

## Η λειτουργική ζωή της Εκκλησίας της Εδέσσης πριν και μετά την Εικονομαχία

Η παντελής έλλειψη ουσιαστικών αναφορών σε όλα ανεξαιρέτως τα ιστορικά πονήματα που κατά καιρούς είδαν το φως της δημοσιότητας<sup>1</sup> για την εκκλησιαστική και γενικότερη πνευματική ζωή της Εδέσσης κατά την περίοδο λίγο πριν και μετά την Εικονομαχία, μια περίοδο ομολογουμένως κρίσιμη και κομβική της καθόλου ιστορίας της βυζαντινής αυτοκρατορίας, ήταν η αφορμή που με ώθησε στην επιλογή του θέματος και τη συνοπτική παρουσίαση των όσων διαλαμβάνει η σύντομη αυτή ανακοίνωση. Η περίοδος στην οποία αναφέρεται είναι μια από τις λιγότερο μαρτυρούμενες (στη χειρόγραφη παράδοση αλλά και στα αρχαιολογικά ευρήματα), χρονικές περιόδους της ιστορικής διαδρομής όχι μόνο της πόλεως της Εδέσσης, αλλά και της ευρύτερης περιοχής (Ανατολικό Ιλλυρικό, Μακεδονία). Ιδίως σε ό,τι αφορά την πνευματική της ζωή, τα κενά τα οποία παρουσιάζονται και ομοιογούνται σε όλες τις σχετικές ιστορικές μελέτες είναι ενδεικτικά και οφείλονται στην παντελή σχεδόν έλλειψη στοιχείων<sup>2</sup>.

Την έλλειψη αυτή συμβατικών ιστορικών μαρτυριών για τη λειτουργική και τη γενικότερη πνευματική ζωή της υπό εξέταξη περιόδου, όπως φυσικά και κάθε περιόδου, ήρθαν τον τελευταίο καιρό να αναπληρώσουν οι κοινωνιολογικές μελέτες και πιο συγκεκριμένα εκείνες της πολιτιστικής ανθρωπολογίας, οι οποίες εστιάζουν την προσοχή τους στις λατρευτικές και γενικότερες τελετουργικές εκφράσεις των κοινωνικών ομάδων. Όχι μόνο γιατί υπάρχει άμεση σχέση πολιτισμού/κοινλτούρας (culture) και λατρευτικών συνηθειών (cult), όσο κυρίως γιατί η ιστορία αυτή καθαυτή οφείλει να θεωρείται -και όχι μόνο σε αυστηρά επιστημονικό επίπεδο- λαμβάνοντας υπόψη όλο και περισσότερο τις δραστηριότητες των μαζών και να μη βασίζεται αποκλειστικά στις μαρτυρίες των (κατά τεκμήριο διανοούμενων) ιστορικών. Και οι λατρευτι-

κές δραστηριότητες την εποχή που εξετάζουμε ήταν αν όχι οι μοναδικές, τουλάχιστον οι πιο σημαντικές<sup>3</sup>.

Στο έργο του Αρχαιολογία της Γνώσεως ο Michael Foucault<sup>4</sup> υποστηρίζει ότι στις ιστορικές επιστήμες κατά το παρελθόν, την περίοδο δηλαδή της υπερβολικής αισιοδοξίας του ιστορισμού - τότε που η ιστορική αλήθεια αναπαρίστατο «εκ λίθων φθεγγομένων, μνημείων σωζόμενων»<sup>5</sup> και γραπτών κειμένων - οι καταγεγραμμένες μαρτυρίες των κειμένων και των αρχαιολογικών ευρημάτων εχθρισμοποιούντο προκειμένου να αναπαραστήσουν τις διάφορες «ιστορικές στιγμές» και να προσδιορίσουν τις μεταξύ των σχέσεις, κατατάσσοντάς τες μέσα σε ένα ευρύτερο σύνολο.

Στο πιο πρόσφατο παρελθόν, αντίθετα, η ιστορική επιστήμη δεν έχει ως αποκλειστικό στόχο αυτή καθαυτή την αναπαράσταση των γεγονότων, αλλά εργάζεται περισσότερο εκ των έσω, δεν εστιάζει την προσοχή της τόσο στις διακεκριμένες προσωπικότητες των επιμέρους κοινωνικών ομάδων, αλλά στην παρουσία και λειτουργία του συνόλου της κάθε κοινωνικής ομάδος και στην όποια πολιτιστική λειτουργία αυτή τυχόν καταλείπει στις επερχόμενες γενεές. Εξου και η σημασία την οποία αποδίδουν η κοινωνιολογία και η πολιτιστική ανθρωπολογία στην οποιαδήποτε λατρευτική, τελετουργική και ευρύτερη λειτουργική δραστηριότητα των κοινωνικών ομάδων. Η ιστορία σήμερα, συνεχίζει ο Foucault, οργανώνει τα δεδομένα, τα υποδιαιρεί, τα κατανέμει, τα παρατάσσει, τα ταξινομεί σε επίπεδα, καθιερώνει σειρές, διακρίνει αυτά που είναι σχετικά από αυτά που δεν είναι, ανακαλύπτει στοιχεία, ορίζει ενότητες, περιγράφει σχέσεις<sup>6</sup>. Ενώ δηλαδή παλαιότερα είχαμε μια ιστορία της ελίτ της ανθρωπότητας, η οποία φυσιολογικά εύρισκε «συνέχειες», η νεότερη ιστορία είναι περισσότερο ιστορία των μαζών, η ο-

ποία ουσιαστικά παραθέτει «ασυνέχειες».

Σ' αυτό ακριβώς το μοτίβο και σ' αυτούς τους δύο άξονες θα κινηθεί και η ομιλία που ακολουθεί: της παρουσίασης δηλαδή αφενός των συλλογικών εκφάνσεων των κοινωνικών ομάδων, όπως αυτές καταθέτουν εκφράσματα πολιτισμού -συγκεκριμένα μέσα από τη λατρευτική τους δράση- και της ανάδειξης των ασυνεχειών στην πορεία του ιστορικού και πολιτιστικού γίγνεσθαι.

\*\*\*

Στη βιβλική και πατερική παράδοση του χριστιανισμού, ανατολικού και δυτικού, η κατανόηση και μελέτη της ιστορίας έχει - όσο και αν αυτό φαίνεται παράξενο - οριζόντια και συλλογική διάσταση. Συνδέεται με άλλα λόγια με το σύνολο της κοινωνικής ομάδας -θα μπορούσε να πει κανείς με το σύνολο της κτιστής δημιουργίας- και όχι με μεμόνωμένους εκπροσώπους τή εκφραστές της, όσο σπουδαίοι από άποψη πολιτική ή θρησκευτική και αν παρουσιάζονται αυτοί, και όσο και αν η εν γένει θεολογική, λογοτεχνική ή γενικότερη πνευματική συμβολή τους και η κοινωνική τους εμβέλεια αντικειμενικά τους κατατάσσει μεταξύ εκείνων που δρομολόγησαν την πορεία της ιστορίας. Η αυθεντική αναφορά της ιστορικής πορείας της εκκλησίας ταυτίζεται με την πορεία του περιούσιου λαού του Θεού (πρβλ. την Π.Δ.), ο οποίος στην Κ.Δ. ταυτίζεται με αυτό που ονομάζουμε Εκκλησία. Αποτελεί, λοιπόν, «εκκλησιολογική» και όχι «ατομική» διαδικασία, έχει «συλλογικό» και όχι αποκλειστικά «ατομικό» χαρακτήρα.

Από τη γένεσή της η Εκκλησία αυτή τη συλλογική διάσταση της κοινωνίας είχε, την οποία αυθεντικά εξέφραζε στην «επί το αυτό» σύναξή της στις εορταστικές επετείους της ιστορίας της και κυρίως την εσχατολογική σημασίας ημέρα της Κυριακής. Αυτό άλλωστε είναι που χαρακτηρίζει και την «Ορθοδοξία» της καθ' ημάς Ανατολής: η κατανόηση της Εκκλησίας ως κοινωνίας, και το γεγονός ότι η τελευταία δεν αντλεί την ύπαρξη και την υπόστασή της από αυτό που είναι, αλλά από αυτό που θα γίνει, όχι δηλαδή από το παρόν ή από το παρελθόν, από αυτό που της δόθηκε ως θεσμός, αλλά από το μέλλον, από τα «έσχατα». Αν ο Χριστός είναι ο ιδρυτής του θεομού της Εκκλησίας, το Άγιο Πνεύμα -κατεξο-

χήν φροέας και συστατικό κοινωνίας- είναι εκείνο που συγκροτεί αυτόν τον θεσμό. Κι αυτό το εξέφραζε πάντα, και το εκφράζει, στη λειτουργική της ζωή με την ευρύτερη σημασία του όρου, και ειδικότερα στις ευχαριστιακές της συνάξεις.

Σε παλαιότερη μελέτη μας υποστηρίζαμε ότι όλα τα στοιχεία που διαπλέκονται από πολύ νωρίς στη Θεία Ευχαριστία (θυσιαστικά, λατρευτικά, ακόμη και χριστολογικά/σωτηριολογικά) παίρνουν νόημα και σημασία από το κυρίαρχο, το ένα και μοναδικό: το εσχατολογικό. Η Ευχαριστία δεν είναι καν λατρευτική τελετή (με τη συμβατική έννοια του όρου), αλλά η ζωντανή έκφραση της εκκλησιαστικής ταυτότητας της χριστιανικής κοινότητας ως κοινωνίας των εσχάτων<sup>7</sup>. Εκεί κάναμε λόγο για την πεμπτονοία της κυριακάτικης Θ. Λειτουργίας ως θεατικής έκφρασης της εσχατολογικής εμπειρίας, τη δυναμική δηλαδή και παραστατική πράξη της κάθε τοπικής χριστιανικής κοινότητας, της νέας αυτής πραγματικότητας, της εναλλακτικής προς την κάθε λογής pax Romana (europea, americana κ.ο.κ.) την οποία με τη διδασκαλία του, και κυρίως με τη ζωή και το έργο του «εγκατίασε» ο Χριστός κατά την επί γης παρουσία του<sup>8</sup>. Γι' αυτό και πολύ νωρίς η εσχατολογική/ευχαριστιακή αυτή εμπειρία της Εκκλησίας άρχισε να αντικατοπτρίζεται με ενάργεια και στη λειτουργική δομή της Εκκλησίας. Από το Ιγνάτιο Αντιοχείας και εξής βλέπουμε τη μεταφορά της εσχατολογικής εικόνας της συνάξεως του λαού του Θεού επί το αυτό γύρω από τον Χριστό και τους αποστόλους στα λειτουργήματα της Εκκλησίας, με τον επίσκοπο εἰς τόπον και τύπον Χριστοῦ, και τους πρεσβυτέρους τύπους των αποστόλων<sup>9</sup>. Η Εκκλησία εκφράζεται αυθεντικά στην περί τον επίσκοπο ευχαριστιακή σύναξη της κοινότητας, η οποία δεν αποτελεί ένα συνηθισμένο θρησκευτικό και κοινωνικό θεσμό, του οποίου τα μέλη αναζητούν μυστηριακά/σακραμενταλιστικά τη λύτρωση από τα δεινά του κόσμου ή την προσωπική τελείωση και ατομική σωτηρία, αλλά αποτελεί εικόνα και προληπτική φανέρωση της ερχόμενης Βασιλείας του Θεού<sup>10</sup>.

\*\*\*

Αυτή ήταν κατά τεκμήριο και η κατάσταση της Εκκλησίας της Μακεδονίας κατά την πρώτη

μη βυζαντινή περίοδο, και αυτή την εμπειρία ενός καινούριου κόσμου που εγκαινίασε το γεγονός «Χριστός» βίωνε λειτουργικά και η χριστιανική κοινότητα της Εδέσσης λίγο πριν και μέχρι την περίοδο της Εικονομαχίας. Η ανακάλυψη των πρωτοχριστιανικών βασιλικών στον χώρο της Εδέσσης στην ουσία επιβεβαιώνει αυτή την κατάσταση, όσο και αν οι συμβατικές μαρτυρίες που έχουμε είναι πενιχρές<sup>11</sup>. Η διαρκής αμφισβήτηση, βέβαια, του εκκλησιαστικού καθεστώτος του Ανατολικού Ιλλυρικού, και η διαμάχη για τη δικαιοδοσία για την ευρύτερη περιοχή στην οποία εντάσσεται και η Έδεσσα μεταξύ των πρωτοθρόνων εκκλησιών Κωνσταντινουπόλεως και Ρώμης, συνέβαλε στη σταδιακή εξασθένηση και υποβάθμιση της αυθεντικής εκκλησιαστικής αυτοσυνειδησίας των χριστιανικών κοινοτήτων της περιοχής.

Σ' αυτόν τον παραγόντα προστέθηκε μετά την Εικονομαχία και η κυριαρχία πλέον ερμηνεία της εκκλησίας και της λειτουργίας της όχι ως δυναμικής χριστιανικής κοινωνίας που μετάλλαξε ουσιαστικά την όψη της ωμαϊκής αυτοκρατορίας και δημιούργησε την περίφημη «σύνθετη του Βυζαντίου», αλλ' ως εγκόσιμου θεσμικού οργάνου. Αποτέλεσμα όλων αυτών, αλλά και άλλων παραγόντων, ήταν η λειτουργική τάξη που παγώθηκε σ' ολόκληρη την Ανατολική Εκκλησία μετά την Εικονομαχία, που όμως θα πρέπει να σημειωθεί ήταν σε πολύ καλύτερη κατάσταση από εκείνη της δυτικής χριστιανικής εκκλησίας<sup>12</sup>.

Σημείο αναφοράς και κριτήριο της εξέλιξης της λειτουργικής πνευματικότητας, αλλά και της λειτουργικής τάξης της Ανατολικής Εκκλησίας -συμπεριλαμβανόμενης και της Μακεδονίας και φυσικά της Εδέσσης- για την μέχρι και το τέλος της Εικονομαχίας περίοδο αποτελεί αναμφισβήτητα η Αγία Σοφία, η Μεγάλη του Χριστού Εκκλησία και η περί αυτήν λειτουργική κίνηση<sup>13</sup>. Μια πόλη όπως η Έδεσσα, κείμενη στο μέσο της Εγνατίας Οδού, του βασικού οδικού άξονα των βυζαντινών χρόνων, με μαρτυρούμενη την υψηλή θέση στους επισκοπικούς καταλόγους<sup>14</sup>, και τη διαπιστωμένη ύπαρξη βασιλικών<sup>15</sup>, δεν μπορεί παρά να ήταν δέκτης των βασικών λειτουργικών εκφράσεων της πρωτεύουσας του Βυζαντίου.

Στο μνημειώδες κλασικό για την ιστορία της ανατολικής λειτουργικής παράδοσης έργο του ο Thomas F. Mathews έδειξε περίτερα ότι ο γενικότερος προσανατολισμός και η λειτουργική τάξη της Ανατολικής Εκκλησίας κατά τον χρυσό αιώνα του Βυζαντίου ήταν πολύ διαφορετικά από τα μεταγενέστερα<sup>16</sup>, και φυσικά και τα μεσαιωνικά, ακόμη και τα σημερινά<sup>10</sup>. Οι πιστοί «συμμετέχουν ενεργά και δεν ήταν απλοί θεατές ... και πολύ λίγο ενδιαφέρονταν για αφηρημένες συμβολικές αναφορές»<sup>18</sup>. Η ευχαριστιακή λειτουργία ήταν «ταυτόχρονα απλούστερη και μεγαλεώδεστερη ... ευρύτερη στην αίσθησή της και λαϊκότερη στην τέλεσή της»<sup>19</sup>. Αποτελούσε με άλλα λόγια παραστατική έκφραση της εκκλησιαστικής αυτοσυνειδησίας των χριστιανών, αναλαμπή δηλαδή και αυθεντική πρόγευση του κανούργιου κόσμου που επαγγελόταν ο χριστιανισμός. Αν στην περιγραφή του Mathews προσθέσουμε και τον ουσιαστικό όρλο που αρχικά διαδραμάτιζε το «μυστήριο του λόγου» στην Ορθόδοξη Ανατολική λατρεία<sup>20</sup>, έχουμε νομίζω ένα πολύ ουσιαστικό σημείο αναφοράς.

Αντίθετα, στη μετά την Εικονομαχία περίοδο, η Ευχαριστία, το κέντρο της λειτουργικής έκφρασης της πνευματικότητας της Εκκλησίας, παύει να αποτελεί το μυστήριο par excellence της Εκκλησίας<sup>21</sup>, το μυστήριο της εσχατολογικής χαράς<sup>22</sup>, το μυστήριο της σύναξης επί το αυτό του εσχατολογικού λαού του Θεού<sup>23</sup>, η γιορτή της χριστιανικής τράπεζας, έκφρασης αδελφότητας μεταξύ των ανθρώπων, η συμμετοχή στον λόγο και στον Δείπνο του Κυρίου<sup>24</sup>. Η Ευχαριστία από θεατική έκφραση του Σώματος του Χριστού, δυναμική παράσταση κοινωνίας (του Αγίου Πνεύματος και των πιστών), προληπτική φανέρωση της Βασιλείας του Θεού, γίνεται θεοφανεία: σημείο και τόπος συνάντησης με αυτό καθαυτό το μυστήριο της θεότητας. «Ενεργός μετοχή» στη Θεία Λειτουργία δεν σημαίνει πια συμμετοχή στις λειτανίες, τις ψαλμωδίες, την προσεκτική αρρώστη και κατανόηση των λειτουργικών αναγνωσμάτων και του κηρύγματος, ούτε καν συμμετοχή στην κοινωνία. Κεντρικό σημείο της όλης λειτουργικής ζωής είναι η ανάταση μέσω της πίστεως από την ιστορία στη θεωρία, από τα ορατά σύμβολα και τα τελούμενα στην υπερβατική πραγματικότητα που αυτά ε-

ξεικονίζουν<sup>25</sup>. Έτσι όμως σιγά-σιγά για τις ευρύτερες λαϊκές μάζες, αλλά και την ιερατική και θεολογική εμπροσθιοφυλακή της Εκκλησίας η Ευχαριστία, η λειτουργία της Εκκλησίας, έχασε το βασικό εκκλησιολογικό της υπόβαθρο, και μαζί μ' αυτό την όποια δυναμική της για τις μετέπειτα κοινωνικές εξελίξεις.

Στις δύο σχετικές με το θέμα μελέτες του ο Robert Taft<sup>26</sup> επισημαίνει την καταλυτική επίδραση των βυζαντινών λειτουργικών υπομνημάτων (αρχής γενομένης από των αεροπαγιτικών συγγραμάτων)<sup>27</sup>, και των διαφόρων ιστορικών, πολιτιστικών και θρησκευτικών παραγόντων, στην μετεξέλιξη της κλασικής λειτουργικής τάξεως της Ανατολικής Εκκλησίας και της ευχαριστιακής (εκκλησιακής) αυτοσυνειδησίας κατά την μέση και ύστερη βυζαντική περίοδο<sup>28</sup>. Το μεγαλείο των αστικών τελετών της χρυσής εποχής του χριστιανισμού (κατά κύριο λόγο βέβαια της Μεγάλης του Χριστού Εκκλησίας, αλλά και όλων των σημαντικών, και επομένων και της Εδέσσης), όπου η κίνηση, η συμμετοχή, η ζωντάνια, η άμεση σχέση με το περιβάλλον, αποτελούσαν βασικές παραμέτρους της λειτουργικής τάξεως αλλά και της εκκλησιαστικής ναοδομίας, αποτελούν πλέον για την περίοδο που εξετάζουμε παρελθόν<sup>29</sup>. Η μεγαλειώδης αρχιτεκτονική της ιουστινιάνειας περιόδου, που εξέφραζε μια συγκεκριμένη θεολογική αντίληψη και συνειδητή κοσμοθεωρία<sup>30</sup>, η οποία συνίστατο στη λαμπρότητα του φωτισμού, την αίσθηση ανοιχτού χώρου<sup>31</sup>, κατά την μετά την Εικονομαχία περίοδο αντικαταστάθηκε από ναοδομία, η οποία, συγκρινόμενη με τις παλαιότερες αρχιτεκτονικές εκφράσεις της Εκκλησίας, αποτελεί μινιατούρα των πρωτοτύπων. Δεν έχει κανείς παρά να συγκρίνει την Αγία Σοφία με την Παναγία Χαλκέων της Θεοσαλονίκης, όσο και αν και η τελευταία δεν πάνει να αποτελεί αρχιτεκτονικό και γενικότερα καλλιτεχνικό αριστούργημα.

Η νίκη του μοναχισμού κατά των εικονολαστών (726 - 843) έσπασε το ηθικό του κοσμικού (ενοριακού) κλήρου. Τα μοναστήρια γίνονται τώρα όλο και πλουσιότερα, όλο και περισσότερο αυτόνομα, όλο και πολυπληθέστερα, ιδιαίτερα στις πόλεις. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Cyril Mango, προς το τέλος της βυζαντινής περιόδου αναγέρθηκαν πολύ περισσότεροι μονα-

στηριακοί από ότι ενοριακοί ναοί<sup>32</sup>. Τα μοναστήρια ακόμη και κατά την παλαιολόγεια αναγέννηση (1259-1453) παρέμειναν ο κυρίαρχος και αποφασιστικός παράγων της κοινωνικής ζωής της καταρρέουσας αυτοκρατορίας, όπως πολύ ορθά έχει δείξει στη σχετική του μελέτη ο Donald M. Nicol<sup>33</sup>. Μετά μάλιστα την Δ΄ Σταυροφορία ο ενοριακός κλήρος ήταν αδύνατο να ακολουθήσει το περισσότερο συμμετοχικό ασματικό τυπικό (Cathedral Office) της Μεγάλης του Χριστού Εκκλησίας κι έτσι σταδιακά παραδόθηκε στον πλήρη εκμοναχισμό των λατρευτικών, πολιτιστικών και θρησκευτικών παραγόντων, στην μετεξέλιξη της λειτουργικής εποχής.

Σε καθαρά λειτουργικό επίπεδο το σωζόμενο στοιχείο σύγκρισης είναι ο περίφημος πατμακός κώδικας αρ. 266 του 10ου αι.<sup>35</sup>, και η τελευταία αποτυχημένη προσπάθεια του Συμεών του Θεοσαλονίκης να επαναφέρει το ασματικό τυπικό στους κοδικούς τουλάχιστον ναούς της συμπρωτεύουσας της βυζαντινής αυτοκρατορίας λίγο πριν από την άλωσή της<sup>36</sup>. Άλλα και στην υμνογραφική παραγωγή επικρατεί αποκλειστικά πλέον η λεγόμενη «θεραπευτική» προβληματική, που εκφράζει τα βιώματα, τους καημούς και τις αγωνίες των μοναχών, αφού αυτοί κατά κανόνα είναι οι συγγραφείς τους, σε αντίθεση με τις παλαιότερες ευχαριστιακές “αναφορές”, όλες έργο επισκόπων κι όχι μοναχών, των προεστώτων δηλαδή των κατά τόπους κοινοτήτων (των σημερινών δηλαδή ενοριών), όπου είναι εμφανές «το άνοιγμα ... στην κοσμολογία, στον κόσμο, σ' όλη την κτίση, στις βιωτικές ανάγκες, στην πορεία όλης της ανθρώπινης ζωής ... στη μετοχή στη Βασιλεία του Θεού»<sup>37</sup>.

Τα δύο χαρακτηριστικά της περιόδου και μετά την Εικονομαχία περιόδου είναι ο υπέρομη ποσοβολισμός των διαφόρων στοιχείων της Λειτουργίας<sup>38</sup> και η αύξουσα τάση για ιδιωτικοποίηση και εξατομίκευση της λειτουργίας. Το πρώτο είναι ως συνέπεια οι λατρευτικές πράξεις να χάσουν τον αρχικό πρακτικό και βαθύτερο θεολογικό τους σκοπό<sup>39</sup>, με αποτέλεσμα ο χαρακτήρας της λειτουργίας από δημόσιος να καταστεί περισσότερο εσωτερική υπόθεση. Οι διάφορες μεγαλοπρεπείς λιτανείες, οι οποίες στη βασιλεύουσα και τις άλλες μεγάλες πόλεις του ανατολικού τμήματος της αυτοκρατορίας εξακολουθούσαν μέχρι και τον 10ο αι., και κατά τη χρυσή εποχή

του Βυζαντίου αγκάλιαζαν όλο τον πληθυσμό, ακόμη και των μεγάλων πόλεων, όσο περνούσε ο καιρός περιορίστηκαν ως επί το πλείστον<sup>40</sup> μέσα στους τοίχους των ναών και ουσιαστικά περιορίστηκαν σε μια σειρά από μετακινήσεις του κλήρου μεταξύ του ιερού και του κυρίως ναού. Το δεύτερο, στενά συνδεδεμένο με το πρώτο, οδήγησε σε μια σειρά από μετατροπές με αρνητικές συνέπειες για την πνευματικότητα και πρόγευση ενός ιδανικού κόσμου ισότητας, δικαιοσύνης, αδελφοσύνης, υπέρβασης των λειαρχικών δομών συγκρότησης της κοινωνικής συμβίωσης, υπέρβασης των ταξικών, σεξιστικών και φυλετικών διακρίσεων, σε θεσμικό όργανο στην καλύτερη περίπτωση θεραπείας ψυχών και στην χειρότερη διατήρησης της κοινωνίκης (ή εθνικής με την ευρύτερη σημασία του όρου) ταυτότητας.

Και αυτές ήταν οι εξής:

(α) Η τελική επικράτηση της μυστικής ανάγνωσης των ευχών, ακόμη και της αναφοράς<sup>41</sup>. Η απόπειρα του Ιουστινιανού να πατάξει νομοθετικά τη συνήθεια αυτή δε φαίνεται να ευδοκήμησε.

(β) Ο διαχωρισμός του κυρίως ναού από το ιερό με τη σταδιακή καθιέρωση του εικονοστασίου ή τέμπλου. Με βάση αρχαιολογικές μαρτυρίες (τοιχογραφίες, μικρογραφίες, χειρογράφων κ.λ.π.) μέχρι και τον 11ο αι. τα χαμηλά θωράκια συνέχιζαν να υπάρχουν παρά την καλπάζουσα επικράτηση του εικονοστασίου. Ο αγγλικανός μελετητής της βυζαντικής λειτουργικής παράδοσης H. Wybrew αναφέρει με καυστικό τρόπο, ότι «για περισσότερο από δύο αιώνες ο ορθόδοξος λαός δεν άκουγε τις σπουδαιότερες ευχές της Θείας Λειτουργίας· σε λίγο, ακόμη και οι πράξεις του κλήρου έμελλε να καταστούν αόρατες»<sup>42</sup>.

(γ) Η εξαφάνιση του σύνθρονου από την κόρη του ιερού βήματος. Ο όρος «βήμα», σε αντίθεση προς τον επικρατέστερο στη λειτουργική λειλόγιο της Δύσεως temple, χαρακτηριστικός της ανατολικής λειτουργικής θεολογίας όρος, ο οποίος υποδηλώνει το βήμα του προεστώτος της ευχαριστιακής κοινότητας επισκόπου, χάνει πλέον τη σημασία του, όπως παραστατικά, αλλά με κάποια δόση υπερβολής, αναφέρει ο Taft: «δε χρειάζεται πια να είναι ορατός ο τελετουργός στο πλήρωμα»<sup>43</sup>.

(δ) Η μετακίνηση και υποβάθμιση του άμβων από το κέντρο του κυρίως ναού, είχε ως αποτέλεσμα ή, αντίστροφα, ήταν συνέπεια του ότι ακόμη και το κήρυγμα του λόγου, τα αναγνώσματα και η ομιλία, κατάντησαν τελετουργική τυπικότητα<sup>44</sup>.

(ε) Όλα αυτά είχαν ως συνέπεια την ουσιαστική μετατόπιση του ενδιαφέροντος από το σύνολο της ευχαριστιακής σύναξης στον κλήρο<sup>45</sup>. Ακόμη και οι λεγόμενες ευχές των πιστών έγιναν ευχές του κλήρου. Κατά τον H. Wybrew σε χτυπητή αντίθεση προς την αρχαιότερη χρήση του α' πληθυντικού, όπου ο επίσκοπος αποτελούσε τη φωνή του συνόλου της ευχαριστιακής κοινότητας, τώρα το α' πληθυντικό πρόσωπο αναφέρεται στους κληρικούς και μόνο δευτερεύοντας στους «συμπροσευχομένους αύτοῖς».

Είναι άξιο θαυμασμό πώς τα τέσσερα κύρια κινητικά μέρη της ανατολικής λειτουργίας διασύνθηκαν ώς τις μέρες μας, έστω και αρκετά παραλλαγμένα. Έτσι:

(α) η μεγαλόπρεπη είσοδος του συνόλου της λατρεύουσας κοινότητας στον ναό μετατράπηκε σε μικρή είσοδο μεταφοράς του ευαγγελίου, χωρίς όμως τη συμμετοχή του λαού· ο τελευταίος απλώς θεάτρος.

(β) το ίδιο συμβαίνει και με τη μεγάλη είσοδο: δε συμμετέχει πια ο λαός άμεσα στην προσφορά των δώρων της κτιστής δημιουργίας, προκειμένου να τα αναφέρει («αναφορά») δια του προεστώτος της πίσω στον δημιουργό· ο λαός πια τα προσφέρει εκτός τελετουργικής ως «πρόσφορα» κατά την προσκομιδή, τελετή που προέρχεται από αυτή την περίοδο, έχοντας μετατεθεί ως προετοιμασία των τιμών δώρων πριν από την καθαυτό ευχαριστιακή λειτουργία<sup>46</sup>.

(γ) ο ασπασμός της ειρήνης («ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους»), η δυναμική αυτή πράξη συμφιλίωσης της κοινότητας, και μοναδική ως εκ τούτου προϋπόθεση συμμετοχής στην αληθινή λατρεία (Ματθ. 5:23 ε.ε.), περιορίζεται πια αποκλειστικά μεταξύ των κληρικών. Τέλος,

(δ) η κοινωνία, η τελευταία και κορυφαία πράξη της ευχαριστιακής τελετουργίας, από συλλογική πράξη, προληπτική της εσχατολογικής βασιλείας και εκφραστική κοινωνίας του συνόλου της Εκκλησίας (του σώματος, και

σώμα, του Χριστού), μετατρέπεται σε πράξη ατομικής ευσέβειας· και, το τραγικότερο, καταργήθηκε η καθολική συμμετοχή στο κορυφαίο αυτό μυστήριο της Εκκλησίας· χωρίς όμως την καθολική κοινωνία η Θεία Λειτουργία μετατρέπεται στην καλύτερη περίπτωση σε συμβολική πραγματικότητα για πνευματική ενατένιση και στη χειρότερη σε στείρα τυπολατρία<sup>47</sup>.

Στο εξής στην Ανατολή οι όποιες αναλαμπές πνευματικότητας ακόμη και λειτουργικής, συνδέονται αποκλειστικά με τον μοναχισμό. Ο Νικόλαος Καβάσιλας, αν και λαϊκός, συνδέεται με την αναλαμπή της ησυχαστικής πνευματικής αναγέννησης, οι κολλυβάδες με τον Άγιον Όρος, ακόμη και η ενοριακή ευχαριστιακή αναγέννηση του Ιωάννη της Κροστάνδης στη Ρωσία αρκετά αργότερα είναι καρπός μοναστικής πνευματικότητας. Όλα αυτά είχαν ως συνέπεια να μεταφερθεί ως καταλύτης η θεολογία της θεραπευτικής ή καθαριτικής πνευματικότητας στη συνείδηση του λαού, υποβαθμίζοντας σημαντικά την αντίληψη της ευχαριστιακής ή λειτουργικής πνευματικότητας, και συνεπώς και της Εκκλησίας ως χαρισματικής κοινωνίας των εσχάτων<sup>48</sup>.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Πρβλ. Ε. Στουγιαννάκη, *Έδεσσα η Μακεδονική εν τη ιστορίᾳ*, Θεσσαλονίκη 1933, Νομαρχία Πέλλης (συλ. τόμος), *Στη χώρα του Μ. Αλεξάνδρου* (τουρ. οδηγός), Έδεσσα 1973, Ρ. Πουλαντά, *Έδεσσα η πόλη των νερών*, Δήμος Έδεσσας, εκδ. Καστανιώτη, Έδεσσα 1992, Γ. Ι. Μίντοη, *Ιστορία της Έδεσσας (Εκκλησιαστική και Πολιτική) Ιος - 20ος αι.*, Έδεσσα 1993.

2. Πρβλ. Ι. Καραγιαννόπουλου, *Ιστορία του Βυζαντινού Κράτους* (Τόμος Β': Ιστορία μέστις βυζαντινής περιόδου 565-1081), Θεσσαλονίκη 1981, G. Ostrogorsky, *Ιστορία του Βυζαντινού Κράτους*, μετ. I. Παναγόπουλου, Αθήνα 1981, Γ. Θεοχαρίδη, *Ιστορία της Μακεδονίας κατά τους μέσους χρόνους (285-1354)*, Θεσσαλονίκη 1980 (εκκλησιαστική οργάνωση, κατάλογοι, μητροπολιτικών, πρακτικών συνόδων είναι οι μόνες πηγές, και αυτές έμμεσες), R. Browning, "Πνευματικός βίος, 6ος-9ος αιώνας", *Μακεδονία 4000 χρόνια ελληνικής ιστορίας και πολιτισμού*, (γεν. επιμ. M.B. Σακελλαρίου), Αθήνα 1982, 263-265 (έλλειψη πηγών), Αικ. Χριστοφορίου, "Πολιτική Ιστορία. 6ος - 9ος αιώνας" στο ίδιο, 250-63 (σκοτεινή, μετά τον ιστορικό Προκόπιο, και ελάχιστη η υπάρχουσα ιστοριογραφία, σελ 250).

Βέβαια, όσο κι αν φαίνεται παράδοξο, η λειτουργική (συλλογική με άλλα λόγια) πνευματικότητα διατηρήθηκε στη συνείδηση και των ορθοδόξων της εκκλησίας της Εδέσσης, έξω όμως από την καθαυτό λατρευτική ζωή, στην καθημερινή ζωή της υπόδουλης κατά ένα μεγάλο ποσοστό Ορθοδόξιας, στις κοινότητες, τις συντεχνίες κλπ. Ακόμη και οι αναπόφευκτες αντιπαλότητες και συγκρούσεις με τους βόρειους σλαβόφωνους -ου μην αλλά ομοδόξους εκκλησιαστικά- γείτονες, όσο και αν υποδαυλίστηκαν από εθνικές και φυλετικές διεκδικήσεις<sup>49</sup>, δεν έσβησαν την πολιτιστική και θρησκευτική ενότητα των λαών της Βαλκανικής. Αιτία της ευτυχούς αυτής και απόδημης κατάληξης ήταν ο κύριος κορμός της κυριακάτικης ευχαριστιακής λειτουργίας<sup>50</sup>, ο οποίος, παρά τους υπερβάλλοντες συμβολισμούς και τις αρκετές άσκοπες προσθήκες, διατήρησε ανέπταφη την κοινωνική (και εν πολλοίς αντευεσθειστική) του διάσταση, κατανοώντας την Ευχαριστία κατά κύριο λόγο ως συλλογική πράξη (πράξη κι όχι πράγμα, αντικείμενο, μέσο κ.λπ.) κοινωνίας, ενότητας, αγάπης, αδελφοσύνης, αποδοχής του κόσμου και της δημιουργίας<sup>51</sup>.

3. Η Α. Τσιτουρίδην ορθά υποστηρίζει, ότι μετά το θρίαμβο του χριστιανισμού "πυρήνας ... των κοινωνικών δραστηριοτήτων είναι ... το χριστιανικό λατρευτικό συγκρότητα" ("Κοινωνικός και πνευματικός βίος. Τέλη 3ου-6ος αιώνας", *Μακεδονία 4000 χρόνια*, σ.π., σελ. 235).

4. Michel Foucault, *Archaeology of Knowledge*, αγγλ. μετ. Λονδίνο 1972.

5. Πρβλ. τον γνωστό και τόσο παραστατικό τίτλο του μηνυμέωδους έργου του M. Δήμιτσα, *H Μακεδονία εν λίθοις φθεγγομένοις και μηνυμέοις σωζόμενοις*, Αθήνα 1896.

6. M. Foucault, *Archaeology of Knowledge*, σ.π., σελ. 6 εξ.

7. Π. Βασιλειάδη, «Το βιβλικό υπόβαθρο της ευχαριστιακής εκκλησιολογίας» στο *Lex Oradni. Μελέτες λειτουργικής θεολογίας*, Θεσσαλονίκη 1995, 29-53, σελ. 49.

8. Στο ίδιο.

9. Σε αντίθεση με την παλαιότερη αντίληψη περί σταδιακής επικράτησης μοναστικού επισκοπικού οργανωτικού σχήματος στην οργάνωση της Εκκλησίας από την εποχή του Ιγνατίου Αντιοχείας και εξής, άρχισε με αξιώσεις να υποστηρίζεται η «εικονική/εσχατολογική» εμμηνεία των εκκλησιαστικών λειτουργημάτων.

## Η λειτουργική ζωή της Εκκλησίας της Εδέσσης πριν και μετά την Εικονομαχία

10. Ο συλλογικός / εκκλησιολογικός προσανατολισμός της πνευματικότητας φαίνεται ξεκάθαρα στο χωρίο του Ιγνατίου, *Προς Εφεσίους* 13: «σπουδάζετε ούν πυκνότερον συνέρχεσθαι εις οὐχαριστίαν θεοῦ καὶ εἰς δόξαν. ὅταν γάρ πυκνῶς ἐπὶ τὸ αὐτὸν γίνεσθε καθαιροῦνται αἱ δυνάμεις τοῦ Σατανᾶ....».

11. Πρβλ. την εσχατολογική ερμηνεία (με την έννοια όμως που δώσαμε πιο πάνω) του ψηφιδωτού διάκονου της Βασιλικής Α' της Εδέσσης από την Α. Τσιτουρίδου, "Παλαιοχριστιανικοί χρόνοι", *Μακεδονία 4000 χρόνια*, σ.π., σελ. 245.

12. Πρβλ. P - M. Gy, «Liturgy and Spirituality: II. Sacraments and Liturgy in Latin Christianity», B. McGinn - J. Meyendorff (εκδ.) *Christian Spirituality I. Origins to the Twelfth Century*, New York 1985, 365-381.

13. Θα μπορούσε, βέβαια, να γίνει λόγος για την εξέλιξη και διαλεκτική σχέση και αντιταραθεστού; της νυχθμέρου ακολουθίας (*Divine Office* ή όπως συνηθίζεται να λέγεται από ωμαιοκαθολικούς ερευνητές *The Liturgy of the Hours*) προς την ευχαριστιακή λειτουργία, αλλά επί του θέματος αυτού υφίσταται σημαντική διάσταση απόφεων ως προς την θεολογική ερμηνεία και την προέλευσή της. Κατά τον G. Dix (*The Shape of the Liturgy*, London 1954) υπάρχει σαφής διάσταση προσανατολισμού ανάμεσα στη Θεία Ευχαριστία, που θεωρείται «εσχατολογικό γεγονός» (και γι' αυτό τελείται νωρίς την Κυριακή), και τις λοιπές ημερήσιες ακολουθίες, που προέρχονται από τον μοναχισμό και εκλαμβάνονται ως εξαγιασμός του χρόνου. Αντίθετα ο J. Dubois (*Office des Heures et messe dans la tradition monastique*), LMD 135 1978 σελ. 62 εξ), τις θεωρεί προστάδιο της ημερήσιας ευχαριστιακής λειτουργίας, η οποία παραμένει κορύφωση του ημερήσιου λατρευτικού κύκλου. Τέλος ο R. Taft (*Towards a Theology of the Liturgy of the Hours*, *The Liturgy of the Hours in the Christian East*, Kerala 1984, 227-272) υποστηρίζει ότι «η ακολουθία του νυχθμέρου δε νοηματοδοτείται ούτε από την Ευχαριστία, ούτε από την καθημερινή ζωή σ' αντίθεση προς μια εξωκόσμια εσχατολογική προσδοκία, ... ούτε από ατομική ευσέβεια..., διαφορετική από τη ζωή της κοινότητας... αλλά κατά πάσα πιθανότητα από το πασχάλιο μυστήριο της εν Χριστώ Ιησού σωτηρίας» (σελ. 231). Για το θέμα αυτό βλ. και I. Φουντούλη, *H εικοσιτετράρος ακούμητος δοξολογία*, Αθήνα 1963 και *Ακολουθίαι του νυχθμέρου*, Θεσσαλονίκη 1985.

14. Στον Συνέδημο του Ιεροκλέους (527-8) από τις 31 πόλεις του Πλλυρικού ή Έδεσσα κατέχει την 7η θέση (A. Burchkhardt, *Le Synecdème d' Hierocles*, Bruxelles 1939), ενώ στο Τακτικό του παριστού κώδικα 1555A (733-46) η επισκοπή Εδέσσης κατατάσσεται 5η στη μητρόπολη Θεσσαλονίκης. Περισσότερα στις ειδικές μελέτες Γ.Ι. Κονιδάρη, *Εκκλησιαστική Ιστορία της Ελλάδος*, Αθήνα 1960, σελ. 493εξ. A. Γερομαχαλού, *Εκκλησιαστική Ιστορία της Ελλάδος*, Θεσσαλονίκη 1973. I. Αναστασίου, *Εκκλησιαστική Ιστορία της Ελλάδος*, t. A', Θεσσαλονίκη 1975, t. B', 1978. A. Αγγελόπουλου, *H*

*Εκκλησία της Θεσσαλονίκης*, Θεσσαλονίκη 1984, E.I. Κωνσταντινίδη, "Εδέσσης και Πέλλης Μητρόπολις", *ΘΗΕ*, t. E. 342 εξ.

15. A. Τσιτουρίδου, "Παλαιοχριστιανικοί χρόνοι", *Μακεδονία 4000 χρόνια*, σ.π., σελ. 224 εξ., M. Μιχαηλίδη, "Παλαιοχριστιανή Έδεσσα (Ανασκαφή Βασιλικής Α")", ΑΔ 23 (1968) σελ. 195 εξ. Γ.Ι.Μίντοη, *Ιστορία της Έδεσσας*, σελ. 27 εξ.

16. Thomas F. Mathews, *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy*, Pennsylvania 1971, σελ. 3.

17. Στο ίδιο, σελ. 178.

18. Στο ίδιο, σελ. 177.

19. Στο ίδιο, σελ. 178.

20. Βλ. το ιλασικό έργο του J. Mateos, *Célébration de la Parole dans la liturgie byzantine*, Ρώμη 1971.

21. A. Σμέμαν, *Ευχαριστία*, ελλ. μετ. Αθήνα 1987.

22. A. Σμέμαν, *Μεγάλη Σαρακοστή*, ελλ. μετ. Αθήνα 1984.

23. N. Afanassieff, «The Church which Presides in Love», *The Primacy of St. Peter in the Orthodox Church*, Crestwood 1963<sup>1</sup>, 55-110 και 1992<sup>4</sup>, 91-143.

ναχικό τυπικό) και J. W. Grisbrooke, «The Formative Period», σελ. 407 (τετραμερής διαιρέση: γνήσιο μοναστικό - ασματικό μοναχικό - γνήσιο ασματικό - εκμοναχικόν ασματικό τυπικό). Βλ. επίσης Eu. Αντωνιάδη, «Περί του ασματικού ἡ βυζαντινού κοσμικού τύπου των ακολουθών της ημερονυκτίου προσευχής», Θεολογία 20 (1949), σελ. 704 εξ.

35. Τον κάθιδα αυτό πρωτοδημοσίευσε ο A.A. Δημητριέφσκυ το 1895 (*Opisanie liturgicheskikh rukopisei: I.Tipik*). O A. Baumstark, "Das Typikon der Patmos-handsschrift 266 und die altkonstantinopolitanische Gottesdienstordnung", *JLW* 6, υποστηρίζει ότι αποδίδει την τάξη των αρχών του 9ου αι. δηλαδή πριν από τον τελικό θρίαμβο της Ορθοδοξίας. Είχε ολοκληρωθεί η εισήγηση αυτή, όταν ανακοινώθηκε μια πολύ ενδιαφέρουσα και σχετική με το θέμα μας ανακοίνωση στο IA' Διεθνές Επιστημονικό Συμπόσιο «Χριστιανική Θεσσαλονίκη: Πόλις συναντήσεως Ανατολής και Δύσεως» (I. M. Βλατάδων 12-18 Οκτωβρίου 1997) από τον καθ. κ. I. Φουντούλη με θέμα «Το λειτουργικό Τυπικό της Θεσσαλονίκης μέχρι τον Η' αιώνα» (υπό δημοσίευση στα Πρακτικά).

36. Βλ. I. Φουντούλη, *Το λειτουργικόν ἐργον Συμεών του Θεοσαλονίκης*, Θεσσαλονίκη 1996.

37.I. Ζηζιούλα, *Θέματα εκκλησιολογίας*, Θεσσαλονίκη 1993, σελ. 36.

38. A. Σμέμαν, *Ευχαριστία*, σελ. 255.

39. R. Taft, «How Liturgies Grow», σελ. 359 εξ.

40. Προβλ. J. Baldovin, «La liturgie stationnée à Constantinople», *LMD* 147 (1981) 85-94.

41. Περισσότερα στο H. Wybrew, *The Orthodox Liturgy. The Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite*, London 1989, σελ. 115 εξ.

42. Στο ίδιο σελ. 134.
43. R. Taft, «Liturgy and Eucharist», σελ. 416.
44. Στο έδιο.
45. H. Wybrew, *The Orthodox Liturgy*, σελ. 115 εξ.
46. Είναι ευτύχημα το γεγονός ότι κατά την τέλεση της αρχιερατικής λειτουργίας διατηρήθηκε εμφανέστερα το αρχικό νόμημα των πιο πάνω τελετουργιών.
47. R. Taft, «Liturgy and Eucharist», σελ. 423.
48. Για τον λόγο αυτόν όλο και πιο συχνά γίνεται λόγος και στον Ορθόδοξο χώρῳ για «λειτουργική αναγέννηση». Περισσότερα στις μελέτες μου «Ορθοδοξία και Λειτουργική Αναγέννηση», *Lex Orandi*, θ. π., σελ. 11 εξ. και «Η ευχαριστιακή προοπτική της αποστολής της Εκκλησίας», *Σύναξη* 61 (1997), σελ. 29-43.

49. Ο εθνοφυλετισμός, σημειωτέον, καταδικάστηκε θεολογικά με την περίφημη απόφαση της Συνόδου της Κωνσταντινούπολεως το 1872, απόφαση η οποία έκτοτε αποτελεί μνημείο συμβολικό και κριτήριο εκκλησιολογικής συμπειφοράς όλων των Ορθοδόξων εκκλησιών.

50. Πολύ ορθά ο W. Hahn, «Prolegomena to the Ecumenical Discussion on the Liturgy», *SL* 2 (1963) 1-28, παρατηρεί ότι «η ελληνική λειτουργία περιλαμβάνει όλες τις πτυχές της ιστορίας της Θ. Οικονομίας (Heilsgeschichte) αρχίζοντας από τη δημιουργία, ενώ η θρησκεία επικεντρώνεται μόνο σε μια και μοναδική... η δεύτερη είναι εξαιρετικά συνοπτική αλλά λιγότερο ζωντανή από την πρώτη» (σελ. 23).

51. Περισσότερα επ' αυτού στη μελέτη του (Μητρ. Περγάμου) I. Ζηζιούλα, «Η ευχαριστική θεώρησις του κόσμου και ο σύγχρονος άνθρωπος», *Πνευματικόν Συμπόσιον*, Αθήνα 1987, σελ. 183-190 και σε νεώτερη έκδοση: *Η κτίση ως ευχαριστία, θεολογική προσέγγιση στο πρόβλημα της οικολογίας*, Αθήνα 1992.

Petros Vassiliadis

## The Liturgical Life of the Church of Edessa before and after Iconoclasm

The constant controversy over the ecclesiastical status of Upper Illyricum and the contention on jurisdiction of the spiritual heads of the Churches of Rome and Constantinople over the wider area to which Edessa belongs was one of the factors that undermined the authentic ecclesiastical self-awareness of the local Christian communities. This factor was joined after Iconoclasm by the now dominant interpretation of the church not as a charismatic eschatological community, but as a worldly institutional body, at best for the cure of souls and at worst for the preservation of national identity. The result was the standardised liturgical *ordo* throughout the Eastern Church, which has nonetheless preserved many authentic features.

## Απόστολος Αθ. Γλαβίνας

### Οι Νομανδοί στη Δυτική Μακεδονία (1082-1083). Το πέρασμά τους από την Έδεσσα και τα Μογλενά\*

Ο Ροβέρτος (Γυισκάρδος) ήδη από τις 17 Ιουνίου (1081) της τέταρτης ινδικτιώνας είχε στρατοπεδεύσει στη στεριά με πολυάριθμη δύναμη, από ιππικό και πεζικό, τρομερή στη θέα τού σως το μέγεθος όσο και ως προς τη διάταξη, γιατί ήδη από όλα τα μέρη είχε συγχροτηθεί και πάλι το στράτευμά του. Τη θάλασσα διέπλεε το ναυτικό του με πλοία παντός είδους, με πληρώματα που είχαν μεγάλη πείρα από ναυμαχίες. Περικυκλωμένοι οι κάτοικοι του Δυρραχίου και από τις δυο πλευρές, δηλαδή και από τη θάλασσα και από τη στεριά, και βλέποντες τις δυνάμεις του Ροβέρτου, οι οποίες ξεπερνούσαν κάθε υπολογισμό, είχαν καταληφθεί από μεγάλο δέος<sup>1</sup>.

Με τα λόγια αυτά η Άννα Κομνηνή, η θυγατέρα του Βυζαντίου αυτοκράτορα Αλεξίου Κομνηνού, περιγράφει την παρουσία των Νομανδών, που είχαν αποβιβασθεί στα παράλια της Αδριατικής θάλασσας και είχαν πολιορκήσει το Δυρράχιο. Στις 21 Φεβρουαρίου 1082 το Δυρράχιο άνοιξε τις πύλες του και παραδόθηκε στα χέρια των Νομανδών<sup>2</sup>. Από το Δυρράχιο ο Ροβέρτος Γυισκάρδος προχώρησε με τον στρατό του, για να υποτάξει όλη την περιοχή: Οἵ γε μήν Ἀλαμάνοι καὶ Βάραγγοι, γένη δέ οὗτοι δυτικά, κατά τῆς χώρας ἀφεθέντες καθαιροῦσι μὲν τά ἐν Πρέσπα τῶν Βουλγάρων ὑπολειμμένα βασίλεια, σκυλεύοντι τὸν ἐκεῖσε ναόν, ὃς ἐπ' ὀνόματι τοῦ ἄγιου Ἀχιλλείου ἴδρυται, μηδενός τῶν ἐν ἐκείνῳ φεισάμενοι ἰερῶν, ὃν τινα αἰνθισ ἀνεσώθησαν, τά δέ λοιπά ὁ στράτος διανεμάμενοι εἰς χρῆσιν ἵδιαν μετεσκεύασαν<sup>3</sup>.

Στην προέλασή του αυτή φαίνεται ότι ο Ροβέρτος δεν συνάντησε δυσκολίες και εμπόδια, όπως τουλάχιστο γίνεται κατανοητό από ότι αναφέρει ο Gaufredus Malaterra: Αφού λοιπόν ο δούκας έγινε κύριος της πόλης ... προχώρησε με τον στρατό πιο πέρα και βαδίζει να υποτάξει όλη την επαρχία με το τέλος του πολέμου. Από εκεί έρχεται κοντά στην πόλη, που λέγεται Καστοριά, γιατί αρνιόταν να υποταχθεί σ' αυτόν, την πολιορκεί και την κλείνει από παντού με τάφρο. Παραπολύ την ταλαιπώρησε, σαν έγινε εκθρός για κάμποσο καιρό, φοβερίζοντάς την με απειλές και μερικές φροές καταπραΐνοντας με κολακείες. Γιατί τριακόσιοι Βάραγγοι κατοικούσαν στην ίδια πόλη, θεωρούμενοι από τον αυτοκράτορα φρουρούς με τη φρούρηση και την ενεργητικότητα αυτών υπερασπιζόταν (η πόλη) παραπολύ. Οταν όμως βλέποντας τους δικούς μας να εμμένουν στην πολιορκία, φοβούμενοι ότι θα ετοιμάσουν πολιορκητικές μηχανές, με τις οποίες ήταν δυνατό να κυριευθεί ευκολότερα, και σκεπτόμενοι μήπως στο μέλλον κάμουν χειρότερη συνθήκη, κάμουν συνθήκη και παραδίδονται. Έτσι, σαν κυριεύεται η πόλη, όλες οι γύρω επαρχίες με τα γειτονικά φρούρια υποτάσσονται. Ο ίδιος πρόγαμτι όλους εκείνους, που προσχωρούσαν στον ίδιο, δεχόταν με τιμές, ενίσχυε με δώρα και τη γνώμη αυτών μεταχειρίζόταν παραπολύ σε εκείνα που έπρεπε να γίνουν. Και αυτό βέβαια έκαμνε με επιμέλεια, ώστε οι άλλοι, όταν άκουαν αυτά, να προσχωρούν σ' αυτόν ευκολότερα. Όμως ο φόβος αυτού έκαμε να συνταράσσεται όλη η αυτοκρατορία, μέχρι την ίδια τη βασιλική πόλη<sup>4</sup>.

Έτσι ο Malaterra περιγράφει την κατάληψη

\* Το κείμενο αυτό, σε ευρύτερη μορφή, χωρίς τη βιβλιογραφία, δημοσιεύτηκε στον τόμο *Κατάθεση Τιμῆς στον Μητροπολίτη Σισανίου και Σιατίστης κ. Αντώνιο* (Εκδοση Ιεράς Μητροπόλεως Σισανίου και Σιατίστης, Σιάτιστα 2004, σσ. 129-154), με τον τίτλο «Οι Νομανδοί στη Δυτική Μακεδονία (1082-1083)».