάλλον της Πόλης, όπου οι «πανεπιστημιακές» σπουδές απέκτησαν πρώτη προτεραιότητα[94], θα στήσουν στη Θεσσαλονίκη, πέρα από τον κύκλο των δικών τους ενασχολήσεων, γέφυρες διαλόγου με την παπική εκκλησία, εκφράζοντας ακριβώς —πέρα από την πολιτική— το πνεύμα του Αριστοτελισμού, σε μια εποχή πριν από το ξύπνημα και την αποδοχή του στον δυτικό κόσμο. Κύριο γνώρισμα των ιδεών τους είναι η κατανόηση της αναγκαιότητας για την ένωση των εκκλησιών ή την μεταξύ τους προσέγγιση. Γι' αυτό και κατά την ενασχόλησή τους με το κυρίαρχο θέμα «περί εκπορεύσεως του αγίου πνεύματος» επιχειρούν να βρουν τρόπους-ανοίγματα που θα διευκόλυναν την προσέγγιση και θα άμβλυναν τις αντιθέσεις. Ο Νικήτας θα αναζητήσει τη συγγενική σχέ-

ση του filioque στην «διά του υιού»[95] ερμηνεία του Ιωάννη Δαμασκηνού, του μεγάλου αυτού Θεολόγου της ανατολικής εκκλησίας στο έργο του οποίου θα σκύψει αργότερα η δυτική θεολογική σκέψη, όπως εκφράστηκε στο έργο του Θωμά Ακινάτη[96], που αργότερα θα γίνει μήλο της έριδος στη θεολογική σκέψη της Θεσσαλονίκης. Από την άλλη μεριά ο πάπας Αδριανός Δ΄ εμπιστεύεται τον μητροπολίτη Βασίλειο Αχριδηνό για τη μεσολάβησή του στον Αυτοκράτορα Μανουήλ Α΄ Κομνηνό με σκοπό την ένωση. Το 1154 μάλιστα διεξάγονται συζητήσεις στη Θεσσαλονίκη με τον παπικό απεσταλμένο Άνσελμο Άβελμπεργκ (Anselmo de Havelberg)[97] και διαπιστώνονται συμβιβαστικές υποχωρήσεις στις δογματικές διαφορές στις οποίες συμμετέχει και ο ηγούμενος της Μονής Ακαπνίου, Νικήτας[98]. Μέσα σ' αυτό το κλίμα, όπου η Θεσσαλονίκη αποκτά τη δική της «αυτοτέλεια», θα κάνει την εμφάνισή του στην πόλη ένας από τους σημαντικότερους λογίους του Βυζαντίου, ο μητροπολίτης Ευστάθιος ο Κατάφλωρος.

Ο Ευστάθιος[99], πανεπιστημιακός δάσκαλος των κοσμικών μαθημάτων (μαΐστωρ των ρητόρων) στο εκπαιδευτικό σύστημα παροχής ανώτερης εκπαίδευσης στην Κωνσταντινούπολη[100], μετατίθεται από την επισκοπή Μύρων της Λυκίας στον θρόνο της Θεσσαλονίκης (μεταξύ των ετών 1174-1177), όπου θα παραμείνει ως το 1191, όταν εκδιώκεται, για να επανέλθει αργότερα για β΄ φορά στη θέση του[101]. Η βαθιά κλασική του παιδεία που του παρείχε τα εφόδια να σχολιάζει τον Όμηρο[102], τον Αριστοφάνη ή το Διονύσιο Περιηγητή[103] και να επεκτείνει το έργο του στο σχολιασμό των επιγραμμάτων της Ελληνικής Ανθολογίας και του Πινδάρου[104], δεν τον εμπόδισε να κινηθεί, με τη μαεστρία του ειδικού που κατείχε άριστα το θέμα, στους χώρους της Ρητορικής, γράφοντας Λόγους[105] και επικοινωνώντας με Επιστολές[106] με τα πιο σημαντικά πρόσωπα της βυζαντινής κοινωνίας. Το οξύ κριτικό πνεύμα του του επέτρεπε να καυτηριάζει τα κακώς κείμενα του μοναχισμού (βλ. το έργο «επίσκεψις βίου μοναχικού επί τη διορθώσει των κατ' αυτόν»)[107] και η διεισδυτική ματιά του εισχωρούσε στην εξέταση όλων των εκδηλώσεων και τη μελέτη των προβλημάτων της καθημερινής ζωής[108] με την ικανότητα του ειδικού ερευνητή σε ό,τι σήμερα ονομάζουμε Επιστήμες του ανθρώπου. Η διασύνδεση όμως του ονόματός του με τη Θεσσαλονίκη είναι περισσότερο γνωστή από την ιστορική συγγραφή του για την «Άλωση» της πόλης από τους Νορμανδούς (1185)[109]. Ο ίδιος ήταν αυτόπτης μάρτυρας και θύμα της συμφοράς[110]. Στο κείμενο αυτό, που μπορεί να χαρακτηριστεί ως λογοτεχνικό δημιούργημα ανάμεσα στην ιστορική αφήγηση και την ποιητική ρητορική, στήνεται ολοζώντανο το θέατρο των γεγονότων στην πόλη και ανατέμνεται η κοινωνική δομή της γύρω στο τελευταίο τέταρτο του 12ου αι. Κύριος εκπρόσωπος του φιλολογικού ρεύματος ο Ευστάθιος επιχειρεί να συσπειρώσει τον κύκλο των λογίων και των διανοουμένων, αρχίζοντας από τον κλήρο της Θεσσαλονίκης που τον παροτρύνει στη συγκέντρωση και διαφύλαξη των παλιών χειρογράφων και στην αντιγραφή τους, δραστηριότητες που γνωρίζουμε σήμερα έστω από ελλιπή στοιχεία[111].

Στο πνεύμα αυτό κινούνται και τα αντιγραφικά εργαστήρια των μονών, ασφαλώς η μεγάλη μονή Ακαπνίου[112], αλλά και μικρότερες, όπως η μονή Θεοτόκου του Μαστούνη, απ' όπου γνωρίζουμε και το όνομα ενός αντιγραφέα χειρογράφων, του Θεοδώρου[113].

Σ' αυτό το έντονα κινητικό πνευματικό κλίμα που παρατηρείται κατά τον 12ο αι. στην πόλη συμμετέχουν και άλλα πεπαιδευμένα πρόσωπα, είτε κοσμικών αξιωματούχων που βρίσκονται για υπηρεσιακούς λόγους εδώ, όπως ο Ανδρόνικος Λαπαρδάς στον οποίο οφείλεται η επιλογή έμμετρου λόγου για τη διακή-

ρυξη της οικοδομικής δραστηριότητάς του στα τείχη της πόλης[114], είτε εκκλησιαστικών ανδρών που διατηρούν φιλικούς δεσμούς με τον ίδιο τον Ευστάθιο και επικοινωνούν με τον κύκλο του, όπως ο γνωστός μητροπολίτης Αθηνών Μιχαήλ Χωνιάτης[115] ή ο μητροπολίτης Νέων Πατρών, Ευθύμιος ο Μαλάκης[116], που έγραψε μάλιστα και Μονωδία για τον θάνατο του Ευσταθίου[117]. Από την άλλη πλευρά, η παρουσία Σέρβων στη Θεσσαλονίκη ανοίγει μια νέα πραγματικότητα και για την πνευματική κίνηση —εκτός της εμπορικής— στην πόλη[118]. Στη μονή Φιλοκάλλου[119], που ιδρύεται στα τέλη του 12ου ή τις αρχές 13ου αι., ο γιος του ηγέτη των Σέρβων Στεφάνου Νεμάνια[120], Σάββας θα συμβάλλει με γενναία οικονομική βοήθεια για τη στήριξη της μονής. Μια άλλη επίσης σερβική μονή, του Αγ. Νικολάου, αναφέρεται σε Λόγο του Ευσταθίου[121].

Οι γραμμές επικοινωνίας της Θεσσαλονίκης με τον ελλαδικό χώρο θα κρατηθούν στον επόμενο αιώνα, όταν η πτώση της Πόλης στους Φράγκους θα επιβάλλει τη σύμπτυξη των δυνάμεων αντίστασης στον κατακερματισμό που επέφερε η λατινική κατάκτηση. Η Θεσσαλονίκη[122] θ' αποτελέσει το κέντρο στο οποίο ο Θεόδωρος Δούκας θα στεφθεί «βασιλεύς»[123] κι εδώ θ' αναπτυχθεί ένας δυναμικός πολιτισμός που εκφράζει την αισιόδοξη εποχή του και που αποτυπώνεται σε μνημεία της ίδιας ή και γειτονικών πόλεων (π.χ. στη Βέροια, π. Μητρόπολη)[124]. Στον οργασμό της πολιτισμικής ανάπτυξης, που συμβαδίζει με τις πρόσκαιρες στρατιωτικές επιτυχίες του, συμμετέχουν με την παρουσία τους στη Θεσσαλονίκη οι λόγιοι ιεράρχες Κωνσταντίνος Μεσοποταμίτης (άμεσα εξαρτημένος από το περιβάλλον της Νίκαιας), Ιωάννης Απόκαυκος (κύριος συντελεστής της κοινωνίας των ιδεών του Ηπειρωτικού κράτους)[125] και ο αρχιεπίσκοπος Αχρίδος, Δημήτριος Χωματηνός[126], αυτός που θα επικυρώσει στην πράξη την ιδεολογία του κρατιδίου, που θα καταρρεύσει γρήγορα με την ατυχή έκβαση των γεγονότων.

Από το ανταγωνιστικό περιβάλλον της Νίκαιας, ο Νικηφόρος Βλεμμύδης θα αναζητήσει στη Θεσσαλονίκη χειρόγραφα για τη Σχολή του[127]. Εδώ επίσης θα εγκατασταθεί για λίγο ο Κωνσταντίνος Ακροπολίτης[128] και θα γράψει αγιολογικά κείμενα για τον Άγιο Δημήτριο[129], ενώ κατά το β΄ μισό του 13ου αι. παρατηρούνται δύο κυρίαρχες τάσεις στην πνευματική κίνηση της πόλης· η μία εκδηλώνεται με την ενίσχυση του «θρησκευτικού ρεύματος», που επιχειρεί να τονώσει την υμνογραφική παραγωγή ή την αγιολογική έκφραση με κύριους εκφραστές ελάσσονες δημιουργούς, όπως ο Δημήτριος Βεάσκος[130] και ο Πέτρος Τζίσκος[131], ή ο εγκωμιαστής του Αγ. Δημητρίου, Ιωάννης Σταυράκιος[132], και η άλλη προμηνύει ό,τι θα συμβεί στο α΄ μισό του επόμενου αιώνα, με τη μεγάλη στροφή προς την αρχαιότητα, το «κοσμικό» δηλ. ρεύμα. Στη Θεσσαλονίκη υπήρχαν φαίνεται πάντα οι προϋποθέσεις για κάτι τέτοιο.

Στο τελευταίο τέταρτο του 13ου αι. η επανασύνδεση των σχέσεων της πόλης με την πρωτεύουσα του Βυζαντίου δυναμώνει τη στροφή προς τη μελέτη της αρχαιοελληνικής γραμματείας και αυξάνονται τα παραδείγματα των λογίων που σπουδάζουν ή και καλλιεργούν αυτή την παράδοση. Εξέχουσα φυσιογνωμία πολυμαθούς διδασκάλου αναδεικνύεται ο *ύπατος των φιλοσόφων* Ιωάννης Πεδιάσιμος Πόθος[133]. Ο φιλολογικός αυτός κύκλος επικεντρώνεται στη μορφή του διδασκάλου των κλασικών γραμμάτων, Θωμά Μαγίστρου[134], γέννημα-θρέμμα της Θεσσαλονίκης, στην οποία ίδρυσε Σχολή και δίδαξε για μακρό χρονικό διάστημα, έχοντας ένα διευρυμένο κύκλο μαθητών, οι οποίοι διέπρεψαν είτε παραμένοντας στην πόλη, είτε σταδιοδρομώντας στην πρωτεύουσα. Ο ίδιος άλλωστε πήγε στην Πόλη (1314), απολαμβάνοντας την εκτίμηση του Ανδρονίκου Β΄, τον οποίο εγκωμιά-



Η Θεσσαλονίκη, με επίκεντρο τη Μονή Λατόμου, παρουσίασε αξιόλογες φιλολογικές και καλλιτεχνικές δραστηριότητες κατά τα τέλη του 9ου και κατά τον 10ο αιώνα. Στην εικόνα το σωζόμενο ψηφιδωτό στην αψίδα του ιερού του καθολικού της Μονής.

ζει, και δημιουργώντας εδώ επίσης έναν ευρύ φιλολογικό κύκλο. Πολύ γνωστό είναι το έργο του «Εκλογή ονομάτων και ρημάτων Αττικών»[135], κλειδί για την εισαγωγή του στους αρχαίους συγγραφείς. Αλλά και τα Σχόλιά του σε κείμενα κλασικών[136] (των μεγάλων τραγικών, του Αριστοφάνη και του Συνεσίου) τον αναδεικνύουν σε μεγάλη μορφή σοφού διδασκάλου, ενώ η σχολιασμένη έκδοση του Πινδάρου[137] προαναγγέλλει την καθαρά φιλολογική δρα-

στηριότητα που θα αναπτύξουν οι προικισμένοι μαθητές του. Η ρητορική παραγωγή του Θωμά Μαγίστρου άσκησε από τη μια μεριά το ύφος και τη γλώσσα της Δεύτερης σοφιστικής και δίδαξε από την άλλη κοινωνική και ηθική αγωγή με κείμενα που ξεχωρίζουν και για τη διευρυμένη αντίληψη του συγγραφέα, όπως οι Λόγοι «Περί βασιλείας», «Περί Πολιτείας»[138] ή «Περί Ομονοίας»[139].

Από τον κύκλο του Θωμά φαίνεται να προέρχονται οι μετέπειτα μοναχοί Σάββας και Γερμανός[140], ενώ ξεχωριστή θέση κατείχε σ' αυτόν τον κύκλο ο διοικητής –για ένα διάστημα– της Θεσσαλονίκης Νικηφόρος Χούμνος[141], που με τη σειρά του δημιούργησε επίσης έναν αξιόλογο κύκλο λογίων, όπως οι αδελφοί Θεόδωρος[142] και Νικηφόρος Κάλλιστος - Ξανθόπουλος[143], ο γνωστότατος εκκλησιαστικός ιστορικός και ρητοροδιδάσκαλος της τελευταίας περιόδου της βυζαντινής γραμματείας. Όμως τη δύναμη της φιλολογικής ομάδας των μαθητών του Μαγίστρου εκφράζει η προσωπικότητα του Δημητρίου Τρικλίνη ή Τρικλίνιου, που συνέχισε την παράδοση του δασκάλου και στήριξε τις κλασικές σπουδές της παλαιολόγειας αναγέννησης[144], διδάσκοντας στη Θεσσαλονίκη.

Ο Δημήτριος Τρικλίνιος[145], με στέρεη κατάρτιση στη Ρητορική, προχώρησε στη συγκέντρωση και την αντιγραφή κειμένων κλασικών συγγραφέων και τέλος επιχείρησε και πραγματοποίησε φιλολογικές εκδόσεις αρχαίων ποιητών με τρόπο που θαυμάζει η σύγχρονη φιλολογική κριτική. Η άριστη γνώση της αρχαίας μετρικής που χαρακτηρίζει ελάχιστες από τις μορφές της ανθρωπιστικής κίνησης αυτής της περιόδου, τόσο στη Θεσσαλονίκη, όσο και στην Κωνσταντινούπολη, επέτρεψε στον Τρικλίνιο να αναπτύξει την κριτική στις εκδόσεις των ποιητικών κειμένων, προτείνοντας πληθώρα διορθώσεων που βελτιώνουν τα κείμενα[146]. Η συλλεκτική του μανία παρείχε τη δυνατότητα στον ίδιο να χρησιμοποιεί χειρόγραφα παλαιά, που φαίνεται πως κρατήθηκαν στη Θεσσαλονίκη από την εποχή του Ευσταθίου ως τις μέρες του. Ο ίδιος όμως δεν περιορίστηκε μόνο στα όρια της κλασικής φιλολογίας[147]. Κινήθηκε σ' ένα ευρύτερο φάσμα ενδιαφερόντων, ανάμεσα στα οποία ξεχωρίζει το ενδιαφέρον του για την Αστρονομία[148], γεγονός που ενισχύει την άποψη ότι ο Τρικλίνιος ήταν μια συγκροτημένη προσωπικότητα πολυμαθούς λογίου που υπηρέτησε με συνέπεια της κλασικές σπουδές της Θεσσαλονίκης και που με τη συμβολή του ξεπέρασαν αυτές το επίπεδο και αυτού ακόμη του κέντρου της Παλαιολόγειας Αναγέννησης. Οι σχέσεις άλλωστε Θεσσαλονίκης και Βυζαντίου, όπου προέχει η μορφή του Θεοδώρου Μετοχίτη[149] και η έκφραση της ακμής αποτυπώνεται στην τέχνη της μονής της Μεγάλης Χώρας[150], αναγνωρίζονται τώρα και στη δύναμη της τέχνης κυρίως του ναού των Αγ. Αποστόλων[151] αλλά και σε άλλα μνημεία της πόλης.

Από τον φιλολογικό αέρα που επικρατούσε στην πόλη αυτή την εποχή ανέπνευσαν και άλλοι λόγιοι, που με τον ένα ή τον άλλο τρόπο σχετίστηκαν με τη Θεσσαλονίκη και αναδείχτηκαν σε διάφορα αξιώματα, όπως οι λόγιοι Ιωάννης και Θεόδωρος Πεδιάσιμος[152] που κατάγονταν από σερραϊκή οικογένεια, φαίνεται όμως ότι σπούδαζαν στη Θεσσαλονίκη. Ο πρώτος, με τον τίτλο του «υπάτου των Φιλοσόφων», την όλη του φιλολογική δραστηριότητα (σχολίασε Ησίοδο, Θεόκριτο, Αριστοτέλη και άλλους κλασικούς), και τα ποικίλα ενδιαφέροντά του υπηρέτησε στην Αρχιεπισκοπή Αχρίδος ως διάκονος και χαρτοφύλαξ, σ' ένα άλλο δηλ. κέντρο με πολυποίκιλη εξάρτηση από τη Θεσσαλονίκη[153]. Ο δεύτερος επέμεινε να ασχολείται στις ρητορικές επιδόσεις του με θεματολογία από τη γενέτειρά του[154], αλλά και με κοσμικά θέματα[155] που δηλώνουν τη σχέση του με την πολιτιστική ακτινοβολία του κύκλου της Θεσσαλονίκης. Τη σχέση αυτή τονίζει ιδιαίτερα η

ενασχόλησή του με τον Ιωσήφ τον Υμνογράφο[156], που μόνασε, όπως είδαμε, στη Μ. Λατόμου. Ένας ακόμη «ύπατος των Φιλοσόφων» ανώνυμος (Κόμης; Κομητόπουλος;) φαίνεται να σχετίζεται με τον «φιλολογικό κύκλο» της πόλης, παρ' όλο που γράφει «Εγκώμιον» στον Άγιο Νέστορα, κείμενο μοναδικό για τον φίλο του προστάτη της Θεσσαλονίκης, Αγ. Δημητρίου[157].

Στη Θεσσαλονίκη του 14ου αι. κυκλοφορούν ακόμη και άλλοι ελάσσονες δημιουργοί, όπως οι ποιητές Ιωάννης Κατράρης[158] και ο Σταφιδάκης[159]. Ο τελευταίος είναι γνωστός από την επιτάφια έμμετρη ελεγεία του για τον ιδρυτή της ομώνυμης μονής του «κυρ Ισαάκ» (σημ. Αγ. Παντελεήμων;). Ο Ιωάννης Κατράρης σηματοδοτεί, με την καλλιέργεια των ανακρεοντείων στίχων του[160], το κοσμικό ποιητικό ρεύμα στη Θεσσαλονίκη, το οποίο ενίσχυσε με την παρουσία του στην πόλη και ο γνωστός ποιητής Μανουήλ Φιλής[161].

Ο Ιωάννης Κατράρης, που επιδόθηκε και στη γραφή θεατρικού έργου με σατιρική διάθεση[162], γνώριμη και από έμμετρο λίβελο εναντίον του φιλοσόφου Νεοφύτου Προδρομηνού[163], μας θυμίζει και μιαν άλλη πτυχή του κλασικισμού στη Θεσσαλονίκη, αυτή της ανάπτυξης του κύκλου των αντιγραφικών και καλλιγραφικών εργαστηρίων της που συνέβαλαν και αυτά στη διόγκωση του ανανεωτικού πνεύματος και υπηρέτησαν την ουμανιστική κίνηση. Ο Κατράρης άσκησε την τέχνη του αντιγραφέα χειρογράφων[164], δραστηριότητα που είδαμε να ενισχύουν οι κλασικοί φιλόλογοι Δημήτριος Τρικλίνιος[165] και Θεόδωρος Παγωμένος[166], καθώς και ο λόγιος Ιωάννης Ζαρίδης[167], εξυπηρετώντας τις ανάγκες μιας πελατείας με κοσμικά ενδιαφέροντα. Μια παράλληλη όμως κίνηση παρατηρείται και στην παραγωγή αντιγραφής θρησκευτικών χειρογράφων, στην οποία πρωτοστατεί ο Δημήτριος Κανίσκης Καβάσιλας[168], μέλος της γνωστής εκκλησιαστικής οικογένειας της πόλης, ενώ η παραμονή στην πόλη του Θεοδώρου Αγιοπετρίτη[169] αυξάνει τη διάδοση των χειρογράφων αυτών και πλουτίζει τις βιβλιοθήκες των μεγάλων μακεδονικών μονών (Αγ. Όρους, Μ. Προδρόμου Σερρών κ.ά.). Οι βιβλιοθήκες των μονών της Θεσσαλονίκης ενισχύονται με χειρόγραφα-αφιερώματα πιστών χορηγών ή με άλλες πρωτοβουλίες (Μ. Παντοκράτορος των Βλατάδων[170], Μ. Ακαπνίου[171], Μ. του Κυρ Ισαάκ[172], Μ. της Θεοτόκου της Περιβλέπτου ή του Υπομιμνήσκοντος[173]),



Σχόλιο του μητροπολίτη Θεσσαλονίκης (γύρω στα 1174-1177) Ευσταθίου στη Γεωγραφία» του Διονυσίου του Περιηγητή, σε μία από τις αρχέτυπες εκδόσεις του έργου αυτού.

Στο φιλολογικό κύκλο της Θεσσαλονίκης του 14ου αιώνα ανήκε και ο ανώνυμος συγγραφέας ενός «Εγκωμίου» στον Άγιο Νέστορα (τοιχογραφία του 11ου αιώνα), τον φίλο του προστάτη της πόλης Αγίου Δημητρίου (σελ. 197).

Το 1224 ο δεσπότης της Ηπείρου Θεόδωρος Δούκας Άγγελος κατέλαβε τη Θεσσαλονίκη και ανακηρύχτηκε «βασιλεύς και αυτοκράτωρ Ρωμαίων». Στο μικρό χρονικό διάστημα που ο Δούκας «βασίλευσε» στη Θεσσαλονίκη, η πόλη έγινε κέντρο αξιόλογων πολιτιστικών δραστηριοτήτων, και φιλολογικών επιδόσεων.

γεγονός που υποδηλώνει πάντα το συμφιλιωτικό κλίμα ανάμεσα στην κοινωνία της Θεσσαλονίκης και των μοναχών και τη συνύπαρξη των κλασικών γραμμάτων με τη θεολογική αναζήτηση-φιλοσοφία, μια συνύπαρξη που αναγνωρίζεται στις κλασικιστικές τάσεις της τέχνης που αναπτύχθηκε εδώ, όπως την ξέρουμε από τα σωζόμενα σύνολα της θρησκευτικής ζωγραφικής, τάσεις που συνδέουν την καλλιτεχνική δραστηριότητα με το κέντρο της αυτοκρατορίας που ακμάζει κάτω από την καθοδήγηση μεγάλων μορφών, όπως ο Θεόδωρος Μετοχίτης και ο χορός των υπολοίπων λογίων. Η κοινωνία του «αναγεννητικού» ρεύματος, ωστόσο, βρίσκει στη Θεσσαλονίκη πρόσφορο έδαφος, για να την αναδείξει τελικά σ' ένα συναμιλλώμενο με την Πόλη μεγάλο πνευματικό κέντρο στη Μακεδονία.

Η φιλολογική δραστηριότητα που αναπτύχθηκε στη Θεσσαλονίκη διευκόλυνε και άλλες κοσμικού τύπου ενασχολήσεις. Η καλλιέργεια των νομικών σπουδών, που διατηρούσαν επίσης μια μακρά παράδοση στην πόλη (ας θυμηθούμε εδώ τις ενασχολήσεις του Μανουήλ Χούμνου, του αρχιεπισκόπου Νικήτα «του Μαρωνείας» στον 12ο αι. και την παρουσία του Ιωάννου Αποκαύκου και του Δημητρίου Χωματηνού στην πόλη στο α΄ τέταρτο του 13ου αι. ή ακόμη την παραμονή στα τέλη του ίδιου αιώνα του, ίσως καταγόμενου από τη Θεσσαλονίκη, γνωστού επίσης νομομαθούς επισκόπου Κίτρους Ιωάννου[174], όταν ως πρωτόθρονος αντικαθιστούσε τον μητροπολίτη Θεσσαλονίκης Ιάκωβο[175] στα καθήκοντά του), παρουσιάζει ιδιαίτερη άνθηση που συμπίπτει με την ακμή των γραμμάτων στην πόλη κατά τον 14 αι. Ο κοσμικός κύκλος του Δικαίου στη Θεσσαλονίκη ανοίγει με μια —προβληματική παλιότερα, καθαρότερη τώρα— μορφή της νομικής επιστήμης, τον «δικαιοφύλακα» Γεώργιο Φοβοινό[176] που με τις μικρές νομικές πραγματείες του ή τις εμβριθείς γνώσεις του υποδηλώνει ότι τα ενδιαφέροντα για το Ρωμαϊκό Δίκαιο δεν ατόνησαν στη συμβασιλεύουσα. Την όλη εικόνα για την κατάσταση της νομικής παιδείας ολοκληρώνουν με την παρουσία τους στην πόλη δύο μεγάλες μορφές, μία του Εκκλησιαστικού και η άλλη του Πολιτειακού Δικαίου. Ο Κωνσταντίνος Αρμενόπουλος[177], «καθολικός κριτής» στη Θεσσαλονίκη και εκφραστής του Πολιτειακού Δικαίου, είναι γνωστότατος για το έργο του «Πρόχειρον νόμων ή Εξάβιβλος»[178], ένα νομικό εγχειρίδιο που συνοψίζει τις γνώσεις του πάνω στη σπουδή του Δικαίου, ανατρέχοντας ως τις ρίζες της νομικής κίνησης στο Βυζάντιο ή και στον «Γεωργικό Νόμο», που φαίνεται ότι συντάχθηκε στη Θεσσαλονίκη.

Η «Εξάβιβλος» γνώρισε τεράστια εξάπλωση[179] τόσο στον ελληνικό, όσο και στο σλαβικό κόσμο[180], και αποτέλεσε τη βάση πάνω στην οποία στηρίχθηκε το Δίκαιο του ανεξάρτητου ελληνικού κράτους. Από τις άλλες δραστηριότητες του Αρμενόπουλου ο «Λόγος εις την προεόρτιον εορτήν του μεγάλου Δημητρίου



του μυροβλύτου»[181] χρωματίζει τον ιδιαίτερο δεσμό του με την πόλη.

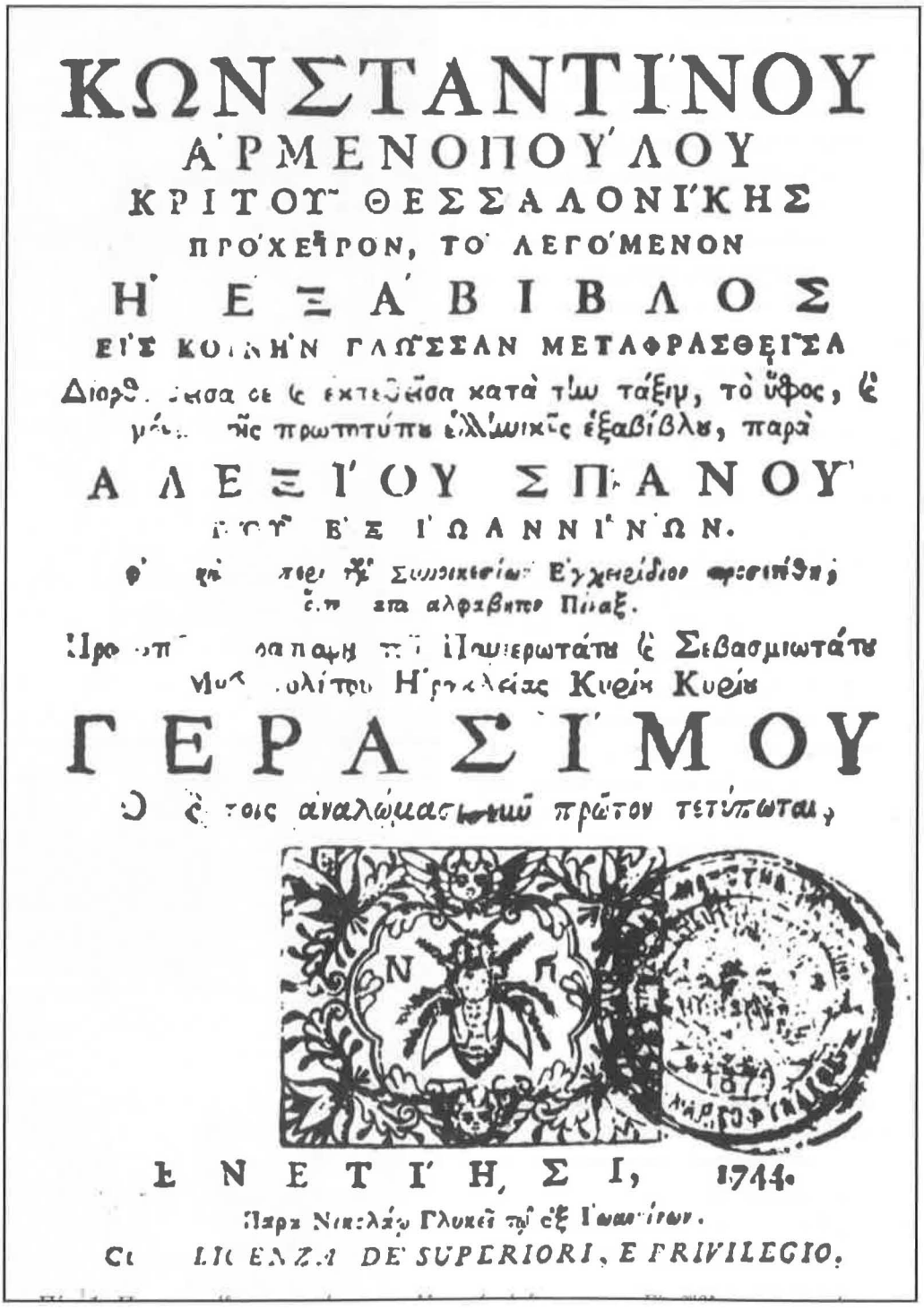
Ο Ματθαίος Βλάσταρης[182], κύριος εκπρόσωπος του Εκκλησιαστικού Δικαίου, συστηματοποίησε τη συλλογή του Κανονικού Δικαίου στο επίσης γνωστό και με τεράστια εξάπλωση έργο του «Σύνταγμα κατά στοιχείον»[183], ένα αλφαβητικό εγχειρίδιο Εκκλησιαστικού Δικαίου το οποίο συνοδευόταν από πολλά παραρτήματα, καταλόγους βυζαντινών αξιωμάτων και λεξικά νομικών όρων. Ο Βλάσταρης, μοναχός στη μονή του «Κυρ Ισαάκ» ανέπτυξε και άλλη συγγραφική δραστηριότητα. Έγραψε Λόγους[184] και ασχολήθηκε συστηματικά με θέματα πρακτικής θεολογίας και ήταν βαθύς γνώστης των δογματικών και των θεολογικών ζητημάτων, που διαπραγματευόταν με τον γραπτό και τον προφορικό του λόγο.

Ήταν επίσης εξαίρετος υμνογράφος και ποιητής[185], σύνθετη δηλαδή προσωπικότητα, γνωστότατη στους κύκλους των ηγετών και των λογίων που σχετίζονταν με τη Θεσσαλονίκη και τα δρώμενα στον πολιτιστικό της περίγυρο. Αν και συμπαθούσε το κλασικό ρεύμα της εποχής του, μολαταύτα, επιδόθηκε στη μετάφραση κλασικών κειμένων, όπως του Ιωάννου της Κλίμακος[186], πρόδρομος μιας μεταφραστικής κίνησης που θ' αναπτυχθεί ευρύτερα δύο αιώνες αργότερα, με στόχο τη γενικότερη διδαχή των κειμένων της χριστιανικής ιδεολογίας.

Η έναρξη του εμφυλίου πολέμου, που συμπίπτει με το θάνατο του Ανδρονίκου Γ΄ (1341), ανακόπτει τις αναγεννητικές τάσεις και δραστηριότητες που αναπτύχθηκαν στη Θεσσαλονίκη κυρίως στις τέσσερις πρώτες δεκαετίες του 14ου αι. Η πόλη θα ζήσει τη σύγκρουση δύο μεγάλων ιδεολογικών ρευμάτων που θα σφραγίσουν τις λειτουργίες της κατά τα επόμενα χρόνια. Η κοινωνική εξέγερση των Ζηλωτών, ένα κίνημα που εξέφραζε αρχικά τη νομιμότητα στο πολιτικό επίπεδο και την καθαρότητα στη θρη-



σκευτική ιδεολογία[187], ήρθε σε σφοδρή αντιπαράθεση με την ασκητική θεωρία του «ησυχασμού», που είχε ως κύριο καθοδηγητή τον Γρηγόριο Παλαμά και υποστηριχτή την πολιτική του σφετεριστή του θρόνου Ιωάννη ΣΤ΄ Καντακου-



ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ
ΑΡΜΕΝΟΠΟΥΛΟΥ
ΚΡΙΤΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
ΠΡΟΧΕΙΡΟΝ, ΤΟ ΛΕΓΟΜΕΝΟΝ
Η ΕΞΑΒΙΒΛΟΣ
ΕΙΣ ΚΟΙΝΗΝ ΓΛΩΣΣΑΝ ΜΕΤΑΦΡΑΣΘΕΙΣΑ
Διορθωθεῖσα τε καὶ ἐκτεθεῖσα κατὰ τάξιν, τὸ ὕφος, καὶ
νέα τῆς πρωτοτύπου ἑλληνικῆς ἐξαβίβλου, παρὰ
ΑΛΕΞΙΟΥ ΣΠΑΝΟΥ
ΤΟΥ Β΄ Ε Ι Ω Α Ν Ν Ι Ν Ω Ν.
Φ΄ καὶ περὶ τῆς Σωφρονισείως Ἐγχειρίδιον ἀφεσιόθη,
ἐπὶ τῆς αλφαβήτου Πίνακ.
Ἱερομονάχου καὶ Πρωτοσυγκέλλου καὶ Σεβασμιωτάτου
Μητροπολίτου Ἡρακλείας Κυρίου Κυρίου
ΓΕΡΑΣΙΜΟΥ
Ὁ καὶ τοῖς ἀναλώμασιν αὐτοῦ πρῶτον τετύπωται,
ΕΝΕΤΙΗΣΙ, 1744.
Παρὰ Νικολάῳ Γλυκεῖ τῷ ἐξ Ἰωαννίνων.
CUM LICENZA DE' SUPERIORI, E PRIVILEGIO.

Το «Πρόχειρον νόμων ή Εξάβιβλος» του «καθολικού κριτή» της Θεσσαλονίκης Κωνσταντίνου Αρμενοπούλου αποτέλεσε βασικό νομικό εγχειρίδιο, που γνώρισε τεράστια εξάπλωση τόσο στον ελληνικό όσο καιστο σλαβικό κόσμο. Εδώ η προμετωπίδα της πρώτης νεοελληνικής έκδοσης της «Εξαβίβλου» (Βενετία, 1744).

ζηνού. Η σύγκρουση αυτή είχε ως αποτέλεσμα την αρχή μιας παρακμής που ακολουθεί συνήθως τις μεγάλες κρίσεις με νικητές και ηττημένους. Οι πνευματικοί άνθρωποι που έζησαν τον πραγματικό και πνευματικό λοιμό που έπληξε και τη συμπρωτεύουσα στα 1347/1348, ακολουθώντας τις συμβουλές των συντακτών των Ιατροσοφίων για την αποφυγή της λοιμικής νόσου[188], πήραν των ομματιών τους κι έφυγαν από τη Θεσσαλονίκη, αφήνοντας τον Γρηγόριο Παλαμά[189] και τους ομοϊδεάτες του να θριαμβολογούν για την επιβολή της ιδεολογίας της απραξίας ακόμη και σε μια κοινωνία που χρειαζόταν τη δράση, τη δύναμη και τη ζωή να αντισταθεί στον μεγάλο εχθρό που πλησίαζε.

Το φαινόμενο του «ησυχασμού» είναι πολυσύνθετο για την πνευματική ζωή της Θεσσαλονίκης και ολόκληρου του βυζαντινού κόσμου· Θα μπορούσε να συνοψιστεί στην αντιπαράθεση της «λογικοκρατούμενης» δυτικής σκέψης και της «συναισθηματικής» σκέψης της Ανατολής. Κύριος εκφραστής της πρώτης θεωρητικής άποψης ένας —τι άλλο;— δυτικός καλόγερος, ο Βαρλαάμ ο Καλαβρός[190], που έρχεται (1327) στην Κωνσταντινούπολη (όπως λίγους αιώνες νωρίτερα ένας άλλος δυτικός φιλόσοφος στο Βυζάντιο, ο Ιωάννης Ιταλός) και διδάσκει φιλοσοφία, κάτω από την προστασία του ανθρώπου των γραμμάτων, Ανδρονίκου του Γ΄. Το 1339 συμμετέχει ως μέλος της αποστολής των Βυζαντινών στη σύνοδο της Αβινιόν, όπου γνωρίζεται με τον Πετράρχη και του εμπνέει την αγάπη του για την ελληνική γλώσσα. Η σύγκρουσή του με τον Γρηγόριο Παλαμά και η στροφή του προς τη Δύση συμπίπτει με τον θάνατο του Ανδρονίκου Γ΄. Φιλόσοφος, αστρονόμος και μαθηματικός ήταν αδύνατο να συμβιβαστεί με το κλίμα που επικρατεί στην Ανατολή πίσω από τον συνασπισμό μιας αντιλατινικής προπαγάνδας, που κατοχυρώθηκε με βαθμιαία πολιτικοθρησκευτική συσπείρωση.

Ο Γρηγόριος Παλαμάς ασκήτεψε νωρίς στο Άγιο Όρος κι αργότερα στη Βέροια και τη Μ. Λαύρα, όπου αναδείχτηκε ηγούμενος της μονής, αλλά και ηγέτης ολόκληρης της μοναστικής πολιτείας. Η έναρξη της αντιπαράθεσής του με τον Βαρλαάμ είχε ως αφορμή την κριτική του Καλαβρού για τον τρόπο με τον οποίο προσευχόταν στο Άγιο Όρος, αλλά τα βαθύτερα αίτια ήταν η απαρέσκεια του «φιλοσόφου» Παλαμά στο σχήμα του συλλογισμού του περίεργου δυτικού μελετητή της ανατολικής σκέψης και πράξης. Στο τριαδικό νεοπλατωνικό φιλοσοφικό θρησκευτικό σύστημα του Παλαμά, στο οποίο επιχειρείται η διάκριση «ουσίας» και «ενέργειας» του Θεού, υπήρξαν οπαδοί και αντίπαλοι. Στην πλευρά των αντιπάλων κατατάχτηκαν, νωρίτερα ή αργότερα, λόγιοι που εξέφρασαν την αριστοτελική θεώρηση των πραγμάτων στο Βυζάντιο, όπως ο Νικηφόρος Γρηγόριος και ο, μαθητής αρχικά του Παλαμά στη Θεσσαλονίκη, Γρηγόριος Ακίνδυνος[191].

Η είσοδος του Γρηγορίου Παλαμά στη Θεσσαλονίκη (1351)[192] και η ισχυροποίησή του, χάρη στην αυτοκρατορική εύνοια σήμανε την αντίστροφη μέτρηση για τον αντίπαλο μαθητή, την εν ζωή καταδίκη του οποίου πρόλαβε ο θάνατός του. Το 1351 η Σύνοδος της Κωνσταντινουπόλεως καταδίκασε τον Ακίνδυνο, κρίνοντάς τον και νεκρόν επικίνδυνο! [Το πρωτότυπο του συνοδικού αυτού τόμου ανακάλυψε πρόσφατα ο καθηγ. D.Harlfinger][193]. Η θρησκευτική ιδεολογία του ησυχασμού που ξεκίνησε από τη Θεσσαλονίκη έμελλε να επικρατήσει σε ολόκληρο τον «ορθόδοξο» κόσμο[194], ελληνόφωνο και σλαβικό, για πολλούς αιώνες. Οι λόγιοι που συσπειρώνονται γύρω από τον Παλαμά είναι συνήθως μοναχοί που πέρασαν από το Άγιο Όρος, όπου καλλιεργήθηκε η μέθοδος της «ιερής προσευχής», ή έμειναν για κάποιο διάστημα στη Θεσσαλονίκη. Ο Χίος Ιωσήφ Καλόθετος[195], π.χ., που διέμεινε για μια πενταετία στην πόλη,



Σημαντική θέση στη θεολογική και πνευματική ζωή της Θεσσαλονίκης κατά τον 14ο αιώνα κατέχει ο μητροπολίτης της Γρηγόριος Παλαμάς (1296-1359) (εδώ σε νεότερη τοιχογραφία της Μονής Ξηροποτάμου του Αγίου Όρους).

αγωνίστηκε για την υπεράσπιση των ιδεών του Παλαμά στους Λόγους και στις Επιστολές του, ενώ επιχείρησε τη διάδοση του παλαμισμού στον μοναχισμό της Κρήτης.

Με την ίδια ζέση ο Δαβίδ Δισύπατος[196], στο πεζό και το ποιητικό του[197] έργο, προβάλλει την παλαμική διδασκαλία, στρέφεται εναντίον των αντιπάλων Βαρλαάμ και Ακινδύνου, ενώ φαίνεται

και να προσπαθεί να εξηγήσει στον Νικόλαο Καβάσιλα τις «βλασφημίες» των δύο «αιρετικών».

Η θεωρία του Παλαμά στα πρόσωπα των δύο πατριαρχών βρήκε τον καλύτερο υποστηριχτή στον πατριάρχη Κάλλιστο Α΄, του οποίου το ρητορικό και αγιολογικό έργο του πρόσθεσε στον σλαβικό κόσμο ένα σταθερό βήμα για την απήχηση των ιδεών του ησυχασμού[198], ο πατριάρχης Φιλόθεος Κόκκινος[199], από τη Θεσσαλονίκη, πιστός μαθητής του Θωμά Μαγίστρου ήταν αυτός που «αγιοποίησε» (1368) τον Γρηγόριο Παλαμά, εργάστηκε για τη συσπείρωση των ορθοδόξων λαών και επιδόθηκε στη συγγραφή ενός αγιολογικού προγράμματος που υπηρετούσε τους στόχους των ιδεών του, φροντίζοντας παράλληλα το ερμηνευτικό, πρακτικού χαρακτήρα, έργο, όπως η «Διάταξις της Θείας Λειτουργίας»[200], τα Τυπικά[201] και το Εκκλησιαστικό Δίκαιο[202]. Οι ιδέες του ησυχασμού καλλιεργήθηκαν και σε άλλες εστίες του μακεδονικού χώρου από λογίους όπως ο Μελενικιώτης Κάλλιστος Αγγελικούδης[203], που επιχείρησε να ολοκληρώσει την «ησυχαστική αγωγή», έστω και με απλοϊκή επιχειρηματολογία.

Στον κύκλο των αντιπαλαμιστών λογίων, εκτός από τον Δημήτριο Κυδώνη[204], του οποίου οι λαμπρές κλασικές σπουδές στη Θεσσαλονίκη και η κατάρτιση στη λατινική γλώσσα τού επέτρεψαν να εντρυφήσει στη σχολαστική μέθοδο του Θωμά Ακινάτη, μεταφράζοντας τη «Summa contra gentiles» και τη «Summa Theologica»[205] και γράφοντας υπέροχες φιλοσοφικές πραγματείες, εντάσσονται ο αδελφός του Πρόχορος Κυδώνης[206], σπουδαίος γνώστης της λατινικής θεολογίας, την οποία, κατά το παράδειγμα του Δημητρίου, επιχείρησε να διαδώσει, και ο Ιωάννης Γαβράς[207], τον οποίο προσπάθησε να αντιμετωπίσει για λογαριασμό του Παλαμά ο Ιωσήφ Καλόθετος.

Υπήρξε ωστόσο και η μερίδα των «ουδετέρων». Κύριοι εκπρόσωποι αυτής της τάσης ήταν δύο μέλη της θεσσαλονικιώτικης οικογένειας των Καβασιλών, θείος και ανεψιός. Ο πρεσβύτερος Νείλος Καβάσιλας[208], κάτω από πολιτικές πιέσεις του παλατιού και την ανάδειξή του (1361) στον επισκοπικό θρόνο της Θεσσαλονίκης, έσπασε τελικά την αρχική του ουδετερότητα και συμμετείχε κανονικά από το 1352 κ.ε. στον κύκλο των Παλαμιστών. Η θεολογική του κατάρτιση τον ανέδειξε ως έναν από τους μεγάλους θεολόγους της εποχής του, μόρφωση που χρωστούσε και στην έφεσή του να γνωρίσει τη θεολογία του Ακινάτη. Ο νεότερος Νικόλαος Καβάσιλας Χαμαετός[209] φαίνεται μια ανήσυχη προσωπικότητα, που την απασχολούν και τα κοινωνικά προβλήματα της εποχής, όπως η τοκογλυφία και το ζηλωτικό, ενώ διακρίθηκε και ως συγγραφέας ρητορικών έργων, ακόμη και ποιημάτων. Τα φιλοσοφικά ενδιαφέροντά του τον απομάκρυναν από τα στενότερα πλαίσια των αναζητήσεων των ησυχαστών, αλλά, ωστόσο, τον κράτησαν στην πλευρά της ανατολικής θεολογικής αντίληψης που εκφράστηκε εναντίον των Λατίνων. Τον λεπτό ψυχισμό του αναγνωρίζει κανείς και στην αγάπη του για τη Θεσσαλονίκη, το ανθρωπιστικό κέντρο της εποχής του.

Στο ανθρωπιστικό αυτό περιβάλλον δεν έλειψε και η καλλιέργεια των άλλων επιστημών, η γενικότερη δηλ. φιλοσοφία, στην οποία ανήκουν, τόσο οι κλάδοι της Ιατρικής (Ανθρωπολογία, Φυσιολογία, Ψυχολογία), όσο και τα Μαθηματικά, το γνωστό quatrivium (Αριθμητική, Γεωμετρία, Μουσική και Αστρονομία). Η παρουσία του Ιωσήφ του Φιλοσόφου, του λεγόμενου Πιναρού ή Ρακενδύτη[210], στη Θεσσαλονίκη υπογραμμίζει αυτή τη διάσταση στην πόλη στις αρχές του 14ου αι.. Συντάκτης μιας ανέκδοτης εγκυκλοπαιδείας άφησε ονομαστούς επιστήμονες μαθητές, όπως ο γιατρός Ιωάννης Ζαχαρίας Ακτουάριος[211], που δεν έπαψε να διακηρύσσει την ευγνωμοσύνη του προς τον δάσκαλο. Τέλος,

την Αστρονομία ανέλαβε να στηρίξει ο γνωστός μας ήδη λόγιος Ιωάννης Κατράρης[212], σε έναν από τους τρεις (με πολλά ερωτηματικά ως προς την απόδοσή τους) Διαλόγους που παραδίδονται με το όνομά του.

Το τέλος μιας μεγάλης ιδεολογικής διαμάχης διαδέχθηκε μια περίοδος όπου η πνευματική αναζήτηση συμπιέζεται κάτω από τη δύναμη της επιβολής των θριαμβευτών, ένα γενικό κλίμα που έσβηνε κάθε φιλελεύθερο ή κοσμικό προβληματισμό. Λίγο αργότερα η εξωτερική απειλή θα ριζώσει μέσα στις ταραγμένες ψυχές τον φόβο που κάνει τον βυζαντινό άνθρωπο ν' αναλογίζεται τη θεοδικία και να στρέφεται όλο και περισσότερο στην παραδοσιακή κοινωνικοθρησκευτική οργάνωση της πόλης του. Εξαφανίζεται σχεδόν η διάχυτη πνευματική ζωή και περιορίζεται στην παρουσία των εκκλησιαστικών ηγετών της πόλης, που αναλαμβάνουν το βάρος να στηρίξουν περισσότερο την πίστη του λαού στη χριστιανική ζωή και τη συνέχισή της στη Θεσσαλονίκη.

Ο μητροπολίτης Ισίδωρος Γλαβάς (1380-1396)[213] αποτελεί την πρόδρομη μορφή στους δύσκολους καιρούς που θα ακολουθήσουν. Στο ρητορικό του έργο, στο οποίο αναδύονται τα πολυποίκιλα προβλήματα της μικρής κοινωνίας της πόλης, γίνεται για πρώτη φορά λόγος για το «παιδομάζωμα»[214], δείγμα των επερχόμενων δεινών. Στις πολυάριθμες επίσης *Ομιλίες* του μητροπολίτη Θεσσαλονίκης Γαβριήλ (1397)[215], με τις οποίες ο λόγιος ιεράρχης καταβάλλει προσπάθεια να νουθετεί στις μεγάλες γιορτές του χρόνου τους κατοίκους της πόλης, δεν κρύβεται η ικανοποίηση για τη συντριβή των Οθωμανών από τους Μογγόλους στη μάχη της Άγκυρας (1402), δείγμα των διαθέσεων και του πλήθους απέναντι στον φοβερό εχθρό, ενώ ο Συμεών (1425)[216], λίγο πριν από την κατάκτηση της πόλης από τους Τούρκους, ξαναγυρίζει στις συγγραφικές απασχολήσεις του Φιλοθέου Κοκκίνου, παρέχοντάς μας μια καθαρή περιγραφή των λαμπρών «ιερών τελετών» στο ναό της Αγίας Σοφίας[217] και στήνοντας ένα «πένθιμο» υμνογραφικό έργο[218], αυτό που θα συνοδεύει μουσικά τη «σχολή της Θεσσαλονίκης» για πολλούς αιώνες μέσα στην Τουρκοκρατία.

Η πριν μεγάλη «η πρώτη μετά την πρώτην και τοις αγαθοίς βασιλεύουσα»[219] και «τοις εξ απάσης γης οσημέρας φοιτώντας αφύκτως ταις οικείαις χάρισι χειρουμένη»[220] Θεσσαλονίκη δεν είναι χώρος πια να κρατήσει κοντά λογίους - θρέμματα, όπως ο Θεόδωρος Γαζής[221] και ο Μακάριος Μακρής[222], εκφραστές της κοσμικής παιδείας και διδάσκαλοι. Την αρχή της μεγάλης σκοτεινής περιόδου για τη Θεσσαλονίκη θα καταγράψει στη Διήγηση «Περί της τελευταίας αλώσεώς» της ο ιστορικός Ιωάννης Αναγνώστης[223], ένας κληρικός που, όπως ο Ιωάννης Καμινιάτης, δεν θα εμποδιστεί από τη λιγογράμματη παιδεία του να κάνει ιστορία, αποτυπώνοντας στις γραμμές του κειμένου του την ὀδύνη για την τύχη της συμβασιλεύουσας.

Οδύνη που γίνεται στη συνέχεια συλλογική μνήμη του λαού[224], θρηνητικό τραγούδι που καταγράφει τον αντίκτυπο της άλωσης των δύο μεγάλων κέντρων της Βυζαντινής αυτοκρατορίας, της Πόλης και της Θεσσαλονίκης.



ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Για τις αρχαίες λατρείες και θρησκείες στη Θεσσαλονίκη βλ. τώρα συγκεντρωμένες σχετικές εργασίες στον τόμο *Μελέτες για την αρχαία Θεσσαλονίκη*, «*Θεσσαλονίκη Φιλίππου Βασίλισσαν*» αφιέρωμα στα 2.300 χρόνια της Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 1985, σ. 31-43, 201-209, 741-744, 862-867, 886-939, 964-977, 978-990. Βλ. ακόμη Ι. Τουράτσογλου, «Του αγιωτάτου πατρίου Θεού Καβείρου...», *Θεσσαλονίκη*, 1 (1985) 71-43. Πρβλ. Ι. Δ. Καραβιδόπουλος, «Αποστόλου Παύλου Α΄ και Β΄ προς Θεσσαλονικείς επιστολές: Οι απαρχές της χριστιανικής γραμματείας», *Β΄ Επιστημονικό Συμπόσιο «Χριστιανική Θεσσαλονίκη»: Από του Αποστόλου Παύλου μέχρι και της Κωνσταντινείου εποχής*, Θεσσαλονίκη 1990, σ. 45-57 κυρίως 49-52.

2. Γιάννης Τζανής, «Ο κύκλος των πρώτων ποιητών της Θεσσαλονίκης και η πνευματική ακτινοβολία της μακεδονικής μητρόπολης κατά τον 1ο π.Χ. και τον 1ο μ.Χ. αιώνα», *Θεσσαλονίκη*, 4 (1994) 47-53, όπου και σχετική βιβλιογραφία.

3. Α. Ναρ, «Ναοί στο σχήμα του ουρανού (Οι ιστορικές συναγωγές της Θεσσαλονίκης)», *Χρονικά*, αρ. 70 (1984), 46-51. Του ίδιου, *Οι συναγωγές της Θεσσαλονίκης. Τα τραγούδια μας. Μελετήματα γύρω από την ιστορία και την παράδοση των Εβραίων της Θεσσαλονίκης*, Θεσσαλονίκη 1985, σ. 16-32.

4. B. Lishitz-J. Schiby, «Une synagogue samaritaine à Thessalonique», *Révue Biblique*, 75 (1968) 368-378.

5. Ναρ, *Οι συναγωγές*, σ. 22.

6. Ναρ, *ό.π.*, σ. 23.

7. Ναρ, *ό.π.*, σ. 23-32.

8. P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démètrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans*, I, Le texte, Παρίσι 1979, σ. 172 σημ. 12 και σ. 178 στίχ. 4-5.

9. Βενιαμίν εκ Τουδέλης, *Το βιβλίο των ταξιδιών στην Ευρώπη, την Ασία και την Αφρική 1159-1173,* Εισαγωγή-σχόλια Κοσμά Μεγαλομμάτη - Αλέξη Σαββίδη, μτφρ. Φωτ. Βλαχοπούλου, εκδ. Στοχαστής, Αθήνα 1994, σ. 64.

10. *Eustathii metropolitae Thessalonicensis Opuscula*, έκδ. T. L. F. Tafel, Φρανκφούρτη 1832 (φωτ. ανατ. Amsterdam 1964), σ. 339-340.

11. Ναρ, *Οι συναγωγές*, σ. 25-31.

12. Βλ. σχετικά S. W. Loomis, «Cicero and Thessaloniki. Politics and Provinces», *Αρχαία Μακεδονία*, 2 (1973) [Θεσσαλονίκη 1977], σ. 169-188, Δ. Παντερμαλής, *Η κοινωνία της Θεσσαλονίκης στα χρόνια του Δημητρίου*, Θεσσαλονίκη 1983 (Λόγος που εκφωνήθηκε στις 26 Οκτ. 1983), Β. Παπαϊωάννου, «Ο Κικέρων και ο Λουκιανός στη Θεσσαλονίκη», *Νέα Εστία*, 118 (1985) 59-63, και Ελ. Τρακοσοπούλου-Σαλακίδου, «Ρωμαϊκή Θεσσαλονίκη», *Εμείς* τεύχ. 5, (1985), 8-10.

13. J. M. Spieser, *Thessalonique et ses monuments du IVe au VI siècle. Contribution à l'étude d'une ville paléochrétienne*, Παρίσι 1984.

14. Χ. Μακαρόνας, «Από τας οργανώσεις νέων της αρχαίας Θεσσαλονίκης», *Επ. Επ. Φιλοσ. Σχ. Πανεπ. Θεσσαλονίκης*, 6 (1950) 293-294 (=*Μελέτες για την αρχαία Θεσσαλονίκη*, σ. 950-951).

15. Τη διάκριση των αγιολογικών κειμένων που σχετίζονται με τον Άγ. Δημήτριο βλ. τώρα στο βιβλίο του Αριστ. Μέντζου, *Το προσκύνημα του Αγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης στα βυζαντινά χρόνια* (Εταιρεία Φίλων του Λαού - Κέντρο ερεύνης Βυζαντίου, 1), Αθήνα 1994, σ. 67-90.

16. *Migne PG* 116, στ. 1176. Πρβλ. Α. Ξυγγοπούλου, *Συμβολαί εις την τοπογραφίαν της βυζαντινής Θεσσαλονίκης*, Θεσσαλονίκη 1949, σ. 7-20.

17. Βλ. σχετικά Γ. Γκανούλης, «Η δράσις του Αποστόλου Παύλου εν Θεσσαλονίκη», *Γρηγόριος Παλαμάς*, 50 (1967) 198-211, Ι. Γαλάνης, «Συγκριτική εξέταση των πράξεων (17, 1-10) και Α΄ και Β΄ προς Θεσσαλονικείς επιστολής για την ίδρυση της Εκκλησίας της Θεσσαλονίκης», *Επ. Επ. Θεολ. Σχ. Παν. Θεσσαλονίκης*, 26 (1981) 273-292. Πρβλ. του ίδιου, «Ο θεολογικός χαρακτήρας των διαπροσωπικών σχέσεων του Αποστόλου Παύλου με την εκκλησία της Θεσσαλονίκης», *Χριστιανική Θεσσαλονίκη, Β΄ Επιστημονικό Συμπόσιο*, σ. 59-67, Χρ. Οικονόμου, «Η Θεσσαλονίκη κατά την εποχή του Αποστόλου Παύλου», *Γρηγόριος Παλαμάς*, 64 (1981) 221-236, και Αθ. Γερομιχαλού, *Η εκκλησία της Θεσσαλονίκης κατά τον τέταρτον αιώνα*, Θεσσαλονίκη 1961.

18. Π. Κ. Χρήστου, *Τα μαρτύρια των αρχαίων Χριστιανών*, Θεσσαλονίκη, χ.χ., σ. 78-80, 304-327. Πρβλ. του ίδιου, «Κινήσεις χριστιανών νέων της Θεσσαλονίκης κατά τους χρόνους των διωγμών», *Χριστιανική Θεσσαλονίκη*, ό.π., σ. 87-89.

19. Μέντζος, *Το προσκύνημα του Αγίου Δημητρίου*, σ. 84.

20. Ευθ. Τσιγαρίδας – Κάτια Λοβέρδου-Τσιγαρίδα, *Κατάλογος χριστιανικών επιγραφών στα Μουσεία της Θεσσαλονίκης* (Μακεδονική Βιβλιοθήκη, 52), Θεσσαλονίκη 1979. J.-M. Spieser, «Inventaires en vue d'un recueil des inscriptions historiques de Byzance. I: Les inscriptions de Thessalonique», *Travaux et Mémoires*, 5 (1973) 145-180, και D. Feissel - J.-M. Spieser, «Les inscriptions de Thessalonique. Supplément», II, *Travaux et Mémoires*, 7 (1975) 303-348, ιδίως σ. 304-314. Πρβλ. *Θεσσαλονίκη, Ιστορία και Τέχνη*, Αθήνα 1986, σ. 61-63.

21. Eberhard Oberg, *Amphilochii Iconiensis iambi ad Seleucum* (Patristische Texte und Stu-

dien, 9), Βερολίνο 1969. Πρβλ. R. Browning, βιβλιοκρ. στο *Classical Review*, ν.σ., 21 (1971) 137-138. Βλ. επίσης Eb. Oberg, «Das Lehrgedicht des Amphilochius von Ikonion», *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 16 (1973) 67-97.

22. Βλ. Γ. Τ. Κόλιας, *Η προβυζαντινή Θεσσαλονίκη και η στάσις του 390*, Αθήνα 1935. Βλ. ακόμη Ευάγγελος Χρυσός, «Η σφαγή των Θεσσαλονικέων το 390», *Χριστιανική Θεσσαλονίκη, ό.π.*, σ. 93-105.

23. Βλ. P. Papageorgiou, «Zum Leben des Heilingen David von Thessalonike», *BZ*, 2 (1983) 293-300, και του ίδιου, «Νέον χειρόγραφον του Βίου του Οσίου Δαβίδ εν Θεσσαλονίκη», *Βυζαντίς*, 1911-1912, σ. 231-234. Βλ. και V. Rose, *Leben des hl. David von Thessalonike*, Βερολίνο 1987, Σ. Καδάς, «Διήγηση Ιγνατίου περί του ψηφιδωτού της μονής Λατόμου (Διονυσίου 132.13 και 260.13),» *Κληρονομία*, 20 (1988) 143-163.

24. Βλ. Β. Λαούρδας, «Ανέκδοτον εγκώμιον εις τον Όσιον Δαβίδ», *Μακεδονικά*, 10 (1970) 243-256.

25. Α. Ξυγγόπουλος, «Το καθολικόν της Μονής Λατόμου εν Θεσσαλονίκη και το εν αυτώ ψηφιδωτόν», *ΑΔ*, 12 (1929) 142-180. Βλ. ακόμη Ν. Γκιολές, «Εικονογραφικές παρατηρήσεις στο μωσαϊκό της Μονής Λατόμου στη Θεσσαλονίκη», *Παρουσία*, 2 (1984) 83-94, και J.-M. Spieser, «Remarques complémentaires sur la mosaïque de Osios David», *Διεθνές Συμπόσιο: Βυζαντινή Μακεδονία 324-1430 μ.Χ.*, Θεσσαλονίκη 1995, σ. 295-306.

26. K. Krumbacher, *Ιστορία της βυζαντινής λογοτεχνίας*, μτφρ. Γ. Σωτηριάδου, τόμ. 2, σ. 479. Βλ. ακόμη Π. Αντωνοπούλου, *Πέτρος Πατρίκιος. Ο Βυζαντινός διπλωμάτης, αξιωματούχος και συγγραφέας*, Αθήνα 1990.

27. Μέντζος, *Το προσκύνημα του Αγίου Δημητρίου*, σ. 90-96, 106-112.

28. Γ. Α. και Μ. Γ. Σωτηρίου, *Η βασιλική του Αγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης*, Κείμενον, Αθήνα 1952, σ. 193. Πρβλ. Α. Ξυγγόπουλος, *Τα ψηφιδωτά του ναού του Αγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης*, Θεσσαλονίκη 1969, σ. 19, Χ. Μπακιρτζής, *Η βασιλική του Αγίου Δημητρίου*, Θεσσαλονίκη 1986, σ. 56, Θ. Παπαζώτος, «Το ψηφιδωτό των κτητόρων του Αγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης», *Αφιέρωμα στη μνήμη Στυλιανού Πελεκανίδη*, Θεσσαλονίκη 1983, σ. 365-375, και Χ. Μπακιρτζής «... βάρβαρον κλύδωνα βαρβάρων στόλων», *Βυζαντινά*, 13: 2 (1985), 1053-1058.

29. Γ. Α. και Μ. Γ. Σωτηρίου, *Η βασιλική του Αγίου Δημητρίου*, σ. 196. Πρβλ. Ξυγγόπουλος, *Τα ψηφιδωτά του ναού του Αγίου Δημητρίου*, σ. 28, Μπακιρτζής, *Η βασιλική του Αγίου Δημητρίου*, σ. 57, Παπαζώτος, *Το ψηφιδωτό των κτητόρων του Αγίου Δημητρίου*, σ. 373.

30. Γ. Α. και Μ. Γ. Σωτηρίου, *Η βασιλική του Αγίου Δημητρίου*, σ. 189. Πρβλ. Ξυγγόπουλος, *Τα ψηφιδωτά του ναού του Αγίου Δημητρίου*, σ. 6, και Μπακιρτζής, *Η βασιλική του Αγίου Δημητρίου*, σ. 52.

31. Ευθ. Τσιγαρίδας, *Η Μονή Λατόμου (Όσιος Δαβίδ)*, Θεσσαλονίκη 1987, σ. 43.

32. Μέντζος, *Το προσκύνημα του Αγίου Δημητρίου*, σ. 108-112.

33. Μέντζος, *ό.π.*, σ. 68-69.

34. Photius, *Bibliothèque*, έκδ. R. Henry, τόμ. VII, Παρίσι 1977, σ. 213-215.

35. H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reihe*, Μόναχο ^{2}1979, σ. 458.

36. Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démètrius, ό.π.*. Π. Κ. Χρήστου. *Η γραμματεία των Δημητρίων. Α΄ Διηγήσεις περί των θαυμάτων του Αγίου Δημητρίου*, Θεσσαλονίκη 1993.

37. F. Barisic, «Cuda Dimitria Solunskog kao istoriski izvor», Βελιγράδι 1953, A. L. Burnov, «Les sieges de Thessalonique par les Slaves dans les "Miracula S. Demetrii" et leur chronologie», *Annuaire de l' Université de Sofia. Faculté de Philosophie et d'Histoire*, I. Histoire, Σόφια 1952, σ. 167-215, Μ. Γρηγορίου-Ιωαννίδου, «Το επεισόδιο του Κούβερ στα "Θαύματα του Αγίου Δημητρίου"», *Βυζαντιακά*, 1 (1981) 69-87, (= *Une remarque sur le récit des Miracles de Saint Démètrius*, Αθήνα 1987).

38. Ι. Καραγιαννόπουλος, «Η επικοινωνία της Θεσσαλονίκης-Κωνσταντινουπόλεως κατά τους 7ο-9ο αι.», *Επ. Επ. Φιλ. Σχ. Παν. Θεσσαλονίκης*, 22 (1984) 211-229. (= *Les Slaves en Macédoine. La prétendue interruption des communications entre Constantinople et Thessalonique du 7ème au 9ème siècle*, Αθήνα 1989).

39. Ι. Φουντούλης, «Ο Άγιος Δημήτριος στην υμνογραφία», *Λειτουργικά Θέματα Ζ΄*, Θεσσαλονίκη 1979, σ. 62.

40. Μέντζος, *Το προσκύνημα του Αγίου Δημητρίου*, σ. 92-93.

41. Μέντζος, *ό.π.*, σ. 93-96, 106-108.

42. Α. Παπαδόπουλος, *Ο Άγιος Δημήτριος εις την ελληνικήν και βουλγαρικήν παράδοσιν*, Θεσσαλονίκη 1971. D. Obolensky, «The Cult of St. Demetrius of Thessaloniki in History of Byzantine-slav Relations», *Balkan Studies*, 25 (1974) 3-20.

43. Καραγιαννόπουλος, «Η επικοινωνία της Θεσσαλονίκης», σ. 211-229

44. E. Schwartz, *Acta consiliorum oecumenicorum, iussu atque mandato societatis scientiarum Argentoratensis*, IV 2 (1914) 169-184.

45. Γ. Ι. Θεοχαρίδης, *Ιστορία της Μακεδονίας κατά τους Μέσους Χρόνους (285-1354)*, Θεσσαλονίκη 1980, σ. 40-59, 91-125, D. I. Pallas, «L' Illyricum Oriental. Aperçu historique. La problématique de son archéologie chrétienne», *Θεολογία*, 51 (1980) 62-76.

46. Δ. Ευαγγελίδης, «Εικονομαχικά μνημεία εν Θεσσαλονίκη», *AE*, 1937, σ. 341-351.
47. Beck, *Kirche*, σ. 491.
48. Beck, *ό.π.*, σ. 505-506.
49. Για τη Μ. Στουδίου βλ. τη μονογραφία του Ν. Ξ. Ελεοπούλου, *Η βιβλιοθήκη και το βιβλιογραφικόν εργαστήριον της Μονής των Στουδίου*, Αθήνα 1967.
50. Beck, *ό.π.*
51. I. P. Medvedev - E. K. Piotrovskaja - E. E. Lipsic, *Vizantijskij Zemledel' ceskij Zakon*, Leningrad 1984. Πρβλ. Fr. Dölger, «Ist der *Nomos Georgikos* ein Gesetz des Kaisers Justinian II?», *Festchrift für L. Wenger*, II, Μόναχο 1945, σ. 18-48, N. Svoronos, «Notes sur l'origine et la date du Code rural», *Travaux et Mémoires*, 8 (1981) 487-500.
52. Lujo Margetic, «La Legge Agraria» *Rivista di Studi Bizantini e Slavi*, 5 (1985) [1989], 103-105.
53. Μάρθα Γρηγορίου-Ιωαννίδου, «Η εκστρατεία του Ιουστινιανού Β΄ κατά των Βουλγάρων και Σλάβων (688)», *Βυζαντιακά*, 2 (1982) 111-124, Γ. Π. Οικονόμου, «Ο Ιουστινιανός εν Θεσσαλονίκη», *AE*, 1918, σ. 41-52.
54. Θεοχαρίδης, *Ιστορία της Μακεδονίας κατά τους Μέσους Χρόνους*, σ. 191-195. Πρβλ. J. M. Spieser, «Inventaires en vue d'un recueil des inscriptions historiques», σ. 155-159.
55. Μαρία Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου, *Σλαβικές εγκαταστάσεις στη Μεσαιωνική Ελλάδα. Γενική επισκόπηση* (Όψεις της Βυζαντινής κοινωνίας, 8), Αθήνα 1993, σ. 45 κ.ε.
56. Helga Köpstein, «Thessaloniki - Wiege des Nomos Georgikos?», *Διεθνές Συμπόσιο: Βυζαντινή Μακεδονία*, σ. 157-162. Βλ. και Luljo Margetic, «Einige Zusätzliche Bemerkungen», *ό.π.*, σ. 162-164.
57. Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου, *Σλαβικές εγκαταστάσεις*, σ. 38-45, 72-73, και Σωτ. Κ. Κίσσας, «Πολιτιστικές και καλλιτεχνικές σχέσεις Θεσσαλονίκης και Σλάβων», *Αρχαιολογία*, 7 (1983) 43-47.
58. Βλ. V. Katsaros, «Leo the Mathematician. His Literary Presence in Byzantium During the 9th Century», στον τόμο *Science in Western and Eastern Civilization in Carolingian Times*, έκδ. P. L. Butzer - D. Lohrmann, Basel-Boston-Berlin 1993, σ. 383-398.
59. V. Laurent, «Une homélie inédite de l'archevêque de Thessalonique Léon le Philosophe sur l'Annonciation (26 mars 842)», *Mélanges Eugène Tisserant*, III, Studie Testi, 332, Città del Vaticano 1964, σ. 281-302. Πρβλ. Θ. Παπαζώτος, «Ο μεγάλος ναός της Θεοτόκου στη Θεσσαλονίκη. Μια επανεξέταση των πηγών για την ιστορία της Αχειροποιήτου», *Μακεδονικά*, 22 (1982) 112-131, Ευτυχίας Κουρκουτίδου-Νικολαΐδου, *Αχειροποίητος ο μεγάλος ναός της Θεοτόκου*, Θεσσαλονίκη 1989, σ. 12-13.
60. Για το πανεπιστήμιο αυτό βλ. τώρα D. R. Hill, «Science and Technology in the 9th Century Baghdad», στον τόμο *Science in Western and Eastern Civilization in Carolingian Times*, σ. 485-502.
61. P. Lemerle, *Ο πρώτος βυζαντινός ουμανισμός. Σημειώσεις και παρατηρήσεις για την εκπαίδευση και την παιδεία στο Βυζάντιο από τις αρχές ως τον 10ο αιώνα*, μτφρ. Μαρίας Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου, Αθήνα, 1981, σ. 129.
62. Lemerle, *ό.π.*, σ. 140-145, όπου και σχετική βιβλιογραφία.
63. Βλ. R. Browning, «Κύριλλος και Μεθόδιος: Οι Απόστολοι των Σλάβων και το εκπολιτιστικό τους έργο», *Μακεδονία*, Αθήνα 1982, σ. 263-264. Από την τεράστια βιβλιογραφία που έχει αναπτυχθεί γύρω από το έργο των Κωνσταντίνου-Κυρίλλου και Μεθοδίου σημειώνουμε εδώ τα έργα των Theodorov-Balan, *Kiril i Metodi, 1-11*, Σόφια 1920-1934. F. Grivec, *Konstantin und Method. Lehrer der Slaven*, Wiesbaden 1960, F. Grivec - F. Tomsic, *Constantinus et Methodius Thessalonicenses: Fontes*, Zagreb 1960, A. Vaillant, *Textes vieux-Slaves*, I-II, Παρίσι 1968, Fr. Dvornik, *Les Légendes de Cyrille et de Méthode vues de Byzance*, (*Byzantinoslavica Supplementa*, 1, Πράγα 1993), Ι. Αναστασίου, «Βίος Κωνσταντίνου-Κυρίλλου. Βίος Μεθοδίου. Βίος Κλήμεντος Αχρίδος», *Επ. Επ. Θεολ. Σχ. Παν. Θεσσαλονίκης*, 12 (1968), ανάτυπο, Κ. Γ. Μπόνης, *Οι άγιοι Κύριλλος και Μεθόδιος, οι των Σλάβων απόστολοι, και η βασιλική του Αγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης*, Αθήνα 1969 (*Die Slavenapostel Kyrillos und Methodios und die Basilika des Hl. Demetrios von Thessalonike*, Athen 1969), και Αντ. Αιμ. Ταχιάος, *Κύριλλος και Μεθόδιος*, Θεσσαλονίκη 1992.
64. K. Nihoritis, «Der hl. Methodios und sein altslavischer Kanon auf den hl. Demetrios», *Leben und Werk der byzantinischen Slavenapostel Methodios und Kyrillos,* Vier-Turme-Verlag, Münsterschwarzach 1991, σ. 59-65. Του ίδιου, «Unknown stichera to St. Demetrius by St. Methodius», *The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow,* έκδ. Ant. Em. N. Tachiaos, Θεσσαλονίκη, 1992, σ. 79-85.
65. Βλ. S. Kissas, «The monastery of St. Demetrius of Cephalonia in Thessaloniki: Reflections on the Origin of St. Clement of Achris», *Cyrillomethodianum*, XIII-XIV (1989-1990) 19-30.
66. K. Krumbacher, *Ιστορία της βυζαντινής Λογοτεχνίας*, τόμ. 1, σ. 538 κ.ε.
67. Ioannis Caminiatae, *De expugnatione Thessalonicae* (CFHB, 4), έκδ. G. Böhlig, Βερολίνο 1973. Εκτός της γερμανικής (G. Böhling, 1976) και της ρωσικής (S. V. Poljakova - Z. V. Felenkovska, 1959), υπάρχει και νεοελληνική μετάφραση από τον Γ. Τσάρα (Θεσσαλονίκη 1987).

68. Απ. Καρπόζηλος, «Η Άλωση της Θεσσαλονίκης του Ιωάννου Καμινιάτου», *Β΄ Συνάντηση Πεζογραφίας*, Θεσσαλονίκη 1992 (τυπώνεται).
69. A. P. Kazdan, «Some Questions Addressed to the Scolars who Believe in the Authenticity of Kaminiates' "Capture of Thessalonika"», *BZ*, 71 (1978) 301-314. Πρβλ. V. Christides, «Once again Kaminiates' Capture of Thessaloniki», *BZ*, 74 (1981) 7-10, Γ. Τσάρας, «Η αυθεντικότητα του χρονικού του Ιωάννου Καμινιάτη», *Βυζαντιακά*, 8 (1988), 41-58, E. Trapp, «Η χρονολογία συγγραφής του "Περί αλώσεως της Θεσσαλονίκης", έργου του Ιωάννη Καμινιάτη επί τη βάσει γλωσσικών δεδομένων», *Χριστιανική Θεσσαλονίκη, Γ΄ Επιστημονικό Συμπόσιο*, Θεσσαλονίκη 1991, σ. 47-52.
70. Th. Preger, *Scriptores originum Constantinopolitanum* II, Lipsiae 1907, ανατ. Νέα Υόρκη 1975.
71. Ωστόσο η Θεσσαλονίκη γνώρισε μέσα στα ποικίλα έργα των βυζαντινών συγγραφέων ένα πλήθος εγκωμιαστικές εκφράσεις. Βλ. H. Hunger, «Laudes Thessalonicenses», *Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών Εορταστικός τόμος. 50 χρόνια, 1939-1989* (Μακεδονική Βιβλιοθήκη, αρ. 75), Θεσσαλονίκη 1992, σ. 99-113, Σοφίας Κοτζάμπαση, «Εγκώμια της Θεσσαλονίκη στη βυζαντινή πεζογραφία», *Δ΄ Συνάντηση Πεζογραφίας*, Θεσσαλονίκη 1995 (τυπώνεται).
72. Browning, *Μακεδονία*, σ. 288.
73. Lemerle, *Ο πρώτος βυζαντινός ουμανισμός*, σ. 140.
74. Βλ. *Tusculum Lexikon* s.v. Ευφημιακή συλλογή.
75. N. G. Wilson, *Οι λόγιοι στο Βυζάντιο*, μτφρ. Νικ. Κονομή, Αθήνα 1991, σ. 180.
76. Χ. Μαυροπούλου-Τσιούμη, «Η ζωγραφική στη Θεσσαλονίκη τον 9ο αιώνα», *Πρακτικά Συνεδρίου προς τιμήν και μνήμην των Αγίων ανταδέλφων Κυρίλλου και Μεθοδίου των Θεσσαλονικέων, φωτιστών των Σλάβων*, Θεσσαλονίκη 1986, σ. 393-410.
77. Ευτύχ. Ι. Τωμαδάκης, *Ιωσήφ ο υμνογράφος. Βίος και έργον* (*Αθηνά*. Σειρά διατριβών και Μελετημάτων, αρ. 11), Αθήναι 1971, σ. 46.
78. *Migne PG* 100, στ. 1201-1212, Fr. Dvornik, *La vie de Saint Grégoire le Décapolite et les slaves macédoniens aux IX^e siècle* (Travaux publiés par l' Institut d' études Slaves, V), Παρίσι 1926, C. Mango, «On Re-reading the Life of St. Gregory the Décapolite», *Βυζαντινά*, 13 (1985) 635-646.
79. F. Follieri, *La vita di San Fantino il giovane. Introductione, testo greco, traduzione, commentario e indici* (Subsidia Hagiographica, 77), Βρυξέλλες 1993.
80. Άννα Λαμπροπούλου, «Ο ασκητισμός στην Πελοπόννησο κατά τη μέση βυζαντινή περίοδο» (Υλικό, φυσικό και πνευματικό περιβάλλον στον βυζαντινό και μεταβυζαντινό κόσμο, 7), Αθήνα, 1994, σ. 32-33 και σημ. 55-56.
81. Γεώργιος Χ. Χρυσοστόμου, *Ο υμνογράφος Γεράσιμος μοναχός Μικραγιαννανίτης και οι Ακολουθίες του σε αγίους της Θεσσαλονίκης. Συμβολή στη μελέτη του βίου και του έργου του*, Θεσσαλονίκη 1995, σ. 138.
82. Χρυσοστόμου, *ό.π.*, σ. 135-136 σημ. 75-76, όπου σχετική βιβλιογραφία.
83. Χρυσοστόμου, *ό.π.*, σ. 133 και σημ. 65. Βλ. και Ν. Μουτσόπουλος, «Το παρεκκλήσιο του Αγίου Ευθυμίου στη βασιλική του Αγίου Δημητρίου», *Χριστιανική Θεσσαλονίκη, Γ΄ Επιστημονικό Συμπόσιο*, Θεσσαλονίκη 1991, σ. 137-174, 155: «αφιερώθηκε στον Άγιο Ευθύμιο... που ιδιαίτερα ετίμησαν οι Θεσσαλονικείς, τον ιδρυτή της μονής των Περιστερών».
84. Άννα Τσιτουρίδου, *Η Παναγία των Χαλκέων*, Θεσσαλονίκη 1975, όπου και η προγενέστερη βιβλιογραφία.
85. Βλ. V. Grumel, «La fondateur et la date de fondation du monastère Thessalonicien d' Acapniou», *Échos d'Orient*, 29 (1930) 165-167 και 30 (1931) 91-95. Για την ταύτισή της βλ. Th. Papazotos, «The Identification of the Church of "Profitis Elias" in Thessaloniki», *DOP*, 25 (1991) 121-127.
86. Α. Βακαλόπουλος, «Η παρά την Θεσσαλονίκην βυζαντινή μονή του Χορταΐτου», *ΕΕΒΣ*, 15 (1939) 281, P. N. Papageorgiou, «Zwei Inschriften vom Kloster Χορταΐτου», *BZ*, 12 (1903) 603, Ν. Νικονάνος, «Η εκκλησία της Μεταμόρφωσης του Σωτήρος στο Χορτιάτη», *Κέρνος. Τιμητική προσφορά στον καθηγητή Γ. Μπακαλάκη*, Θεσσαλονίκη 1972, σ. 105-119.
87. Βλ. J. Darrouzés, «Obits et colophons», *Χαριστήριον εις Αναστάσιον Κ. Ορλάνδον*, τόμ. Ι, Αθήνα 1964, σ. 299-313 αρ. 59, 53, 55, κ.ά. Βλ. ακόμη Otto Volk, *Die byzantinischen Kloster bibliotheken von Konstantinople, Thessalonike und Kleinasien*, Diss. München 1954, σ. 112-116 (Μ. Ακαπνίου), σ. 139-141 (Μ. Χορταΐτου).
88. R. Romano, *Pseudo-Luciano, Timarione*. Testo critico, Introduzione, traduzione, commentario e lessico, Universita di Napoli (Byzantina et Neo-Hellenica Neapolitana, II) Νεάπολη 1974. Πρβλ. σχολιασμένη αγγλική μτφρ. του κειμένου από τον B. Baldwin, *Timarion, Translated with Introduction and Commentary*, Wayne State University Press, Detroit 1984. Παλαιότερες μεταφράσεις από τους A. Elissen, *Analekten der mittel-u. neugriechische Literatur*, 4 (1860) [γερμ.], και S. V. Poliakova - I. V. Felenkovskaja - E. E. Lipsic, *Viz. Vrem.*, 6 (1953) 357-386 [ρωσ.].
89. Βλ. έκδ. Romano, *ό.π.*, σ. 124-125.
90. Για τα χρονολογικά προβλήματα και το περιβάλλον δημιουργίας του έργου βλ. τώρα

Εύδ. Θ. Τσολάκης, «Τιμαρίων. Μια νέα ανάγνωση», *Μνήμη Σταμάτη Καρατζά*, Θεσσαλονίκη 1990, σ. 109-117.
91. Beck, *Kirche*, σ. 659 και σημ. 3.
92. Beck, *Kirche*, σ. 621.
93. Beck, *Kirche*, σ. 626.
94. Κώστας Ν. Κωνσταντινίδης, *Η συμβολή του Βυζαντίου στη διάσωση της αρχαίας ελληνικής γραμματείας* (πανεπ. Ιωαννίνων, Πανηγυρικοί λόγοι, αριθ. 48), Ιωάννινα 1995, σ. 35-41.
95. *Migne PG.* 139, στ. 169-222.
96. Ν. Σβορώνος, «Παρατηρήσεις για τη συμβολή του Βυζαντίου στην πνευματική εξέλιξη της Ευρώπης: Η περίπτωση του Ιωάννου Δαμασκηνού», *Βυζάντιο και Ευρώπη, Α΄ Διεθνής Βυζαντινολογική Συνάντηση Δελφοί 20-24 Ιουλίου 1985*, Αθήνα 1987, σ. 115-152.
97. J. Schmidt, *Des Basilius von Achrida, Erzbischofs von Thessalonich, bischer une dierfe Dialoge*, Μόναχο 1901. Πρβλ. *Migne PG.* 119, στ. 929-934.
98. Βλ. R. Janin, *Les églises et les monastères des grandes centres byzantines*, Παρίσι 1975, σ. 347.
99. Για την προσωπικότητα και το έργο του βλ. H. Hunger, *Βυζαντινή Λογοτεχνία*, τόμ. 2, σ. 449-453. N. G. Wilson, *Οι λόγιοι στο Βυζάντιο*, σ. 252-262. Βλ. ακόμη A. Kazdan, «Eustathius of Thessalonica: the Life and Opinions of a Twelfth-century Byzantine Rhetor», *Studies on Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries*, μτφρ. S. Franklin, Cambridge 1984, σ. 115-195.
100. R. Browning, «The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth Century», *Byzantion*, 32 (1962) 186-193 (= *Studies on Byzantine History, Literature and Education*, Variorum Reprints, Λονδίνο 1977, X).
101. P. Wirth, «Die Flucht des Erzbischofs Eustathios aus Thessalonike», *BZ*, 53, (1960), 83-85, V. Grumel, «Sur la fuite et le retour de l' archevêque Eustathe de Thessalonique», *REB*, 20 (1962) 221-224.
102. G. Stallbaum, *Eustathii... commentarii ad Homeri Odysseam, I-III*, Leipzig 1825-1826, ανατ. Hildesheim 1960. Του ίδιου, *Eustathii... commentarii ad Homeri Iliadem*, I-IV, Leipzig 1827-1830, ανατ. Hildesheim 1960. Νέα έκδοση, M. van der Valk, *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, I-IV, Leiden 1971-1987.
103. C. Müller, *Geographi graeci minores* II (1882) 201-407.
104. A. Kambylis, *Eustathius von Thessalonike, Prooimion zum Pindarkommentar, Einleitung, Kritischer Text*, Indices, Göttingen 1991.
105. Th. F. L. Tafel, *Eustathii... opuscula*, ό.π., *Migne PG.* 136, στ. 503-754. Πρβλ. W. Regel, *Fontes rerum byzantinarum* I-II, Leipzig 1892-1917, ανατ. 1982.
106. Th. F. L. Tafel, *Eustathii... Opuscula*, σ. 308-361.
107. Βλ. «Περί της επισκέψεως βίου μοναχικού επί τη διορθώσει των περί αυτών», *ό.π.*, σ. 214-267.
108. Φ. Ι. Κουκουλέ, *Θεσσαλονίκης Ευσταθίου, Τα λαογραφικά*, τόμ. 1-2, Αθήνα 1950.
109. *Eustazio di Tessalonica. Testo critico, introduzione, annotazioni di Stilpon Kyriakidis, proemio di Bruno Lavagnini, versione italiana di Vincenzo Rotolo* (Instituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici), Παλέρμο 1961. Βλ. μεταφράσεις του κειμένου στα γερμανικά από τον Tafel, *Komnenen und Normannen* ([2]1870) 37-72, 73-202 και τον H. Hunger, *Die Normannen in Thessalonike* (Byzantinische Geschichtsschreiber 3 ([2]1967).
110. V. Rotolo, «Οι Σικελοί στη Θεσσαλονίκη το 1185», *Η Θεσσαλονίκη μεταξύ Ανατολής και Δύσεως*, σ. 9-20.
111. Browning, *Μακεδονία*, σ. 291. Πρβλ. *Dionysii Halicarnasei Opuscula*, έκδ. Hermannus Vsener - Ludovicus Radermacher, I, Lipsiae 1909, σ. XI-XII σημ. 2.
112. Βλ. R. Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantines*, Παρίσι 1975, σ. 347-349. Βλ. και την πιο πάνω σημ. 87.
113. Π. Ν. Παπαγεωργίου, «Περί χειρογράφου Ευαγγελίου Θεσσαλονίκης», *BZ*, 6 (1897) 542.
114. Εφορεία Βυζαντινών Αρχαιοτήτων Θεσσαλονίκης, *Η Θεσσαλονίκη και τα μνημεία της*, Θεσσαλονίκη 1985, σ. 30-31, και Γ. Βελένης, «Σχόλια και παρατηρήσεις σε πολύστιχες πλίνθινες επιγραφές», *Αντίφωνον Αφιέρωμα στον καθηγητή Ν. Β. Δρανδάκη*, Θεσσαλονίκη 1994, σ. 274-275.
115. G. Stadtmüller, *Michael Choniates, Metropolit von Athen (ca. 1138 - ca. 1222)* [Orientalia Christiana XXXIII, 2: N 41], Ρώμη 1934. Βλ. ακόμη Φ. Χ. Κολοβού, *Μιχαήλ Χωνιάτης. Συμβολή στη μελέτη του βίου του και του επιστολογραφικού του έργου* (δακτ. διδ. διατρ.), Ιωάννινα 1993.
116. Κ. Γ. Μπόνης, *Ευθυμίου του Μαλάκη, Τα σωζόμενα*, τόμ. 1-2, Αθήνα 1937-1949. Πρβλ. J. Darrourés, *Georges et Démètrios Tornikés. Lettres et discours*, Παρίσι 1970, σ. 57-62.
117. Κ. Γ. Μπόνης, *ό.π.*, τόμ. 1, σ. 33, 78-83.
118. S. Kissas, «Les monuments serbes mediévaux à Thessalonique», *Zograf*, 7 (1977) 52-57.
119. A. Tsitouridou, «La monastère de Philokales à Thessalonique, Sava Nemanjic - Saint Sava, Histoire et Tradition», *Coll. Scient. Int.*, Βελιγράδι 1979, σ. 263-268.
120. M. Zivojinovic, «O boravcima svetog Save u Solunu», *Istorijski Casopis*, 24 (1977) 63-71 (= «Επισκέψεις και παραμονές του Αγίου Σάββα στη Θεσσαλονίκη», *Actes du XVe Con-*

grès International d' Études Byzantines, IV, Αθήνα 1980, 442-453).

121. Β. Κατσαρός, «"Παίδες του Μυροβλύτου". Παρατηρήσεις σ' ένα χωρίο από την "Άλωση" του Ευσταθίου Θεσσαλονίκης (έκδ. Στ. Κυριακίδου, σ. 94, 23-29)», *Χριστιανική Θεσσαλονίκη, Δ΄ Επιστημονικό Συμπόσιο*, Θεσσαλονίκη 1982, σ. 100-101.

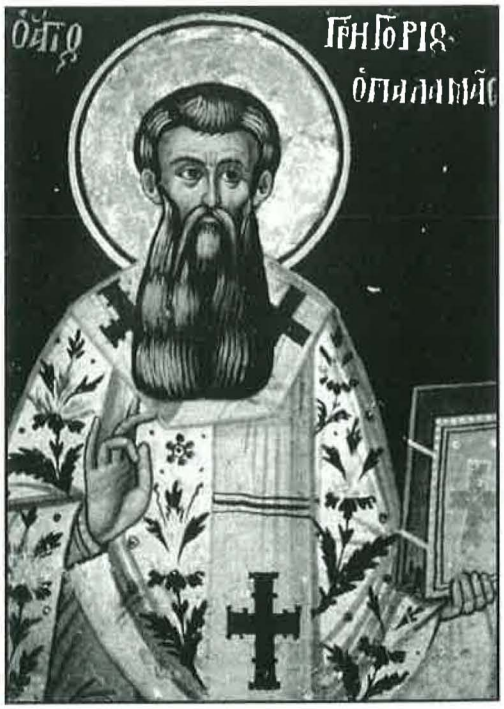
122. F. Brendenkamp, *The Byzantine Empire of Thessalonike (1224-1242)*, Diss., Johannesburg 1983, (β΄ έκδ. Thessaloniki 1996).

123. Για τη σχετική βιβλιογραφία βλ. Α. Σταυρίδου-Ζαφράκα, «Η χρονολόγηση επιστολών και εγγράφων του Ιωάννη Αποκαύκου», *Εγνατία*, 4 (1993-1994), [Θεσσαλονίκη 1995], σ. 144-146, σημ. 3-12.

124. E. Tsigaridas, «Les peintures murales de l'Ancienne Métropole de Veria», *Mileseva dans l'histoire du peuple serbe. Colloques scientifiques international à l'occasion de 750 ans de son existence*, Juin 1985 (Colloques scientifiques de l'académie serbe des sciences et des arts XXXVII-II, Classe des sciences historiques 6), Βελιγράδι 1987, σ. 91-102. Πρβλ. Θ. Παπαζώτου, *Η Βέροια και οι ναοί της (11ος - 18ος αι.) Ιστορική και αρχαιολογική σπουδή των μνημείων της πόλης*, Αθήνα 1994, σ. 164-169 και 242-249.

125. Κοσμάς Λαμπρόπουλος, *Ιωάννης Απόκαυκος. Συμβολή στην έρευνα του βίου και του συγγραφικού του έργου* (Ιστορικές Μονογραφίες), Αθήνα 1988. Βλ. και Α. Σταυρίδου-Ζαφράκα, «Η χρονολόγηση επιστολών και εγγράφων του Ιωάννη Αποκαύκου», σημ. 123.

126. Beck, *Kirche*, σ. 710. Βλ. και Σπ. Ν. Τρωιάνου, «Δημήτριος ο Χωματιανός κατά Θεοδώρου Βαλσαμών: Είναι γνήσια τα τέκνα από ιερολογημένη μνηστεία;» *Πρακτικά Διεθνούς Συμποσίου για το Δεσποτάτο της Ηπείρου*, Αθήνα 1992, σ. 345-353, Κ. Γ. Πιτσάκης, «Ζητήματα Κωλυμάτων γάμου από την νομολογία και την πρακτική του "δεσποτάτου" της Ηπείρου», *ό.π.*, σ. 355-374, όπου και βιβλιογραφία για τον Χωματηνό.



127. Wilson, *Οι λόγιοι στο Βυζάντιο*, σ. 284. Βλ. και C. N. Constantinides, *Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries* (1204-ca. 1310), Λευκωσία 1982, σ. 13. Πρβλ. Browning, *Μακεδονία*, σ. 332, και Κώστας Ν. Κωνσταντινίδης, «Οι απαρχές της πνευματικής ακμής στη Θεσσαλονίκη κατά τον 14ο αιώνα», *Δωδώνη*, 21:1 (1992), [1995], σ. 137.

128. PLP I, Nr. 520 R. Romano, *Constantino Acropolita Epistole. Saggio introduttivo, testo critico, indici*, Νεάπολη 1991.

129. Αθ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, «Κωνσταντίνου Ακροπολίτου, Λόγος εις τον μεγαλομάρτυρα και μυροβλύτην Δημήτριον μετά δύο προς Θεσσαλονικείς επιστολών», *Ανάλεκτα Ιεροσολυμιτικής Σταχυολογίας*, τόμ. 1, σ. 160-215.

130. Beck, *Kirche*, σ. 703, C. N. Constantinides, *Higher Education*, σ. 120-121, *Prosopographisches Lexikon der Paleologen zeit* no 2541, Κ. Ν. Κωνσταντινίδης, «Οι απαρχές», σ. 139-140.

131. Constantinides, *Higher Education*, σ. 120-121. Του ίδιου «Οι απαρχές», σ. 141 και 144, σημ. 3.

132. Κωνσταντινίδης, «Οι απαρχές», σ. 139, 140-141.

133. *Ό.π.*, σ. 142-147.

134. Βλ. Κ. Krumbacher, *Ιστορία της βυζαντινής λογοτεχνίας*, τόμ. 2, σ. 284, N. G. Wilson, *Οι Λόγιοι στο Βυζάντιο*, σ. 314-316. H. Hunger, *Βυζαντινή Λογοτεχνία*, τόμ. 2, σ. 422-462, Σ. Κ. Σκαλιστή, *Θωμάς Μάγιστρος. Ο βίος και το έργο του*, Θεσσαλονίκη 1984. Πρβλ. PLP VII, No 16045.

135. *Thomae Magistri sive Theoduli monachi Ecloga vocum Atticarum*, έκδ. F. Ritschl, Halle 1832, ανατ. Hildesheim 1970.

136. H. P. Dietz, *Thomas Magistros' Recension of the Sophoclean Plays Oedipus Coloneus, Trachiniae, Philoctetes*, Illinois 1965, A. Turyn, *The Manuscript Tradition of Tragedies of Aeschylus*, Νέα Υόρκη 1943, σ. 104. Πρβλ. A. Turyn, *The Byzantine Tradition of the Tragedies of Euripides*, Urbana, Illinois, 1957, σ. 53 κ.ε., και W. J. W. Koster, *Scholia in Aristophanem* I. III. 2, Groningen 1974.

137. J. Irigoin, *Histoire du texte de Pindar*, Παρίσι 1952, σ. 180-205.

138. F. W. Lenz, *Fünf Reden Thomas Magisters*, Leiden 1963.

139. Β. Λαούρδας, «Τοις Θεσσαλονικεύσι πε-

ρί ομονοίας», *Επ. Επ. Νομ. Σχ. Παν. Θεσσαλονίκης*, 12 (1969) 751-775.
140. Browning, *Μακεδονία*, σ. 332.
141. Έκδοση των έργων του βλ. J. F. Boissonade, *Anecdota nova*, Παρίσι 1844, σ. 1-201. Βλ. επίσης τις μονογραφίες J. Verpeaux, *Nicéphore Choumnos, homme d' état et humaniste byzantin*, Παρίσι 1959, I. Sevcenko, *Études sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos*, Βρυξέλλες 1962, Ν. Παπατριανταφύλλου-Θεοδωρίδη, *Η χειρόγραφη παράδοση των έργων του Νικηφόρου Χούμνου, (1250/55-1327)*, Θεσσαλονίκη 1984. Βλ. ακόμη, Λ. Γ. Μπενάκης, «Νικηφόρου Χούμνου, περί της ύλης και των ιδεών», *Φιλοσοφία*, 3 (1973) 339-381, P. L. M. Leone, «Le epistole di Niceforo Chumno nel cod. Ambros. gr. C 71 sup.», *ΕΕΒΣ*, 39-40 (1972-73) 75-95, και Γ. Μποζώνης, «Ανέκδοτον μελέτημα του Νικηφόρου Χούμνου, Περί κόσμον και της κατ' αυτόν φύσεως», *Δίπτυχα*, 1 (1979) 97-103.
142. *PLP* VIII, Nr. 20816.
143. *PLP* VIII, Nr. 20826.
144. H. Hunger, «Die byzantinische Literatur in der erste Häfte des 14. Jahrhunderts», *Decani et l' art byzantin au milieu du XIV siècle* (Colloques scientifiques de l' Académie Serbe des Sciences et des Arts XLIX, Classe de scienses historiques 13), Βελιγράδι 1989 35-45. Βλ. ακόμη Β. Λαούρδας, *Η κλασσική φιλολογία εις την Θεσσαλονίκην κατά τον δέκατον τέταρτον αιώνα*, Θεσσαλονίκη 1960.
145. Hunger, *Βυζαντινή Λογοτεχνία*, τόμ. 2, σ. 462-467, Wilson, *Οι λόγιοι στο Βυζάντιο*, σ. 316-324, A. Turyn, *Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy*, I, Text II plates, Urbana-Chicago-London 1972, κυρίως σ. 123-126, και πίν. 96-99, και E. Gamillscheg - D. Harlfinger, *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*, Βιέννη 1981, IA, 73, Nr. 104, IIA, 1989, 69, Nr. 136.
146. R. Aubreton, *Démètrius Triclinius et les recensions médiévales de Sophocle*, Παρίσι 1949, W. J. W. Koster, *Autour d' un manuscrit d' Aristophane écrit par Démètrius Triclinius*, Groningen 1957, J. Irigoin, *Les scholies métriques de Pindare*, Παρίσι 1958, σ. 93-106, L. Massa Positano, *Demetrii Triclinii in Aeschyli Persas Scholia*, Νεάπολη 1963, N. G. Wilson, *Scholia Tricliana in Aristophanis Equites*, Groningen - Amsterdam 1969, A. Turyn, *Studies in the Manuscript Tradition of the Tragedies of Sophocles*, Urbana 1952, σ. 62-79, του ίδιου, *The Manuscript Tradition of the Tragedies of Aeschylus*, N. York 1943, σ. 100-116, O. L. Smith, *Studies in the Scholia of Aeschylus: I. The Recensions of Demetrius Triclinius*, Leiden 1975, και K. Mathiessen, *Studien zur Textüberlieferung der Hecabe des Euripides*, Heidelberg 1974, σ. 100-105.
147. A. Turyn, «Demetrius Triclinius and the Planudeum Anthology», *ΕΕΒΣ*, 34-40 (1972-1973) 403-450.
148. A. Wasserstein, «An Unpublished Treatise by Demetrius Triclinius on Lunar Theory», *JÖBG*, 16 (1967), 153-174.
149. Βλ. H.-G. Beck, *Theodorus Metochites die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert*, Μόναχο 1952, I. Sevcenko, *Études sur la polemique*, του ίδιου, «Théodore Metochites, the Chora and the Intellectual Trends of His Time», *The Kariye Djami* 4, έκδ. P. Underwood, Λονδίνο 1975, σ. 19-55, N. G. Wilson, *Οι λόγιοι στο Βυζάντιο*, σ. 325-335, Eva de Vries - Van der Velden, *Théodore Métochite. U-*





ne réévaluation, Amsterdam 1987, και Ι. Δ. Πολέμης, *Θεοδώρου Μετοχίτη Ηθικός ή Περί Παιδείας*, Αθήνα 1995.
150. P. A. Underwood, *The Kariye Djami*, I-III, Νέα Υόρκη 1966, IV, Princeton 1975.
151. Κάτια Λοβέρδου-Τσιγαρίδα, «Οι νέες τοιχογραφίες των Αγίων Αποστόλων Θεσσαλονίκης και η ζωγραφική του 14ου αι. στην Κωνσταντινούπολη», *Η Μακεδονία κατά την εποχή των Παλαιολόγων, Β΄ Συμπόσιο Α.Π.Θ.*, Θεσσαλονίκη 14-20 Δεκ. 1992.
152. Βλ. την πιο πάνω σημ. 133.
153. *PLP* IX, Nr. 22234.
154. Κ. Ι. Δυοβουνιώτης, «Θεοδώρου Πεδιασίμου Έκφρασις περί του ιερού των Φερών», *Νέος Ελληνομνήμων* 15 (1921) (171-174), Πρβλ. Α. Κ. Ορλάνδος, «Η μητρόπολις των Σερρών κατά την Έκφρασιν του Πεδιασίμου», *ΕΕΒΣ*, 19 (1949) 259-271.
155. M. Treu, *Theodori Pediasimi eiusque amicorum quae exstant, Programm des Victoria - Gymnasiums*, Potsdam 1899.
156. Ευτ. Ι. Τωμαδάκης, *Ιωσήφ Υμνογράφος*, σ. 31-32.
157. Σ. Κοτσάμπαση, «Ένα ανέκδοτο Εγκώμιο στον Άγ. Νέστορα. Το πρόβλημα της ταύτισης του συγγραφέα», *Μνήμη Λίνου Πολίτη*, Θεσσαλονίκη 1988, σ. 65-75. Πρβλ. της ίδιας, «Ein Unediertes Enkomion auf den hl. Nestor (BHG 2291) kritische Ausgabe», *Ελληνικά*, 41 (1990) 267-277.
158. Hunger, *Βυζαντινή Λογοτεχνία*, τόμ. 2, σ. 492-563.
159. *Ό.π.*, σ. 394.
160. P. Matraga, *Anecdota graeca*, σ. 675-682. I. Dujcev, «Proucvanija vurchu bulgarskoto srednovekovie», *Sbornik Bulg. Akad. Nauk.*, 41, 21 [1949] 132-143.
161. Για τον Μανουήλ Φιλή βλ. Günter Stickler, *Manuel Philes und seine Psalmenmetaphrase* [Diss. der Univ. Wien, 229], Βιέννη 1992, σ. 10-36.
162. Gr. de Andrés - J. Irigoin - W. Hörandner, «Johannes Katrares und seine dramatisch-poetische Produktion», *JÖB*, 23 (1974) 201-214.
163. G. Schmalzbauer, «Das Enkomion des Neophytos Ευσχήμων auf den Metropoliten Myron von Ephesos», *JΦB*, 26 (1977) 159-168.
164. Βλ. E. Gamillscheg, «Beobachtungen zur Buchproduktion im byzantinischen Makedonien», *Διεθνές Συμπόσιο: Βυζαντινή Μακεδονία 324-1430 μ.Χ.*, Θεσσαλονίκη 1995, σ. 108, σημ. 29.
165. *Ό.π.*, σ. 109, σημ. 33.
166. *PLP* IX, Nr. 21284.
167. *PLP* III, Nr. 6462.
168. Gamillscheg, «Beobachtungen», σ. 109, σημ. 36.
169. R. Nelson, *Theodore Hagiopetrites. A Late Byzantine Scribe and Illuminator, I. Text, II Plates*, Βιέννη 1991. Πρβλ. Gamillscheg, «Beobachtungen», *ό.π.*, σ. 106, σημ. 11.
170. Otto Volk, *Die byzantinischen klosterbibliotheken von Konstantinople, Thessalonike und Kleinasien*, Diss. München, 1954, σ. 130-132.
171. *Ό.π.*, σ. 112-116. Βλ. και σημ. 87, 112 εδώ.
172. *Ό.π.*, σ. 133-136.
173. Βλ. R. Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantines*, Παρίσι 1975, σ. 413-414, Β. Δημητριάδης, *Τοπογραφία της Θεσσαλονίκης κατά την εποχή της Τουρκοκρατίας, 1430-1912*, Θεσσαλονίκη 1983, σ. 268. Πρβλ. και J. Darrouzès, «Obits et colophon», σ. 308, αρ. 49.
174. Β. Κατσαρός, «Ανέκδοτο διαζύγιο του 13ου αιώνα και το πρόβλημα του συντάκτη του επισκόπου Κίτρους Ιωάννη», *Μνήμη Λίνου Πολίτη*, σ. 53-63. Του ίδιου, «Ο επίσκοπος Κίτρους Ιωάννης (±τέλη 13ου αι.)», *Πρακτικά επιστημονικού Συνεδρίου: Η Πιερία στα βυζαντινά και νεώτερα χρόνια*, Κατερίνη 25-28 Νοεμβρ. 1993 (τυπώνεται).
175. Κ. Ν. Κωνσταντινίδης, «Οι απαρχές», σ. 138, σημ. 1. Βλ. και V. Katsaros, «Documents relatifs à la metropole de Thessalonique datant de la fin du XIIIe siècle - debut du XIVe», *Βυζαντινά*, 15 (1989) 401-427.
176. Η τοποθέτησή του παλιότερα στις αρχές του 11ου αι. (βλ. Σπ. Ν. Τρωιάνος, *Οι πηγές του βυζαντινού δικαίου. Εισαγωγικό βοήθημα*, Αθήνα-Κομοτηνή 1986, σ. 130) έχει αναθεωρηθεί. Βλ. A. Schmink, «Thessalonicensische Jurisprudenz in der Palaiologenzeit», *Η Μακεδονία κατά την εποχή των Παλαιολόγων, Β΄ Συμπόσιο Α.Π.Θ.*, Θεσσαλονίκη 14-20 Δεκ. 1992 (τυπώνεται), και Κ. Ν. Κωνσταντινίδης, «Οι απαρχές», σ. 142 και σημ. 2.
177. *PLP*, I, Nr. 1347.
178. Κ. Πιτσάκης, *Κωνσταντίνου Αρμενοπούλου Πρόχειρον νόμων ή Εξάβιβλος* (Βυζαντινά και νεοελληνικά κείμενα, 1) Αθήνα 1971.
179. Κ. Πιτσάκης, «Η σημασία του νομικού έργου του Κωνσταντίνου Αρμενόπουλου», *Η Μακεδονία κατά την εποχή των Παλαιολόγων* (τυπώνεται).
180. Χ. Παπαστάθης, «Η διάδοσις της Εξαβίβλου του Αρμενοπούλου εις τον σλαβικόν κόσμον», *Μακεδονικά*, 15 (1975) 16-27.
181. Δ. Σ. Γκίνης, «Λόγος ανέκδοτος Κωνσταντίνου Αρμενοπούλου εις την προεόρτιον εορτήν του Αγίου Δημητρίου», *ΕΕΒΣ*, 21 (1951) 145-162.
182. *PLP* II, Nr. 2808. Πρβλ. Ρ. Β. Πάσχος, *Ο Ματθαίος Βλάσταρης και το υμνογραφικόν έργον του* [Ι.Μ.Χ.Α., 183], Θεσσαλονίκη 1978.
183. Ράλλης-Ποτλής, *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων*, τόμ. 6, σ. 1-518. Βλ. και Σπ. Τρωιάνος, «Περί τας νομικάς πηγάς του Ματθαίου Βλάσταρη», *ΕΕΒΣ*, 44 (1979-1980) 305-329, Ν. Μάτσης, *Περί την κριτικήν του Συ-*

ντάγματος του Ματθαίου Βλάσταρη, τεύχ. I-II, Αθήνα 1979-1980, του ίδιου, «Περί την παράφρασιν του Συντάγματος του Ματθαίου Βλάσταρη υπό του Κουνάλη Κριτοπούλου. Συμβολή εις την μελέτην των μεταβυζαντινών νομοκανόνων», *ΕΕΒΣ*, 34 (1965) 175-201.

184. Βλ. Πάσχος, *Ο Ματθαίος Βλάσταρης*, σ. 84-107.

185. *Ό.π.* σ. 120-125, 129.

186. *Ό.π.*, σ. 117-120

187. Για την ποικιλία των ερμηνειών του φαινομένου βλ. Γ. Κορδάτος, *Η κομμούνα της Θεσσαλονίκης, 1342-1349*, Αθήνα [1]1928, R. Browning, «Komunata na Zilotite v Solun 1342-1350», *Istoriceski Pregled*, 6 (1950) 509-521. I. Sevcenko, «The Zealot Revolution and the Supposed Genoese Colony in Thessalonica», *Προσφορά εις Στίλπωνα Π. Κυριακίδην επί τη εικοσιπενταετηρίδι της καθηγεσίας αυτού (1926-1951)*, Θεσσαλονίκη 1953, σ. 603-617, V. Hrohova, «La révolte des Zelotes à Salonique et les communes italiennes», *Byzantinoslavica* 22 (1961) 1-15, Στ. Παπαθεμελή, «Η επανάσταση των Ζηλωτών και η πολιτεία τους στη Θεσσαλονίκη (1342-1349)», *Νέα Εστία*, 118 (1985) 181-187. Η αναλυτική εργασία της Γλ. Μιχ. Χατζούλη, *Ζηλωτές και Ησυχασμός*, Θεσσαλονίκη 1987, είναι δακτυλόγραφη.

188. Γ. Ι. Καργώτου, «Δύο χειρόγραφα τη εν Κύπρω ιεράς μονής της Παναγίας του Μαχαιρά», *Κυπριακαί Σπουδαί, 15 (1951-1952), Λαογραφικόν Παράρτημα*, σ. οβ΄. 13: «φεύγε ογλήγορα, αναχώρησον μακράν!».

189. *PLP* IX Nr. 21546. Από την πλούσια βιβλιογραφία για τον Γρηγόριο Παλαμά σημειώνουμε τα εξής έργα: Γ. Παπαμιχαήλ, *Ο Άγιος Γρηγόριος Παλαμάς αρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης*, Αλεξάνδρεια 1911, P. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Παρίσι 1959, του ίδιου, *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Παρίσι 1959 (= ελλην. μτφρ. Ελ. Μαϊνάς, Αθήνα, 1983), Θ. Ζήσης, *Ο Άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς*, Αθήνα 1985. Για τις απεικονίσεις του Παλαμά στη βυζαντινή τέχνη βλ. Ευθ. Τσιγαρίδας, «Εικονιστικές μαρτυρίες του Αγίου Γρηγορίου του Παλαμά σε ναούς της Καστοριάς και της Βέροιας. Συμβολή στην εικονογραφία του αγίου», *Πρακτικά Θεολογικού Συνεδρίου εις τιμήν και μνήμην του εν αγίοις πατρός ημών Γρηγορίου αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης του Παλαμά*, Θεσσαλονίκη 1986, σ. 263-294, και Χρ. Μαυροπούλου-Τσιούμη, «Οι πρώτες απεικονίσεις του Αγίου Γρηγορίου του Παλαμά στη Θεσσαλονίκη», *Πρακτικά ό.π.*,, σ. 247-257. Η έκδοση των έργων του Παλαμά ολοκληρώθηκε στη Θεσσαλονίκη με την εποπτεία του Π. Κ. Χρήστου, *Γρηγορίου του Παλαμά συγγράμματα*, τόμ. 1-2 Θεσσαλονίκη 1962-1985.

190. G. Schirò, *Barlaam Calabro, Epistole greche. I primordi episodici e doctrinari delle lotte Esicaste*, Παλέρμο 1954. G. Schiro, *Ο Βαρλαάμ και η φιλοσοφία εις την Θεσσαλονίκη κατά τον 14ο αιώνα*, Θεσσαλονίκη 1957, A. Fyrigos, *Barlaam Calabro, Epistole a Palamas. Introduzione, testo, traduzione, note*, Ρώμη 1975, J. Mogenet-A. Tihon, *Barlaam de Seminara, Traités sur les éclipses de soleil de 1333 et 1337. Histoires des textes, éditions critiques, traductions et commentaires*, Louvain 1977, R. E. Sinkewicz, «The Doctrine of the Knowledge of God on the Early Writings of Barlaam the Calabrian», *Mediaeval Studies*, 44 (1982) 181-242, A. Fyrigos, «Una αντιστροφή (conversio) nella dialettica scolastica di Barlaam Calabro», *Studi Bizantini e Neogreci*, 1983, σ. 433-443, και του ίδιου, «Barlaam Calabro tra l'aristotelismo scolastico e il neoplatonismo bizantino», *Il Veltro*, 27 (1983) 185-195.

191. *PLP* I, Nr. 495. A. Constantinides Hero, *Letters of Gregory Akindynos* [CFHB, 21], Washington 1983.

192. Βλ. Εύδ. Θ. Τσολάκης, «Ανώνυμος Λόγος για τον Γρηγόριο Παλαμά (;)», *Μνήμη Λίνου Πολίτη*, σ. 109-115.

193. D. Harlfinger, «Ein neues Originalfragment des palamismus - Tomos von 1351», *Μνήμη Αντωνίου Σιγάλα, Στ΄ Επιστημονική Συνάντηση Τομέα Μ.Ν.Ε.Σ./ Α.Π.Θ.*, Θεσσαλονίκη 12-14 Μαΐου 1994 (υπό εκτύπωση).

194. L. Clucas, *The Hesychast Controversy in Byzantium in the 14th c. A Consideration of the Basic Evidence*. Diss. Univ. of California 1976. Πρβλ. Αντ. Αιμ. Ταχιάος, *Επιδράσεις του ησυχασμού εις την εκκλησιαστικήν πολιτικήν εν Ρωσία, 1328-1406*, Θεσσαλονίκη 1962.

195. *PLP* V, Nr. 10615. Δ. Γ. Τσάμης, *Ιωσήφ Καλοθέτου συγγράμματα* (Θεσσαλονικείς Βυζαντινοί Συγγραφείς, 1), Θεσσαλονίκη 1980.

196. Δ. Γ. Τσάμης, *Δαβίδ Δισυπάτου Λόγος κατά Βαρλαάμ και Ακινδύνου, προς Νικόλαον Καβάσιλαν* (Βυζαντινά Κείμενα και Μελέται, 10), Θεσσαλονίκη 1973. Βλ. και H.-V. Beyer, «David Disypatos als Theologe und Volkämpfer für die Sache des Hesychasmus (ca. 1337 bis ca. 1350)», *JÖB* 24 (1975) 107-128. *PLP* III, Nr. 5532, M. Candal, «Origen ideológico del palamismo en un documento de David Disipato», *Miscelánea Comilas*, 1 (1943) 487-525 [= *Orientalia Christiana Periodica* 15 (1949) 85-125], Beck, *Kirche*, σ. 730.

197. Browning, «David Disypatos' poem on Akindynos», *Byzantion*, 25-27 (1955-1957) 714-715.

198. Δημ. Β. Γόνης, *Το συγγραφικόν έργον του οικουμενικού πατριάρχου Καλλίστου Α΄*, Αθήνα 1980.

199. *PLP* V, Nr. 11917. Β. Σ. Ψευτογκάς, *Φιλοθέου Κοκκίνου Λόγοι και Ομιλίες* (Θεσσαλονικείς Βυζαντινοί Συγγραφείς 2), Θεσσαλονίκη



1991, Δ. Β. Καϊμάκης, *Φιλοθέου Κοκκίνου Δογματικά έργα* (Θεσσαλονικείς Βυζαντινοί Συγγραφείς, 3), Θεσσαλονίκη 1983, Δ. Γ. Τσάμης, *Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως του Κοκκίνου Αγιολογικά έργα Α΄, Θεσσαλονικείς Άγιοι* (Θεσσαλονικείς Βυζαντινοί Συγγραφείς, 4), Θεσσαλονίκη 1985.

200. Π. Ν. Τρεμπέλας, *Αι τρεις λειτουργίαι*, Αθήνα 1935 (ανατ. 1982) 1-16.

201. *Migne PG* 154, στ. 745-766.

202. Ράλλης-Ποτλής, *Σύνταγμα θείων και ιερών κανόνων*, τόμ. 5, σ. 128-130.

203. *PLP* I, Nr. 145. *Migne PG* 147, στ. 817-826, και Σ. Τ. Παπαδοπούλου, *Καλλίστου Αγγελικούδη κατά Θωμά Ακινάτου*, Αθήνα 1970.

204. *PLP* VI, Nr 13876. G. Gammelli, «Demetrii Cydonii orationes tres adhuc ineditae», *BNJ* 3 (1992) 67-76, *BNJ* 4 (1923) 77-83, 282-295. Του ίδιου, Demetrius Kydonés Correspondance, Παρίσι 1930. G. Mercati, «Notizie ed altri appunti», *Studi e Testi*, 56 (1931) 313-318, 339-340, 346-355, 359-435, R.-J. Loenertz, *Les recueils de lettres de Demetrius Cydonés*, Studi e Testi 131 (1947). Του ίδιου, *Demetrius Cydonés Correspondance*, I-II, Studi et Testi 186 (1956) και 208 (1960), W. Blum, *Furcht von dem Tod. Die Schrift des Demetrios Kydones «Über die Verachtung des Todes», Einleitung und Über setzung*, Münster 1973, F. Kianka, «The Apology of Demetrius Cydones: A Fourteenth-Century Autobiographical Source», *Byzantine Studies / Etudes Byzantines*, 7 (1980) 57-71, E. Moutsopoulos, «L' idée de la liberté dans la correspondance de Démètrius Cydonés», *Διοτίμα*, 9 (1981) 130-133, E. Moutsopoulos, «Thomisme et aristotélisme à Byzance: Démètrius Cydonés», *JÖB*, 32/4 (1982) 307-310, Ph. A. Demetracopoulos, «Demetrios Kydones' Translation of the Summa Theologiae», *JÖB*, 32/4 (1982) 311-320.

205. Γ. Λεοντσίνης – Α. Γλυκοφρύδου-Λεοντσίνη, *Δημητρίου Κυδώνη: Θωμά Ακινάτου Σούμμα Θεολογική, εξελληνισθείσα* (Corpus Philos. Graecorum Recentiorum II, 5), Αθήνα 1976, Φ. Α. Δημητρακοπούλου, *Δημητρίου Κυδώνη: Θωμά Ακινάτου Σούμμα Θεολογική, εξελληνισθείσα* (Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum II, 16), Αθήνα 1979, Φ. Α. Δημητρακοπούλου – Μ. Μπρεντάνου, *Δημητρίου Κυδώνη, Θωμά Ακινάτου Σούμμα Θεολογική, εξελληνισθείσα* (C.Ph.Gr.R. II, 17A), Αθήναι 1980.

206. *PLP* VI, Nr. 13883. Πρβλ. Beck, *Kirche*, σ. 737, Δ. Ζ. Νικήτας, «Η βυζαντινή μετάφραση του έργου του Βοηθίου De differentiis topicis από τον Πρόχορο Κυδώνη», *Ελληνικά*, 35 (1984) 277-315, H. Hunger, *Prochoros Kydones. Übersetzung von acht Briefen des Hl. Augustinus* (Wiener Studien, Beiheft 9), Βιέννη 1984, του ίδιου, *Prochoros Kydones' Übersetzungen von S. Augustinus, De libero arbitrio I 1-90 und ps. - Augustinus, De decem plagis Aegyptiorum (lateinisch - griechisch)*, [Wiener Studien, Beiheft 14], Βιέννη 1990.

207. *PLP* II, Nr. 3355. J. F. Boissonade, *Anecdota graeca* III (1832), (φωτ. ανατ. 1962), σ. 71-111.

208. *PLP* V, Nr. 10102. *Migne PG* 149, στ. 683-730, τ. 151, στ. 717-764. E. Candal, *Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de processione spiritus sancti*, Studi e Testi 116 (1950), του ίδιου «La "Regla teológica" de Nilo Cabasilas», *Orientalia Christiana Periodica* 23 (1957) 237-266, και A. Failler, «Une réfutation de Balsamon par Nil Kabasilas», *REB*, 32 (1974) 211-223.

209. *PLP* XII, Nr. 30539. Κατάλογο των έργων του και σχετική βιβλιογραφία βλ. στου Αθ. Α. Αγγελοπούλου, *Νικόλαος Καβάσιλας Χαμαετός. Η ζωή και το έργον αυτού* (Ανάλεκτα Βλατάδων 5), Θεσσαλονίκη 1970. Βλ. επίσης Π. Νέλλας, *Η περί δικαιώσεως διδασκαλία Νικολάου του Καβάσιλα*, Πειραιάς 1975, και Β. Σ. Ψευτογκάς, *Νικολάου Καβάσιλα επτά ανέκδοτοι λόγοι το πρώτον εκδιδόμενοι*, Θεσσαλονίκη 1976.

210. *PLP* IV, Nr. 9078. Hunger, *Βυζαντινή Λογοτεχνία*, τόμ. 1, σ. 154-155, Chr. Waltz, *Rhetores graeci*, VIII, 673-690, 714-725, M. Treu, «Der philosoph Joseph», *BZ*, 8 (1899) 1-64, N. Terzaghi, «Sulla composizione dell' Enciclopedia del filosofo Giuseppe», *Studi It. Filos. Class.*, 10 (1902) 121-132, Γ. Ε. Πεντόγαλος, «Ιωσήφ Ρακενδύτου Θρησκευτικοί ύμνοι», *Ελληνικά* 23 (1970) 114-118.

211. Σ. Κουρούση, «Ο ακτουάριος Ιωάννης Ζαχαρίας παραλήπτης της επιστολής ι΄ του Γεωργίου Λακαπηνού. Τα βιογραφικά», *Αθηνά*, 78 (1980-1982) 237-276.

212. Βλ. σημ. 158 και 160.

213. *PLP* II, Nr. 4223. Migne PG 139, στ. 11-164. Βλ. και Σπ. Λάμπρος, «Ισιδώρου μητροπολίτου Θεσσαλονίκης οκτώ επιστολαί ανέκδοτοι», *Νέος Ελληνομνήμων*, 9 (1912) 343-414, Ν. Βέη, «Αι πασχάλιοι επιγραφαί του Αγ. Δημητρίου Θεσσαλονίκης και ο μητροπολίτης αυτής Ισίδωρος Γλαβάς (+1369)», *BNJ*, 7 (1930) 140-160, R. Loenertz, «Isidore Glabas métropolite de Thessalonique (1380-1396)», *Échos d' Orient*, 6 (1948) 181-187, Β. Λαούρδας, *Ισιδώρου αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης Ομιλίαι εις τας εορτάς του Αγ. Δημητρίου*, Θεσσαλονίκη 1954. Πρβλ. και Βενιζέλου Χ. Χριστοφορίδη, *Ισιδώρου Γλαβά περιστασιακές ομιλίες* [Επ. Επ. Θεολ. Σχ. Παν. Θεσσαλονίκης, 26, (1981), Παράρτημα αρ. 32], Θεσσαλονίκη 1981, και του ίδιου, *Ισιδώρου Γλαβά αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης Ομιλίες*, τόμ. 1, [Επ. Επ. Θεολ. Σχ. Πανεπ. Θεσσ. Τμ. Θεολ. 1 (1992), Παράρτημα αριθ. 6], Θεσσαλονίκη 1992.

214. Λαούρδας, «Ισιδώρου αρχιεπισκόπου ομιλίαι περί της αρπαγής των παίδων και περί της μελλούσης κρίσεως», *Προσφορά εις Στίλπωνα Π. Κυριακίδην*, Θεσσαλονίκη 1953, σ. 389-398, Απ. Βακαλόπουλος, «Οι δημοσιευμένες ομιλίες του αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης Ισιδώρου ως ιστορική πηγή για τη γνώση της πρώτης Τουρκοκρατίας στη Θεσσαλονίκη (1387-1403)», *Μακεδονικά*, 4 (1955-1960) 20-34, και S. Vryonis, «Isidore Glabas and the Turkish devshirme», *Speculum*, 31 (1956) 433-443.

215. *PLP* II, Nr. 3416. Β. Λαούρδας, «Γαβριήλ Θεσσαλονίκης Ομιλίαι», *Αθηνά*, 57 (1953) 141-148, Λ. Συνδίκα – Β. Λαούρδα, «Εγκώμιον εις τον αρχιεπίσκοπον Θεσσαλονίκης Γαβριήλ», *Μακεδονικά*, 4 (1955-1960) 352-370, V. Laurent, «Le métropolite de Thessalonique Gabriel (1397-1416/19) et le couvent de la Νέα Μονή», *Ελληνικά*, 13 (1964) 241-255.

216. *PLP* XI, Nr. 27057. *Migne PG* 155, στ. 33-952. D. Balfour, *Politico-historical Works of Symeon Archbishop of Thessalonica (1416/17-1429)* [Wiener Byzantinische Studien, XIII], Βιέννη 1979. Του ίδιου, *Αγίου Συμεών Αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης (1416/17-1429)*, έργα Θεολογικά [Ανάλεκτα Βλατάδων, 34], Θεσσαλονίκη 1981. Βλ. επίσης *Πρακτικά λειτουργικού Συνεδρίου εις τιμήν και μνήμην του εν αγίοις πατρός ημών Συμεώνος αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης του θαυματουργού, (Θεσσαλονίκη 15-9-1981)*, Θεσσαλονίκη 1983, και το ογκώδες έργο του Michael Kuzler, *Gnadenquellen Symeon von Thessaloniki (+1429) als Beispiel für die Einflussnahme des Palamismus auf die Orthodoxe Sakramententheologie un Liturgik*, Trier 1989.

217. Βλ. Ι. Φουντούλης, «Ο άγιος Συμεών Θεσσαλονίκης συντάκτης Τυπικού», *Πρακτικά λειτουργικού συνεδρίου*, σ. 109-120.

218. Βλ. Θ. Ε. Δετοράκης, «Ο Συμεών Θεσσαλονίκης ως υμνογράφος», *Πρακτικά λειτουργικού συνεδρίου*, σ. 175-194.

219. Μιχαήλ Χωνιάτης, έκδ. Σπ. Λάμπρου, τόμ. 2, σ. 60, 5-6. Πρβλ. H. Hunger, «Laudes Thessalonicenses», σ. 101, και Σ. Κοτζάμπαση, «Εγκώμια της Θεσσαλονίκης», σ. 3.

220. Φιλοθέου Κοκκίνου, έκδ. Δ. Γ. Τσάμη, σ. 64, 2. 7-8. Πρβλ. Σ. Κοτζάμπαση, «Εγκώμια της Θεσσαλονίκης», σ. 7, σημ. 51.

221. *PLP* II, Nr. 3450.

222. *PLP* VII, Nr. 16379.

223. *PLP* I, Nr. 839. Γ. Τσάρα, *Διήγησις περί της τελευταίας αλώσεως της Θεσσαλονίκης. Μονωδία επί τη αλώσει της Θεσσαλονίκης*, Θεσσαλονίκη 1958, του ίδιου, «Οι δύο έμμετρες μονωδίες για την τελευταία άλωση της Θεσσαλονίκης», *Μακεδονικά*, 9 (1969) 64-100, Melek Delilbasi, *Johannis Anagnostis, «Selânik (Thessaloniki) 'in son zapti hakkinda bir tarih* [Türk Tarih Kurumu Yayinlari XVIII Dizi - Sa. 8], Άγκυρα 1989.

224. Ν. Π. Ανδριώτης, «Η Θεσσαλονίκη στα δημοτικά τραγούδια», *Αντιχάρισμα στον καθηγητή Νικόλαο Π. Ανδριώτη*, Θεσσαλονίκη 1976, σ. 425-432. Πρβλ. Ερ.-Αικ. Μέλλου, «Στα χρόνια που έπεσε η Θεσσαλονίκη (θρύλοι και παραδόσεις)», *Μακεδονικών Ημερολόγιον*, 47 (1977) 302-304.

