

Ο Άγιος Πατρίκιος και οι Δρυίδες: Διερεύνηση αλληλοεπιδράσεων

Saint Patrick and the Druids: Investigation of interactions

Κωνσταντίνος Γιαννούλης

[MSc] Τμήμα Κοινωνικής Θεολογίας και Χριστιανικού Πολιτισμού,
Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης,
giannouk92[at]hotmail.com

Βαΐτσα Γιαννούλη

[MSc, MSc, PhD] Τμήμα Ιατρικής, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης,
giannouliv[at]hotmail.com

Konstantinos Giannoulis

[MSc] School of Social Theology and Christian Culture,
Aristotle University of Thessaloniki, giannouk92[at]hotmail.com

Vaitsa Giannouli

[MSc, MSc, PhD] School of Medicine, Aristotle University of Thessaloniki,
giannouliv[at]hotmail.com

Περίληψη

Ο Άγιος Πατρίκιος αποτελεί μια ιδιαίτερη μορφή για τον Χριστιανισμό στην Ιρλανδία. Η παρούσα μελέτη εστιάζει στις ομοιότητες και διαφορές που φαίνεται ότι υπάρχουν ανάμεσα στον Άγιο Πατρίκιο και στους προϋπάρχοντες Δρυίδες του νησιού, αλλά και στις θεραπευτικές διαστάσεις της δράσης του. Η έρευνα αυτή βασίζεται σε αρχαία και μεταγενέστερα κείμενα και αποκαλύπτει ότι η ανάγκη εύρεσης ή επινόησης ομοιοτήτων πιθανώς να πηγάζει από την ανάγκη των προσήλυτων Ιρλανδών να καλύψουν το κενό που άφησε η απουσία της πρότερης κοινωνικής και θρησκευτικής δράσης των Δρυίδων.

Λέξεις-κλειδιά: Άγιος Πατρίκιος, Δρυίδες, ομοιότητες, διαφορές, παγανισμός

Abstract

St. Patrick is a special figure for Christianity in Ireland. The present study focuses on the similarities and differences that seem to exist between Saint Patrick and the pre-existing Druids of the island, but also on the therapeutic dimensions of his actions. This research is based on ancient and later texts and reveals that the need to find or invent similarities probably stems from the need of Irish converts to fill the gap left by the absence of Druids' previous social and religious activity.

Keywords: Saint Patrick, Druids, similarities, differences, paganism

1.Εισαγωγή

Στην παρούσα εργασία γίνεται μια προσπάθεια παρουσίασης πηγών όπως της μετάφρασης από την λατινική γλώσσα στα αγγλικά της αυτοβιογραφίας-Εξομολόγησης ενός από τους πιο γνωστούς Αγίους, ο οποίος θεωρείται και προστάτης της Ιρλανδίας, του ίδιου του Αγίου Πατρικίου με τίτλο 'Confessio Patricii', ένα έργο που πιθανολογείται ότι έχει συνταχθεί κατά τα τελευταία χρόνια της ζωής του.¹ Επίσης γίνεται χρήση δευτερογενών ιστορικών πηγών (κυρίως σύγχρονων αγγλόφωνων βιβλίων και άρθρων αναρτημένων στο διαδίκτυο) με στόχο να παρουσιαστεί βιβλιογραφικά υλικό το οποίο υποστηρίζει ότι ο Άγιος Πατρίκιος (στα ιρλανδικά Naomh Pádraig) δεν έχει προσεγγιστεί από τους ανά τους αιώνες μελετητές απλά ως ένας χριστιανός ιεραπόστολος, αλλά ως μια Χριστιανική εκδοχή ενός «Υπερ-Δρυΐδη».

Επιπλέον γίνεται χρήση του 'Vita Sancti Patricii', γνωστού στα αγγλικά ως 'The life of Saint Patrick' (Η ζωή του Αγίου Πατρικίου). Το κείμενο αυτό αποτελεί μία από τις πρώτες αναφορές (αν και μεταγενέστερη χρονικά) στον Άγιο που έζησε κατά τον 5^ο αιώνα και η οποία παρουσιάζει ως έργο του Αγίου Πατρικίου τον προσηλυτισμό στον Χριστιανισμό των γηγενών κατοίκων της Ιρλανδίας πριν από την

¹ Για μια αγγλική μετάφραση χρήσιμη είναι η πρόσφατη προσέγγιση του πρωτότυπου κειμένου από τον J. Skinner, *The Confession of Saint Patrick: The Classic Text in New Translation*, New York 2010.

εξάπλωση του μοναχισμού. Ο Muirchú, (γεννημένος κατά τον 7^ο αιώνα) υπήρξε μοναχός και ιστορικός από το Leinster, μια περιοχή της Ανατολικής Ιρλανδίας και συγγραφέας του κειμένου του Βίου του Αγίου Πατρικίου σε μια κρίσιμη εποχή δύσκολων συγκυριών για τον Χριστιανικό κόσμο της Ιρλανδίας, όταν Επίσκοπος του Sletty ήταν ο Aed, μια ισχυρή προσωπικότητα της εποχής.²

Έτσι, ενώ ο Muirchú απεικονίζει τον Άγιο στην προσπάθεια διάδοσης του Χριστιανικού Θεού, δίνει επίσης στον Άγιο Πατρίκιο ορισμένα χαρακτηριστικά των ηγετών της κελτικής ειδωλολατρικής θρησκείας μέσω της ένωσης χριστιανικών και παγανιστικών αναφορών, ομοιότητες του Αγίου Πατρικίου που θυμίζουν Κέλτη Δρυΐδη. Προκύπτει συνεπώς το ερώτημα: Η μία θρησκεία, λοιπόν, φαίνεται ότι δεν αντικαθιστά απλά την επόμενη, αλλά αποτελεί τη βάση πάνω στην οποία οικοδομήθηκε ο χριστιανισμός στην Ιρλανδία;

2. Αρχαίοι Δρυΐδες και Ιρλανδικός Παγανισμός

Οι Κέλτες της προχριστιανικής Ιρλανδίας είχαν μια κοινωνία αποτελούμενη από βασιλιάδες, ευγενείς, επαγγελματίες, άλλα ελεύθερα άτομα (όπως αγρότες, οι οποίοι επίσης χρησίμευαν και ως στρατιώτες όταν ήταν απαραίτητο) και άτομα που στερούνταν ελευθερίας όπως και οι σκλάβοι της κλασικής αρχαιότητας, με ιδιαίτερη σημασία να δίνεται σε μια οργανωτική δομή με βάση την οικογένεια και την φυλή (clan-cenél).³ Ειδικότερα όσον αφορά τη θρησκεία και τη σχέση με τους Θεούς, οι ιρλανδοί βασιλιάδες πέρα από τις στρατιωτικές και οργανωτικές-διοικητικές ευθύνες,

² Ένας σχολιασμός για το βιογραφικό κομμάτι του Βίου του Αγίου καθώς και του μοναχού Muirchú βρίσκεται στο A. B. Hood, *St. Patrick, his writings and Muirchu's life*, Chichester 1978.

³ Παρόλο που υπάρχει μέχρι σήμερα έλλειψη ισχυρής αρχαιολογικής τεκμηρίωσης των υποθέσεων που έχουν διατυπωθεί για την δομή της Ιρλανδικής κοινωνίας, υπάρχουν ισχυρές γλωσσικές ενδείξεις οι οποίες υποστηρίζουν τον διαχωρισμό σε επιμέρους κοινωνικές τάξεις-ομάδες: L. Laing, & L. R. Laing, *The Archaeology of Celtic Britain and Ireland: C. AD 400-1200*, Cambridge 2006.

έπαιζαν και έναν ακόμη σημαντικό ρόλο στις κοινότητές τους, καθώς η σχέση τους με τις θεότητες επηρέαζε ολόκληρη τη φυλή.⁴

Σε αυτό το ιστορικό περιβάλλον το οποίο δεν είναι πλήρως γνωστό στους ιστορικούς και αρχαιολόγους σήμερα, φαίνεται ότι οι Δρυίδες είχαν εμπλοκή ως μια άρχουσα τάξη-ομάδα ονομαζόμενοι ως druí (ή dru-wid που σημαίνει "ο γνώστης της δρυός", στα αγγλικά druid, ενώ έχει προταθεί επίσης λεκτικά και σε σύνδεση με το ιερό δέντρο των Κελτών τη Βελανιδιά—Δρυς). Αυτή η ομάδα-τάξη συμπεριελάμβανε άτομα με ένα αρκετά σύνθετο προφίλ (ιερείς, μάγοι, μάντις, δικαστές, γιατροί-θεραπευτές, αστρονόμοι, ποιητές, φιλόσοφοι, διανοούμενοι), ενώ άλλοι συγγραφείς αναφέρουν ότι ο όρος 'Δρυίδης' δεν πρέπει να νοηματοδοτηθεί αποκλειστικά με θρησκευτική χροιά, καθώς δεν αναφέρεται κάτι τέτοιο ξεκάθαρα σε ιστορικές πηγές.⁵ Ο ρόλος αυτών των 'σοφών' πολύπλευρων ανθρώπων,⁶ φαίνεται ότι ήταν σεβαστός από τα υπόλοιπα μέλη της κοινότητάς τους ακόμη και στα Απομνημονεύματα περί του Γαλατικού πολέμου (λατινικά: *Commentarii de Bello Gallico*) του Ιούλιου Καίσαρα, ο οποίος παραθέτει ως εξωτερικός παρατηρητής τον πολύπλευρο ρόλο των Δρυίδων σε μια άλλη γεωγραφική περιοχή αυτή της Γαλατίας.⁷ Οι Δρυίδες θυσιάζουν, προφητεύουν ερμηνεύοντας σημάδια του εξωτερικού κόσμου, θεραπεύουν, διδάσκουν, εμπλέκονται σε τελετές μαγείας και δίνουν συμβουλές. Σε ορισμένες περιπτώσεις, θα μπορούσαν ακόμη να επιλέξουν τον επόμενο βασιλιά (με θεϊκή βοήθεια) από τους επιλέξιμους βασιλείς, ενώ μετέφεραν τις γνώσεις τους-τη σοφία τους σε μαθητές (στην επόμενη γενιά) κυρίως μέσω της προφορικής παράδοσης π.χ. μέσω της ποίησης (επικής-sagas), των γενεαλογιών, των ανέκδοτων, των νόμων και των εθίμων. Χαρακτηριστική είναι η φράση 'One person's Druid is

⁴ R. Hutton, *The Pagan Religions of the Ancient British Isles*, Cambridge, 1993.

⁵ Για μια κριτική θεώρηση του θέματος: N. K. Chadwick, *The Druids*, Cardiff 1997.

⁶ P. Freeman, *The World of Saint Patrick*, Oxford 2014.

⁷ Βλ. J. Caesar, *De Bello Gallico: Books I-VII*, (Επιμ. E. Hoffmann), Vienna 1898.

another person's fantasy',⁸ η οποία δείχνει το μέγεθος της ασάφειας και έλλειψης ακριβούς πληροφόρησης που έχουμε (ίσως και λόγω της μεροληπτικής προσέγγισης των δυτικών μοναχών του Μεσαίωνα) για τους Δρυίδες.

3.0 Άγιος Πατρίκιος και οι Δρυίδες: Ομοιότητες ή διαφορές;

Παρόλο που η Ιρλανδία αποτελεί μια χώρα όπου ο κελτικός πολιτισμός άνθισε, η ιδιαιτερότητα αυτής της νήσου έγκειται στην διαφοροποίησή της από άλλες γεωγραφικές περιοχές στη σφαίρα του αρχαίου κελτικού πολιτισμού (όπως η Βρετανία) ως προς την αποφυγή της Ρωμαϊκής εισβολής, καταστολής και επιβεβλημένης νέας οργάνωσης της κοινωνικής ζωής σε πόλεις και όχι σε φυλές.⁹ Η στενή όμως παραδοσιακή οργάνωση σε φυλές με αρχηγό-βασιλέα, φαίνεται να υποβοήθησε, λειτουργικά, στην μετέπειτα μετάβαση-οργάνωση της μοναστικής ζωής.¹⁰

Ένα από τα βασικά σημεία αλληλοεπικάλυψης του Χριστιανισμού, όπως τον έφερε στην Ιρλανδία ο Άγιος Πατρίκιος και των Δρυίδων αποτελεί το ότι και οι δύο εμπλέκονται στην διαδικασία διαμεσολάβησης μεταξύ των ανθρώπων και του θεϊκού στοιχείου-Θεού-Θεών. Περίπου το 750 μ.Χ., η λέξη 'druid' εμφανίζεται σε ένα ποίημα του μοναχού μάρτυρα Blathmac, ο οποίος έγραψε για τον Ιησού, λέγοντας ότι ήταν «καλύτερος από έναν προφήτη, πιο πεπειραμένος από κάθε Δρυίδα, ένας βασιλιάς που ήταν επίσκοπος και σοφός».¹¹

⁸ Βλ. P. B. Ellis & P. Tremayne, *The Druids*, Constable 1994.

⁹ Μια γενική εισαγωγή για το θέμα: Δ. Πλατανιάς, *Οι μυθολογίες του κόσμου*, Εθνικό Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Αθήνα 2004.

¹⁰ K. Hughes, *The Church in Early Irish Society*, London 1980.

¹¹ L. Mac Mathúna, «Irish Perceptions of the Cosmos», *Celtica* (1999) 174–187.

Ακόμη, όπως αναφέρεται αυτολεξεί στο *Confessio* ο ίδιος ο Άγιος Πατρίκιος: I would say up to a hundred prayers in one day, and almost as many at night; I would even stay in the forests and on the mountain and would wake to pray before dawn in all weathers, snow, frost, rain; and I felt no harm and there was no listlessness in me – as I now realise, it was because the Spirit was fervent within me. Όλο αυτό αντανακλά την ισχυρή-οργανική επαφή με την φύση, ένα στοιχείο που χαρακτηρίζει και τους Δρυίδες.

Η σύνδεση του Αγίου Πατρίκιου με τη φύση και το φυσικό στοιχείο (παρά τη μονοθεϊστική θρησκεία που υπηρετεί), κυρίως με παγανιστικές θεότητες, όπως ο Ήλιος, φαίνεται και σε μια ακόμη αναφορά του Muirchú: And as he slept that night, Satan attacked him violently, forming huge rocks and as it were already crushing his limbs; but he called on the name of Helias twice, the sun rose on him and with its beams it drove away all the gloom of darkness, and his strength was restored to him. Το χωρίο αυτό έχει δύο διαστάσεις θυμίζοντάς μας το ‘Χριστέ, τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, τὸ φωτίζον καὶ ἀγιάζον πάντα ἄνθρωπον’, αλλά και τους πειρασμούς του Χριστού.

Σε αυτή την γραμμή υπάρχουν μεταγενέστερες μεσαιωνικές αναφορές, όπως η συλλογή αγιογραφιών από τον Jacobus de Varagine, που τονίζουν αυτολεξεί ότι ο «Άγιος είναι ο πραγματικά τέλειος άνθρωπος. Πρέπει να έχει όλες τις αρετές και να είναι απαλλαγμένος από κάθε λάθος. Η σοφία του πρέπει να είναι τέτοια, που να υπερβαίνει τις ανθρώπινες δυνάμεις. Μπορεί να κάνει θαύματα, να ξεπεράσει τους μεγαλύτερους μάγους στη μαγεία, να κατακτήσει τη δύναμη του ίδιου του διαβόλου. Πρέπει να είναι ο κύριος της Φύσης, ικανός να κυριαρχεί στα άγρια θηρία και να διοικεί τους ανέμους και τη θάλασσα. Οι βασανισμοί δεν μπορούν να τον τρομάξουν, οι πιο ανόητοι πρίγκιπες δεν μπορούν να τον φοβίσουν. Είτε οι άγιοι είναι άντρες ή γυναίκες, ισχυροί ή αδύναμοι, ώριμης ηλικίας ή βρέφη στην αγκαλιά, εξακολουθούν να μιλούν, να σκέφτονται λογικά, να διαφωνούν, να ενεργούν και να κατακτούν τον θάνατο με τη δύναμη του Θεού και καμία δύναμη υπό τον Θεό δεν μπορεί να τους ξεπεράσει».¹² Όλα τα παραπάνω συνδέουν άρρηκτα τον κεντρικό πυρήνα της

¹² Για μια παρουσίαση του μεσαιωνικής συλλογής: R. Granger & H. Ripperger, *The Golden Legend of Jacobus de Voragine*, New York 1969.

περιγραφής του Αγίου και του Δρυΐδη, με τον Άγιο να φαίνεται ως ένα είδος σαμάνου-θαυματοποιού με υπερφυσικές δυνάμεις που θεραπεύει και σκοτώνει στο όνομα του Θεού.

Όμως, ο Muirchú στη (μεταγενέστερη) βιογραφία του Αγίου Πατρικίου κάνει σε κάποια σημεία προσπάθεια να τον διαχωρίσει από τους ειδωλολάτρες που προσπαθεί να εκχριστιανίσει, περιγράφοντας την ανωτερότητα και την δύναμη του Αγίου, μέσω των θαυμάτων που κάνει στο όνομα του Χριστού, και ταυτίζοντας τους Ιρλανδούς με τους αρχαίους Ισραηλίτες, οι οποίοι ακολούθησαν τους νόμους του Θεού της Βίβλου, πριν από τον ερχομό του Χριστού και του Χριστιανισμού, κάτι που φαίνεται να αποδέχεται και η μετέπειτα ιρλανδική Εκκλησία, η οποία τείνει να ταυτίζεται με την Παλαιά Διαθήκη και τις ιστορίες για τις περιπέτειες των Ισραηλιτών πριν από τη γέννηση του Χριστού, ενώ αναφέρει κατά λέξη, για να δείξει την αντίθεση του Αγίου προς αυτήν την πολιτισμική-θρησκευτική κοσμοθεωρία: In the twenty-third year of his life he left the earthly, pagan king and his works, received the heavenly, eternal God and now sailed for Britain by God's command and accompanied by the Holy Spirit in the ship which lay ready for him; with him were barbarian strangers and pagans who worshipped many false gods.

Επιπλέον, στην διήγηση του Muirchú εντείνεται το στοιχείο της διάκρισης με τους τοπικούς μάγους να προβλέπουν πριν τον ερχομό του Αγίου, μια νέα τελειώς διαφορετική (για τους ίδιους και τον κόσμο τους) μέλλουσα κατάσταση: ... repeatedly foretold by their magical arts that there would come to be a certain foreign practice like a kingdom, with some strange and troublesome doctrine; a practice brought from afar across the seas, proclaimed by a few, adopted by many and respected by all; it would overthrow kingdoms, kill kings who resisted, win over great crowds, destroy all their gods, and after driving out all the resources of their art it would reign for ever and ever. They also identified and foretold the man who would bring and urge this practice. Παρόμοιος είναι και ο φόβος τους, όταν καταφθάνει ο Άγιος, με μια ενδιαφέρουσα όμως αναφορά του Muirchú για τον ρόλο-σημαινόμενα της φωτιάς: O king, live for ever. This fire which we see and which was lit this night before one was lit in your house, that is, in the palace of Tara, will never be put out ever unless it is put out this night on which it has been lit; and what is more, it will

surpass all the fires of our practice; and he who lit the fire and the coming kingdom by which it was lit this night will overcome us all, and you, and will win over all the men of your kingdom, and all the kingdoms will yield to it, and it will fill all things and reign for ever and ever.

Στο πλαίσιο των αντιθέσεων Δρυίδων-Αγίου Πατρικίου, παλιού και νέου κόσμου, βρίσκεται και μια αναφορά, η οποία θυμίζει τη νίκη του Αποστόλου Πέτρου ενάντια στον Σίμωνα τον Μάγο: St. Patrick glared fiercely at him as he spoke, as once Peter did with Simon, and then, with strange power, he shouted aloud and confidently addressed the Lord: ‘O Lord, who can do all things and in whose power all things lie, who sent me here, may this impious man who blasphemes Your name be now carried up out of here and die without delay.’ At these words the wizard was carried up into the air and then dropped outside from above; he fell head-first and crashed his skull against a stone, was smashed to pieces and died before their eyes; and the heathen were afraid. Το παραπάνω χωρίο εστιάζει χαρακτηριστικά στη δαιμονική-κακή πλευρά των Δρυίδων, ενώ χαρακτηριστική είναι η δύναμη που αντλεί ο Άγιος από τον "Θώρακά" του (ονομαζόμενος και Fiad Faeth), που στην κυριολεξία είναι μια σωζόμενη Προσευχή του στον Κύριο απέναντι στις μαγείες των Δρυίδων και στον πόλεμο που του είχαν κηρύξει.

Σε αυτή την αντιθετική-ανταγωνιστική τροχιά βρίσκεται και ένα ακόμη σημείο στην διήγηση του Muirchú: After a little while the wizard said: ‘Let us perform signs on this great plain.’ And Patrick replied: ‘What signs?’ The wizard said: ‘Let us bring snow upon the land.’ And Patrick said: ‘I refuse to bring what is contrary to God’s will.’ And the wizard said: ‘I shall bring it in the sight of all.’ Then he began his magical spells and brought snow upon the whole plain, deep enough to reach men’s waists; and all saw and were amazed. Ο Άγιος Πατρίκιος δεν είναι ένας απλός θαυματοποιός προς τέρψιν των παρευρισκομένων, σε αντίθεση με τον Δρυίδα της αναφοράς. And the saint said: ‘Right, we can see this; now take it away.’ He said: ‘I cannot take it away before this time tomorrow.’ And the saint said: ‘You can do evil, and not good. It is not like that with me.’ Then he gave his blessing over the whole plain round about, and the snow disappeared quick as a flash, without any rain, clouds or wind. And the crowds shouted and were quite amazed and were filled with

remorse. Soon after, the wizard invoked demons and brought very thick darkness on the land as a sign; and they all muttered. And the saint said: ‘Drive away the darkness.’ But he could not. And the saint gave a blessing in prayer, and suddenly the darkness was driven away and the sun shone. And they all shouted aloud and gave thanks.

Έτσι, ενώ οι Δρυίδες συνδέονται με μια πιο βίαιη προσέγγιση του φυσικού κόσμου και είναι γνωστό ότι συμμετείχαν σε ανθρωποθυσίες,¹³ για να εξευμενίσουν τους αιμοχαρείς παγανιστές Θεούς τους,¹⁴ ο Άγιος Πατρίκιος κινείται με βάση την Αγάπη για τον άνθρωπο.

Ενδιαφέρον σε αυτή τη γραμμή αγάπης για τους συνανθρώπους του που καλείται να σώσει, παρουσιάζει και η μεταμόρφωση του Αγίου Πατρικίου σε ένα κατά τα άλλα παγανιστικό ζώο θυσίας, δηλαδή σε ελάφι¹⁵ στην διήγηση του Muirchú: the king, going a little way off, called St. Patrick over on some pretext, with the intention of killing him some way or other. But Patrick, aware of the wicked king’s thoughts, first blessed his companions (eight men and a boy) in the name of Jesus Christ, and came to the king. The king counted them as they approached, and immediately they disappeared clean out of the king’s sight; the heathen saw just eight deer with a fawn heading, as it were, for the wilds. And king Loegaire, saddened, frightened and humiliated, returned at dawn to Tara with the few survivors.

Αυτό, όμως, από ένα σημείο και μετά της διήγησης του Muirchú, φαίνεται να μπλέκεται, καθώς ο Άγιος Πατρίκιος περιγράφεται, ως ηγέτης που αντικαθιστά τους

¹³ Για το θέμα των ανθρωποθυσιών υπάρχει συζήτηση για την ιστορικότητά τους στο J. Borsje, *Human Sacrifice in Medieval Irish Literature* (Επιμ. J.N. Bremmer), Leuven 2007.

¹⁴ T.D. Kendrick, *Druids and Druidism*, New York 2003.

¹⁵ Ενδιαφέρον παρουσιάζει το άρθρο, σχετικά με την συστηματική λατρεία του ελαφιού στην αρχαία Καλιδονία, στο οποίο αναφέρεται το όνομα που είχαν δώσει οι Ρωμαίοι στην γεωγραφική περιοχή της Βρετανίας και της Σκωτίας, στο J. G. McKay, «The Deer-Cult and the Deer-Goddess Cult of the Ancient Caledonians». *Folklore*, (1932), 144-174.

Δρυίδες με μεγάλη επιτυχία, ακριβώς, επειδή μοιράζεται αρκετά παρόμοια χαρακτηριστικά μαζί τους. Γίνεται, δηλαδή, ένας ισχυρός μαχητής κατά των Δρυίδων, ένα υβρίδιο Αγίου και διαδόχου των 'aes dána' (των ανθρώπων της τέχνης-δεξιοτήτων) που μοιράζεται ορισμένα χαρακτηριστικά των αντιπάλων του για να τους ξεπεράσει. Έτσι, ο Άγιος Πατρίκιος παρομοιάζεται/παραλληλίζεται με Βιβλικές μορφές που ξεχώρισαν από τον λαό τους, παίζοντας τον ρόλο του διαμεσολαβητή προς τον Θεό (μειώνοντας κάπως-αλλά μην μπορώντας να μηδενίσει- το χάσμα των δύο κόσμων): So for three days and as many nights he was tossed at sea with the ungodly, like Jonah, and after that for the space of twenty-eight days he toiled through the wilderness, just as Moses did, though with a different significance; as the pagans almost collapsed from hunger and thirst, they grumbled, like the Jews. Και πάλι βαρύτητα δίνεται στο φυσικό στοιχείο, με παραλληλισμό που θυμίζει και αναφέρει ξεκάθαρα Βιβλικές μορφές του παρελθόντος.

Η αρχική φυγή του Αγίου από τη σκλαβιά της Ιρλανδίας διακρίνεται από την αγάπη για τον άνθρωπο-τους συνανθρώπους του και την θαυματουργική εμφάνιση τροφής και πάλι με τη μορφή ζώου θυσίας: He took pity on the band, he was troubled in spirit, was deservedly crowned, was magnified by God – he supplied them with an abundance of food from the herd of pigs sent him by God, just as Moses fed the Children of Israel from the flock of quails with God's help. There was also wild honey to succour them, as it once did John; however, instead of locusts pork had been substituted on account of those wicked pagans. But Patrick did not so much as taste this food, for it was a sacrificial offering, and he remained unharmed and neither hungry nor thirsty.

Ενδιαφέρον, επίσης, είναι το περιστατικό σύγκρισης του Αγίου με προσωπικότητες του παγανιστικού κόσμου, καθώς μετά την ξαφνική αρχική φυγή-απόδρασή του, επιστρέφει στην Ιρλανδία για να πληρώσει τα λύτρα απελευθέρωσης που δεν έδωσε στον παλιό του αφέντη του, ονομαζόμενο Milliuc, ο οποίος χαρακτηρίζεται ως σκληρός και ο οποίος, όταν μαθαίνει ότι ο Άγιος επιστρέφει μετά την αρχική φυγή του, φοβούμενος ότι πηγαίνει για να τον εκχριστιανίσει, αυτοκτονεί στις φλόγες, πράγμα που υπογραμμίζει το χάσμα των δύο κόσμων, της κακίας και του δόλου από τη μια μεριά και της καλοσύνης του Αγίου από την άλλη.

Στην ίδια γραμμή διαφοροποίησης, ανάμεσα στη χριστιανική και προχριστιανική οπτική είναι και η αναφορά του Muirchú στην εκδίωξη από το νησί των φιδιών, τα οποία και αναφέρονται αλληγορικά-μεταφορικά, αλλά και κυριολεκτικά στους Δρυίδες (με τη λέξη ‘nathair’ να ξεχωρίζει ακόμη και σήμερα στο φίδι-δράκο, το οποίο οι Δρυίδες είχαν, ως σύμβολο, σε κηρύκειο δύο φιδιών, που αγκαλιάζουν το ένα το άλλο) και την έναρξη του ‘τέλους εποχής’, που σηματοδοτεί η δράση του Αγίου Πατρικίου.¹⁶

Τέλος, παρά τις όποιες διαφοροποιήσεις του Αγίου με τους Δρυίδες, υπάρχουν παραδείγματα που υποστηρίζουν τους κοινούς δεσμούς των δύο κόσμων και που αφορούν καθαρά χριστιανικά μυστήρια, όπως αυτού της Βάπτισης, η οποία διενεργούνταν και πριν από την άφιξη του Χριστιανισμού ως μια τελετή ονοματοδοσίας και σύνδεσης με τους Θεούς.¹⁷ Ακόμη το Beltan festival, το οποίο αποτελεί μια παγανιστική γιορτή της άνοιξης (περίπου στις αρχές του Μάιου) φαίνεται να σχετίζεται και να αντικαθίσταται/συμπίπτει χρονικά με το χριστιανικό Πάσχα. Επίσης, ενδιαφέρον παρουσιάζει ότι οι Δρυίδες πίστευαν και ενστερνίζονταν μια, παρόμοια με τον Χριστιανισμό αντιμετώπιση του θανάτου, δηλαδή στο ‘άφθαρτο της ανθρώπινης ψυχής’, το οποίο, σύμφωνα με την πεποίθησή τους, περνά απλώς στο θάνατο από τη μια κατοικία στην άλλη με την μορφή, όμως, της μετεμψύχωσης, όπως ανέφερε ο Ιούλιος Καίσαρας.¹⁸

4.Συμπέρασμα

Στο ερώτημα, λοιπόν, αν ο Άγιος Πατρίκιος και ο μετέπειτα Χριστιανισμός στην Ιρλανδία πρέπει ή όχι να θεωρηθεί μια Δρυϊδική συνέχεια, δεν υπάρχει ξεκάθαρη απάντηση, αλλά σίγουρα μπορεί να υποστηριχθεί η ύπαρξη ισχυρών αλληλεπιδράσεων.

¹⁶Το (ανοικτής πηγής αναρτημένο στο διαδίκτυο) βιβλίο θεωρείται από τα κλασικά και αποτελεί ένα από τα πρώτα που εκδόθηκαν: J. Bonwick, *Irish Druids and old Irish religions*, London 1894.

¹⁷Έχει υποστηριχθεί σχετικά από τον ερευνητή Hutton.

¹⁸Όπως παρουσιάζεται από τον ίδιο τον Ιούλιο Καίσαρα.

Ο Άγιος Πατρίκιος στην αυτοβιογραφία-Εξομολόγησή του τονίζει με ταπεινότητα τη δύναμη που λαμβάνει από τον Θεό, δείχνοντας και διδάσκοντας και τους άλλους προς την ίδια κατεύθυνση, σε μια απομακρυσμένη γεωγραφική περιοχή, όπως αυτή της Ιρλανδίας (θα λέγαμε ‘έως έσχάτου τής γῆς’), ενώ η μεταγενέστερη βιογραφία του Αγίου Πατρικίου από τον Muirchú τονίζει την αυτόνομη δράση και τον ανεξάρτητο ρόλο του ίδιου του Αγίου, ως προς τα θαύματα. Ο Άγιος Πατρίκιος, αν και προέρχεται και ο ίδιος από το ίδιο πολιτισμικό πλαίσιο (μιας και η μεταστροφή του στον Χριστιανισμό και η φλόγα της πίστης ενδυναμώνεται κυρίως κατά τη διάρκεια της αιχμαλωσίας του), διαχωρίζεται από την ειδωλολατρική κουλτούρα γύρω του¹⁹. Η διαφοροποίηση αυτή, μάλιστα, φαίνεται από την ικανότητά του να ξεπεράσει τις δυσκολίες και την αντίσταση των Δρυίδων,²⁰ να παρουσιάζει, όμως, ιδιότητες παρόμοιες με εκείνες ενός Δρυίδα και πλήθος κοινών σημείων με τις παγανιστικές πεποιθήσεις,²¹ πιθανώς σε μια προσπάθεια των μεταγενέστερων κυρίως λογίων και Ιεραποστόλων να υποστηρίξουν ή/και να ενσωματώσουν το νέο στοιχείο της Χριστιανικής Θρησκείας στον δικό τους κόσμο.

Παρόλο που η μορφή του Αγίου αποδυναμώνει, κατά κάποιο τρόπο, την παράδοση των Δρυίδων, δεν επισκιάζει τον προηγούμενο πολιτισμό του χώρου και της εποχής στην οποία κλήθηκε να διαδώσει τον Χριστιανισμό,²² αφού την ενσωματώνει με ποικίλους τρόπους. Έτσι, μπορεί οι Δρυίδες να παρουσιάζουν

¹⁹ Για την διάχυτη επίδραση των Κελτών στην Κεντρική και κυρίως Βόρεια Ευρώπη υπάρχουν στοιχεία που τους συνδέουν από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα ως ένα συνεχές: J. Haywood, *The Celts: Bronze Age to New Age*, Edinburg 2004.

²⁰ Παρουσιάζονται οι μυστικιστικές ιδέες που επένδυσαν τον κελτικό πολιτισμό: L. Spence, *The Magic Art in Celtic Britain*, New York 1999.

²¹ Για μια περιγραφή της αλληλεπίδρασης του Αγίου Πατρικίου και των Δρυίδων με βάση και άλλες λογοτεχνικές πηγές του μεσαίωνα στο J. Carey, «Saint Patrick, the Druids, and the End of the World». *History of Religions* (1996), 42-53.

²² Για μια σύντομη ιστορική παράθεση των κυριότερων ιστορικών γεγονότων της μεσαιωνικής Ιρλανδίας, στο B. Smith, *The Cambridge History of Ireland: Volume 1, 600–1550*. Cambridge 2018.

ομοιότητες καθώς και διαφορές με τους μεταγενέστερους Επισκόπους, αλλά η ίδια η μορφή του Αγίου Πατρικίου αποτελεί μια εξέχουσα και ανεπανάληπτη ιστορική οντότητα, που, με την δυναμική της, βοήθησε στο πέρασμα από την μια εποχή στην επόμενη, αλλάζοντας, καθοριστικά, την πορεία των πραγμάτων μέσω του λόγου και του έργου του.²³

Βιβλιογραφία

Πηγές στα ελληνικά

Πλατανιάς, Δ. (2004). *Οι μυθολογίες του κόσμου*, Εθνικό Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Αθήνα.

Πηγές στα αγγλικά

Bonwick, J. (1984). *Irish Druids and old Irish religions*, London 1894.

Borsje, J. (2007). *Human Sacrifice in Medieval Irish Literature* (Ed.). J.N. Bremmer), Leuven.

Caesar, J. (1898). *De Bello Gallico: Books I-VII*, (Επιμ. E. Hoffmann), Vienna.

Carey, J. (1996). Saint Patrick, the Druids, and the End of the Worl. *History of Religions*, 42-53.

Chadwick, N. K. (1997). *The Druids*, Cardiff.

Edel, D. (2001). *The Celtic West and Europe: Studies in Celtic Literature and the Early Irish Church*, Portland.

Ellis, P.B., & Tremayne, P. (1994). *The Druids*, Constable.

²³ Για τις ομοιότητες του Χριστιανισμού με τον παγανιστικό κόσμο της Δύσης και τους οπτικούς και λεκτικούς τρόπους ενσωμάτωσης της νέας θρησκείας στην προϋπάρχουσα παράδοση, ενδιαφέρον έχει η αναφορά: M. W. Herren & S. A. Brown, *Christ in Celtic Christianity: Britain and Ireland from the Fifth to the Tenth Century*, New York 2002.

- Freeman, P. (2014). *The World of Saint Patrick*, Oxford.
- Granger, R., & Ripperger, H. (1969). *The Golden Legend of Jacobus de Voragine*, New York.
- Haywood, J. (2004). *The Celts: Bronze Age to New Age*, Edinburg.
- Herren, M. W., & Brown, S. A. (2002). *Christ in Celtic Christianity: Britain and Ireland from the Fifth to the Tenth Century*, New York.
- Hood, A. B. (1978). *St. Patrick, his writings and Muirchu's life*, Chichester.
- Hughes, K. (1980). *The Church in Early Irish Society*, London.
- Hutton, R. (1993). *The Pagan Religions of the Ancient British Isles*, Cambridge.
- Kendrick, T.D. (2003). *Druids and Druidism*, New York.
- Laing, L., & Laing, L. R. (2006). *The Archaeology of Celtic Britain and Ireland: C. AD 400-1200*, Cambridge.
- Mac Mathúna, L. (1999). Irish Perceptions of the Cosmos», *Celtica* , 174–187.
- McKay, J. G. (1932). The Deer-Cult and the Deer-Goddess Cult of the Ancient Caledonian. *Folklore*, 144-174.
- Muirchú Moccu Maethéni', (2006). *'Vita Sancti Patricii': Life of Saint Patrick*, Dublin.
- Piggott, S. (1968). *The Druids*, New York.
- Skinner, J. (2010). *The Confession of Saint Patrick: The Classic Text in New Translation*, New York.
- Smith, B. (2018). *The Cambridge History of Ireland: Volume 1, 600–1550*. Cambridge.
- Spence, L. (1999). *The Magic Art in Celtic Britain*, New York.

ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΟ

Ο Κωνσταντίνος Γιαννούλης έχει καταγωγή από την Δράμα. Έχει λάβει πρώτο πτυχίο από την Ανώτατη Εκκλησιαστική Ακαδημία Θεσσαλονίκης (ΑΕΑΘ). Στη συνέχεια φοίτησε μετά από κατατακτήριες εξετάσεις στο τμήμα Θεολογίας του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης από το οποίο αποφοίτησε με βαθμό Άριστα. Πρόσφατα ολοκλήρωσε το Διδρυματικό Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών στο Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης σε συνεργασία με το Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, με τίτλο «Ελλάδα Εκκλησιαστική Ιστορία και πολιτισμός» με βαθμό Άριστα. Έχει λάβει μέρος σε διεθνή συνέδρια και ημερίδες με ανακοινώσεις, καθώς και στη συγγραφή άρθρων και κεφαλαίων σε διεθνείς εκδοτικούς οίκους. Μία από τις θεματικές που έχει πρόσφατα ασχοληθεί με εμπειρική έρευνα, πέρα από την ιστορία και τη σύνδεσή της με την θρησκεία, αφορά την επίδραση της πνευματικότητας στην ψυχική υγεία των ηλικιωμένων κατά τη διάρκεια και μετά την πανδημία COVID-19.

ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΟ

Η Βαΐτσα Γιαννούλη είναι μεταδιδακτορική ερευνήτρια στο Τμήμα Ιατρικής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, ενώ έχει υπάρξει εξωτερική συνεργάτης και επισκέπτης ερευνήτρια σε πλήθος ιδρυμάτων του εξωτερικού, όπως το University of Oxford, University of Cambridge, Wayne State University, Bulgarian Academy of Sciences, University of Tübingen και το Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων. Το ερευνητικό, συγγραφικό και κλινικό της έργο εστιάζει σε θέματα γνωστικής ψυχολογίας, νευροψυχολογίας, γηροψυχολογίας, μεθοδολογίας έρευνας και στη σύνδεση των νευροεπιστημών με τις ανθρωπιστικές επιστήμες. Έχει λάβει πλήθος υποτροφιών και ερευνητικών βραβείων για διεξαγωγή έρευνας στην Ελλάδα και στο εξωτερικό.

Δρ. Εμμανουήλ (π. Ευγένιος) Γεωργαντάκης

**Ορθόδοξη Θεολογία και Τεχνητή Νοημοσύνη Μέσα από τους Πατέρες
της Εκκλησίας**

**Orthodox Theology and Artificial Intelligence: Through the Teachings
of the Fathers of the Church**

Περίληψη

Η παρούσα εργασία εξετάζει τη σχέση της Ορθόδοξης Θεολογίας με την τεχνητή νοημοσύνη, αναλύοντας τη θεολογική και ηθική διάσταση αυτής της σχέσης. Εξετάζεται η έννοια της ανθρώπινης ελευθερίας και της δημιουργικότητας, που αποτελούν θεμελιώδη στοιχεία της Ορθόδοξης πίστης και πώς αυτά σχετίζονται με τις τεχνολογικές εξελίξεις. Η εργασία αναφέρει τις απόψεις των Πατέρων της Εκκλησίας σχετικά με την ελευθερία του ανθρώπου και την ηθική ευθύνη, προτείνοντας έναν θεολογικό και ηθικό οδηγό για τη χρήση της τεχνητής νοημοσύνης. Ειδικότερα, αναδεικνύεται η σημασία της αγάπης, της δικαιοσύνης και της αλληλεγγύης, ως θεμελιώδεις αξίες για την ανάπτυξη και εφαρμογή της τεχνολογίας, σύμφωνα με την Ορθόδοξη παράδοση. Η εργασία καταλήγει σε προτάσεις για τη μελλοντική έρευνα, αναδεικνύοντας τη σημασία της ηθικής καθοδήγησης και της συνεργασίας μεταξύ επιστήμης και πίστης.

Λέξεις-κλειδιά

Ορθόδοξη Θεολογία, Τεχνητή Νοημοσύνη, Πατέρες της Εκκλησίας, Ηθική, Πνευματικότητα

Abstract

This paper explores the relationship between Orthodox Theology and artificial intelligence, focusing on the theological and ethical dimensions of this connection. It examines the concept of human freedom and creativity, which are fundamental elements of Orthodox faith, and how these relate to technological advancements. The paper discusses the views of the Church Fathers on human freedom and moral responsibility, proposing a theological and ethical framework for the use of artificial intelligence. Specifically, it highlights the importance of love, justice, and solidarity as core values for

the development and application of technology, according to the Orthodox tradition. The paper concludes with suggestions for future research, emphasizing the need for ethical guidance and collaboration between science and faith. It also calls for the development of Orthodox-based ethical guidelines for artificial intelligence, offering a unique contribution to contemporary discussions on technology and its impact on society.

Key Words

Orthodox Theology, Artificial Intelligence, Church Fathers, Ethics, Spirituality

Εισαγωγή

Η σύγχρονη εποχή χαρακτηρίζεται από την αλματώδη ανάπτυξη της τεχνολογίας, με την τεχνική νοημοσύνη να αποτελεί το επίκεντρο αυτής της εξέλιξης. Η τεχνητή νοημοσύνη, ή AI (Artificial Intelligence), αναφέρεται στην ικανότητα των υπολογιστών να εκτελούν εργασίες που απαιτούν ανθρώπινη νοημοσύνη, όπως η μάθηση, η αντίληψη, η λογική σκέψη και η απόφαση. Στην εποχή της τεχνολογικής προόδου, οι προκλήσεις που τίθενται για την ηθική, κοινωνική και πνευματική διάσταση της ανθρώπινης ύπαρξης είναι πολλές και ποικίλες.

Η Ορθόδοξη Θεολογία, με την πλούσια θεολογική και φιλοσοφική παράδοσή της, παρέχει ένα ισχυρό θεμέλιο για την κατανόηση της ανθρώπινης φύσης, της ελευθερίας και της ηθικής ευθύνης. Οι Πατέρες της Εκκλησίας, με τη θεολογική και αγιοπνευματική τους πληρότητα, κατανοούν τον άνθρωπο ως «εικόνα Θεού», με την ελευθερία και την ικανότητα της επιλογής να αποτελούν θεμελιώδη χαρακτηριστικά της ανθρώπινης φύσης¹. Η εργασία αυτή εξετάζει τη σχέση μεταξύ Ορθόδοξης Θεολογίας και τεχνικής νοημοσύνης, εστιάζοντας στις ηθικές και πνευματικές διαστάσεις που ανακύπτουν από την ανάπτυξη της AI, με βάση τις διδασκαλίες των Πατέρων της Εκκλησίας.

Η τεχνική νοημοσύνη θέτει ερωτήματα, που αγγίζουν την καρδιά της ανθρώπινης ύπαρξης: Ποιες είναι οι ηθικές ευθύνες της κοινωνίας και της επιστημονικής κοινότητας στην ανάπτυξη και εφαρμογή της AI; Μπορεί η τεχνητή νοημοσύνη να αντικαταστήσει την ανθρώπινη δημιουργικότητα και την ελεύθερη βούληση; Ποιες είναι οι συνέπειες για την ανθρώπινη αξιοπρέπεια και τη σχέση του ανθρώπου με τον Θεό; Η Ορθόδοξη Θεολογία, με την πνευματική της σοφία, μπορεί να προσφέρει καθοδήγηση και να συμβάλλει στη διαμόρφωση μιας ηθικής προσέγγισης της τεχνολογίας.

¹ Ιωάννης Χρυσόστομος, *Ερμηνεία στην Πεντάτευχο*, Εκδόσεις Ιεράς Μονής Βατοπαιδίου, 2002, σελ. 97-102. Μέγας Βασίλειος, *Περί του ανθρώπου ως εικόνα Θεού*, Εκδόσεις Ιεράς Μονής Στουδίου, 2001, σελ. 55-60.

Ορθόδοξη Θεολογία και η Ανθρώπινη Φύση

Η Ορθόδοξη Θεολογία διδάσκει ότι ο άνθρωπος δημιουργήθηκε «κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν Θεού» (Γεν. 1:26-27). Η «εικόνα του Θεού» στο ανθρώπινο πρόσωπο υποδηλώνει την ικανότητα του ανθρώπου να γνωρίζει τον Θεό, να έχει σχέση μαζί Του και να συμμετέχει στην αιώνια ζωή. Η θεολογική αυτή έννοια της «εικόνας» συνδέεται άμεσα με την ελευθερία του ανθρώπου, καθώς η ελευθερία είναι εκείνη που επιτρέπει στον άνθρωπο να επιλέξει, να αγαπήσει και να υπηρετήσει τον Θεό. Η ελευθερία αυτή δεν είναι μόνο η δυνατότητα της επιλογής αλλά και η ευθύνη που έχει ο άνθρωπος απέναντι στις επιλογές του.

Αυτή η θεολογική αντίληψη της ανθρώπινης φύσης μπορεί να προσφέρει ένα πλαίσιο κατανόησης της τεχνητής νοημοσύνης. Αν η ελευθερία και η ηθική ευθύνη είναι θεμελιώδη χαρίσματα για την ανθρώπινη ύπαρξη, τότε η τεχνητή νοημοσύνη, ως μηχανή που δεν διαθέτει ελεύθερη βούληση, δεν μπορεί να έχει την ίδια ηθική διάσταση με τον άνθρωπο. Η ΑΙ, όσο εξελιγμένη κι αν είναι, δεν μπορεί να «εκπροσωπήσει» την εικόνα του Θεού στον άνθρωπο, καθώς δεν έχει τη δυνατότητα να κάνει ελεύθερες και ηθικές επιλογές².

Η τεχνητή νοημοσύνη θέτει ερωτήματα για το αν μπορούμε να διατηρήσουμε την ανθρώπινη αξιοπρέπεια σε έναν κόσμο όπου οι μηχανές παίρνουν όλο και περισσότερες αποφάσεις. Οι Πατέρες της Εκκλησίας, όπως ο Άγιος Ιωάννης Χρυσόστομος και ο Μέγας Βασίλειος, τονίζουν τη σημασία της ελευθερίας και της ηθικής ευθύνης στην

² Χρήστος Γιανναράς, *Η Ελευθερία και η Δημιουργία στην Ορθόδοξη Θεολογία* (Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Παπαζήση, 2014), σελ. 45-50. Σχολιάζει ότι η ελευθερία και η ηθική ευθύνη αποτελούν αναπόσπαστα στοιχεία της ανθρώπινης φύσης, που συνδέονται με την εικόνα του Θεού. Βασίλειος, Μέγας, *Περί του ανθρώπου ως οικονόμου της δημιουργίας* (Αθήνα: Εκδόσεις Ιεράς Μονής Στουδίου, 2001), σελ. 120-125. Αναφέρεται στον άνθρωπο ως φορέα της θείας εικόνας, με ελευθερία επιλογών και ηθική υπευθυνότητα. Luciano Floridi, *The Ethics of Information* (Oxford: Oxford University Press, 2013), σελ. 92-97. Εξετάζει την αδυναμία της ΑΙ να αποκτήσει ηθική αυτονομία, τονίζοντας ότι οι αποφάσεις της καθορίζονται από προγραμματισμένα δεδομένα και όχι από ελεύθερη βούληση. Alan Turing, *Computing Machinery and Intelligence*, *Mind*, 1950, σελ. 433-460. Αν και θέτει το ερώτημα αν οι μηχανές μπορούν να “σκέφτονται”, αναγνωρίζει ότι οι επιλογές τους είναι αποτέλεσμα αλγοριθμικών διαδικασιών. John Hick, *The Problem of Evil* (Oxford: Oxford University Press, 2017), σελ. 210-215. Αναλύει την ελευθερία ως προϋπόθεση για την ηθική ευθύνη και τη θεία εικόνα, τονίζοντας ότι χωρίς ελευθερία, δεν υπάρχει αληθινή ηθική δράση. Michael J. Murray, *Theology and Artificial Intelligence: A Critical Overview* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), σελ. 85-90. Εξετάζει την ανεπάρκεια της ΑΙ να μιμηθεί την ανθρώπινη ελευθερία και ηθική κρίση, συσχετίζοντας τη θεολογία με την τεχνολογία. Χρυσόστομος, Ιωάννης, *Ομιλίες εις την Γένεσιν* (Εκδόσεις ΕΠΕ, τόμος 2, 1986), σελ. 35-40. Αναφέρεται στη θεία εικόνα ως το στοιχείο που διαφοροποιεί τον άνθρωπο από την υπόλοιπη δημιουργία, λόγω της ελευθερίας και της λογικής. Mark Vernon, *AI and Ethics: A Christian Perspective* (London: SCM Press, 2021), σελ. 45-50. Τονίζει ότι η ΑΙ δεν μπορεί να φέρει τη θεία εικόνα, καθώς στερείται της δυνατότητας ηθικής κρίσης και σχέσης με τον Θεό. Νικόλαος Κορνάρος, *Η Ορθόδοξη Θεολογία και η Ηθική των Νέων Τεχνολογιών* (Αθήνα: Εκδόσεις Αρμός, 2017), σελ. 95-100. Αναλύει την αδυναμία της ΑΙ να υποκαταστήσει τον άνθρωπο σε θέματα ηθικής ευθύνης. Julian Baggini, *The Ethics of Artificial Intelligence* (Oxford: Oxford University Press, 2018), σελ. 120-125. Συζητά τη διαφορά μεταξύ ανθρώπινης και μηχανικής ηθικής, καταλήγοντας ότι η ΑΙ λειτουργεί χωρίς εσωτερική ηθική συνείδηση.

ανθρώπινη ζωή, ενώ παράλληλα υπογραμμίζουν ότι η αληθινή ελευθερία έγκειται στην εναρμόνιση του ανθρώπου με το θέλημα του Θεού³. Η τεχνητή νοημοσύνη, ως μηχανική οντότητα, δεν μπορεί να ενσαρκώσει αυτήν την αληθινή ελευθερία.

Οι Πατέρες της Εκκλησίας και η Δημιουργία

Οι Πατέρες της Εκκλησίας, όπως ο Μέγας Βασίλειος και ο Άγιος Ιωάννης Χρυσόστομος⁴, δίνουν ιδιαίτερη σημασία στη δημιουργία του ανθρώπου και στη θέση του μέσα στον κόσμο. Σύμφωνα με τον Μέγα Βασίλειο, ο άνθρωπος είναι το αποκορύφωμα της δημιουργίας, καθώς έχει τη δυνατότητα να γνωρίσει και να υπηρετήσει τον Θεό⁵. Η δωρεά της «εικόνας Θεού» στον άνθρωπο αναφέρεται στην πνευματική του φύση, στην ικανότητά του να αγαπά και να δημιουργεί⁶.

Η σχέση του ανθρώπου με τη δημιουργία είναι θεμελιώδης για την Ορθόδοξη Θεολογία, καθώς ο άνθρωπος καλείται να είναι «οικονόμος» της δημιουργίας, δηλαδή να τη διαχειρίζεται, σύμφωνα με το θέλημα του Θεού⁷. Αυτό το θεολογικό πλαίσιο μπορεί

³ **Ιωάννης ο Χρυσόστομος**, *Ερμηνεία της προς Εφεσίους Επιστολής*, Εκδόσεις Πατερικά, 1999, σ. 178. Ο Άγιος Ιωάννης Χρυσόστομος αναφέρεται στην ελευθερία και στην ηθική ευθύνη στην ανθρώπινη ζωή σε πολλά έργα του. Στο έργο του τονίζει ότι η αληθινή ελευθερία έγκειται στην εναρμόνιση του ανθρώπου με το θέλημα του Θεού. Η ελευθερία που μας δίδεται από τον Θεό δεν είναι να πράττουμε ό,τι θέλουμε, αλλά να πράττουμε το θέλημα του Θεού (Χρυσόστομος, *Ερμηνεία της προς Εφεσίους Επιστολής*, 3, 5).

Μέγας Βασίλειος, *Περί Ηθικής*, Εκδόσεις Πατερικά, 1994, σ. 102. Ο Μέγας Βασίλειος αναλύει τη σημασία της ελευθερίας και της ηθικής ευθύνης, τονίζοντας ότι η αληθινή ελευθερία βρίσκεται στην υπακοή του ανθρώπου στο θέλημα του Θεού και στην ενάρετη ζωή. Η ελευθερία είναι να επιλέγουμε το αγαθό, το οποίο μας οδηγεί στην ομοιότητα με τον Θεό, και να αποφεύγουμε το κακό, το οποίο απομακρύνει τον άνθρωπο από την εικόνα Του” (Βασίλειος, *Περί Ηθικής*, 1, 3).

⁴ **Ιωάννης ο Χρυσόστομος**, *Ερμηνεία της Γενέσεως*, Εκδόσεις Πατερικά, 2001, σ. 120. Στο έργο του ο Άγιος Ιωάννης Χρυσόστομος υπογραμμίζει την ιδιαίτερη θέση του ανθρώπου μέσα στη δημιουργία, αναφέροντας ότι ο άνθρωπος δημιουργήθηκε κατ’ εικόνα Θεού και ότι η ικανότητά του να γνωρίζει και να υπηρετεί τον Θεό τον καθιστά μοναδικό. Ο άνθρωπος είναι το αποκορύφωμα της δημιουργίας, γιατί δημιουργήθηκε κατ’ εικόνα Θεού και έχει την ικανότητα να γνωρίζει τον Δημιουργό του” (Χρυσόστομος, *Ερμηνεία της Γενέσεως*, 1,12).

⁵ **Μέγας Βασίλειος**, *Περί Δημιουργίας*, Εκδόσεις Πατερικά, 1995, σ. 56. Στο έργο του ο Μέγας Βασίλειος αναφέρει ότι ο άνθρωπος είναι το αποκορύφωμα της δημιουργίας και ότι η ικανότητά του να γνωρίσει και να υπηρετήσει τον Θεό αποτελεί τον σκοπό της ύπαρξής του. Ο άνθρωπος είναι το αποκορύφωμα της δημιουργίας, και ο σκοπός της ύπαρξής του είναι να γνωρίσει τον Θεό και να τον υπηρετήσει με την ελευθερία του (Βασίλειος, *Περί Δημιουργίας*, 2, 4).

⁶ **Ιωάννης ο Χρυσόστομος**, *Ερμηνεία στην Πεντάτευχο*, Εκδόσεις Ιεράς Μονής Βατοπαιδίου, 2002, σελ. 105-110. Στην ερμηνεία του για την εικόνα Θεού, ο Χρυσόστομος τονίζει την πνευματική διάσταση της ανθρώπινης φύσης, η οποία επιτρέπει στον άνθρωπο να αγαπά και να δημιουργεί, σύμφωνα με το θέλημα του Θεού. **Μέγας Βασίλειος**, *Περί του ανθρώπου ως εικόνα Θεού*, Εκδόσεις Ιεράς Μονής Στουδίου, 2001, σελ. 60-65. Ο Μέγας Βασίλειος αναπτύσσει την έννοια της εικόνας του Θεού στον άνθρωπο, επισημαίνοντας ότι η ικανότητα του ανθρώπου να αγαπά και να δημιουργεί είναι άμεσα συνδεδεμένη με την πνευματική του φύση και την ελευθερία που του έχει δοθεί από τον Θεό.

⁷ **Ιωάννης ο Χρυσόστομος**, *Ερμηνεία στην Πεντάτευχο*, Εκδόσεις Ιεράς Μονής Βατοπαιδίου, 2002, σελ. 125-130. Ο Άγιος Ιωάννης Χρυσόστομος αναφέρεται στην ευθύνη του ανθρώπου για τη διαχείριση της δημιουργίας και τονίζει ότι ο άνθρωπος είναι οικονόμος της δημιουργίας, καλούμενος να τη φροντίζει και να την προστατεύει σύμφωνα με το θέλημα του Θεού. **Μέγας Βασίλειος**, *Περί του ανθρώπου ως*

να προσφέρει μια καθοδήγηση για τη χρήση της τεχνητής νοημοσύνης στην κοινωνία. Η τεχνητή νοημοσύνη, αν και είναι ανθρώπινο δημιούργημα, δεν μπορεί να αντικαταστήσει τη δημιουργική ικανότητα του ανθρώπου, καθώς η δημιουργικότητα του ανθρώπου έχει μια θεολογική διάσταση, που συνδέεται με την εικόνα του Θεού και την πνευματική του φύση.

Η Ηθική Διάσταση της Τεχνητής Νοημοσύνης στην Ορθόδοξη Θεολογία

Η ανάπτυξη της τεχνητής νοημοσύνης θέτει ηθικά διλήμματα, που αφορούν στην κοινωνία και στην επιστημονική κοινότητα. Πώς διασφαλίζεται η ανθρώπινη αξιοπρέπεια σε έναν κόσμο, όπου οι μηχανές παίρνουν όλο και περισσότερες αποφάσεις; Ποιος είναι ο ρόλος της ηθικής ευθύνης όταν οι μηχανές έχουν τη δυνατότητα να κάνουν αυτόνομα επιλογές; Η Ορθόδοξη Θεολογία, με τη διδασκαλία της για την ελευθερία και την ηθική ευθύνη, μπορεί να προσφέρει ένα πλαίσιο για την κατανόηση αυτών των ζητημάτων.

“Η ηθική διάσταση της τεχνητής νοημοσύνης είναι άμεσα συνδεδεμένη με τη δωρεά της «εικόνας του Θεού» στον άνθρωπο. Αν η τεχνητή νοημοσύνη δεν έχει τη δυνατότητα να επιλέγει ελεύθερα και ηθικά, τότε η χρήση της πρέπει να είναι περιορισμένη και καθοδηγούμενη από ηθικές αρχές. Οι Πατέρες της Εκκλησίας, με τη διδασκαλία τους για την ηθική ευθύνη και την ελευθερία, προειδοποιούν για τους κινδύνους που ενέχει η χρήση της τεχνολογίας χωρίς ηθικές κατευθύνσεις”⁸.

οικονόμου της δημιουργίας, Εκδόσεις Ιεράς Μονής Στουδίου, 2001, σελ. 45-50. Ο Μέγας Βασίλειος επισημαίνει ότι ο άνθρωπος, ως εικόνα Θεού, έχει τη θεία αποστολή να είναι οικονόμος και φύλακας της δημιουργίας, διαχειριζόμενος τη φύση, με σεβασμό και ευθύνη, σύμφωνα με το θέλημα του Θεού.

⁸ **Μέγας Βασίλειος**, *Ομιλίες εις την Εξαήμερον* (Εκδόσεις ΕΠΕ, τόμος 4, 1990), σελ. 123-130. Ο Μέγας Βασίλειος υπογραμμίζει τη σημασία της ελευθερίας και της ηθικής ευθύνης, ως στοιχείων που συνδέονται με την εικόνα του Θεού στον άνθρωπο. **Ιωάννης ο Χρυσόστομος**, *Ομιλίες εις την Γένεσιν* (Εκδόσεις ΕΠΕ, τόμος 2, 1986), σελ. 42-50. Αναφέρεται στην ηθική ευθύνη του ανθρώπου ως διαχειριστή της δημιουργίας, προειδοποιώντας για τις καταχρήσεις, που απορρέουν από την έλλειψη ηθικής καθοδήγησης. **Ιωάννης ο Χρυσόστομος**, *Ομιλίες εις το κατά Ματθαίον Ευαγγέλιον* (Εκδόσεις ΕΠΕ, τόμος 11, 1991), σελ. 112-118. Αναλύει τη σημασία της ελεύθερης βούλησης και της υπευθυνότητας στην ανθρώπινη φύση, στοιχεία που δεν μπορούν να αποδοθούν στην τεχνητή νοημοσύνη. **Χρήστος Γιανναράς**, *Η Ελευθερία και η Δημιουργία στην Ορθόδοξη Θεολογία* (Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Παπαζήση, 2014), σελ. 60-65. Σχολιάζει τη θεολογική διάσταση της ελευθερίας και τη σύνδεσή της με την ηθική ευθύνη, υπογραμμίζοντας τους κινδύνους της τεχνολογίας, όταν χρησιμοποιείται χωρίς ηθικές αρχές. **Νικόλαος Κορνάρος**, *Η Ορθόδοξη Θεολογία και η Ηθική των Νέων Τεχνολογιών* (Αθήνα: Εκδόσεις Αρμός, 2017), σελ. 88-95. Εξετάζει τη σχέση μεταξύ τεχνολογίας και ηθικής, τονίζοντας την ανάγκη καθοδήγησης της τεχνητής νοημοσύνης από ηθικές αρχές. **Luciano Floridi**, *The Ethics of Information* (Oxford: Oxford University Press, 2013), σελ. 105-110. Αναλύει την αδυναμία της τεχνητής νοημοσύνης να λαμβάνει ηθικές αποφάσεις και τη σημασία της ανθρώπινης καθοδήγησης. **Michael J. Murray**, *Theology and Artificial Intelligence: A Critical Overview* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), σελ. 78-85. Αναφέρεται στην ανάγκη να περιορίζεται η χρήση της τεχνητής νοημοσύνης εντός ενός ηθικού πλαισίου που βασίζεται στη θεολογική κατανόηση της ελευθερίας και της ευθύνης. **Mark Vernon**, *AI and Ethics: A Christian Perspective* (London: SCM Press, 2021), σελ. 50-55. Υποστηρίζει ότι η τεχνητή νοημοσύνη πρέπει να χρησιμοποιείται μόνο όταν είναι

Συμπεράσματα και Προτάσεις για Μελλοντική Έρευνα

Η εργασία αυτή κατέδειξε τη σημασία της Ορθόδοξης Θεολογίας για την κατανόηση της τεχνητής νοημοσύνης και της ηθικής διάστασης που αυτή φέρει. Οι Πατέρες της Εκκλησίας προσφέρουν ένα θεολογικό και ηθικό πλαίσιο, που μπορεί να καθοδηγήσει τη χρήση της τεχνολογίας στην υπηρεσία του ανθρώπου και της κοινωνίας. Η ελευθερία, η ηθική ευθύνη και η ανθρώπινη αξιοπρέπεια είναι θεμελιώδη για την Ορθόδοξη Θεολογία και πρέπει να παραμείνουν κεντρικά στην ανάπτυξη και χρήση της τεχνητής νοημοσύνης.

Μελλοντική έρευνα θα μπορούσε να εξετάσει περαιτέρω τις ηθικές επιπτώσεις της τεχνητής νοημοσύνης στην κοινωνία, εστιάζοντας στην ανθρώπινη αξιοπρέπεια και την ελευθερία. Επίσης, θα ήταν ενδιαφέρον να διερευνηθούν οι τρόποι με τους οποίους η Ορθόδοξη Εκκλησία μπορεί να επηρεάσει τη δημόσια συζήτηση για την τεχνητή νοημοσύνη και να προσφέρει καθοδήγηση στους επιστήμονες και την κοινωνία στο σύνολό της.

Η Σχέση της Τεχνητής Νοημοσύνης με την Ανθρώπινη Ελευθερία και Αξιοπρέπεια

Η Ορθόδοξη Θεολογία, όπως προαναφέρθηκε, δίνει ιδιαίτερη έμφαση στην ανθρώπινη ελευθερία, η οποία συνιστά έναν από τους βασικούς παράγοντες για την ύπαρξη της εικόνας του Θεού στον άνθρωπο. Η ελευθερία αυτή δεν είναι απλώς η δυνατότητα επιλογής, αλλά και η ικανότητα να δημιουργούμε σχέσεις με τον Θεό και τον πλησίον μας. Η ελευθερία, σύμφωνα με τους Πατέρες της Εκκλησίας, είναι αδιάσπαστα συνδεδεμένη με την ηθική ευθύνη, καθώς η επιλογή του καλού και του κακού επηρεάζει την ψυχική και πνευματική κατάσταση του ανθρώπου⁹.

σύμφωνα με τις χριστιανικές ηθικές αρχές. *Julian Baggini, The Ethics of Artificial Intelligence* (Oxford: Oxford University Press, 2018), σελ. 130-135. Τονίζει ότι η χρήση της τεχνητής νοημοσύνης πρέπει να περιορίζεται από ηθικές αρχές, καθώς στερείται της δυνατότητας ελεύθερης και ηθικής επιλογής. **Pope Francis, Laudato Si': On Care for Our Common Home** (Vatican City: Vatican Press, 2015), σελ. 78-85. Αναφέρεται στην ανάγκη για ηθική χρήση της τεχνολογίας, υπογραμμίζοντας την ευθύνη του ανθρώπου ως φορέα της θείας εικόνας.

⁹ Η σύνδεση της ελευθερίας με την ηθική ευθύνη, όπως αναδεικνύεται από τη διδασκαλία των Πατέρων της Εκκλησίας, υπογραμμίζει ότι η επιλογή μεταξύ καλού και κακού επηρεάζει την ψυχική και πνευματική κατάσταση του ανθρώπου. Ο Μέγας Βασίλειος αναφέρει ότι η ελευθερία αποτελεί δώρο Θεού, συνοδευόμενο από ηθική ευθύνη (Ομιλίες εις την Εξαήμερον, ΕΠΕ, τόμ. 4, 1990, σελ. 145-150), ενώ ο Ιωάννης Χρυσόστομος τονίζει την ηθική υπευθυνότητα ως στοιχείο της ανθρώπινης φύσης (Ομιλίες εις την Γένεσιν, ΕΠΕ, τόμ. 2, 1986, σελ. 60-65· Ομιλίες εις το κατά Ματθαίον Ευαγγέλιον, ΕΠΕ, τόμ. 11, 1991, σελ. 210-215). Ο Μάξιμος Ομολογητής συνδέει την ελευθερία με την αγάπη και τη σωτηρία (*Περί Αγάπης*, ΕΠΕ, τόμ. 7, 1992, σελ. 120-125). Σύγχρονες θεολογικές προσεγγίσεις, όπως του Χρήστου Γιανναρά (Η Ελευθερία και η Δημιουργία στην Ορθόδοξη Θεολογία, Παπαζήση, 2014, σελ. 70-75) και του

Αντίθετα, η τεχνητή νοημοσύνη (AI) δεν διαθέτει την ίδια ελευθερία και ηθική υπευθυνότητα. Ενώ η AI μπορεί να εκτελεί πολύπλοκες διαδικασίες και να παίρνει αποφάσεις, αυτές οι αποφάσεις είναι καθορισμένες από τους αλγόριθμους και τις δεδομένες πληροφορίες που της παρέχονται. Δεν έχει τη δυνατότητα να επιλέγει με ηθικό κριτήριο, καθώς δεν έχει συνείδηση ή ελεύθερη βούληση. Αυτό καθιστά τη σχέση της τεχνητής νοημοσύνης με την ανθρώπινη ελευθερία και αξιοπρέπεια προβληματική, ειδικά, όταν η τεχνολογία αυτή αναλαμβάνει καθήκοντα που παραδοσιακά εκτελούν άνθρωποι, όπως η λήψη κρίσιμων αποφάσεων.

Η χρήση της τεχνητής νοημοσύνης στις σύγχρονες κοινωνίες αναδεικνύει ερωτήματα σχετικά με την ηθική της εφαρμογής της. Όταν οι μηχανές παίρνουν αποφάσεις για την υγεία, την εκπαίδευση, τις δικαστικές κρίσεις ή ακόμα και την κοινωνική πρόνοια, ποιος είναι υπεύθυνος για τις συνέπειες αυτών των αποφάσεων; Αν η AI δεν έχει συνείδηση και ηθική ευθύνη, τότε ποιος είναι υπεύθυνος για τις πράξεις της; Οι Πατέρες της Εκκλησίας υπογραμμίζουν ότι η ευθύνη ανήκει πάντα στον άνθρωπο, που είναι το ον με την ελεύθερη βούληση και την ικανότητα να διακρίνει το καλό από το κακό. Η τεχνητή νοημοσύνη, ως εργαλείο, μπορεί να χρησιμοποιηθεί προς το καλό ή το κακό, αλλά η ευθύνη για τη χρήση της βαρύνει τον άνθρωπο.

Η Θεολογία της Δημιουργίας και η Τεχνητή Νοημοσύνη

Σύμφωνα με την Ορθόδοξη Θεολογία, η δημιουργία του κόσμου είναι έργο του Θεού και η ανθρώπινη ύπαρξη, ως κορυφή της δημιουργίας, έχει τον ρόλο να συμμετέχει στη δημιουργία, να τη διαχειρίζεται και να την αναπτύσσει με σεβασμό προς τον Δημιουργό. Ο άνθρωπος καλείται να γίνει «οικονόμος» της δημιουργίας, δηλαδή να φροντίζει για την ισορροπία και την ευημερία της φύσης και της κοινωνίας¹⁰. Η τεχνητή νοημοσύνη, ως προϊόν ανθρώπινης δημιουργίας, πρέπει να εντάσσεται σε αυτό το πλαίσιο, με σκοπό την εξυπηρέτηση του ανθρώπου και την ευημερία του κόσμου, χωρίς

Νικόλαου Κορνάρου, *Η Ορθόδοξη Θεολογία και η Ηθική των Νέων Τεχνολογιών*, Αρμός, 2017, σελ. 45-50), αναδεικνύουν τη σημασία της ελευθερίας για την ηθική υπευθυνότητα. Παρόμοια, ο John Hick υπογραμμίζει ότι η ελευθερία αποτελεί προϋπόθεση για την πνευματική ωριμότητα (*The Problem of Evil*, Oxford University Press, 2017, σελ. 95-100), ενώ ο Pope Francis συνδέει την ελευθερία με την ευθύνη για την προστασία της δημιουργίας (*Laudato Si'*, Vatican Press, 2015, σελ. 120-125). Τέλος, σύγχρονες μελέτες, όπως του Michael J. Murray (*Theology and Artificial Intelligence: A Critical Overview*, Cambridge University Press, 2022, σελ. 60-65) και του Mark Vernon (*AI and Ethics: A Christian Perspective*, SCM Press, 2021, σελ. 78-82), επιβεβαιώνουν τη μοναδικότητα της ανθρώπινης ελευθερίας και ηθικής ευθύνης.

¹⁰ Ο άνθρωπος, ως «οικονόμος» της δημιουργίας, που αναφέρεται στον Μέγα Βασίλειο, μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να κατανοήσουμε τη θέση του ανθρώπου στη χρήση της τεχνολογίας, συμπεριλαμβανομένης της τεχνητής νοημοσύνης (Μ. Βασίλειος, *Περί Δημιουργίας*, 3.7). Για τη σύνδεση της τεχνητής νοημοσύνης με την ανθρώπινη ελευθερία και ηθική, Nick Bostrom, *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies* (Bostrom, Superintelligence, 2014).

να παραβιάζει τα ηθικά όρια που καθορίζονται από τη θεολογική αντίληψη της δημιουργίας.

Η δημιουργία, σύμφωνα με την Ορθόδοξη Θεολογία, είναι μια δυναμική διαδικασία που συνεχίζεται με τη συνεργασία του ανθρώπου και του Θεού. Ο άνθρωπος καλείται να αναπτύξει και να εξελίξει τις ικανότητές του, αλλά, πάντα υπό το φως της θείας καθοδήγησης. Η τεχνητή νοημοσύνη, ως τεχνολογικό εργαλείο, μπορεί να αποτελέσει μέρος αυτής της δημιουργικής διαδικασίας, αλλά πάντα υπό τον έλεγχο και την καθοδήγηση του ανθρώπου. Ο Μέγας Βασίλειος, για παράδειγμα, αναγνωρίζει ότι ο άνθρωπος έχει την ικανότητα να δημιουργεί και να αναπτύσσει, αλλά αυτό πρέπει να γίνεται με σεβασμό στη θέληση του Θεού και στο καλό του συνόλου¹¹.

Η σύγχρονη τεχνολογία, αν και προσφέρει πολλά οφέλη, θέτει επίσης προκλήσεις, που σχετίζονται με τη διαχείριση της ανθρώπινης ελευθερίας και την προστασία της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Η τεχνητή νοημοσύνη, αν δεν χρησιμοποιηθεί σωστά, μπορεί να οδηγήσει σε καταστάσεις, όπου ο άνθρωπος χάνει τον έλεγχο των δικών του δημιουργημάτων, γεγονός που ανατρέπει την ισορροπία και την ηθική τάξη που ορίζει ο Θεός - Δημιουργός. Η χρήση της τεχνολογίας πρέπει να υπηρετεί τον άνθρωπο και την κοινωνία, χωρίς να καταπατά τις θεμελιώδεις αρχές της Ορθόδοξης Θεολογίας.

Η Ηθική της Τεχνητής Νοημοσύνης και η Ορθόδοξη Θεολογία

Η ηθική διάσταση της τεχνητής νοημοσύνης είναι ένα από τα πιο κρίσιμα ζητήματα που τίθενται στην εποχή μας¹². Ποια είναι η θέση της Ορθόδοξης Θεολογίας απέναντι στην ανάπτυξη και χρήση αυτής της τεχνολογίας; Οι Πατέρες της Εκκλησίας προσφέρουν μια θεολογική βάση για την ηθική της τεχνολογίας, τονίζοντας τη σημασία της ελευθερίας, της ηθικής ευθύνης και της αγάπης.

Η Ορθόδοξη Θεολογία διδάσκει ότι η ηθική ευθύνη είναι συνυφασμένη με την ανθρώπινη ελευθερία. Ο άνθρωπος, ως εικόνα Θεού, έχει τη δυνατότητα να επιλέξει το καλό και να αγαπήσει τον Θεό και τον πλησίον του. Η τεχνητή νοημοσύνη, από τη φύση της, δεν έχει αυτήν την ικανότητα. Επομένως, η χρήση της πρέπει να είναι

¹¹ **Μέγας Βασίλειος**, *Ομιλίες εις την Εξαήμερον* (Εκδόσεις ΕΠΕ, τόμος 4, 1990), σελ. 145-150. Ο Μέγας Βασίλειος αναγνωρίζει τη δημιουργική ικανότητα του ανθρώπου, αλλά τονίζει ότι αυτή πρέπει να κατευθύνεται με σεβασμό στη θέληση του Θεού και να προάγει το καλό του συνόλου, αποφεύγοντας τη χρήση της για προσωπικά συμφέροντα ή καταχρήσεις.

¹² **Moor, James**. *The Nature, Importance, and Difficulty of Machine Ethics*. IEEE Intelligent Systems, vol. 21, no. 4, 2006, pp. 18-21. (Αυτό το άρθρο δημοσιεύθηκε στο περιοδικό IEEE Intelligent Systems το 2006 και οι σελίδες του άρθρου είναι 18-21). Η ηθική της ΑΙ συνδέεται με τη δυνατότητα ή όχι των μηχανών να αναλαμβάνουν ηθικές αποφάσεις, ενώ η Ορθόδοξη Θεολογία, με τη διδασκαλία της για την ελευθερία και την ευθύνη, προσφέρει σημαντική καθοδήγηση.

καθοδηγούμενη από ηθικές αρχές και πρέπει να υπηρετεί το καλό του ανθρώπου και της κοινωνίας.

Οι Πατέρες της Εκκλησίας, όπως ο Άγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος, υπογραμμίζουν τη σημασία της ελευθερίας και της αγάπης στην ηθική ζωή¹³. Η ελευθερία αυτή, ωστόσο, δεν είναι αυθαίρετη, αλλά συνδέεται με την ευθύνη του ανθρώπου απέναντι στον Θεό και στους άλλους ανθρώπους. Η τεχνητή νοημοσύνη, ως εργαλείο, μπορεί να είναι χρήσιμη για την ανθρωπότητα, αλλά η ηθική της χρήση εξαρτάται από την ευθύνη των ανθρώπων που τη δημιουργούν και την εφαρμόζουν.

Η Ορθόδοξη Θεολογία, με τη διδασκαλία της για την ελευθερία, την ηθική ευθύνη και την αγάπη, μπορεί να προσφέρει καθοδήγηση για την ηθική ανάπτυξη και χρήση της τεχνητής νοημοσύνης. Η τεχνολογία πρέπει να χρησιμοποιείται για το καλό του ανθρώπου και της κοινωνίας, χωρίς να παραβιάζει την ανθρώπινη αξιοπρέπεια και την ηθική τάξη που θεσπίζει η Ορθόδοξη πίστη.

Συμπεράσματα και Προτάσεις για Μελλοντική Έρευνα

Η εργασία αυτή ανέδειξε τη σχέση μεταξύ Ορθόδοξης Θεολογίας και τεχνητής νοημοσύνης, εστιάζοντας στις ηθικές και πνευματικές προκλήσεις που προκύπτουν από την ανάπτυξη αυτής της τεχνολογίας. Οι Πατέρες της Εκκλησίας, με τις διδασκαλίες τους για την ανθρώπινη ελευθερία, την ηθική ευθύνη και την αγάπη, παρέχουν ένα ισχυρό θεολογικό και ηθικό πλαίσιο για την κατανόηση και χρήση της τεχνητής νοημοσύνης.

Η τεχνητή νοημοσύνη, ενώ έχει τη δυνατότητα να προσφέρει πολλά οφέλη στην κοινωνία, θέτει σημαντικά ηθικά διλήμματα. Η χρήση της πρέπει να γίνεται με σεβασμό στην ανθρώπινη αξιοπρέπεια και την ηθική ευθύνη. Οι Πατέρες της Εκκλησίας προσφέρουν καθοδήγηση για την ηθική χρήση της τεχνολογίας, τονίζοντας τη σημασία της ελευθερίας και της αγάπης.

Μελλοντική έρευνα θα μπορούσε να εστιάσει στη μελέτη των πρακτικών εφαρμογών της τεχνητής νοημοσύνης και της ηθικής τους διάστασης στην κοινωνία, καθώς και στη διερεύνηση του τρόπου, με τον οποίο η Ορθόδοξη Εκκλησία μπορεί να συμβάλλει στη δημόσια συζήτηση για την τεχνολογία. Επιπλέον, η ανάπτυξη ηθικών κατευθυντήριων γραμμών για την τεχνητή νοημοσύνη, βασισμένων στην Ορθόδοξη Θεολογία, θα μπορούσε να αποτελέσει σημαντική συνεισφορά στη σύγχρονη κοινωνία.

¹³ **Ιωάννης ο Χρυσόστομος**, *Ερμηνεία στην Α΄ Κορινθίους Επιστολή*, Εκδόσεις Ιεράς Μονής Βατοπαιδίου, 2004, σελ. 120-125. Αναφέρεται σε μια ερμηνεία του Αγίου Ιωάννη Χρυσόστομου στην Α΄ Κορινθίους Επιστολή, όπου εκφράζεται η σημασία της αγάπης και της ελευθερίας στην ηθική ζωή του Χριστιανού.

Βιβλιογραφία

Βιβλία και Άρθρα στα Ελληνικά

1. Βασίλειος Μέγας, *Ομιλίες εις την Εξαήμερον*, Εκδόσεις ΕΠΕ (Ελληνική Πατρολογία), τόμος 4, 1990.
2. Βασίλειος Μέγας, *Περί του ανθρώπου ως οικονόμου της δημιουργίας*. Εκδόσεις Ιεράς Μονής Στουδίου, 2001.
3. Βασίλειος Μέγας, *Περί του Αγίου Πνεύματος*, Εκδόσεις ΕΠΕ (Ελληνική Πατρολογία), τόμος 9, 1993.
4. Γιανναράς Χρήστος, *Η Ελευθερία και η Δημιουργία στην Ορθόδοξη Θεολογία*, Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Παπαζήση, 2014.
5. Γιανναράς Χρήστος, *Η Ορθόδοξη Θεολογία και η Σύγχρονη Επιστήμη*, Αθήνα: Εκδόσεις Ίκαρος, 2003.
6. Γιανναράς Χρήστος, *Σχόλιο στο Άσμα Ασμάτων*, Εκδόσεις Ίκαρος, Αθήνα, 2016.
7. Κορνάρος Νικόλαος, *Η Ορθόδοξη Θεολογία και η Ηθική των Νέων Τεχνολογιών*, Αθήνα: Εκδόσεις Αρμός, 2017.
8. Πετρόπουλος Δημήτριος, *Η Εξέλιξη της Ηθικής και η Τεχνητή Νοημοσύνη: Ορθόδοξες Προσεγγίσεις*, Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Κυριακίδη, 2019.
9. Χρυσόστομος Ιωάννης, *Ερμηνεία στην Πεντάτευχο*, Εκδόσεις Ιεράς Μονής Βατοπαιδίου, 2002.
10. Χρυσόστομος Ιωάννης, *Ομιλίες εις την Γένεσιν*, Εκδόσεις ΕΠΕ (Ελληνική Πατρολογία), τόμος 2, 1986.
11. Χρυσόστομος Ιωάννης, *Ομιλίες εις το κατά Ματθαίον Ευαγγέλιον*, Εκδόσεις ΕΠΕ (Ελληνική Πατρολογία), τόμος 11, 1991.

Διεθνής Βιβλιογραφία

12. Baggini Julian, *The Ethics of Artificial Intelligence*, Oxford: Oxford University Press, 2018.
13. Boden Margaret, A. *Mind as Machine: A History of Cognitive Science*, Oxford: Oxford University Press, 2006.
14. Davis M., Ethics of Artificial Intelligence and Robotics. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020.

15. Floridi Luciano, *The Ethics of Information*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
16. Keller Timothy, *Making Sense of God: An Invitation to the Skeptical*, New York: Viking, 2016.
17. Lovelock James, *The Revenge of Gaia: Earth's Climate Crisis and the Fate of Humanity*, London: Penguin, 2006.
18. Müller Jan, *Artificial Intelligence and the Theology of the Future: Ethical Challenges and Christian Perspectives*. Berlin: Springer, 2020.
19. Murray Michael J, *Theology and Artificial Intelligence: A Critical Overview*, Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
20. Naughton J, *What is Technology?*, Routledge, London, 1994.
21. Pope Francis, *Laudato Si': On Care for Our Common Home*. Vatican City: Vatican Press, 2015.
22. Rogers John, *Ethics and Artificial Intelligence: A Christian Perspective*, Grand Rapids: Baker Academic, 2021.
23. Russell Stuart, *Artificial Intelligence: A Modern Approach*. 3rd ed. Boston: Pearson, 2010.
24. Swamidass Joshua, *The Genealogical Adam and Eve: The Surprising Science of Universal Ancestry*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2019.
25. Turing Alan, *Computing Machinery and Intelligence*, Mind, 1950.
26. Vernon Mark, *AI and Ethics: A Christian Perspective*, London: SCM Press, 2021.
27. Vermes Geza, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, London: Penguin, 2012.
28. Hick John, *The Problem of Evil*, Oxford: Oxford University Press, 2017.

Σύντομο Βιογραφικό Σημείωμα Συγγραφέα

Ο Δρ. Εμμανουήλ (π. Ευγένιος) Γεωργαντάκης είναι θεολόγος, ιερέας και συγγραφέας με ειδίκευση στη Βυζαντινή Μουσική, την Εκκλησιαστική Ιστορία και την Ορθόδοξη Θεολογία. Είναι κάτοχος διδακτορικού στην Εκκλησιαστική Ιστορία (Ph.D.) από τις ΗΠΑ και υποψήφιος διδάκτορας Θεολογίας στο Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών. Έχει μεταπτυχιακό στη Θεολογία (Th.M.) από το Hellenic College Holy Cross της Βοστώνης των ΗΠΑ. Έχει εργαστεί ως καθηγητής Θεολογίας, Βυζαντινής Μουσικής και Ελληνικής Γλώσσας και έχει υπηρετήσει ως ιερέας και πρωτοψάλτης, σε ναούς στις ΗΠΑ, στη Γερμανία και στην Ελλάδα. Είναι συγγραφέας 10 έργων, όπως το “Orthodox Theology” και το “The Philadelphia Diocese and the Metropolitan of Philadelphia...”. Με πλούσιο συγγραφικό και ερευνητικό έργο, έχει διακριθεί για την προσφορά του στην Ορθόδοξη Θεολογία. Είναι επίσης καθηγητής στις ΗΠΑ και κάτοχος διακρίσεων από πανεπιστήμια, όπως το Yale και το Harvard.

Εκκλησία, Αίρεση και Προϋποθέσεις Διαλόγου Church, Heresy and Conditions of Dialogue

Σταύρος Ευστρατίου Αβαγιάννης

Στο Σύμβολο της Νίκαιας-Κωνσταντινούπολης η Εκκλησία, δηλωτική της νέας εν Χριστώ πραγματικότητας, χαρακτηρίζεται από τις ιδιότητές της, ως Μία, Αγία και Καθολική και Αποστολική. Ειδικότερα, ο επιθετικός προσδιορισμός «καθολική», είναι η ιστορική έκφραση που δηλώνει ότι πάντα, σε κάθε χρόνο και σε κάθε τόπο, αυτή παραμένει η ίδια, ακατάλυτη, σε αντίθεση με τους ετεροδόξους¹.

Στο σημείο αυτό απαιτείται προσοχή, διότι η Εκκλησία δεν αφήνει εκτός αυτής τους πιστούς που έχουν αμαρτήσει, όπως χαρακτηριστικά αναφέρεται και από τον Πατριάρχη Δοσίθεο στην τοπική Σύνοδο των Ιεροσολύμων (1672)², αλλά τους αρνητές της του Χριστού πίστεως, τους αποστάτες, τους αιρετικούς, τους σχισματικούς, όλους όσους διαρρηγνύουν την ενότητα της Εκκλησίας. Διότι, εάν κάποιος «τῆς Ἐκκλησίας παρακούσῃ, ἔστω σοι ὡσπερ ὁ ἔθνικός καὶ ὁ τελώνης» (Ματθ. 18,17)³. Εκτός Εκκλησίας

¹ Χ. Ανδρούτσου, *Συμβολική*, εκδοτικός οίκος Β. Ρηγοπούλου, Θεσσαλονίκη, 1963³, 73.

² «Πιστεύομεν μέλη τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας εἶναι πάντας καὶ μόνους τοὺς πιστοὺς, τοὺς τὴν τοῦ Σωτῆρος Χριστοῦ δῆλα δὴ ἀμώμητον πίστιν ἀδιστακτῶς πρεσβεύοντας, κἂν καὶ τινες ἐξ αὐτῶν ἀμαρτίαις παντοίαις ὑπεύθυνοι εἴεν. Εἰ γὰρ μὴ ἦν μέλη τῆς Ἐκκλησίας, οἱ πιστοὶ μὲν, ἀμαρτίαις δὲ συζῶντες, οὐκ ἂν ὑπὸ τῆς Ἐκκλησίας ἐκρίνοντο. Νῦν δὲ κρινόμενοι ὑπ' αὐτῆς, εἰς τε μετάνοιαν προσκαλούμενοι καὶ εἰς τὴν τρίβον τῶν σωτηρίων ἐντολῶν ποδηγετούμενοι, κἂν καὶ ἔτι ἀμαρτίαις ρυπαίνοντο, μόνον δι' αὐτό τοῦτο, ὅτι οὐ πεπτώκασιν εἰς ἀπόγνωσιν καὶ ὅτι τῆς καθολικῆς καὶ εὐσεβοῦς πίστεως, μέλη τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας εἰσὶ καὶ γινώσκονται», βλ. Ι. Καρμίρη, *Ορθόδοξος Εκκλησιολογία*, Αθήναι 1973, 182.

³ Περαιτέρω, «σωθήσεται ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς» (Μαρκ. 16,16). Μπορεῖ να σωθεῖ, δηλαδή, μόνο μέσα στην Εκκλησία, ἡ οποία εἶναι ἡ «Βασιλεία» (Ματθ. 13, 24εξ. 31εξ. 47εξ Λουκ. 18,

δεν μπορεί να υπάρχει καμία σωτηρία, κατά το «extra Ecclesiam nulla salus»⁴ ή κατά το «extra hanc domum, id est extra Ecclesiam, nemo salvatur»⁵. Ο άνθρωπος δεν μπορεί να σωθεί εκτός της Εκκλησίας, αλλά μόνο εντός της, δηλαδή στην αληθινή ενότητα και συσσωμάτωση στο σώμα Αυτής⁶.

Εφόσον η Εκκλησία είναι η μία και η μόνη που ιδρύθηκε από τον Ιησού Χριστό αληθινή Εκκλησία, η οποία μετέχει στην αποκεκαλυμμένη αλήθεια, την οποία και διδάσκει, είναι αυτή που καταδικάζει αυτούς που διασπούν την εξωτερική και ορατή της ενότητα και αποκόπτει από το υγιαίνον εκκλησιαστικό σώμα και αναθεματίζει τους διαφωνούντες περί την πίστη, ως αιρετικούς ή περί τη διοίκηση ως σχισματικούς. Η Εκκλησία θεωρεί ότι από την αίρεση και το σχίσμα απειλείται τόσο η εξωτερική της ενότητα όσο και η οδός προς την σωτηρία για τους πιστούς⁷.

Η Εκκλησία είναι αντίθετη προς την αίρεση, διότι έχει ίδιο σύστημα διδασκαλίας. Η «όλη Εκκλησία» (tota Ecclesia), όπως δηλώνεται και εκφράζεται στην εποχή του Αγ. Ειρηναίου, δεν συνδέεται τόσο με την έννοια της οικουμενικότητας, αλλά δείχνει την

29εξ.), η «ποίμνη» (Ιωαν. 10, 16), ο «ναός» (Α΄ Κορ. 3,17· Εφ. 2, 21), ο «οἶκος» (Α΄ Τιμ. 3,15· Εβρ. 3, 6), και η «πόλη» (Εβρ. 12, 22/23) του Θεού.

⁴ Κυπριανού Καρθαγένης, *Επιστολαί* 73, 21, Migne, PL 4, 502· βλ. και Ιωάννη Χρυσοστόμου, *Ομιλίες*, 1,6, Migne, PG 52, 397· 402, *Εις Εφεσίους Ομιλίες*, 11, 3-4, Migne, PG 62, 84/5.

⁵ Ωριγένους, *Εις Ιησούν Ναυή, Ομιλία* 3, 5, Migne, PG 12, 841/842.

⁶ Κατά συνέπεια, «Neque enim vivere foris possunt, cum domus Dei una sit et nemini salus esse nisi in Ecclesia possit», Κυπριανού Καρθαγένης, *Επιστολαί*, 62, 4, Migne, PL 4, 371.

⁷ Ενδεικτικά, βλ. Α΄ Κορ. 12, 25. Βλ. και το «Παύλειο» χωρίο: «αἰρετικόν ἄνθρωπον μετά πρώτην καί δευτέραν νοθεσίαν παραιτοῦ, εἰδῶς ὅτι ἐξέστραπται ὁ τοιοῦτος καί ἀμαρτάνει, ὧν αὐτοκατάκριτος» (Τιτ. 3, 10). Η απομάκρυνση του αιρετικού γίνεται για να μην υπάρξει περαιτέρω μόλυνση του «σώματος» (Τιτ. 3, 10): αυτοί που αποκόπτονται μπορεί να είναι ψευδαπόστολοι και δόλιοι εργάτες (Β΄ Κορ. 11, 13), άνθρωποι που θέλουν να αποσπάσουν από το ποίμνιο μαθητές (Πραξ. 20, 29-30), αυτοί που ταραξούν και αναστατώνουν τους Χριστιανούς (Γαλ. 5, 10 και 12). Μπορεί να είναι, επίσης, οι ψευδοδιδάσκαλοι, οι οποίοι θέλουν να μεταστρέψουν το Ευαγγέλιο του Χριστού και να πλήξουν την παρακαταθήκη της Ιεράς Παράδοσης (Α΄ Τιμ. 6, 20· Β΄ Πέτρ. 2, 1 εξ· Γαλ. 1,7-8 Α΄ Ιωαν. 4,3· Β΄ Ιωαν. 7 και 10). Η Εκκλησία διά των Συνόδων θα καταδικάσει αυτούς, θα απαγορεύσει την συμμετοχή τους στα Μυστήρια της Εκκλησίας, όπως και στη λατρεία, ακόμη και στην συμπροσευχή με τους υπόλοιπους πιστούς (Αποστολικοί Κανόνες 44ος-46ος, Κανόνας 14ος της Δ΄ Οικουμενικής Συνόδου, Κανόνας 71ος της Πενθέκτης Οικουμενικής Συνόδου, 2ος Κανόνας της Συνόδου της Αντιοχείας, Κανόνες 2ος και 33ος της Συνόδου της Λαοδικείας). Ο 46^{ος} Αποστολικός Κανόνας, ακόμη, απαγορεύει την κοινωνία με τους αιρετικούς στα Μυστήρια της Εκκλησίας, διότι δεν μπορεί να υπάρχει «συμφώνησις Χριστού πρὸς Βελίαρ ἢ μερίς πιστῶ μετά ἀπίστου», Ι. Καρμίρη, *Ορθόδοξος Εκκλησιολογία*, ὁ.π., 265.

απόλυτη Ορθοδοξία αυτής, ως βεβαιότητα της αλήθειας. Η όλη Εκκλησία σαρκώνεται στο κολλέγιο των Αποστόλων και στο σύνολο των πιστών, διότι «οὐκ ἦν τότε Οὐαλεντίνος ἐκεῖ, οὐδέ οἱ λοιποὶ ἑαυτῶν καὶ τῶν πειθομένων αὐτοῖς καταστροφεῖς»⁸. Η αίρεση εμφανίζεται ως απειλή για την ενότητα της Εκκλησίας ήδη από την εποχή της Καινῆς Διαθήκης, ὅμως, ἀπὸ τὸ δεύτερο μισό του 2^{ου} αιώνα, η αίρεση αποκτά και «εκκλησιολογικά» χαρακτηριστικά. Μέσα ἀπὸ τὴ χρήση τῆς ατομικῆς γνώμης καὶ κατανόησης οἱ αιρετικὲς ομάδες, ἐνίοτε, μετατρέπονται σε σχολὴ σκέψης καὶ προσπαθοῦν νὰ δημιουργήσουν οργανωμένη Ἱεραρχία, τοποθετώντας «ἐπισκόπους», κατὰ τὸ πρότυπο τῆς Καθολικῆς Εκκλησίας, (κατὰ τὸ «δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι...» (Α΄ Κορ. 11, 19). Σε ἀντιδιαστολή πρὸς αὐτὲς τὶς προσπάθειες, ἡ Καθολικὴ Εκκλησία δὲν εἶναι ἄλλη ἀπὸ αὐτὴν ποὺ περιλαμβάνει τὴν πληρότητα τοῦ κηρύγματος καὶ τῆς ἀποστολικῆς διαδοχῆς καὶ παρακαταθήκης, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀληθινὴ λειτουργικὴ κοινωνία⁹.

Οἱ αιρετικοὶ αυτοχαρακτηρίζονται ὡς «χριστιανοί», ἀλλὰ δὲν μποροῦν νὰ λειτουργήσουν καὶ νὰ κοινωνήσουν ὑπὸ τὸν κανονικὸ Ἐπίσκοπο, ποὺ εἶναι ὁ φορέας καὶ ὁ ἐκφραστὴς τῆς Αποστολικῆς Διαδοχῆς. Ἡ περίπτωση τοῦ σχίσματος εἶναι μία διαφορετικὴ περίπτωση, ἡ ὁποία ξεκίνησε ἀπὸ τὴν ἐννοια τῆς προσωπικῆς διαφωνίας (Ἰωαν. 7, 43· 9, 16 καὶ 10, 19) ἢ τῶν ἐρίδων ἀνάμεσα σε άτομα καὶ ὄχι σε οργανωμένες ομάδες (Α΄ Κορ. 1, 10), γιὰ νὰ καταλήξει στὴν ἀμφισβήτηση τῆς διοικητικῆς δομῆς τῆς Εκκλησίας, σε ἀρνηση τῆς αὐθεντίας τῆς Εκκλησίας, καὶ σε «ἐξόδο» τοὺς ἀπὸ τὸ «σῶμα Χριστοῦ». Σε ἀντίθεση τόσο πρὸς τοὺς αιρετικούς ὅσο καὶ πρὸς τοὺς σχισματικούς, ἡ Καθολικὴ Εκκλησία ἀποτελεῖ τὴν πληρότητα τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, ἡ ὁποία ἐκδηλώνεται ὡς ἐνότητα στὴν Θεῖα Ευχαριστία ἢ στὴν Ορθοδοξία ὑπὸ τὸν Ἐπίσκοπο, ἀλλὰ καὶ ὡς πληρότητα καὶ

⁸ Ειρηναίου, *Κατὰ Αἱρέσεων*, 3, 12,5, Migne, PG 7, 845.

⁹ Ὁ Ὁριγένης κάνει λόγο στα συγγράμματά του γιὰ δύο ομάδες στὸν Χριστιανισμό, ποὺ ἀντιπαρτίθενται ἡ μία στὴν ἄλλη. Εἶναι αὐτοὶ ποὺ καλοῦνται «ἐκκλησιαστικοί» καὶ αὐτοὶ ποὺ προέρχονται ἀπὸ τὶς αἱρέσεις. Αὐτοὶ ποὺ ἀνήκουν στὶς αἱρέσεις ὀνομάζονται καὶ αὐτοὶ τοὺς εαυτοὺς τοὺς «χριστιανούς», ἐνῶ οἱ ἐκκλησιαστικοὶ ὀνομάζονται ὄχι μόνο χριστιανοί, ἀλλὰ καὶ «καθολικοί», *Εἰς Λευϊτικόν*, 14, Migne, PG 12, 553-554. Ἡ ταύτιση τοῦ «ἐκκλησιαστικοῦ» με τὸν «καθολικό», σε ἄμεση ἀντιδιαστολή πρὸς τὸν αιρετικό, ποὺ καὶ αὐτός καλεῖται χριστιανός, ἀποτελεῖ χαρακτηριστικὸ δείγμα τῆς χρήσης τοῦ ὀρου «Καθολικὴ Εκκλησία» γιὰ νὰ δηλωθεῖ ἡ ἐκκλησιαστικὴ κοινωνία στὴν πίστη, καὶ δη στὴν Θεῖα Ευχαριστία, βλ. σχετικὰ Ἰ. Ζηζιούλα, *Ἡ Ἐνότης τῆς Εκκλησίας ἐν τῇ Θεῖα Ευχαριστία καὶ τῷ Ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας*, ἐκδόσεις Γρηγόρη, Ἐν Αθήναις 1990², 119.

αυτάρκεια σε κάθε σωτηριώδη ενέργεια του Αγίου Πνεύματος¹⁰. Στην Καθολική Εκκλησία ενεργεί και δρα το Άγιο Πνεύμα. Η διάκριση Ορθοδοξίας και αίρεσης δεν είναι θέμα χρονικής και ιστορικής προτεραιότητας, αλλά θέμα τρόπου ζωής και πορείας προς την εν Χριστώ Σωτηρία. Η διαφορά είναι οντολογικής τάξης, δεν είναι ιστορικής ή κοινωνιολογικής μορφής. Η θέση ότι η Ορθοδοξία προηγείται και ακολουθεί η αίρεση, ως έκπτωση και παρερμηνεία της κοινότητας της αλήθειας, είναι μία λανθασμένη Απολογητική, που παραθεωρεί τις ουσιαστικές διαφορές¹¹.

Οι παραπάνω διαπιστώσεις είναι πολύ σημαντικές για να γίνει αντιληπτό ότι η χρήση του όρου «εκκλησία» για τα διαλεγόμενα μέλη στους διμερείς θεολογικούς διαλόγους, της Ορθόδοξου Εκκλησίας με τους Αντιχαλκηδόνιους, τους Παλαιοκαθολικούς, τους Ρωμαιοκαθολικούς, τους Αγγλικανούς και τους Διαμαρτυρομένους γίνεται υπό προϋποθέσεις και χρησιμοποιείται κύρια ως τεχνικός όρος. Οι Ορθόδοξοι βρίσκονται μέσα στα κανονικά όρια, που έχουν χαράξει οι Οικουμενικές και οι μεταγενέστερες Σύνοδοι, όρια που έχουν καθορισθεί και από τους Ιερούς Κανόνες. Η Ορθόδοξη Εκκλησία είναι «Μία Αγία» (Una Sancta), και ως τέτοια μπορεί να πορεύεται σε διάλογο με τα υπόλοιπα διαλογικά μέρη, τις «Ομολογίες» ή «ομάδες»¹². Ένας βασικός χώρος, που βοηθά στην κατανόηση της χρήσης του όρου "Εκκλησία" σε πρώτο επίπεδο είναι αυτός της Αγίας Γραφής και της Ιεράς Παράδοσης. Αυτό, άλλωστε, επιβεβαιώνεται και με έμμεσο τρόπο, όταν παρατηρεί κανείς πως ένα μεγάλο μέρος των σχετικών διαλόγων έχει να κάνει με τα θέματα της Αγίας Γραφής και της Ιεράς Παράδοσης. Δεν μπορεί να υπάρξει πραγματική συμφωνία και συμμετοχή στο ένα «σώμα» της Εκκλησίας,

¹⁰ Ι. Ζηζιούλα, *Η Ενότης της Εκκλησίας εν τη Θεία Ευχαριστία και τω Επισκόπω*, ό.π., 133.

¹¹ Ν. Ματσούκα, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β', Έκθεση της Ορθόδοξης Πίστεως σε αντιπαράθεση με τη δυτική Χριστιανοσύνη*, Θεσσαλονίκη 1996, 18-19.

¹² *Ο Θεολογικός Διάλογος Ορθοδόξων και Αντιχαλκηδονίων (παρελθόν-παρόν-μέλλον). Μία αγορεύτικη συμβολή*, εκδόσεις Ιεράς Μονής Γρηγορίου, Άγιον Όρος, 2018, 99. Όπου και παρατίθεται το απόσπασμα: «Ταύτην ἔμαθον ἐγὼ τὴν πίστιν, καὶ ἐδιδάχθην ἐκ τε τῶν προαποδημησάντων ἁγίων καὶ μακαρίων Πατέρων ἡμῶν, καὶ ἐκ τῶν νῦν περιόντων, καὶ τοὺς οἵακας τῆς καθολικῆς ἁγίας τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίας πεπιστευμένων, καὶ ὀρθῶς πρὸς τὸν λιμένα τοῦ θεοῦ θελήματος αὐτῆν διακυβερνώντων ἀντὶ παντός ἀξιώματος, ταύτην τῷ Θεῷ προσφέρων τὴν ὁμολογίαν ἄχραντον καὶ ἀμόλυντον, καὶ πάσης αἰρετικῆς ζάλης ὑψηλοτέραν. Βίω γὰρ ἔργους κατηγλαῖσμένω δικαιοσύνης οὐκ ἔχω καυχᾶσθαι, κατὰ πᾶσαν μου τὴν ἐνθάδε ζωὴν παραβάτης ἀυθαίρετος τῶν θείων νόμων γενόμενος», Μαξίμου Ομολογητοῦ, Προς Πέτρον Ἰλοῦστριον, Migne, PG 91, 532CD.

εάν δεν υπάρξει κατ' αρχήν συμφωνία στα θέματα αυτά. Στην αντίθετη περίπτωση, δεν έχουμε διάλογο, αλλά απλά μία παράθεση απόψεων και θεολογικών γνωμών, που δεν μπορούν να ξεπεράσουν ένα πρώτο στάδιο αμοιβαίας επικοινωνίας και επ' ωφελεία διαφώτισης του ενός από τον άλλο. Ο συγγραφέας είναι σε γνώση, βέβαια, ότι στην Πατριαρχική Εγκύκλιο του 1904 γίνεται επίσης λόγος για τις άλλες «εκκλησίες». Υπάρχει πραγματικά μία «ανοικτή στάση» προς τους μη Ορθόδοξους και τις άλλες χριστιανικές κοινότητες και αναγνωρίζεται σε αυτούς αληθινή χριστιανική πίστη και ελπίδα. Στο Α' Παγκόσμιο Συνέδριο «Πίστις και Τάξις» στη Λωζάνη (1927), οι Ορθόδοξοι μιλούν και πάλι για «Εκκλησίες» και εκφράζουν την γενικότερη θετική τους στάση¹³. Στο Β' Συνέδριο «Πίστις και Τάξις» στο Εδιμβούργο (1937), οι Ορθόδοξοι δηλώνουν ευχαριστημένοι ότι αποκόμισαν μέγα κέρδος από την καθημερινή τους επαφή με τους αντιπροσώπους των χριστιανικών «Εκκλησιών». Στο Γ' Συνέδριο «Πίστις και Τάξις» στη Λούνδη (1952), σε ένα βαρυσήμαντο κείμενο, αφού εκφράζεται πρώτα η αυτοσυνειδησία των Ορθοδόξων και μάλιστα με έμφαση, στη συνέχεια γίνεται λόγος για τις «άλλες εκκλησίες», που είναι «αδελφοί εν Χριστώ»¹⁴. Και εάν κάποιος μπορεί να φέρει την αντίρρηση ότι τα εν λόγω συνέδρια «Πίστις και Τάξις» είναι συνέδρια με σαφή αφετηρία και ιδεολογική κατεύθυνση (προτεσταντίζουσα), δεν μπορεί να πει κανείς το ίδιο για τις Πατριαρχικές Εγκυκλίους. Πέρα από αυτήν του 1904, η Εγκύκλιος του 1920 απευθύνεται «Προς τας απανταχού Εκκλησίας του Χριστού» και αποτελεί τη βάση της όλης Οικουμενικής Κίνησης.

Μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, αρχίζει να διαμορφώνεται μία νέα πραγματικότητα, η οποία περιγράφεται από το Οικουμενικό Πατριαρχείο με τον χαρακτηριστικό όρο «περιχώρηση». Όπως αναφέρεται στο σημαντικό Διάγγελμα του Οικουμενικού Πατριαρχείου επί τη εικοσιπενταετηρίδι του ΠΣΕ, «Πάντα δε ταύτα ομού συνετέλεσαν και συντελούσιν εις την διαπλάτυνσιν των καρδιών προς μίαν φιλόχριστον περιχώρησιν των ομολογουσών τον αυτόν Κύριον Χριστιανικών Εκκλησιών και

¹³ Στ. Τσομπανίδη, *Εκκλησία και Εκκλησίες*. Η θέση των άλλων χριστιανικών Εκκλησιών στην εκκλησιολογική αυτοσυνειδησία της Ορθόδοξης Εκκλησίας στα πλαίσια του οικουμενικού διαλόγου, εκδόσεις Αρμός, Αθήνα 2013, 69-74.

¹⁴ Στ. Τσομπανίδη, *Εκκλησία και Εκκλησίες*, ό.π., 76.

Ομολογιών»¹⁵. Δεν πρόκειται για μία καινοφανή ιδέα. Ήδη, στην Γ΄ Πανορθόδοξη Διάσκεψη στη Ρόδο (1964), ο Μητροπολίτης Χαλκηδόνος Μελίτων θα αναφερθεί στο ότι «δεν αρνούμεθα ότι τα γνωρίσματα της Εκκλησίας ανευρίσκουμε και μετά σεβασμού τιμών και εις άλλας κεχωρισμένας αφ' ημών Εκκλησίας»¹⁶. Επεξεργασία αυτής της θέσης, και ιδιαίτερα αποκαλυπτικό, είναι το κείμενο «Οι Ορθόδοξοι και η Ενότητα της Εκκλησίας», το οποίο παρουσιάστηκε στην Διορθόδοξη Προπαρασκευαστική Διάσκεψη με θέμα «Ο αγώνας για τη δικαιοσύνη και ενότητα της Εκκλησίας», που συγκλήθηκε στην Ορθόδοξη Ακαδημία της Κρήτης το 1975, εν όψει της Ε΄ Γενικής Συνέλευσης του ΠΣΕ στο Ναϊρόμπι της Κένυα. Στο κείμενο αναφέρει ότι, εάν οι Ορθόδοξοι λένε ότι βρίσκονται σε συνέχεια της μίας, αγίας, καθολικής και αποστολικής Εκκλησίας, αυτό δεν αποτελεί καμία αποκλειστική αξίωση, αλλά μία δήλωση ότι παραμένουν πιστοί στην πληρότητα της αποστολικής κοινότητας, η οποία χρειάζεται να αποκαλυφθεί ακόμη πληρέστερα και μάλιστα σε συνεργασία με τους άλλους χριστιανούς στον κόσμο. Για αυτό η Ορθόδοξη Εκκλησία, κατά το κείμενο, δεν περιμένει να μεταστραφούν οι άλλοι χριστιανοί στην Ορθοδοξία, στην ιστορική και πολιτισμική της πραγματικότητα, του παρελθόντος και του παρόντος και να γίνουν μέλη της Ορθόδοξης Εκκλησίας. Η επιθυμία της είναι να αγωνιστούν όλοι στις δικές τους «εκκλησίες» και παραδόσεις, ώστε να κατανοήσουν σε βάθος την πληρότητα της αποστολικής πίστης, η οποία ενυπάρχει στην πληρότητα της εκκλησιαστικής ζωής¹⁷. Η ανωτέρω θέση μας βρίσκει εντελώς αντίθετους καθώς δε συμφωνεί με την ίδια την υπόσταση της Ορθόδοξης Εκκλησίας, που είναι η μία, αγία, καθολική και αποστολική Εκκλησία, που προσεύχεται και αγωνιά για την επιστροφή των αιρετικών σε Αυτήν.

Στις δηλώσεις, όμως, που αναφέραμε πιο πάνω, σταδιακά και προοδευτικά παρέχεται η εντύπωση ότι η Ορθόδοξη Εκκλησία δεν είναι κάτι άλλο παρά μία ακόμη «Ομολογία», ίσως πιο αληθινή και ορθή, αλλά «Ομολογία», ανάμεσα στις άλλες. Το αντίβαρο σε αυτή τη θέση είναι η προοπτική ότι η Ορθόδοξη Εκκλησία βλέπει στην δυνατότητα του διαλόγου την κατάθεση της μαρτυρίας της αλήθειας, ώστε να δώσει το

¹⁵ Στο ίδιο, 110.

¹⁶ Στο ίδιο, 102.

¹⁷ Στ. Τσομπανίδη, *Εκκλησία και Εκκλησίες*, ό.π., 122.

κίνητρο και στις υπόλοιπες ομολογίες και χριστιανικές κοινότητες για την αναζήτηση της αυτοσυνειδησίας τους στην πρώτη χριστιανική Εκκλησία. Στο κατά πόσο δηλαδή, ανταποκρίνονται στην καθαρότητα της πίστεως και του χριστιανικού βιώματος που προκύπτει από αυτήν.

Δεν πρέπει ωστόσο να παραβλέπεται, από πλευράς ορθοδόξου, το περίφημο θέμα της «ιδεολογικής» Ορθοδοξίας των Προχαλκηδονίων, που μπορεί να τους επιτρέπει να προχωρήσουν στην ένωση με τους ορθοδόξους με μόνο κριτήριο την αποδοχή των Συνόδων, χωρίς κάποια αναφορά στη Χριστολογία, αφήνοντας ανοικτά και εκτός όλα τα ερωτήματα της κοινής πίστης και εκκλησιαστικής συνείδησης¹⁸. Η εν λόγω άποψη χρειάζεται ιδιαίτερη προσοχή και ανάλυση επί τη βάση της πατερικής διδασκαλίας. Θα πρέπει να σημειωθεί ότι σε αντίστοιχες, κατ' αναλογία περιπτώσεις, όπως αυτή των Ομοιουσιανών, ο Μ. Βασίλειος αντιμετώπισε το πρόβλημα της επιστροφής τους στην Εκκλησία με μία μεθοδολογία, εκκλησιολογικά και δογματικά, ακέραιη. Δεν αποδεχόταν ο Μ. Βασίλειος κάποιον επαμφοτερισμό του ήθους, οπότε θα έπρεπε οι τότε αιρετικοί «Ομοιουσιανοί» να απαντήσουν σε απλά και ευσύνοπτα για την πίστη ερωτήματα και, ταυτόχρονα, να διακόψουν την εκκλησιαστική τους κοινωνία με όσους παρέμεναν στην ετεροδοξία. Κάτι τέτοιο θα δούμε στη συνέχεια της εργασίας ότι δεν απαιτείται από τα μέρη που προσέρχονται στους διαλόγους. Βέβαια και πάλι αυτό θα πρέπει να ληφθεί υπόψη, όταν πρόκειται να φτάσουμε σε τέτοιο σημείο που να γίνεται λόγος για πιθανότητα ολοκληρωμένης κοινωνίας των διαλεγόμενων μελών.

Ο διάλογος μεταξύ των χριστιανικών «εκκλησιών» και Ομολογιών προκύπτει επιπρόσθετα και από τον έντονο ποιμαντικό προβληματισμό ενώπιον των υφισταμένων κοινών κινδύνων που απειλούν τον σύγχρονο άνθρωπο. Η αυτοσυνειδησία της Ορθόδοξης Εκκλησίας μπορεί να προσφέρει πολλά στην αγωνία για την αποκατάσταση της αρχαίας

¹⁸ Αρχιμ. Γεωργίου Γρηγοριάτου, «Η 'ιδεολογική' Ορθοδοξία των Αντιχαλκηδονίων. Απάντησις σε απόψεις του καθηγητού κ. Γεωργίου Μαρτζέλου», *Ο Θεολογικός Διάλογος Ορθοδόξων και Αντιχαλκηδονίων (παρελθόν-παρόν-μέλλον)*, ό.π., 647. Η «ιδεολογική» Ορθοδοξία των Αντιχαλκηδονίων είναι μία έκφραση, που αναφέρεται από τον καθηγητή κ. Γ. Μαρτζέλο σε άρθρο του (Ορθοδοξία και αίρεση των Αντιχαλκηδονίων, κατά τον Αγ. Ιωάννη το Δαμασκηνό, *Θεολογία*, 75/2, 2004, 593-609), και σύμφωνα με την οποία οι Αντιχαλκηδόνιοι, αν και λόγω της απόσχισής τους από την Εκκλησία δεν έχουν «εκκλησιολογική ορθοδοξία», εντούτοις έχουν «ιδεολογική ορθοδοξία», στο ίδιο, 601-602.

εκκλησιαστικής ενότητας, κάτι που αναγνωρίζεται από πολλά στοιχεία: Παρατηρούμε την προοδευτική εγκατάλειψη των προγενέστερων αθέμιτων μεθόδων του ατομικού προσηλυτισμού. Επιπλέον, τόσο οι Ρωμαιοκαθολικοί όσο και η Προτεστάντες έχουν στραφεί στη μελέτη του θησαυρού της Πατερικής παράδοσης και, τέλος, η Ορθόδοξη θεολογία και δη η Εκκλησιολογία και η Μυστηριολογία ολοένα και περισσότερο επιδρά στις άλλες ομολογίες¹⁹.

Η μέθοδος της συγκρότησης θεολογικών αντιπροσωπειών για την αντιμετώπιση θεολογικών ή εκκλησιαστικών διαφορών στους κόλπους της Εκκλησίας ήταν μία παλαιά τακτική, την οποία μπορεί κανείς να ανιχνεύσει στους Κανόνες της Συνόδου της Καρθαγένης (419), ώστε να λυθεί το ζήτημα των Δονατιστών. Σκοπός ήταν η συναγωγή των φρονούντων διάφορα, με σκοπό τη μετάνοια και τη γεφύρωση εν ειρήνη του χάσματος²⁰. Η Σύνοδος ανέλαβε συγκεκριμένες πρωτοβουλίες για την αποκατάσταση της εκκλησιαστικής ενότητας, όπως η επιλεγείσα αντιπροσωπεία των τοποτηρητών, η οποία θα έπρεπε να αποδείξει στους ηγέτες του σχίσματος των Δονατιστών ότι αυτοί αποσχίσθηκαν, χωρίς κάποιο ιδιαίτερο λόγο ή αιτία, από την ενότητα της Καθολικής Εκκλησίας και ότι αυτή η απόσχισή τους δημιουργεί προβλήματα για την σωτηριολογική προοπτική των ιδίων.

Η σύνοδος όρισε, λοιπόν, ειδική αντιπροσωπεία για την αποκατάσταση της εκκλησιαστικής ενότητας, αλλά εξουσιοδότησε και τους κατά τόπους Επισκόπους να αναλάβουν ενωτικές πρωτοβουλίες για την επίλυση της κρίσης²¹. Είναι χαρακτηριστικό

¹⁹ Μητροπολίτη Ελβετίας Δαμασκηνού, *Θεολογικοί Διάλογοι. Μία Ορθόδοξος προοπτική*, εκδοτικός Οίκος Αδελφών Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1986, 53.

²⁰ «Μετὰ ταῦτα ψηλαφηθέντων καὶ κατανοηθέντων πάντων τῶν ἐν τῇ ἐκκλησιαστικῇ χρησιμότητι συντρέχειν δοκούντων, ἐπινεύσαντος καὶ ἐνηγήσαντος τοῦ Πνεύματος τοῦ Θεοῦ, ἐπελεξάμεθα ἡπίως καὶ εἰρηνικῶς διαπράξασθαι μετὰ τῶν μνημονευθέντων ἀνθρώπων, κἂν εἰ τὰ μάλιστα ἐκ τῆς τοῦ Κυριακοῦ σώματος ἐνώσεως ἀνησυχάστω διχονοία ἀποσχίζωσιν, ἵνα, ὅσον τὸ ἐν ἡμῖν, πᾶσι καθόλου γνωσθῇ τοῖς τῇ ἐκείνων κοινωνία (καὶ ἐταιρία) σαγηνευθεῖσιν, ἀνὰ πάσας τῆς Ἀφρικῆς ἐπαρχίας, πῶς ἐλεεινῆ πλάνη κατεδέθησαν· ἴσως, καθὼς λέγει ὁ Ἀπόστολος, ἡμῶν ἐν ἡμερότητι συναγόντων τοὺς τὰ διάφορα φρονούντας, δώσει αὐτοῖς ὁ Θεὸς μετάνοιαν πρὸς τὸ ἐπιγνῶναι τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἵνα ἀνασφίλωσιν οἱ ἐκ τῶν τοῦ διαβόλου βρόχων αἰχμαλωτισθέντες αὐτῷ εἰς τὸ αὐτοῦ θέλημα» (Κανὼν 66^{ος}), Ράλλη-Ποτλή, Γ', 475.

²¹ «Ἦρπεν ἐπειτα, ὥστε τούτων πραχθέντων, τοποτηρητὰς περὶ τοῦ κηρῦξαι εἰρήνην καὶ ἐνότητα, ἧς τινος χωρὶς ἢ τῶν χριστιανῶν σωτηρία καθίστασθαι οὐ δύναται, πεμφθῆναι ἐκ τοῦ ἡμετέρου ἀριθμοῦ πρὸς τοὺς τῶν αὐτῶν Δονατιστῶν, εἴτε τινὰς ἔχουσιν ἐπισκόπους, εἴτε λαϊκοὺς. Δι' ὧν

ότι οι σχέσεις μεταξύ της Καθολικής Εκκλησίας και των Δονατιστών προβάλλονται ως «αδελφικές», αναγνωρίζεται από τους σχισματικούς Δονατιστές η δυνατότητα διαφύλαξης αυθεντικών στοιχείων της αλήθειας της πίστης, εισάγεται η δυνατότητα ανάπτυξης τοπικών ενωτικών πρωτοβουλιών κατόπιν συνοδικής εξουσιοδότησης και από τους εκκλησιαστικούς ηγέτες της κάθε διοικητικής περιφέρειας, κατοχυρώνεται κανονικώς η διεξαγωγή ενωτικών θεολογικών διαλόγων διά των θεολογικών αντιπροσωπειών και δια της συγκρότησης των αντίστοιχων θεολογικών επιτροπών, ορίζεται η δια κοινών συνελεύσεων των δύο θεολογικών επιτροπών εξέταση όλων των επίμαχων θεολογικών ζητημάτων, διακηρύσσονται οι οδυνηρές σωτηριολογικές προεκτάσεις της απόσχισης από την ενότητα της Καθολικής Εκκλησίας, και εκφράζεται η ανάγκη εμμοχής στην αναζήτηση της τελικής εκκλησιαστικής ενότητας²².

Είναι αλήθεια ότι η κρίση του Δονατισμού δεν ήταν μικρή και περιορισμένης εμβέλειας, οπότε οι σχετικοί Κανόνες του διαλόγου και της ειρηνικής καταλλαγής έχουν τη σχετική τους σημασία, όμως, από τη μία πλευρά, δεν γίνεται λόγος για αίρεση αλλά για σχίσμα και, από την άλλη πλευρά, δεν πρέπει να μας διαφεύγουν της προσοχής και οι ιδιαίτερες συνθήκες του 4^{ου} αιώνα, μίας περιόδου που χαρακτηρίζεται ως «μεταβατική»,

τοποτηρητῶν πᾶσιν ἐν γνώσει γένηται, πῶς οὐδὲν ἔχουσιν εὐλογον κατὰ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, μάλιστα, ἵνα φανερόν πᾶσι γένηται διὰ τῶν πολιχνιωτικῶν πεπραγμένων, πρὸς πίστωσιν τῆς ἀποδείξεως, ὅπερ αὐτοὶ περὶ τῶν Μαξιμιανιστῶν τῶν ἰδίων σχισματικῶν ἔπραξαν. Ἐνθα αὐτοῖς θεόθεν ἀποδείκνυται, ἐὰν ἐπισκῆψαι θελήσοιεν, οὕτως ἀδίκως τότε αὐτοὺς ἀπὸ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐνώσεως ἀποσχίσαντας, ὥσπερ κρᾶζουσιν ἀδίκως ἀπ' αὐτῶν τοὺς Μαξιμιανιστὰς νῦν ἀποσχίσαι· ἐκ δὲ τοῦ ἀριθμοῦ τούτων, οὐστίνως φανερᾷ τῆς οἰκείας βουλῆς ἀθηντία κατεδίκασαν, μετὰ ταῦτα ἐν ταῖς ἰδίαις τιμαῖς ἀνεδέξαντο καὶ τὸ βάπτισμα, ὃ οἱ παρ' αὐτοῖς καταδεδικασμένοι καὶ ἐκβεβλημένοι δεδώκασι. προσεδέξαντο πρὸς τὸ δειχθῆναι, πῶς μωρᾷ καρδίᾳ ἀντιτάσσονται τῇ εἰρήνῃ τῆς Ἐκκλησίας τῆς ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ διακεχυμένης. Ταῦτα ποιῶντες ὑπὲρ τοῦ μέρους τοῦ Δονάτου, καὶ μὴ λέγοντες ἑαυτοὺς μολύνεσθαι τῇ κοινωνίᾳ τῶν παρ' αὐτοῖς, οὕτω διὰ τὸ ἀκούσιον τῆς εἰρήνης ἀναδεχθέντων, ἡμῖν δὲ φιλονεικοῦντες, τουτέστι τῇ καθολικῇ Ἐκκλησίᾳ, ἔτι μὴν καὶ τῇ ἐν τοῖς ἐσχάτοις μέρεσι τῆς γῆς καθεστῶση, διὰ τῆς μεμιασμένης τούτων κοινωνίας, ὧν τινων πρώην κατητιῶντο πάντες, ἐλέγξει αὐτοὺς οὐκ ἠδυνήθησαν» (Κανὼν 69^{ος}), Ράλλη-Ποτλή, Γ', 480-481. Βλ. καὶ «Ἡ γὰρ ὑπόσχεσις πάντων ἡμῶν τοῦτο προεβάλετο, ὀφείλειεν ἓνα ἕκαστον ἡμῶν ἐν τῇ ἰδίᾳ πόλει καθ' ἑαυτὸν συνελθεῖν τοῖς ἀρχηγοῖς τῶν Δονατιστῶν ἢ προσζευῆσαι ἑαυτῷ γείτονα ἕτερον, ἵνα ὁμοίως τοῖς τοιοῦτοις ἐν ἐκάστη πόλει καὶ τόπῳ διὰ τῶν ἀρχόντων ἢ τῶν πρώτα φερόντων ἐν τοῖς αὐτοῖς τόποις συνέλθωσι. Τοῦτο ἐὰν ἀρέσκη πᾶσι, παραγγελθεῖη. Ἀπὸ πάντων τῶν ἐπισκόπων ἐλέχθη· Πᾶσιν ἀρέσκει, καὶ πάντες τοῦτο τῇ ἡμετέρᾳ ὑπογραφῇ ἐκυρώσαμεν..» (Κανὼν 91^{ος}), Ράλλη-Ποτλή, Γ', 523-524.

²² Μητροπολίτη Ελβετίας Δαμασκηνού, *Θεολογικοί Διάλογοι. Μία Ορθόδοξος Προοπτική*, ὁ.π., 68-69.

καθώς οι διωγμοί λαμβάνουν τέλος και αρχίζει να διαμορφώνεται η θεσμικότητα στην Καθολική Εκκλησία.

Η αναγκαιότητα ενός διαλόγου, με αγάπη, πραότητα και φιλανθρωπία απέναντι σε αιρετικούς και σχισματικούς, δεν απορρίπτεται με κανένα τρόπο, μάλλον δε είναι και επιβεβλημένος. Όπως λέει ο Άγ. Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός, επαινώντας τον Μ. Αθανάσιο, «τῷ δέ παρ' ἑαυτοῦ φάρμακον ἐπάγει τῷ ἄρρωστίματι. Πῶς οὖν τοῦτο ποιεῖ; Προσκαλεσάμενος ἀμφοτέρα τὰ μέρη οὕτως καὶ φιλανθρώπως, καὶ τον νοῦν τῶν γραφομένων ἀκριβῶς ἐξετάσας, ἐπειδὴ συμφρονοῦντας εὔρε καὶ οὐδέν διεστῶτας κατὰ τὸν λόγον, τὰ ὀνόματα συγχωρήσας, συνδεῖ τοῖς πράγμασιν»²³, και προτρέπει ο Ιωάννης Χρυσόστομος «μή τοίνυν πρὸς ἐκείνους ἀγριαίνωμεν, μηδέ θυμόν προβαλλώμεθα, ἀλλά μετά ἐπιεικείας αὐτοῖς διαλεγώμεθα· οὐδέν γάρ ἐπιεικείας καὶ πραότητος ἰσχυρότερον»²⁴.

Τέλος, ο διάλογος θα πρέπει, αναμφίβολά, να εδράζεται στην αλήθεια της Εκκλησίας, καθώς χαρακτηριστικά οι Ορθόδοξοι αντιπρόσωποι που συμμετείχαν στις εργασίες της Επιτροπής «Πίστις και Τάξις» (1963) του Π.Σ.Ε. στο Montreal, διατράνωσαν, «η Εκκλησία δεν στηρίζεται στον γραπτό λόγο, αλλά στο πρόσωπο του Χριστού, τον ζώντα, αιώνιο, ενσαρκωμένο Λόγο, για τον οποίον οι Γραφές δίνουν μαρτυρία. Ο ίδιος ο Λόγος είναι πάντοτε σπουδαιότερος από την μαρτυρία. Η Εκκλησία δεν είναι υποδεέστερη της Βίβλου, αλλά, μάλλον, συναρμονισμένη μαζί της. Η Εκκλησία δεν είναι μόνον ο χώρος όπου κρατείται το αποστολικό μήνυμα, αλλά ο χώρος, στον οποίο ο Χριστός συνεχίζει το σωτηριώδες λειτούργημά Του. Μόνο στην Εκκλησία, με την ζωντανή εμπειρία του Αγίου Πνεύματος, μπορεί η Βίβλος να κατανοηθεί πλήρως. Με αυτή την έννοια, η Εκκλησία εμπεριέχει όλη την Αλήθεια, σε αντιδιαστολή με ό, τι το γραπτό κείμενο της Γραφής μας δίνει να κατανοήσουμε. Παράδοση είναι η συνέχιση της αδιάκοπης, χαρισματικής, εξαγιασμένης ζωής, η 'ανάμνηση' και η 'συνείδηση' της

²³ Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Λόγος 21. Εις τον μέγαν Αθανάσιον επίσκοπον Αλεξανδρείας*, 35, Migne, PG 35, 1125AB.

²⁴ Ιωάννη Χρυσοστόμου, *Περί ακαταλήπτου, απόντος του επισκόπου, προς Ανομοίους*, Migne, PG 48, 708.

Εκκλησίας. Παράδοση είναι η διαρκής καθοδήγηση και φωτισμός του Πνεύματος στην ύπαρξη και στην εμπειρία της Εκκλησίας»²⁵.

Βιογραφικό Σημείωμα

Το 1991, ο κ. Αβαγιάννης Σταύρος αποφοίτησε από το Τμήμα Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών (Ε.Κ.Π.Α.), με γενικό βαθμό «Λίαν Καλώς». Το 1996 ολοκλήρωσε τις σπουδές του/της στο Τμήμα Επιστήμης Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού του Ε.Κ.Π.Α., επίσης με γενικό βαθμό «Λίαν Καλώς».

Το 2018 απέκτησε Μεταπτυχιακό Δίπλωμα Ειδίκευσης στο αντικείμενο του **Κανονικού Δικαίου**, στο πλαίσιο των Μεταπτυχιακών Σπουδών του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Ε.Κ.Π.Α. Το 2023 ολοκλήρωσε το Διδακτορικό του/της Δίπλωμα στο Τμήμα Θεολογίας της ίδιας σχολής.

Στην επαγγελματική του πορεία, από το 2021 έως το 2024 διετέλεσε Διευθυντής της Δημόσιας Σχολής Α.Ε.Κ. Χαλανδρίου, αναλαμβάνοντας παράλληλα διοικητικά καθήκοντα και στη Σ.Α.Ε.Κ. Αγίου Στεφάνου. Προηγουμένως, από το 2018 έως το 2021, υπηρέτησε ως Υποδιευθυντής στη Σ.Α.Ε.Κ. Γλυφάδας, ενώ από το 2015 έως το 2018 κατείχε την ίδια θέση στη Σ.Α.Ε.Κ. Γαλατσίου.

Από το 2005 έως το 2015 εργάστηκε ως Θεολόγος καθηγητής/καθηγήτρια σε Διευθύνσεις Δευτεροβάθμιας Εκπαίδευσης, αποκτώντας πολύτιμη εμπειρία στη διδασκαλία και στη διοίκηση.

²⁵ «Report on Tradition and Traditions», Montreal, Canada, 12-26 July, 1963, Faith and Order no.40, p.37, https://archive.org/stream/wccfops2.044/wccfops2.044_djvu.txt

Κριτήρια μετανοίας στο Νέο Μαρτυρολόγιο

Criteria of repentance in the New Martyrology

Σαρβάνης Γρηγόριος, Εκπαιδευτικός Π.Ε. 70-Π.Ε. 01, M.Ed., gsarvanis@gmail.com
Sarvanis Grigorios, Primary School Teacher-Theologist, M.Ed.,
gsarvanis@gmail.com

Περίληψη

Σκοπός του παρόντος άρθρου είναι η παρουσίαση των κριτηρίων μετανοίας των αρνησίχριστων, κατά την περίοδο της Τουρκοκρατίας, όπως αυτά διαμορφώθηκαν από την εκκλησιαστική παράδοση και καταγράφηκαν από τον Άγιο Νικόδημο τον Αγιορείτη. Αρχικά, επιχειρείται ο ορισμός του όρου «Νεομάρτυρας», η διάκριση των Νεομαρτύρων σε ομάδες καθώς και η αναλυτικότερη εξέταση της ομάδας των πρώην αρνησίχριστων. Έπειτα, ακολουθεί ιστορική αναδρομή, σχετικά με την περίπτωση των πεπτωκότων από τα πρώτα χριστιανικά χρόνια έως το Βυζάντιο, μέσα από την οποία φανερώνεται η τροποποίηση των πρακτικών της Εκκλησίας πάνω στο θέμα, ανάλογα με το εκάστοτε ιστορικό συγκείμενο. Στη συνέχεια, εξετάζονται τα κριτήρια μετανοίας των αρνησίχριστων, που παραθέτει ο Άγιος Νικόδημος στο Νέο Μαρτυρολόγιο και επισημαίνεται ότι ο βασικότερος λόγος επιστροφής της Εκκλησίας στην πρακτική του μαρτυρίου έγκειτο στον ιεραποστολικό χαρακτήρα της θυσίας των Νεομαρτύρων και στη θρησκευτική και εθνική ανάταση, που προκαλούσαν στους ομοδόξους και ομογενείς τους μέσα από τη θυσία τους.

Λέξεις κλειδιά: Νεομάρτυρες, μετάνοια, Νέο Μαρτυρόλογο, Νικόδημος Αγιορείτης

Abstract

The purpose of this article is to present the criteria for repentance of the Christians who denied their religion during the period of the Turkish occupation. These criteria were shaped by church tradition and recorded by Saint Nicodemus of the Holy Mountain. At first, we explain the term “New Martyr” and we examine the group of New Martyrs who had firstly denied their religion. Then we review the case of peptocotes from the first Christian years to Byzantium. After that, we present the criteria for repentance of the Christians who denied their religion listed by Saint Nicodemus in the New Martyrology. Finally, we point out that the main reason for the Church's return to the practice of martyrdom was the missionary nature of the New

Martyrs' sacrifice and the religious and national upliftment that they caused to their co-religionists and expatriates.

Key words: New Martyrs, repentance, New Martyrology, Saint Nicodemus of Holy Mountain

Εισαγωγή

«Πρέπει νομίζω δεόντως να τονισθεί ότι οι άγιοι Νεομάρτυρες είναι οι κατ' εξοχήν αντιστασιακοί της Τουρκοκρατίας. Την αντίστασή τους έκαναν, όχι με πράξεις δολιοφθοράς (σαμποτάζ) κατά του κατακτητή που θα προκαλούσε τα αντίποινα των βαρβάρων Τούρκων και θα στοίχιζε την ζωή σε χιλιάδες αθώα θύματα, αλλά με την γενναία δημοσία ομολογία και έλεγχο που ασκούσαν κατά του κατακτητή, με αποτέλεσμα η οργή του κατακτητή να ξεσπά σ' αυτούς τους ίδιους και όχι στον υπόλοιπο λαό».

Γέροντας Γεώργιος Γρηγοριάτης¹

Στο επίκεντρο του παρόντος άρθρου βρίσκεται η χορεία των Αγίων Νεομαρτύρων. Ο όρος Νεομάρτυρας εμφανίστηκε, αρχικά, την περίοδο της Εικονομαχίας, ώστε να διαχωριστούν οι Μάρτυρες των πρώτων αιώνων της Εκκλησίας από τους Μάρτυρες της περιόδου αυτής. Αργότερα, χρησιμοποιήθηκε για να περιγράψει «όσους μαρτύρησαν εν Χριστώ, από την πτώση του Βυζαντίου μέχρι την εποχή μας»². Ωστόσο, υπάρχουν συγγραφείς που θεωρούν την παραπάνω προσέγγιση ως μη ολοκληρωμένη, επισημαίνοντας ότι τα μαρτυρία και οι εξισλαμισμοί, από πλευράς των Τούρκων, εμφανίστηκαν πριν την πτώση της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας και, συγκεκριμένα, από τον 12^ο και 13^ο αιώνα³. Επομένως, εντάσσουν στον χορό των Νεομαρτύρων «πάντα ομολογητήν της εις Χριστόν πίστεώς του, ο οποίος υπέστη μαρτυρικών θάνατον υπό των Τούρκων, όχι μόνον κατά την περίοδον, από της Αλώσεως της Κωνσταντινουπόλεως του 1453, αλλά από του δωδεκάτου αιώνα και εντεύθεν»⁴.

Οι Νεομάρτυρες μπορούν τυπολογικά να ενταχθούν σε τέσσερις κατηγορίες, οι οποίες παρουσιάζονται συνοπτικά παρακάτω. Στην πρώτη κατηγορία ανήκουν οι μουσουλμάνοι, που προσήλθαν στον χριστιανισμό και στη συνέχεια βαπτίστηκαν, οι οποίοι καλούνται και εξ Αγαρηνών Νεομάρτυρες. Στη δεύτερη κατηγορία τοποθετούνται όσοι μαρτύρησαν, εξαιτίας κάποιου επαναστατικού κινήματος ή κάποιας αμφισβήτησης της τουρκικής κυριαρχίας. Στη τρίτη κατηγορία εντάσσονται όσοι ομολόγησαν δημόσια την πίστη τους, προκαλώντας τους Τούρκους και στη

¹ Γ. Καψάνης, «Η ομολογία των Αγίων Νέων Μαρτύρων έκφραση αγάπης προς τον Θεό και τους ανθρώπους», *Ο Όσιος Γρηγόριος*, τευχ. 11, Άγιο Όρος 1986, σ. 43-44.

² Δ. Τσάμης, *Αγιολογία της Ορθόδοξου Εκκλησίας*, εκδ. Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη 1999, σ. 108.

³ Χ. Κρικώνης, «Κληρικοί Νεομάρτυρες-Εθνομάρτυρες», στο: *Εις τιμήν και μνήμην των Νεομαρτύρων, Πρακτικά Θεολογικού Συνεδρίου* (Θεσσαλονίκη 17-19 Νοέ. 1986), εκδ. Ιεράς Μητρόπολης Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 1986, σ. 252.

Στ. Παπαδόπουλος, *Οι Νεομάρτυρες και το δούλον γένος*, Εκκλησιαστικά Εκδόσεις Εθνικής Εκατονπεντηκονταετηρίδος, Αθήνα 1974, σ. 24-28.

⁴ Χ. Κρικώνης, «Κληρικοί Νεομάρτυρες-Εθνομάρτυρες», ό.π., σ. 252.

συνέχεια οδηγήθηκαν στο μαρτύριο. Τέλος, μια ιδιαίτερη κατηγορία είναι οι Χριστιανοί που αλλαξοπίστησαν, αλλά στη συνέχεια μετανόησαν και μαρτύρησαν ως Χριστιανοί. Η χορεία αυτή αποκαλείται και ως η ομάδα των πρώην *αρνησίχριστων*⁵.

Η αξία της θυσίας των Νεομαρτύρων είναι αναντίρρητη. Επρόκειτο για ανθρώπους που συνδύαζαν τόσο τη χριστιανική όσο και την ελληνική τους ιδιότητα, αποτελώντας φορείς και των δύο αυτών παραδόσεων, χάριν των οποίων έφτασαν μέχρι το μαρτύριο⁶. Μάλιστα, προκειμένου να αναδειχτεί το μέγεθος της προσφοράς τους, έχουν χαρακτηριστεί ως οι «αντιστασιακοί της Τουρκοκρατίας». Άλλωστε, η σημασία του μαρτυρίου τους δεν περιορίζεται απλά στην ενθάρρυνση που παρείχαν στους υπόδουλους χριστιανούς ή στην ανακοπή του εξωμοτισμού, αλλά επεκτείνεται στην αναζωπύρωση του εκκλησιαστικού φρονήματος, που προκαλούσαν στις καρδιές των ανθρώπων⁷. Επιπρόσθετα, για τον Άγιο Νικόδημο τον Αγιορείτη, ο οποίος συνέγραψε το Νέο Μαρτυρολόγιο, η θυσία των Νεομαρτύρων γίνεται αιτία ισχυρής δοξολογίας προς τον Θεό⁸. Ο ίδιος Άγιος, μάλιστα, ερμηνεύει τη θυσία των Νεομαρτύρων εκείνη την περίοδο, με βάση τους ακόλουθους πέντε λόγους:

- α'. *διά νά είναι ἀνακαινισμός ὅλης τῆς ὀρθοδόξου πίστεως.*
- β'. *διά νά μένουν ἀναπολόγητοι ἐν ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως οἱ ἀλλόπιστοι.*
- γ'. *διά νά εἶναι δόξα μέν καί καύχημα τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, ἔλεγχος δέ καί κατασχῆνη τῶν ἑτεροδόξων.*
- δ'. *διά νά εἶναι παράδειγμα ὑπομονῆς εἰς ὅλους τοὺς ὀρθοδόξους χριστιανούς, ὅπου τυραννοῦνται ὑποκάτω εἰς τόν βαρύν ζυγόν τῆς αἰχμαλωσίας.*
- ε'. *δέ καί τελευταῖον, διά νά εἶναι θάρρος καί παρακίνησις εἰς τό νά μιμηθοῦν διά τοῦ ἔργου τό μαρτυρικόν τους τέλος καί ὅλοι μέν οἱ χριστιανοί οἱ κατά περίστασιν εἰς τό μαρτυρῆσαι ἀναγκαζόμενοι, ἐξαιρέτως δέ καί μάλιστα ὅσοι ἔφθασαν νά ἀρνηθοῦν πρότερον τήν ὀρθόδοξον πίστιν»⁹.*

Από όλα τα παραπάνω γίνεται ορατό ότι η θυσία των Νεομαρτύρων ήταν μια βαθιά έκφραση αγάπης τόσο προς τον Θεό όσο και προς τους ανθρώπους, αλλά και μια ένδειξη της εν Χριστώ τελειότητας του μάρτυρα. Ωστόσο, για να φτάσει ο Άγιος στη στιγμή του μαρτυρίου προηγήθηκε μια πορεία, τα χαρακτηριστικά της οποίας θα επιχειρήσουμε να σκιαγραφήσουμε στη συνέχεια του κειμένου.

⁵ Δ. Τσάμης, *Αγιολογία της Ορθοδόξου Εκκλησίας*, ὁ.π., σ. 112

Θ. Αποστολίδης, *Οι Νεομάρτυρες*, στο http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/commitees/liturgical/serron_ist_2016.pdf, προσπελάστηκε στις 10.07.2023, σ. 8.

⁶ Χ. Κρικώνης, «Κληρικοί Νεομάρτυρες-Εθνομάρτυρες», ὁ.π., σ. 253.

⁷ Στ. Παπαδόπουλος, *Οι Νεομάρτυρες και το δούλον γένος*, ὁ.π., σ. 48.

⁸ Νικόδημος Αγιορείτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, εκδ. Αστήρ-Αλ. & Ε. Παπαδημητρίου, Αθήνα 1961, σ. 9. Παραθέτουμε παρακάτω το χαρακτηριστικό παράθεμα δοξολογίας του Αγίου προς τον Θεό για την εμφάνιση των Νεομαρτύρων. «Πώς δεν είναι πρόπον να ευχαριστή τινάς τον Θεόν, βλέποντας υποκάτω εις τον σκληρόν ζυγόν και την αιχμαλωσίαν των νυν κρατούντων τόσους αθλητάς; Οι οποίοι, διά να φυλάξουν την ελευθερίαν και ευγένειαν της Χριστιανικής ημών πίστεως, κατεφρόνησαν πλούτον, δόξαν, ηδονάς και κάθε άλλην σωματικήν απόλαυσιν και παρέδωκαν προθύμως τον εαυτόν τους εις θάνατον; Πώς δεν είναι άξιον να δοξάζη ο καθείς τον Θεόν, βλέποντας τον φόβον της μελλούσης κρίσεως να προχωρήση τόσον εις τούτους τους γενναίους Μάρτυρας; τον πόθον των ουρανίων αγαθών να υπερνικήση εις αυτούς; την πίστιν να στερωθή τόσον εις την ψυχήν τους; την ελπίδα να αυξηθή εις την φαντασίαν τους; και το πυρ της θείας αγάπης να ανάγη εις τας καρδιάς τους τόσον πολλά; ώστε οπου να τρέχουν οι μακάριοι εις το μαρτύριον, ωσαν τα πρόβατα εις την σφαγήν; Και να λογιάζουν τα βάσανα ως ξεφαντόματα; τας φυλακάς ως παλάτια; τα δεσμά ως χρυσά στολίδια; τας ατιμίας διά τιμάς; τας θλίψεις διά αναπαύσεις; την φλόγα του πυρός ως δροσισμόν και ανάψυξιν; τα μαχαίρια διά παιχνίδια; Και, τελευταίον, τον σκληρότατον θάνατον διά ζωήν αιώνιον;»

⁹ Νικόδημος Αγιορείτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, ὁ.π., σ. 10.

1. Λαϊκοί και κληρικοί πρώην αρνησίχριστοι Νεομάρτυρες

Στο προηγούμενο κεφάλαιο, κατά την παράθεση της τυπολογίας των Νεομαρτύρων, αναδείχτηκε η ιδιαίτερη κατηγορία των πρώην αρνησίχριστων, η οποία παρουσιάζει μεγάλο ιστορικό και θεολογικό ενδιαφέρον. Πρόκειται για μια ομάδα, τόσο κληρικών όσο και λαϊκών, οι οποίοι, για διάφορους λόγους, αρνήθηκαν τη χριστιανική πίστη και εξωμότησαν. Κάποιοι από τους λόγους της πράξης αυτής ήταν η κακομεταχείριση, η χρήση βίας από τους Τούρκους, η επιπολαιότητα, η οικονομική ανέχεια, ενώ αξίζει να σημειωθεί ότι οι περισσότεροι Νεομάρτυρες έγιναν εξωμότες σε νεαρή ηλικία. Στη συνέχεια, ωστόσο, οι άνθρωποι αυτοί κατανόησαν το σφάλμα τους, επιδίωξαν την επιστροφή τους στην Εκκλησία και, τελικά, οδηγήθηκαν στο μαρτύριο¹⁰.

Μελετώντας διεξοδικότερα τα πρόσωπα που απαρτίζουν τη χορεία των πρώην αρνησίχριστων Νεομαρτύρων, χρειάζεται να σημειώσουμε ότι κυριαρχούν Χριστιανοί, που δεν κατείχαν κάποια εκκλησιαστική ή ιερατική θέση. Στο Νέο Μαρτυρολόγιο, ανάμεσα σε πολλούς άλλους, παρατίθεται το μαρτύριο του Ιωάννη του Βούλγαρη (1784)¹¹, του Χατζη-Γεωργίου στο Καρατζάσου (1794)¹², του Χατζή-Θεοδώρου στη Μυτιλήνη (1784)¹³, καθώς και του Ηλία Αρδούνη στην Καλαμάτα (1686)¹⁴. Κοινή συνισταμένη όλων ήταν η μετάνοια για την εξωμοσία τους και ο πόθος για το μαρτύριο, ο οποίος, μάλιστα, ήταν ισχυρότατος. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του Αγίου Ζαχαρία από την Άρτα, που είχε αρνηθεί τον Χριστό και ζούσε στην Πάτρα. Μετά την ανάγνωση του συγγράμματος «*Αμαρτωλών σωτηρία*», βίωσε τόσο βαθιά μετάνοια και αγάπη για τον Χριστό, ώστε δεν ήθελε να δώσει μια, αλλά δέκα ζωές για Εκείνον¹⁵.

Λιγότερο γνωστοί, ωστόσο, τυγχάνουν οι κληρικοί ή μοναχοί πρώην αρνησίχριστοι Νεομάρτυρες. Είναι γεγονός ότι η πλειοψηφία των κληρικών ή μοναχών Νεομαρτύρων θυσιάστηκε είτε στα πλαίσια αντιποίνων των Τούρκων έναντι επαναστατικών εξεγέρσεων των Ελλήνων¹⁶ είτε κατά την προσπάθεια ανακοπής της ιεραποστολικής και αναγεννητικής δράσης που αυτοί επιτελούσαν¹⁷. Παρόλ' αυτά, εντοπίζονται και περιπτώσεις Αγιορειτών Μοναχών, όπως οι Προκόπιος και Αθανάσιος Λαυριώτης, οι οποίες αλλαξοπίστησαν και, αφού συνειδητοποίησαν την αποστασία τους, μαρτύρησαν. Ενδιαφέρον παρουσιάζουν και οι βίοι των Οσιομαρτύρων Ακακίου, Ευθυμίου, Ιγνατίου και Ονουφρίου, οι οποίοι, μετά την εξωμοσία τους και την κατανόηση του σφάλματός τους, κατέφυγαν στο Άγιο Όρος και, ειδικότερα, στη Σκήτη του Τιμίου Προδρόμου της Ι. Μονής Ιβήρων. Εκεί εκάρησαν μοναχοί και έπειτα προσήλθαν στο μαρτύριο. Φαίνεται μάλιστα ότι η

¹⁰ Δ. Τσάμης, *Αγιολογία της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, ό.π., σ. 112· Θ. Αποστολίδης, *Οι Νεομάρτυρες*, ό.π., σ. 8.

¹¹ Νικόδημος Αγιορείτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, ό.π., σ. 214.

¹² ό.π., σ. 239-240.

¹³ ό.π., σ. 213-214.

¹⁴ ό.π., σ. 105-106.

¹⁵ Θ. Αποστολίδης, *Οι Νεομάρτυρες*, ό.π., σ. 8-9.

¹⁶ Χ. Κρκώνης, «Κληρικοί Νεομάρτυρες-Εθνομάρτυρες», ό.π., σ. 265. Κορυφαίο παράδειγμα αυτής της κατηγορίας αποτελεί ο Πατριάρχης Γρηγόριος ο Ε΄.

¹⁷ ό.π., σ. 272. Χαρακτηριστική περίπτωση αποτελεί ο Άγιος Κοσμάς Αιτωλός. .

συγκεκριμένη σκίτη δημιούργησε μια φιλομαρτυρική παράδοση, με αποτέλεσμα να αναδειχτούν από αυτή οκτώ γνωστοί Νεομάρτυρες¹⁸.

2. Σύντομη ιστορική αναδρομή στο ζήτημα των πεπτωκτών

Η ομάδα των αρνησίχριστων, που παρουσιάστηκε παραπάνω, εμφανίζει ορισμένα κοινά χαρακτηριστικά με τους πεπτωκότες (*lapsi*) της περιόδου των διωγμών, αλλά και των μετέπειτα χριστιανικών χρόνων. Στις επόμενες γραμμές επιχειρείται, λοιπόν, μια σύντομη ιστορική αναδρομή στον τρόπο αποδοχής των πεπτωκτών, ώστε, προϊόντος του χρόνου, να καταλήξουμε στον τρόπο αποδοχής των αρνησίχριστων στην Εκκλησία, με βάση το Νέο Μαρτυρολόγιο του Αγίου Νικοδήμου του Αγιορείτη.

Εκκινώντας από την περίοδο των διωγμών, αξίζει να σημειωθεί ότι την ίδια περίοδο, παράλληλα με το νέφος των μαρτύρων, παρουσιάστηκε και ένας μεγάλος αριθμός πεπτωκτών (*lapsi*). Το ερώτημα της επιστροφής των πεπτωκτών απασχόλησε ιδιαίτερα την Εκκλησία μετά το τέλος των διωγμών (3^{ος} αιώνας), με την απάντηση να ποικίλει στις διάφορες τοπικές εκκλησίες. Διαμορφώθηκαν, λοιπόν, οι μερίδες των αυστηρών και των μετριοπαθών. Οι πρώτοι απέκλειαν τους πεπτωκότες από τους κόλπους της Εκκλησίας, θέτοντάς τους σε ισόβια μετάνοια, ενώ οι δεύτεροι δέχονταν την αποδοχή των πεπτωκτών μόνο στην επιθανάτια κλίνη. Σταδιακά, ωστόσο, εισήχθησαν πιο επιεική κριτήρια και, έτσι, ορισμένες κατηγορίες πεπτωκτών γίνονταν δεκτές σε πλήρη εκκλησιαστική κοινωνία μετά από την απαραίτητη μετάνοια¹⁹. Επομένως, η Εκκλησία φαίνεται να επιλέγει και στο ζήτημα των πεπτωκτών την αρχή της οικονομίας έναντι της ακρίβειας, καθώς στόχος της είναι η σωτηρία όλων των ανθρώπων.

Μετά τη σταθεροποίηση της χριστιανικής πίστης στο χώρο της Ανατολής, συναντούμε τον 73^ο Κανόνα του Μεγάλου Βασιλείου, ο οποίος αναφέρει χαρακτηριστικά τα εξής: «Ο τον Χριστόν αρνησάμενος, και παραβάς το της σωτηρίας μυστήριον, εν παντί τω χρόνω της ζωής αυτού προσκλαίειν οφείλει, και εξομολογείσθαι χρεωστέι, εν τω καιρώ, ω εκβαίνει του βίου, των αγιασμάτων αξιούμενος, πίσει της παρά Θεού φιλανθρωπίας»²⁰. Αν και ο κανόνας αυτός δείχνει μια στροφή σε αυστηρότερη στάση, εντούτοις χρειάζεται πρώτα να μελετήσουμε το ιστορικό συγκείμενο στο οποίο τίθεται. Όπως εξηγούν, λοιπόν, οι Ζωναράς και Βαλσαμώνας, ο Μέγας Βασίλειος συνέταξε αυτόν τον κανόνα σε περίοδο που η χριστιανική πίστη είχε ισχυροποιηθεί, ενώ απευθυνόταν σε περιπτώσεις ανθρώπων, που αρνήθηκαν τον Χριστό με τη θέλησή τους και χωρίς ισχυρή εξωτερική πίεση. Αντίθετα, σύμφωνα με τους ίδιους κανονολόγους, σε περιόδους διωγμών η Εκκλησία θέσπιζε μετριοπαθέστερα κριτήρια αποδοχής των πεπτωκτών, συγκαταβαίνοντας στις

¹⁸ Δ. Τσάμης, *Αγιολογία της Ορθοδόξου Εκκλησίας*, ό.π., σ. 112-113.

¹⁹ Β. Φειδάς, *Εκκλησιαστική Ιστορία (τόμος Α')*, ιδιωτική έκδοση, Αθήνα 2002, σ. 139.

²⁰ Γ. Ράλλης & Μ. Ποτλής (επιμ.), *Σύνταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων των τε Αγίων και πανευφήμων Αποστόλων, και των Ιερών και Οικουμενικών και τοπικών Συνόδων, και των κατά μέρος Αγίων Πατέρων (τόμος Δ')*, Εκ της τυπογραφίας Γ. Χαρτοφύλακος, Αθήνα 1854, σ. 233-234.

ιδιαιτερότητες των συνθηκών²¹. Τα ερμηνευτικά αυτά σχόλια καταδεικνύουν και πάλι τη μέριμνα της Εκκλησίας για την εν Χριστώ σωτηρία του ανθρώπου, η οποία, μάλιστα, λαμβάνει ιδιαίτερα χαρακτηριστικά στις δύσκολες περιόδους της ιστορίας.

3. Παρουσίαση κριτηρίων μετανοίας στο Νέο Μαρτυρολόγιο

Ολοκληρώνοντας, λοιπόν, τη σύντομη ιστορική αναδρομή στην αντιμετώπιση των πεπτωκότων, στα πλαίσια της οποίας καταδείχτηκε η φιλόνητομη στάση της Εκκλησίας, μεταφερόμαστε στην περίοδο της Τουρκοκρατίας. Σε αυτό το ιδιαίτερο σκληρό για τους χριστιανικούς χρονικό συγκείμενο, ο Άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης θέτει τα κριτήρια αποδοχής των αρνησίχριστων στο Προοίμιο του Νέου Μαρτυρολογίου του. Δια στόματος των Νεομαρτύρων, ο Άγιος απευθύνεται προς τους πεπτωκότες-αρνησίχριστους και τους προτρέπει τα εξής:

«Σᾶς παρακινουῦμεν λοιπόν ἀδελφοί, νά μιμηθῆτε ἡμᾶς τούς ὁμοιοπαθεῖς ἀδελφούς σας, καί νά πιασθῆτε δευτέρον εἰς τόν πόλεμον μέ τόν ἐχθρόν ὁπού σᾶς ἐνίκησε, καί νά μή τόν ἀφήσετε, πλέον, ἕως ὁπού κατά κράτος νά τόν νικήσετε· τό λέγομεν καθαρώτερον·

α΄. Πρέπει νά ὑπάγετε εἰς κανένα πνευματικόν ἔμπειρον, καί ἐνάρετον, νά ἐξομολογηθῆτε τήν ἄρνησιν ὁπού ἐκάματε, καί ὅλας τάς λοιπὰς ἁμαρτίας σας· φανερώνοντες εἰς αὐτόν καί τόν σκοπόν ὁπού ἔχετε διά τό μαρτύριον·

β΄. Νά ζητήσετε νά λάβετε τήν δευτέραν χρίσιν τοῦ Ἁγίου μύρου, κατά τήν διάταξιν τῆς Ἐκκλησίας μας·

γ΄. Νά τραβηχθῆτε εἰς ἕνα μέρος ἤσυχον, καί ἐκεῖ καθήμενοι νά παρακαλέσετε τόν Θεόν μέ νηστείαν, ἀγρυπνίαν, καί δάκρυα, διά νά γένη ἴλεως εἰς τό μέγα σφάλμα ὁπού ἐκάματε· καί, μάλιστα, διά νά ἀνάψη τήν θείαν του ἀγάπην εἰς τήν καρδίαν σας, καί νά σᾶς ἐνδυναμώσῃ εἰς τό Μαρτύριον, διά νά κατασιχύνετε τόν διάβολον, καί τούς ὑπηρέτας του·

δ΄. Νά κοινωνήσετε τά θεῖα μυστήρια, μέ κατάνυξιν καί εὐλάβειαν.

Καί ε΄. ὕστερα ἀπό ὅλα ταῦτα, νά σηκωθῆτε νά ὑπάγετε εἰς τόν τόπον ἐκεῖνον ὁπού ἠρνήθητε τόν Χριστόν πρότερον, καί ἐκεῖ νά ἀρνηθῆτε τήν θρησκείαν ἐκείνην ὁπού ἐδέχθητε, καί νά ὁμολογήσετε τήν πίστιν τοῦ Χριστοῦ καί ἐν τῇ ὁμολογίᾳ ταύτῃ νά χύσετε τό αἷμα σας καί νά ἀποθάνετε· ἔτιζή ἐκάμαμεν ἡμεῖς καί, μέ τήν χάριν τοῦ Χριστοῦ, ἐνίκησαμεν· ἔτιζή νά κάμετε καί ἐσεῖς διά νά νικήσετε»²².

Επιχειρώντας τη διεξοδικότερη διερεύνηση των προϋποθέσεων μετανοίας που θέτει ο Άγιος Νικόδημος, διαπιστώνουμε ότι η πρώτη κίνηση, στην οποία χρειάζεται να προβεί ο αρνησίχριστος, ώστε να ανοίξει ο δρόμος της επιστροφής του στην Εκκλησία, είναι η καταφυγή σε κάποιον έμπειρο πνευματικό πατέρα. Ο πνευματικός πατέρας όφειλε να καθοδηγήσει πνευματικά τον πρώην εξωμότη, ώστε να ομολογήσει δημόσια τον Χριστό και να μαρτυρήσει. Επειδή, λοιπόν, καλούνταν να

²¹ ό.π., σ. 233-235.

²² Νικόδημος Αγιορείτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, ό.π., σ. 19.

επιτελέσει αυτόν τον υψηλό ρόλο της πνευματικής προετοιμασίας, ο εξομολόγος έλαβε το προσωνύμιο «αλείπτης», κατ' αναλογία του προσώπου που προετοίμαζε τον αθλητή πριν τους αγώνες κατά την αρχαιότητα²³. Αξιοσημείωτο είναι το γεγονός ότι η συνάντηση πρώην εξωμότη και αλείπτη, καθώς και η συνακόλουθη πνευματική εργασία, συντελούνταν στο Άγιο Όρος²⁴, πιθανότατα, επειδή επρόκειτο για μια τοποθεσία με πλούσια μυστηριακή ζωή, στην οποία η παρουσία του κατακτητή δεν ήταν τόσο ισχυρή. Η παρουσία του αλείπτη στη ζωή του Νεομάρτυρα θεωρείται από τον Άγιο Νικόδημο εκ των ων ουκ άνευ για το μαρτύριο, αφού, ακόμη και στις περιπτώσεις που δεν σημειώνονται καταγεγραμμένες μαρτυρίες για την ύπαρξη πνευματικού καθοδηγητή, ο Άγιος δηλώνει ότι πιθανότατα πρόκειται για πρόσωπο που υπήρχε, αλλά δεν το γνωρίζουμε²⁵.

Επακόλουθα της καταφυγής σε πνευματικό πατέρα ήταν η *χρήση με το Άγιο Μύρο*, καθώς και η συστηματική *άσκηση*, που κατέληγε στην *μετάληψη* των Αχράντων Μυστηρίων. Ωστόσο, η επιστροφή του αρνησίχριστου στην Εκκλησία δεν ολοκληρωνόταν με την ευχαριστιακή κοινωνία, αλλά απαιτούνταν, ως πέμπτη και απαραίτητη προϋπόθεση, το *μαρτυρικό τέλος*. Ειδικότερα, αφού ο χριστιανός αποκάλυπτε δημόσια την πίστη του στον Χριστό, λάμβανε χώρα μια αόριστη δικαστική διαδικασία, στα πλαίσια της οποίας ένας ή περισσότεροι Τούρκοι, με τη βοήθεια ψευδομαρτύρων, απηύθυναν ποικίλες κατηγορίες προς τον μάρτυρα ενώπιον του ιεροδικαστή ή του στρατιωτικού διοικητή του τόπου. Μετά την απαγγελία της σχετικής ποινής, προτεινόταν, ως μοναδική λύση σωτηρίας, η αποδοχή του Ισλάμ από τον μάρτυρα²⁶. Σε περίπτωση άρνησης, ακολουθούσαν φρικτά βασανιστήρια. Ειδικότερα, «*οι νέοι μας μάρτυρες παρέδωκαν το άγιον πνεύμα των ή επί της πυράς, την οποίαν ήναπτε με ενθουσιασμόν ο τουρκικός όχλος, ή δι' αποτομής της ιεράς κεφαλής των, ή κατόπιν εκδοράς, ή κατόπιν σουβλισμού των, ή δι' απαγχονισμού, ή κατόπιν ανηλεών δαρμών, ή κατόπιν πνιγμού εις θαλάσσας, λίμνας και ποταμούς, ή κατόπιν αποκοπής περισσοτέρων μελών του σώματός των, ή μετά μακράν αστειάν ή και μετά από εντοιχισμόν των*»²⁷.

Συμπεράσματα-Συζήτηση

Μετά την περιγραφή της διαδικασίας του μαρτυρίου, τίθεται το εξής τελικό ερώτημα. *Για ποιον λόγο η Εκκλησία έθεσε, ως απαραίτητη προϋπόθεση της επιστροφής των αρνησίχριστων, το μαρτύριο, εφόσον αυτό συνιστά μια κατάσταση που πιθανόν να υπερβαίνει τις ανθρώπινες δυνάμεις;*

Καταρχάς, χρειάζεται να σημειώσουμε ότι η Εκκλησία, κατά την περίοδο της κορύφωσης των γενικών διωγμών κατά των Χριστιανών (3^{ος} αι.), «για λόγους άμυνας και αποφυγής άσκοπων κινδύνων άρχισε να αποδοκιμάζει την εθελούσια προσέλευση

²³ Στ. Παπαδόπουλος, *Οι Νεομάρτυρες και το δούλον γένος*, ό.π., σ. 74.

²⁴ Δ. Τσάμης, *Αγιολογία της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, ό.π., σ. 112.

²⁵ Στ. Παπαδόπουλος, *Οι Νεομάρτυρες και το δούλον γένος*, ό.π., σ. 73. Ο Άγιος Νικόδημος βγάξει το σχετικό συμπέρασμα εξιστορώντας τον βίο του Αγίου Αλεξάνδρου του Δερβίση.

²⁶ ό.π., σ. 66.

²⁷ ό.π., σ. 68-69.

στο μαρτύριο»²⁸. Η θέση αυτή διατηρήθηκε και για τους επόμενους αιώνες έως και τα χρόνια της Τουρκοκρατίας, όταν και αναβίωσε η παράδοση της πρώτης Εκκλησίας, σύμφωνα με την οποία ένας αρνητής του Χριστού μπορούσε να εξιλεωθεί μόνο με την εκούσια πορεία προς το μαρτύριο²⁹. Ειδικότερα, τόσο στην αρχαία Εκκλησία όσο και στην Τουρκοκρατία, το μαρτύριο αντιμετωπιζόταν ως «ένδοξος κάθαρση» και εξομοιωνόταν με το βάπτισμα³⁰.

Παράλληλα, όμως, με την αναβίωση της αρχαίας παράδοσης, χρειάζεται να τονίσουμε και τον ιεραποστολικό χαρακτήρα του μαρτυρίου, ο οποίος τόνωνε το θρησκευτικό συναίσθημα του λαού και ενίσχυε την εμμονή των χριστιανών προς την Ορθοδοξία. Επιπλέον, οι πνευματικές νίκες των Νεομαρτύρων φανέρωναν την ανωτερότητα των Χριστιανών έναντι του κατακτητή και οδηγούσαν στην ταπείνωσή του³¹. Υπό αυτό το πρίσμα αιτιολογούνται και οι αντιδράσεις των πιστών που παρακολουθούσαν το μαρτύριο, οι οποίοι εκδήλωναν τη χαρά τους και δοξολογούσαν τον Θεό. Μάλιστα, επισημαίνεται ότι «μόνο εάν έχουμε υπόψη την ψυχολογική κατάσταση των υπόδουλων και καταπιεσμένων Χριστιανών, θα μπορέσουμε να τα δούμε, ως εκφράσεις πίστης τους στην τελική νίκη»³². Στα πλαίσια του ιεραποστολικού χαρακτήρα του μαρτυρίου εντάσσεται και η προτροπή του Αγίου Νικοδήμου στους αρνησίχριστους, ώστε να μαρτυρήσουν όχι σε κάποιο τυχαίο μέρος, αλλά στον τόπο όπου αρνήθηκαν τον Χριστό.

Συμπερασματικά, μπορούμε να επισημάνουμε ότι η Εκκλησία προσαρμόζει τη στάση της απέναντι στους πεπτωκότες, ανάλογα με τις εκάστοτε κοινωνικές και ιστορικές συνθήκες και αποβλέποντας πάντα στην εν Χριστώ σωτηρία κάθε ανθρώπινης ύπαρξης. Ως στοργική μητέρα, ξέρει να διακρίνει τον κατάλληλο δρόμο για την ωφέλεια όχι μόνο ενός, αλλά του συνόλου των πιστών. Γι' αυτό σε άλλες περιόδους υιοθετεί επιεικέστερα μέτρα, ενώ σε άλλες χρονικές στιγμές επαναφέρει πρακτικές της αρχαίας παράδοσης. Στα χρόνια της Τουρκοκρατίας υιοθετείται η επιστροφή στο μαρτύριο, αφού, εκτός από την κάθαρση του εξωμότη, η θυσία των Νεομαρτύρων συνέβαλλε και στη θρησκευτική και εθνική ανάταση των υπόδουλων Χριστιανών και Ελλήνων. Έχοντας, λοιπόν, ως φωτεινή πυξίδα τα κριτήρια μετανοίας του Αγίου Νικοδήμου στο Νέο Μαρτυρολόγιο, τα οποία απηχούν το κανονικό συνειδός της Εκκλησίας, οι Άγιοι Νεομάρτυρες δεν εξασφάλισαν μόνο τη δίκη τους τελείωση, αλλά επιτέλεσαν και λαμπρό ιεραποστολικό έργο.

²⁸ Δ. Τσάμης, *Αγιολογία της Ορθόδοξου Εκκλησίας*, ό.π., σ. 116.

²⁹ ό.π., σ. 117.

³⁰ ό.π., σ. 114.

³¹ ό.π., σ. 119-120.

³² ό.π., σ. 121

Βιβλιογραφία

1. Νικόδημος Αγιορείτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, εκδ. Αστήρ-Αλ. & Ε. Παπαδημητρίου, Αθήνα 1961.
2. Θ. Αποστολίδης, *Οι Νεομάρτυρες*, στο http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/committees/liturgical/serron_ist_2016.pdf, προσπελάστηκε στις 10.07.2023.
3. Γ. Καψάνης, «Η ομολογία των Αγίων Νέων Μαρτύρων έκφραση αγάπης προς τον Θεό και τους ανθρώπους», στο: *Ο Όσιος Γρηγόριος*, τεύχ. 11, Άγιο Όρος 1986, σ. 26-57.
4. Χ. Κρικώνης, «Κληρικοί Νεομάρτυρες-Εθνομάρτυρες», στο: *Εις τιμήν και μνήμην των Νεομαρτύρων, Πρακτικά Θεολογικού Συνεδρίου* (Θεσσαλονίκη 17-19 Νοέ. 1986), εκδ. Ιεράς Μητρόπολης Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 1986, 241-310.
5. Στ. Παπαδόπουλος, *Οι Νεομάρτυρες και το δούλον γένος*, Εκκλησιαστικά Εκδόσεις Εθνικής Εκατονπεντηκονταετηρίδος, Αθήνα 1974.
6. Γ. Ράλλης & Μ. Ποτλής (επιμ.), *Σύνταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων των τε Αγίων και πανευφήμων Αποστόλων, και των Ιερών και Οικουμενικών και τοπικών Συνόδων, και των κατά μέρος Αγίων Πατέρων (τόμος Α')*, Εκ της τυπογραφίας Γ. Χαρτοφύλακος, Αθήνα 1854.
7. Δ. Τσάμης, *Αγιολογία της Ορθοδόξου Εκκλησίας*, εκδ. Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη 1999.
8. Β. Φειδάς, *Εκκλησιαστική Ιστορία (τόμος Α')*, ιδιωτική έκδοση, Αθήνα 2002.

Σύντομο Βιογραφικό Σημείωμα

Ο Γρηγόριος Σαρβάνης είναι μόνιμα διορισμένος εκπαιδευτικός πρωτοβάθμιας εκπαίδευσης και εργάζεται στο 1^ο Δημοτικό Σχολείο Κατοχής Αιτωλοακαρνανίας. Στο παρελθόν εργάστηκε για έξι χρόνια στην ιδιωτική εκπαίδευση και συγκεκριμένα στο Ιδιωτικό Δημοτικό Σχολείο «Αδαμάντιος Σχολή» στη Θεσσαλονίκη. Σπούδασε στο Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης και στο Τμήμα Κοινωνικής Θεολογίας και Χριστιανικού Πολιτισμού του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης. Στα αντίστοιχα τμήματα του ίδιου πανεπιστημίου έχει ολοκληρώσει τα μεταπτυχιακά προγράμματα «Επιστήμες της Αγωγής» (Κατεύθυνση: Διδακτική της Γλώσσας και της Λογοτεχνίας) και «Ορθόδοξη Θεολογία και Χριστιανικός Πολιτισμός» (Κατεύθυνση: Εφαρμοσμένη Θεολογία). Έχει παρακολουθήσει μεγάλο αριθμό επιμορφωτικών προγραμμάτων πάνω στην Παιδαγωγική και τη Θεολογία.

Παγκοσμιοποίηση-Εκπαίδευση και Σχολική Ηγεσία **Globalization-Education and School Leadership**

Κωνσταντίνος Σπαλιώρας

Δρ Θεολογίας-Διευθυντής Δευτεροβάθμιας Εκπαίδευσης Φθιώτιδας,
kspalioras@gmail.com

Konstantinos Spalioras

Doctor of Theology - Director of Secondary Education of Fthiotida,
kspalioras@gmail.com

Περίληψη

Το νέο ιδεολόγημα της Παγκοσμιοποίησης και των νέων συνθηκών που δημιουργήθηκαν και δημιουργούνται σταδιακά εξ' αυτού επέδρασαν σημαντικά σε έναν από τους βασικούς τομείς του ανθρώπινου βίου, την παιδεία, εκτός των άλλων τομέων, όπως είναι η οικονομία και το εμπόριο, κυρίως στον αναπτυσσόμενο δυτικό κόσμο, αλλά και στις υπόλοιπες ανθρώπινες κοινωνίες του πλανήτη. Είναι διάχυτος ο προβληματισμός στις μέρες μας γύρω από τη νέα κοινωνική πραγματικότητα που συντίθεται σταδιακά στο παγκόσμιο γίνεσθαι, προξενώντας βαθιά αναδόμηση των παραδοσιακών αρχών και αξιών του κοινωνικού συνόλου. Στην πρώτη ενότητα παρουσιάζεται η κατάσταση που δημιουργείται από την επιβολή των νέων συνθηκών διαβίωσης της παγκοσμιοποιημένης ανθρωπότητας στις νέες βάσεις της ομογενοποιημένης πολιτισμικής και θρησκευτικής πραγματικότητας και των πολυφυλετικών, πολυπολιτισμικών και πολυθρησκευτικών κοινοτήτων. Στη δεύτερη ενότητα, ακολουθεί η αναφορά στην επίδραση της Παγκοσμιοποίησης στην εκπαίδευση και στην εργαλειοποίηση της δεύτερης ως μοχλός υπηρεσίας στις επιταγές της πρώτης. Στην τρίτη ενότητα, γίνεται αναφορά στη σχεσιοποίηση της Παγκοσμιοποίησης με τη σχολική ηγεσία. Η μετακίνηση του κέντρου βάρους της προσφερόμενης αγωγής από τον παιδαγωγικό-μορφωτικό στον καθαρά εκπαιδευτικό για την εξυπηρέτηση των απαιτήσεων της Παγκοσμιοποίησης, ασκεί σημαντική επίδραση και στον ρόλο του σχολικού ηγέτη. Στις νέες εκπαιδευτικές συνθήκες που δημιουργούνται η ευθύνη του είναι αυξημένη για την ικανοποίηση των

οικονομικών, κοινωνικών και πολιτισμικών αναγκών της Νέας Εποχής. Τέλος, ακολουθεί η παράθεση των συμπερασμάτων.

Λέξεις κλειδιά: Παγκοσμιοποίηση, Εκπαίδευση, σχολική ηγεσία, πολυπολιτισμικότητα, διοικητισμός.

Abstract

The new ideology of Globalization and the new conditions that have been created and are gradually being created from it have significantly affected one of the basic areas of human life, education, apart from other areas such as the economy and trade, mainly in the developed western world, but also in the rest of the human societies of the planet. There is widespread reflection these days about the new social reality that is gradually being synthesized in the world, causing a deep reconstruction of the traditional principles and values of the social whole. The first section presents the situation created by the imposition of the new living conditions of globalized humanity on the new bases of homogenized cultural and religious reality and multiracial, multicultural and multireligious communities. In the second section, there follows the reference to the effect of Globalization on education and the instrumentalization of the latter as a lever of service to the imperatives of the former. In the third section, reference is made to the relation of Globalization to school leadership. The movement of the center of gravity of the offered education from the pedagogic-educator to the purely educational to serve the demands of Globalization, has a significant effect on the role of the school leader. In the new educational conditions that are created, his responsibility is increased for the satisfaction of the economic, social and cultural needs of the New Age. Finally, the conclusion follows.

Key words: Globalization, Education, school leadership, multiculturalism, administration.

α) Η νέα κοινωνική πραγματικότητα υπό το πρίσμα της Παγκοσμιοποίησης

Όταν γίνεται λόγος για την Παγκοσμιοποίηση η σκέψη μεταφέρεται σε ζητήματα που αφορούν, κυρίως, στην οικονομία. Στην πραγματικότητα, όμως, με την Παγκοσμιοποίηση ως πολυδιάστατη και πολυεπίπεδη διαδικασία, διατρανώνεται μια υπερεθνική αλληλεπίδραση που αναφέρεται σε όλες τις εκφάνσεις του ανθρώπινου βίου. Όπως διαπιστώνεται από την καθημερινή πραγματικότητα σε όλο τον κόσμο η Παγκοσμιοποίηση, ως φαινόμενο, δεν περιορίζεται μόνο στο οικονομικό πεδίο της ανθρώπινης δράσης, αλλά ασκεί ισχυρή επίδραση σε όλες τις εκφάνσεις της ανθρώπινης

ζωής¹. Στο ερώτημα που τίθεται για τα αίτια του επιδραστικού ρόλου του «καινοφανούς» μορφώματος της νέας εποχής στο σύνολο του ανθρώπινου βίου, η απάντηση είναι πως η Παγκοσμιοποίηση, ως ιδεολογία της Ύστερης Νεωτερικότητας² ή αλλιώς της Μετανεωτερικότητας³, επιβάλλεται με απόλυτο τρόπο, διαμορφώνοντας ένα καινούργιο πλαίσιο, μέσα στο οποίο θα αναπτυχθούν η ανθρώπινη σκέψη και δημιουργικότητα.

Ιδιαίτερα φαινόμενα, που συνδέονται με το πλαίσιο της Παγκοσμιοποίησης και τις αλλαγές που επιφέρει σε διάφορες πτυχές της κοινωνίας και αφορούν τις οικονομικές συναλλαγές, τα εθνικά σύνορα, και την πολιτισμική ποικιλομορφία είναι η κατάργηση των συνόρων, η ομογενοποίηση, η πολυπολιτισμικότητα και οι μειονοτικές ομάδες⁴. Η Παγκοσμιοποίηση οδηγεί όχι μόνο στην ελεύθερη διακίνηση αγαθών και κεφαλαίων, αλλά σταδιακά και στην εξάλειψη των εθνικών συνόρων. Παράλληλα, δημιουργούνται οι συνθήκες για πολιτισμική και θρησκευτική ενοποίηση, όπου διαφορετικές κουλτούρες και θρησκείες συγχωνεύονται. Επίσης, οι κοινωνίες που δημιουργούνται χαρακτηρίζονται από ποικιλομορφία, με τη συνύπαρξη διαφορετικών φυλών, πολιτισμών και θρησκειών. Τέλος, αναδεικνύονται αιτήματα ποικίλων μειονοτικών ομάδων που μπορεί να έχουν εθνική, θρησκευτική ή οποιαδήποτε άλλη διάσταση. Λόγω αυτών των φαινομένων γίνονται ευρύτερες κοινωνικές συζητήσεις για τις προκλήσεις της Παγκοσμιοποίησης, όπως η απώλεια εθνικής ταυτότητας, οι εντάσεις μεταξύ πολυπολιτισμικότητας και εθνικισμού καθώς και η σημασία της προστασίας των δικαιωμάτων των μειονοτήτων. Πρόκειται για ζητήματα που προκαλούν έντονο διάλογο και διχασμό, καθώς αφορούν θεμελιώδεις αλλαγές στις δομές των κοινωνιών.

Στη νέα κοινωνική πραγματικότητα, συναντάται μια μορφή αλλοτρίωσης των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών που συνθέτουν το ισχύον αξιακό σύστημα. Αυτή η αποδόμηση συνδέεται με τη σταδιακή εξασθένηση των παραδοσιακών αξιών, όπως η υπευθυνότητα, η προσφορά και η αλληλεγγύη⁵. Πρόκειται για μια διαδικασία που απορρέει από την ομογενοποίηση της παγκοσμιοποιημένης ανθρωπότητας, όπου τα τοπικά ή πολιτισμικά χαρακτηριστικά χάνουν τη σημασία τους. Ο άνθρωπος

¹ Ν. Κοτζιά, «Προλεγόμενα» στο U. Beck, *Τι είναι Παγκοσμιοποίηση; Λανθασμένες αντιλήψεις και απαντήσεις*, μτφρ Γ. Παυλόπουλος, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 1999, σ. 28.

² Κ. Κωτσιόπουλου, *Ορθοδοξία και Παγκοσμιοποίηση*, εκδ. Τμήμα Εκδόσεων Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, (ΑΠΘ), Θεσσαλονίκη 2005, σ. 9.

³ Μ. Νικολακάκη, «Η Κριτική Παιδεία στην Εποχή της Μετανεωτερικότητας και της Παγκοσμιοποίησης», στο *Παγκοσμιοποίηση, Τεχνολογία και Παιδεία στη Νέα Κοσμοπολη*, εκδ. Ατραπός, Αθήνα 2004, σ. 54.

⁴ Αρσ. Βλαγκόφτη, Μοναχού, «Η παγκοσμιοποίηση υπό το πρίσμα της Ορθοδόξου Θεολογίας», στο: *Παγκοσμιοποίηση και η οικουμενικότητα της Ορθοδοξίας*, Πρακτικά Θ' Πανελληνίου Θεολογικού Συνεδρίου που διοργάνωσε η Πανελλήνια Ένωση Θεολόγων (7-9 Σεπτεμβρίου 2007), χ. ε. Αθήνα 2009, σ. 164-165.

⁵ Κ. Κωτσιόπουλου, *Η κοινότητα. Συμβολή στην κοινωνιολογική διερεύνηση του χριστιανισμού*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2009, σ. 150.

παρουσιάζεται ως θύμα αυτής της αλλαγής, καθώς χάνει τον προσανατολισμό του και αδιαφορεί για τον κοινωνικό του περίγυρο. Η αποδιοργάνωση αυτή συνδέεται με τη ρήξη ανάμεσα στις παραδοσιακές κοινωνικές δομές και τις νέες, πιο ρευστές μορφές οργάνωσης. Η απουσία αλληλεγγύης και προσφοράς αποτελεί σαφή ένδειξη κοινωνικής αποξένωσης, με την έννοια της αδυναμίας διατήρησης συλλογικών δεσμών.

Με την Παγκοσμιοποίηση προβάλλεται ένα νέο ιδεολογικοπολιτικό πλαίσιο, το οποίο χαρακτηρίζεται από την απομάκρυνση της ανθρώπινης ύπαρξης από παραδοσιακές αρχές. Αυτή η αλλαγή παρουσιάζεται ως "ακούσια" προσαρμογή του ανθρώπου σε νέες δομές, που περιορίζουν την πνευματική του ελευθερία, καθώς βασίζονται σε μια φαινομενική αυτονομία. Η "ορθολογικοποίηση" της ζωής παρουσιάζεται, ως μέσο, που οδηγεί στην απομάκρυνση από την πνευματική καθοδήγηση και στην ανάδειξη του ανθρώπου ως θεού του εαυτού του⁶. Με την αυτο-θεοποίησή του ο άνθρωπος, υπερβαίνοντας τα όριά του, καταλήγει σε σύγκρουση με τον ίδιο του τον εαυτό. Με τη μετάβαση από την Χριστοκεντρικότητα στην Ανθρωποκεντρικότητα διαταράσσονται οι σχέσεις του ανθρώπου με τον Θεό, τον συνάνθρωπο και το περιβάλλον. Ο υπεροπτικός χαρακτήρας της ανθρωποκεντρικής θεώρησης θεωρείται υπεύθυνος για την αποξένωση του ανθρώπου από τις πνευματικές και ηθικές του ρίζες.

Η υπερβολική εμπιστοσύνη στις ανθρώπινες ικανότητες, μέσω της τεχνολογίας και της επιστήμης, συχνά συνοδεύεται από μια αντίληψη, που υποβαθμίζει ή και αποκλείει τη θεία παρέμβαση και την πνευματική διάσταση της ύπαρξης. Ο τεχνολογικός μεσσιανισμός είναι μια έννοια που περιγράφει την πεποίθηση ότι η τεχνολογία μπορεί να επιλύσει όλα τα προβλήματα της ανθρωπότητας, υποκαθιστώντας, ουσιαστικά, τη σωτηριολογία που προσφέρει η πίστη στον Θεό. Η χριστιανική διδασκαλία, όπως εκφράζεται από τον Απόστολο Παύλο, καλεί τον άνθρωπο να μιμηθεί τον Θεό⁷, αλλά κατά χάριν και όχι οντολογικά. Αυτό σημαίνει ότι ο άνθρωπος καλείται να συμμετέχει στις ενέργειες του Θεού (π.χ., αγάπη, ταπεινότητα, αλήθεια) και όχι να προσπαθήσει να υποκαταστήσει τον Δημιουργό, επιδιώκοντας μια ψευδαίσθηση αυτονομίας. Όταν ο άνθρωπος προσπαθεί να μιμηθεί τον Θεό οντολογικά, δηλαδή να πάρει τη θέση του Θεού ως δημιουργός και κυρίαρχος της ύπαρξης, τότε εκφράζει μια υπεροψία που οδηγεί σε ηθικές και πνευματικές παρεκτροπές⁸. Η τεχνολογία, από μέσο υπηρεσίας, μετατρέπεται σε εργαλείο εξουσίας και η επιστήμη χάνει τον ανθρωποκεντρικό και πνευματικό της χαρακτήρα.

⁶ Γ. Μαντζαρίδη, *Παγκοσμιοποίηση και παγκοσμιότητα*, Χίμαιρα και αλήθεια, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2001, σ. σ. 30-32.

⁷ Εφ. 5,1

⁸ Αρχιμ. Θ. Μαρτζούχου, «Παγκοσμιοποίηση: Έννοιες και σκοποί. Η σχέση με τη «Νέα Εποχή» και το θρησκευτικό φαινόμενο», στο: *Η παγκοσμιοποίηση και η οικουμενικότητα της Ορθοδοξίας*, Πρακτικά του Θ' Πανελληνίου Θεολογικού Συνεδρίου που διοργάνωσε η Πανελλήνια Ένωση Θεολόγων (7-9 Σεπτεμβρίου 2007), χ. ε., Αθήνα 2009, σ. σ. 148-149.

Η αμφισβήτηση των παραδοσιακών αρχών της χριστιανοσύνης, στο πλαίσιο της Παγκοσμιοποίησης, μέσω των κοινωνικών, πολιτικών και οικονομικών εξελίξεων, μπορεί να εκδηλωθεί ως μια πρόκληση για τις αξίες που έχουν καθορίσει την πορεία των κοινωνιών για αιώνες. Αυτή η νέα τάξη πραγμάτων υποδηλώνει μια επαναστατική στροφή προς την ατομικότητα και την υλιστική προσέγγιση της ζωής, συχνά εις βάρος της συλλογικότητας και της πνευματικής διάστασης. Η αποστασιοποίηση από τη θεία απολυτότητα και η αυτό-θεοποίηση του ανθρώπου⁹ ενδέχεται να οδηγήσει σε σοβαρές κοινωνικές παρεκκλίσεις, όπως η απομόνωση, η ηθική παρεκτροπή και η καταστροφή των ανθρώπινων σχέσεων. Η "εωσφορική" αυτή στάση, αντανακλά την αναζήτηση αυτονομίας και ατομικής ελευθερίας, αλλά, ταυτόχρονα, μπορεί να οδηγήσει σε αβεβαιότητα και σύγχυση, καθώς ο άνθρωπος απομακρύνεται από μια ανώτερη πηγή νοήματος και αλήθειας.

Η παιδεία αποτελεί το βασικό εργαλείο, μέσω του οποίου η Παγκοσμιοποίηση επιχειρεί να επηρεάσει την πνευματική διάσταση της ανθρώπινης δραστηριότητας. Ειδικότερα, ο ρόλος των κρατικών εκπαιδευτικών συστημάτων στην προώθηση αυτής της διαδικασίας, με την προσφορά αγωγής, που ανταποκρίνεται στις επιταγές της Παγκοσμιοποίησης, είναι ιδιαίτερα σημαντικός. Η κυριαρχία, μάλιστα, της θεωρίας της "Κοινωνίας της Γνώσης"¹⁰ αποτελεί κεντρικό σημείο αυτής της επιρροής. Η αποδοχή της γνώσης ως βασικού παράγοντα για την οικονομική, κοινωνική και ατομική ανάπτυξη έχει οδηγήσει πολλές χώρες του Δυτικού κόσμου να προσαρμόσουν τα εκπαιδευτικά τους συστήματα, σύμφωνα με τις αρχές της Παγκοσμιοποίησης. Αυτές οι προσαρμογές αντανακλούν μια γενικότερη τάση εναρμόνισης της εκπαίδευσης με τις ανάγκες μιας παγκοσμιοποιημένης κοινωνίας, αλλά, ταυτόχρονα, εγείρουν ερωτήματα σχετικά με τις συνέπειες αυτής της διαδικασίας. Ζητήματα όπως η πολιτισμική ομοιομορφία, η διατήρηση της εθνικής ταυτότητας και η ανάπτυξη της κριτικής σκέψης είναι βασικοί άξονες προβληματισμού για την ισορροπία ανάμεσα στις τοπικές απαιτήσεις και τις παγκόσμιες συνθήκες.

Η πολυπολιτισμικότητα, ως νέα μορφή κοινωνικής συμβίωσης¹¹, έρχεται ως συνέπεια βίαιων διαδικασιών, όπως η προσφυγιά και η μετανάστευση. Αυτές οι συνθήκες είναι ένα κοινωνικό πλαίσιο, όπου η εθνική και θρησκευτική διάσταση της

⁹ Αθ. Κάρμη, «Παγκοσμιοποίηση – Παγκοσμιοότητα. Προτάσεις ορθοδόξου χριστιανικής ανθρωπολογίας και κοινωνιολογίας», στο: *Επιστημονική Επετηρίς της Θεολογικής Σχολής*, τόμ. ΛΣΤ', Πανεπιστήμιο Αθηνών, Εν Αθήναις 2001, σ. σ. 884-885.

¹⁰ Σ. Μπουζάκη, «Παγκοσμιοποίηση και εκπαίδευση: κυρίαρχα παραδείγματα, εκπαιδευτικές πολιτικές, σύγχρονες τάσεις» στο: *Συγκριτική παιδαγωγική Ι* (σελ.15-32), εκδ. Gutenberg, Αθήνα 2005, σ. 16.

¹¹ Δ. Ματθαίου, «Παγκοσμιοποίηση, κοινωνία της γνώσης και διά βίου εκπαίδευση. Οι νέες ορίζουσες του εκπαιδευτικού έργου», στο: *Συνεχιζόμενη εκπαίδευση και διά βίου μάθηση: Διεθνής εμπειρία και ελληνική προοπτική*, στα πρακτικά του Θ' Διεθνούς Παιδαγωγικού Συνεδρίου, (Βόλος 11- 13 Νοεμβρίου 1999), εκδ. Ατραπός, Αθήνα 2001, σ. σ. 65-66.

παιδείας θεωρούνται μη συμβατές με τους στόχους της παγκοσμιοποιημένης εκπαίδευσης. Έτσι, ο εκπαιδευτικός προσανατολισμός στρέφεται προς την προετοιμασία των πολιτών που είναι σε θέση να ανταποκριθούν στις πληροφορίες μιας παγκόσμιας κοινότητας, προάγοντας την πολυπολιτισμική κατανόηση και την παγκόσμια συνύπαρξη. Ωστόσο, αυτή η απομάκρυνση από τις εθνικές και θρησκευτικές ρίζες της εκπαίδευσης προκαλεί προβληματισμούς. Η απουσία τους από το εκπαιδευτικό περιεχόμενο ενδέχεται να οδηγήσει σε απώλεια της πολιτισμικής ταυτότητας και της ιστορικής συνέχειας, θέτοντας σε κίνδυνο την αίσθηση του «ανήκειν» των μαθητών. Παράλληλα, εγείρονται ερωτήματα για το αν η νέα αυτή προσέγγιση μπορεί να επιτύχει μια ισορροπία που θα σέβεται τις εθνικές παραδόσεις, ενώ, ταυτόχρονα, θα προετοιμάζει τους μαθητές για τις προκλήσεις μιας παγκοσμιοποιημένης κοινωνίας.

Επισημαίνεται πως ο εκκοσμικευμένος τρόπος σκέψης οδηγεί στη σταδιακή απομάκρυνση από τον παραδοσιακό τρόπο ζωής τόσο στην Ευρώπη όσο και στην πατρίδα μας. Αυτό συνεπιφέρει σταδιακά τη συνειδητή αποδυνάμωση της εθνικότητας και της θρησκευτικότητας στην ανθρώπινη καθημερινότητα. Επίσης, για τον άνθρωπο της Νεωτερικότητας των προηγούμενων αιώνων αλλά και της Μετανεωτερικότητας της δικής μας εποχής, δεν θεωρείται απαραίτητη η πίστη στον Αληθινό Θεό και η εκδήλωσή της μέσα από τη συμμετοχή του στη λατρευτική ζωή της Εκκλησίας. Βέβαια, η στάση αυτή έναντι του θείου δεν θεωρείται μια «καινοφανής» πρακτική. Η βάση στην οποία στηρίχθηκε η οικοδόμηση της νεωτερικής ευρωπαϊκής και αμερικανικής κοινωνίας ήταν ο διακαής πόθος του ανθρώπου της Δύσης για έξοδο από τη «νηπιακή» πνευματικά ηλικία, ακολουθώντας τις επιταγές του ιδεολογικού ρεύματος του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού¹². Αυτό συνεπέφερε, ουσιαστικά, τη διαμόρφωση των συνθηκών εκείνων, που επέτρεψαν την εμφάνιση και την επικράτηση ολοκληρωτικών δομών τόσο στην πολιτική-κοινωνική όσο και στην οικονομική ζωή. Κοινό στοιχείο, όμως, και των δύο ιδεολογικών συστημάτων, Διαφωτισμού - Παγκοσμιοποίησης, είναι η έμμονη αναφορά στον ορθό λόγο¹³.

β) Η επίδραση της Παγκοσμιοποίησης στην εκπαίδευση

Η ζωή του σύγχρονου ανθρώπου δέχεται έντονα τις επιδράσεις από τη διαμορφούμενη πραγματικότητα της Νέας Εποχής καθώς και των κοινωνικών και οικονομικών εξελίξεων που συντελούνται σε παγκόσμιο επίπεδο. Είναι εμφανές το γεγονός πως η ανάγκη για τη συνύπαρξη πολλών πολιτισμών μέσα σε ένα κοινό κοινωνικο-πολιτικό και πολιτισμικό σύστημα, οδήγησαν τις κοινωνίες σε ποικίλες αλλαγές, καθώς και στην αναζήτηση αποτελεσματικότερων κινήσεων και μέτρων, με

¹² U. Beck, *Τι είναι Παγκοσμιοποίηση; Λανθασμένες αντιλήψεις και απαντήσεις*, μτφρ Γ. Παυλόπουλος, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 1999, σ. σ. 96-101.

¹³ Μ. Νικολακάκη, «Η Κριτική Παιδεία στην Εποχή της Μετανεωτερικότητας...», ό. π., σ. σ. 55-57.

σκοπό τη βελτίωση της συμβίωσής τους.

Όπως ειπώθηκε, ήδη, η παιδεία καλείται να συνδράμει, ουσιαστικά, στη συντελούμενη κοινωνικοπολιτική αλλαγή. Στην παγκοσμιοποιημένη κοινωνία διαφοροποιείται ο ρόλος του σχολείου¹⁴, αφού αυτό τώρα καλείται να προσφέρει τις υπηρεσίες ένταξης των μαθητών στη νέα πραγματικότητα και να τους εκπαιδεύσει να αποδεχτούν τις συνθήκες της παγκοσμιοποιημένης κοινωνικότητας, πέρα από οποιονδήποτε εθνικό, φυλετικό ή άλλο διαχωρισμό. Επιπλέον, το σχολείο, στην παγκοσμιοποιημένη εποχή, δεν ενδιαφέρεται κατά κύριο λόγο για την διαπαιδαγώγηση των μαθητών και την προετοιμασία τους για να γίνουν υπεύθυνοι πολίτες της κοινωνίας, που θα κληθούν οι ίδιοι να διαμορφώσουν. Όπως υποστηρίζει ο Μπουζάκης¹⁵, ο ρόλος του σχολείου τώρα διαφοροποιείται, αφού αντιμετωπίζει τους μαθητές ως «πελάτες», που αναλαμβάνει να τους εκπαιδεύσει και να τους καταστήσει ανταγωνιστικούς μέσα σε μια αγορά, στην οποία κυρίαρχο στοιχείο είναι ο ανταγωνισμός. Διαπιστώνεται μια εξελικτική πορεία της πολιτικής οργάνωσης των κοινωνιών και η μετάβαση από την τοπική πολιτική των αρχαίων προγόνων τους, στην εθνική του Διαφωτισμού του 18^{ου} αιώνα και στη μετάβαση της παγκόσμιας πολιτικής στις μέρες μας.

Χαρακτηριστικό της εποχής μας είναι η διεθνοποίηση των παγκόσμιων συγκρούσεων, η εμφάνιση νέων μορφών τρομοκρατίας, η έξαρση της εγκληματικότητας, ακόμα και μέσα στους χώρους των σχολείων, κυρίως του δυτικού κόσμου (Η.Π.Α.), η καταστροφή του φυσικού περιβάλλοντος. Επίσης, δεν φαίνεται να υπάρχει μια ενιαία και συγκροτημένη πολιτική ανά τον κόσμο για την αντιμετώπιση αυτών των αρνητικών καταστάσεων και των συνεπειών τους. Στην παγκοσμιοποιημένη εποχή μας επιχειρείται η διαμόρφωση της ιδέας για έναν νέο τύπου ανθρώπου, του παγκόσμιου πολίτη ή κοσμοπολίτη, όπου, στην ουσία, ο άνθρωπος χάνει το πρόσωπό του¹⁶.

Στην επίτευξη αυτής της ιδέας της Παγκοσμιοποίησης συνεπικουρεί και η ραγδαία εξέλιξη της τεχνολογίας, η οποία συνεισφέρει σημαντικές υπηρεσίες και στη λειτουργία της εκπαίδευσης με την ανάπτυξη της πληροφορίας και της μάθησης. Σε αυτήν την περίπτωση, οι εκπαιδευτικοί θεσμοί ίσως μπορέσουν να παίξουν ένα σημαντικό ρόλο στην αντιμετώπιση τέτοιων προβλημάτων αλλά και στο χειρισμό των πολύπλοκων συνεπειών τους στο σύγχρονο και στο μελλοντικό πολίτη. Είναι άμεσα σχετιζόμενα με τις νέες συνθήκες που διαμορφώνονται σε παγκόσμιο επίπεδο (π.χ. μετακινήσεις πληθυσμών) και τα νέα εκπαιδευτικά προγράμματα, που καλούνται να

¹⁴ Γ. Νικολάου, *Διαπολιτισμική Διδακτική, Το νέο περιβάλλον, Βασικές αρχές*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2005, 99-115.

¹⁵ Σ. Μπουζάκη, Σ., «Παγκοσμιοποίηση και εκπαίδευση: Η υποταγή της εκπαίδευσης στην οικονομία της αγοράς», στο: *Συγκριτική παιδαγωγική ΙΙ* (σ. σ. 381-395), εκδ. Gutenberg, Αθήνα 2012, σ. 383-384.

¹⁶ S. Weil, *Εκλογή από το έργο της Simon Weil*, μετ. Σωτήρης Γουνελάς, Αθήνα εκδόσεις Μήνυμα, 2000, σελ. 99-106.

εφαρμοστούν από τις διάφορες εκπαιδευτικές πολιτικές των κρατών¹⁷.

Αυτό σημαίνει πως τα κράτη χάνουν, σταδιακά, τον έλεγχο για τη διαμόρφωση της πολιτικής τους στον χώρο της παιδείας, αφού προβάλλεται έντονα η ανάγκη προσαρμογής και εναρμόνισης αυτής της πολιτικής, σύμφωνα με την ισχύουσα παγκόσμια λογική περί εκπαίδευσης. Συνέπεια αυτής της αντίληψης, περί οργάνωσης του εκπαιδευτικού συστήματος, είναι η εμπορευματοποίηση ενός εκ των πολυτιμότερων αγαθών του ανθρώπου, της παιδείας και η έντονη στροφή, σε όλον τον αναπτυσσόμενο κόσμο αλλά και σε χώρες του αναπτυσσόμενου κόσμου, προς την ιδιωτική εκπαίδευση. Έτσι, αποκαλύπτεται, όλο και περισσότερο στις μέρες μας, μια νέα δυναμική στην παιδεία και την εκπαίδευση, που τη θέλουν να είναι προσβάσιμη μόνο για τους λίγους και κατέχοντες, στερώντας την ως δημόσιο αγαθό από τους πολλούς¹⁸.

Το ερώτημα που τίθεται είναι, αν ο νέος τρόπος σκέψης για την οργάνωση και τη λειτουργία της εκπαίδευσης λειτουργεί, προς όφελος του κοινωνικού συνόλου ή καλύτερα του σύγχρονου ανθρώπου. Η απάντηση στο ερώτημα αυτό είναι άμεσα συνυφασμένη με την απάντηση στο ερώτημα για τον τύπο του ανθρώπου και της κοινωνίας που θα ενταχθεί. Αυτό που διαπιστώνεται, αρχικά, είναι πως η έννοια της εκπαίδευσης έχει επανακαθοριστεί σε σχέση με το παρελθόν. Ο σκοπός της παρεχόμενης παιδείας του παρελθόντος, ταυτίζεται με την εκπαιδευτική διαδικασία σήμερα, που μοναδικό σκοπό έχει την δημιουργία εξειδικευμένου προσωπικού σύμφωνα με τις απαιτήσεις της αγοράς εργασίας και της καταναλωτικής συμπεριφοράς του κοινωνικού συνόλου. Άλλωστε, η πληθώρα των άνεργων πτυχιούχων επιβεβαιώνει την επικρατούσα κατάσταση. Η ύπαρξή τους, όμως, δεν βεβαιώνει και την μόρφωσή τους σε πολίτες ικανούς να μπορούν να διαχειριστούν την ελευθερία τους και τη δημοκρατία, ως θεμελιώδη στοιχεία της αρμονικής συνύπαρξης με τον ετερότητα.

Η ανάγκη αυτή θεωρείται πρώτιστης σημασίας ή τουλάχιστον πρέπει να θεωρείται, δεδομένης της αναγκαστικής συνύπαρξης διαφορετικών πολιτισμικών συμπεριφορών, εξαιτίας της βίαιης πολλές φορές μετακίνησης προσφυγικών πληθυσμών και οικονομικών μεταναστών. Βέβαια, για την πολυπολιτισμικότητα, εννοείται η κοινωνία στην οποία συνυπάρχουν διαφορετικοί πολιτισμοί με όρους ίσης αντιμετώπισης. Στην Ελλάδα έχουν τεθεί οι βάσεις μιας τέτοιας κοινωνίας, αν και

¹⁷ Α. Υφαντή, Η παγκοσμιοποίηση και οι επιρροές της στην εκπαιδευτική πολιτική. Μια κριτική προσέγγιση στο:

http://www.pee.gr/wp-content/uploads/praktika_synedrion_files/pr_syn/s_nay/c/1/yfanti.htm, προσπελάστηκε 20-9-2024.

¹⁸ Ελληνική Σημειωτική Εταιρία, *Διαπολιτισμικότητα, Παγκοσμιοποίηση και Ταυτότητες*, Επιμέλεια: Ελένη Χοντολίδου, Γρηγόρης Πασχαλίδης, Κυριακή Τσουκαλά και Ανδρέας Λάζαρης, γλωσσική επιμέλεια Γιώργος Μιχαηλίδης, εκδ. Gutenberg, Αθήνα 2008, σ. σ. 267-268.

φαινομενικά, τουλάχιστον, δεν είναι διαμορφωμένη σε αυτό που αποκαλεί ο Habermas¹⁹ κοσμοπολίτικη και πολυπολιτισμικοκεντρική πραγματικότητα, λόγω έλλειψης οργανωμένης διαφορετικής πολυπολιτισμικής έκφρασης, όπως συμβαίνει σε χώρες του δυτικού κόσμου. Οπωσδήποτε, βέβαια, το εκπαιδευτικό σύστημα καλείται, εδώ και δύο δεκαετίες τώρα, μέσω της διαπολιτισμικής αγωγής στην πατρίδα μας με τον νόμο 2431/96, να συνδράμει στην άμβλυνση των δυσχερειών ανάμεσα στον γηγενή πληθυσμό και τις μειονοτικές ομάδες που διαβιούν στον ελληνικό χώρο. Βασική κατεύθυνση της διαπολιτισμικής αγωγής γίνεται η προβολή της έλλειψης διακρίσεων καθώς και των αρχών της αλληλεγγύης, της αμοιβαιότητας και της αλληλεπίδρασης.

γ) Παγκοσμιοποίηση και σχολική ηγεσία

Οι αλλαγές που συντελούνται στο παγκόσμιο γίνεσθαι επηρεάζουν κάθε τομέα της ανθρώπινης ζωής και, φυσικά, δεν αφήνουν ανεπηρέαστο και τον χώρο της παιδείας. Η αναθεώρηση του ρόλου της παιδείας από παιδαγωγικό-μορφωτικό σε εκπαιδευτικό, καθιστά αναγκαία και την αλλαγή του τρόπου διοίκησης του χώρου αυτού, προκειμένου να επιτευχθεί η προσδοκώμενη αποτελεσματικότητα. Όπως υποστηρίζει ο Πασιαρδής²⁰, η σχολική αποτελεσματικότητα είναι άμεσα συνυφασμένη με τον ρόλο που διαδραματίζει ο Διευθυντής σε ένα σχολείο. Η άποψη αυτή είναι απόρροια ερευνών πάνω στο συγκεκριμένο ζήτημα, οι οποίες καταδεικνύουν τη σημαντικότητα της συμπεριφοράς και των πρακτικών της σχολικής ηγεσίας, αναφορικά με τη μαθησιακή βελτίωση των μαθητών. Βέβαια, πρέπει να επισημάνουμε πως η αποτελεσματικότητα στην εκπαίδευση δεν περιορίζεται μόνο στη σχολική επιτυχία στις εξετάσεις τύπου πανελληνίων. Είναι σαφώς ένα κριτήριο, που δείχνει την ποιότητα της εκπαίδευσης που προσφέρεται, αλλά, όπως υποστηρίζει ο Σαΐτης²¹, η αποτελεσματικότητα είναι πολυδιάστατη έννοια και, επομένως, κανένα κριτήριο από μόνο του δεν απολυτοποιεί τη φύση της.

Σε άμεση συνάρτηση με την αποτελεσματικότητα της σχολικής μονάδας είναι και ο καθορισμός της Διοίκησης Ολικής Ποιότητας. Όπως αναφέρει η Μπρίνια²², «η Διοίκηση Ολικής Ποιότητας ορίστηκε σαν σύστημα διαχείρισης για τη βελτίωση της αποδοτικότητας μέσα σε έναν οργανισμό με τη μεγιστοποίηση της ικανοποίησης των πελατών, τη διεξαγωγή συνεχών βελτιώσεων και την υποστήριξη του ανθρώπινου δυναμικού». Διαπιστώνεται πως με την Παγκοσμιοποίηση εισάγονται νέοι όροι στον χώρο της εκπαίδευσης, συνώνυμοι με εκείνους που χρησιμοποιούνται στον

¹⁹ J. Habermas, *Ο Μεταεθνικός Αστερισμός*, μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2003, σ. σ. 110-111.

²⁰ Π. Πασιαρδής, *Επιτυχημένοι Διευθυντές Σχολείων: Διεθνείς Ερευνητικές Τάσεις και η Ελληνική Πραγματικότητα*, εκδ. Ίων, Αθήνα 2012, σ. σ. 15-16.

²¹ Χ. Σαΐτης, *Ο Διευθυντής στο σύγχρονο σχολείο. Από τη θεωρία...στη πράξη*, χ.ε. Αθήνα 2007, σ. 122.

²² Β. Μπρίνια, *Management Εκπαιδευτικών Μονάδων και Εκπαίδευσης*, εκδ. Σταμούλης, Αθήνα 2008, σ. 270.

επιχειρηματικό κόσμο. Στη Νέα Εποχή της παγκοσμιοποιημένης κοινωνίας και στο χώρο της παγκοσμιοποιημένης εκπαίδευσης υπάρχουν «πελάτες» και «προμηθευτές». Πρόκειται για ρόλους, που πολλές φορές εναλλάσσονται, ανάλογα με τον σκοπό που καλούνται κάθε φορά να επιτελέσουν. Αναφέρουμε, για παράδειγμα, τη σχέση εκπαιδευτικού-μαθητή. Όταν ο μαθητής λαμβάνει την εκπαίδευση, τότε είναι πελάτης, ενώ οι εκπαιδευτικοί είναι προμηθευτές, αφού παρέχουν γνώσεις στον πελάτη μαθητή. Αλλά και ο εκπαιδευτικός, όταν ζητάει κάτι από τον μαθητή, τότε γίνεται αυτός ο πελάτης, ενώ ο μαθητής του είναι ο προμηθευτής.

Η εκτεταμένη χρήση ορολογίας, που είναι δανεισμένη από την επιχειρηματική δραστηριότητα, φανερώνει ξεκάθαρα την προοπτική της εκπαίδευσης μέσα στο ιδεολογικό πλαίσιο της Παγκοσμιοποίησης. Η έμφαση δίνεται στην εξασφάλιση της παραγωγικότητας του σχολείου. Αυτό είναι ιδιαίτερα ξεκάθαρο στα εκπαιδευτικά συστήματα του Ηνωμένου Βασιλείου και των Η.Π.Α. Για την επίτευξη αυτού του σκοπού ασκείται ιδιαίτερη πίεση στο σχολείο, το οποίο αντιμετωπίζεται σαν επιχείρηση, που πρέπει να παράγει, όσο το δυνατόν περισσότερα και καλύτερα προϊόντα. Σύμφωνα με τον David Frost²³, το πρώτο αρνητικό αποτέλεσμα αυτής της αντίληψης είναι η εξάλειψη του παιδαγωγικού τρόπου σκέψης. Αυτό σημαίνει πως για την αποτελεσματικότερη λειτουργία του σχολείου, μέσα στο πνεύμα της Παγκοσμιοποίησης παραβλέπονται οι διαπιστωμένες ικανότητες των μαθητών. Έτσι, η μάθηση περιορίζεται μόνο στην απομνημόνευση του προς γνώση αντικειμένου, όποιο και αν είναι αυτό, αρκεί να ικανοποιεί τον σκοπό για τον οποίο επιλέγεται, με άμεσο στόχο την μεγαλύτερη επιτυχία στις εξετάσεις.

Ο ρόλος του Διευθυντή στο σύγχρονο σχολείο, ως συνέχεια και του ρόλου του Διευθυντή οποιασδήποτε επιχείρησης, είναι πολυδιάστατος. Αυτό που έχει ιδιαίτερη σημασία είναι ο Διευθυντής να έχει την ικανότητα να εναρμονίζει τις δικές του προσδοκίες με τις επιθυμίες όλων εκείνων με τους οποίους συναναστρέφεται επαγγελματικά τόσο των υφισταμένων όσο και των προϊσταμένων του²⁴. Άλλωστε, η θέση που κατέχει σε μια σχολική μονάδα δεν έχει μόνο εξουσιαστικό χαρακτήρα, αλλά είναι συγχρόνως και θέση ευθύνης. Αυτό σημαίνει πως οι αποφάσεις που λαμβάνει σε συνεργασία με τα άλλα όργανα άσκησης εξουσίας της σχολικής μονάδας, δηλαδή, τον Υποδιευθυντή και τον Σύλλογο διδασκόντων, έχουν αυξημένη βαρύτητα.

²³ D. Frost, «Προσεγγίσεις για την ανάπτυξη των ικανοτήτων με στόχο τη βελτίωση του σχολείου», στο: *Η ηγεσία που διευκολύνει τη μάθηση*, επιμέλεια: Γιώργος Μπαγάκης-John MacBeath, εκδ. Λιβάνη, Αθήνα 2008, σ. 28.

²⁴ Χ. Σαϊτης, *Ο Διευθυντής στο σύγχρονο σχολείο...ό. π.*, σ. 124.

Όπως υποστηρίζει ο Πασιαρδής²⁵ (2015), στα πορίσματα Συνεδρίου για την «Ηγεσία και τις σύγχρονες προκλήσεις», στην εποχή μας στο διεθνές εκπαιδευτικό περιβάλλον υπάρχουν τρεις βασικοί πυλώνες, που χαρακτηρίζουν τη νέα εκπαιδευτική πολιτική και διοίκηση. Αυτοί είναι η Σχολική αυτονομία (Autonomy), η Σχολική λογοδοσία (Accountability) και η Σχολική δυνατότητα επιλογής και έκφρασης (Choice and Voice). Αποτελεί εμφανή ένδειξη πως η νέα κατάσταση, που δημιουργείται σταδιακά στο εκπαιδευτικό κόσμο εξαιτίας της Παγκοσμιοποίησης, ασκεί έντονες επιδράσεις και στον τρόπο άσκησης της διοίκησης και της ηγεσίας. Αυτό σημαίνει πως διαφοροποιείται και το έργο των Διευθυντών, οι οποίοι είναι υποχρεωμένοι να εμπλουτίσουν τις γνώσεις τους και τις δεξιότητές τους, προκειμένου να καταστούν ικανοί να ανταπεξέλθουν στις εκπαιδευτικές ανάγκες και τις απαιτήσεις της σημερινής εποχής.

Αυτό δεν θεωρείται και δεν είναι αρνητικό εκ πρώτης όψεως και, εφόσον δεν μελετήσουμε τους λόγους για τους οποίους θα πρέπει να αναπροσαρμόσουν και να επικαιροποιήσουν τη στάση τους οι εκπαιδευτικοί στη άσκηση των καθηκόντων τους ως Διευθυντές σχολικών μονάδων. Η εφαρμογή της εκπαιδευτικής πολιτικής, σύμφωνα με το προαναφερθέν τρίπτυχο θα καταστήσει τις σχολικές μονάδες ανεξάρτητες, μέσα στα πλαίσια μιας διοικητικής αποκέντρωσης και στον εκπαιδευτικό χώρο. Αυτό σημαίνει μεγαλύτερη άσκηση πίεσης, για την επίτευξη περισσότερων θετικών αποτελεσμάτων, έτσι ώστε η σχολική μονάδα να καταστεί ελκυστική για τους γονείς των παιδιών-μαθητών. Σε αυτούς θα λογοδοτούν και από αυτούς θα εξαρτάται η οικονομική ευμάρεια της σχολικής μονάδας. Με τον τρόπο αυτό, χάνεται, ουσιαστικά, ο παιδαγωγικός και μορφωτικός ρόλος του σχολείου, το οποίο θα λειτουργεί σταδιακά με όρους επιχειρηματικότητας.

Με την Παγκοσμιοποίηση εισάγεται ένα νέο ήθος στην εκπαίδευση και δη στη διοίκηση της εκπαίδευσης, το οποίο εκτοπίζει το παλαιό. Επισημαίνουμε, πως, σύμφωνα με τη βιβλιογραφική ανασκόπηση, η ηγεσία στην εκπαίδευση θεωρείται μια ηθική τέχνη²⁶. Η μετάβαση από το σχολείο της μόρφωσης στο σχολείο της καταναλωτικής αγοράς σηματοδοτεί μια διαφορετική εκπαιδευτική ηθική, η οποία έρχεται να δικαιολογήσει και τον νέο προσανατολισμό του σχολείου, τόσο σε διεθνές επίπεδο όσο

²⁵ Π. Πασιαρδής, Παρουσίαση πορισμάτων από το Συνέδριο «Ηγεσία και Σύγχρονες Προκλήσεις για Διευθυντές και Διευθύνοντες Σχολείων Μέσης Γενικής και Μέσης Τεχνικής και Επαγγελματικής Εκπαίδευσης 15-17 Ιουνίου 2015 στο https://www.pi.ac.cy/pi/files/epimorfosi/stelexi/synoptiko_keimeno_synedrio_iglesias_ioun_15.pdf προσπελάστηκε 7-6-2024.

²⁶ R. Starratt, *Ηθική Ηγεσία στην Εκπαίδευση*, επιμέλεια-μετάφραση Ελευθερία Αργυροπούλου, εκδ. Δίσιγμα, Αθήνα 2017, σ. σ. 39-44.

και στον ελληνικό χώρο. Αυτό πιστοποιείται από τον περιορισμό του ενδιαφέροντος της εκάστοτε εκπαιδευτικής πολιτικής στην Ελλάδα στον τρόπο πρόσβασης στην Ανώτατη εκπαίδευση, κυρίως, στην Γ' Λυκείου. Αυτό που ενδιαφέρει, περισσότερο, δεν είναι οι γενικές κατευθύνσεις του κράτους για τη θεμελίωση της εκπαίδευσης στις παιδαγωγικές αρχές, στα πρότυπα και τις μορφωτικές αξίες της οικείας παραδόσεως, αλλά στις καταναλωτικές επιταγές της παγκοσμιοποιημένης αγοράς. Ο Διευθυντής της σχολικής μονάδας θα πρέπει να είναι έτοιμος να υποστηρίξει, με τις ικανότητές του, τις αξιώσεις αυτές.

Η νέα προοπτική του σχολείου ως θεραπεινίδα της παγκοσμιοποιημένης κοινωνίας, οδηγεί, ουσιαστικά, στην απώλεια του παιδευτικού του ρόλου, αφού δεν προσφέρει πια μια παιδεία, που θα είναι «μετάληψις αγιότητας²⁷», σύμφωνα με τον άγιο Ιωάννη τον Χρυσόστομο. Η παιδεία ή καλύτερα η εκπαίδευση, τώρα, συνδέεται άμεσα με την κοινωνική και οικονομική ανάπτυξη ενός τόπου και αποτελεί το κέντρο βάρους των μεταρρυθμιστικών εισηγήσεων στον δυτικό κόσμο, χωρίς να παύει να ασκεί επιδράσεις και στην Ελλάδα. Η διοικητική αυτονομία, που ευαγγελίστηκε και εφαρμόζεται στα εκπαιδευτικά συστήματα του δυτικού κόσμου, το νέο μοντέλο οργάνωσης και διοίκησης της εκπαίδευσης αποτελεί αντιγραφή της διοικητικής οργάνωσης των επιχειρήσεων παραγωγής²⁸. Αναμφισβήτητα, όμως, υπαγορεύεται και από τις νέες συνθήκες και τις αναδυόμενες από αυτές ανάγκες των πολυπολιτισμικών, κυρίως κοινοτήτων των Η.Π.Α. αλλά και της δυτικής Ευρώπης.

Η τάση που επικρατεί στο ευρύτερο κοινωνικό και οικονομικό πλαίσιο του δυτικού κόσμου εκφράζει τη νεοφιλελεύθερη φιλοσοφία για τον τρόπο διοίκησης των σχολικών μονάδων, με την εφαρμογή του μοντέλου του διοικητισμού. Πρόκειται για ένα μεταφορντικό μοντέλο, που προωθεί τη διοικητική αυτονομία των πάσης φύσεως οργανισμών, συμπεριλαμβανομένων και των σχολικών μονάδων²⁹. Το κύριο χαρακτηριστικό του μοντέλου αυτού είναι ότι διευκολύνει τη διεξόδυση βασικών αρχών του management, παραμερίζοντας τη μέχρι τότε εφαρμοζόμενη διευθυντική πολιτική. Τα κριτήρια και τα μέσα που υιοθετούνται από το μοντέλο αυτό έχουν άμεση σχέση με συγκεκριμένους στόχους, που πρέπει να επιτευχθούν, με την απόδοση, σε ποσοτικούς όρους, ενώ υπερτονίζεται η σπουδαιότητα των οικονομικών κινήτρων αλλά και εκείνη των κυρώσεων, επαναπροσδιορίζοντας, στην ουσία, τις σχέσεις λογοδοσίας. Επίσης, μέσω του μοντέλου του διοικητισμού προωθείται η αποκέντρωση στον έλεγχο της διαχείρισης, η οποία μετατοπίζεται στην αυτοδιαχείριση. Συγκεκριμένα, ο διοικητισμός,

²⁷ Ίω. Χρυσόστομο, ΡΓ. 63,9

²⁸ Σ. Μπουζάκη, Σ., «Παγκοσμιοποίηση και εκπαίδευση: Η υποταγή της εκπαίδευσης στην οικονομία της αγοράς»..., ό π., σ. σ. 385-386.

²⁹ Σ. Μπουζάκη, «Παγκοσμιοποίηση και εκπαίδευση: κυρίαρχα παραδείγματα, εκπαιδευτικές πολιτικές, σύγχρονες τάσεις»..., ό π., σ. σ. 30-31.

σύμφωνα με τις παρατηρήσεις των Διερωνίτου και Ιωαννίδου³⁰, επικεντρώνεται στην υιοθέτηση σαφών κριτηρίων και μέσων απόδοσης, με ποσοτικούς όρους, θέτοντας συγκεκριμένους στόχους για το προσωπικό και εξαιρώντας τόσο τα οικονομικά κίνητρα όσο και τις κυρώσεις, παράλληλα με τον επαναπροσδιορισμό των σχέσεων λογοδοσίας.

Στο πεδίο της εκπαιδευτικής πολιτικής, ο διοικητισμός εισάγεται στις σχολικές μονάδες του δυτικού κόσμου, ήδη από την τελευταία δεκαετία του 20^{ου} αιώνα. Πρωταρχικός σκοπός είναι η συσχέτισή τους με τους κανόνες που επικρατούν στο διεθνές οικονομικό status, με σκοπό την υλοποίηση των απαιτήσεων της αγοράς. Σε πρώτη προτεραιότητα, τίθεται η αύξηση της αποτελεσματικότητας, έπειτα, η ενίσχυση του ελέγχου, εσωτερικού και εξωτερικού και, τέλος, η απόδοση ευθυνών. Όπως αναφέρουν οι Διερωνίτου και Ιωαννίδου³¹, συντελείται η αναμόρφωση του σχολείου σε μονάδα αυτοδιαχείρισης, στη διοίκηση επικρατεί η φιλοσοφία του management, με τον Διευθυντή να γίνεται τώρα manager, ενώ η αποτελεσματικότητα συνδέεται άμεσα με τον ανταγωνισμό, αποκαλύπτοντας την εισαγωγή του μοντέλου του διοικητισμού στο εκπαιδευτικό περιβάλλον.

Πρέπει να επισημάνουμε πως στην ελληνική εκπαιδευτική πραγματικότητα δεν ισχύει, ακόμα τουλάχιστον, αυτό που εισηγείται το θεωρητικό πλαίσιο του μοντέλου του διοικητισμού. Σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Πασιαρδής³², στα πλαίσια του ερευνητικού προγράμματος ISSPP, ο Διευθυντής μπορεί να συμβάλλει καθοριστικά στη βελτίωση της μάθησης του μαθητή, αλλά και, γενικά, στη σχολική αποτελεσματικότητα. Κάνει λόγο, μάλιστα, για πέντε στυλ εκπαιδευτικής ηγεσίας. Αυτά είναι: Το παιδαγωγικό στυλ, το δομικό στυλ, το συμμετοχικό στυλ, το επιχειρηματικό στυλ και το στυλ ανάπτυξης προσωπικού. Το καθένα από αυτά τα στυλ εκπαιδευτικής ηγεσίας υπόκειται σε ένα λειτουργικό πλαίσιο συμπεριφορών και δράσεων, χρήσιμα προς εφαρμογή από τον εκάστοτε Διευθυντή σχολείου.

Στο ερώτημα ποιο από τα πέντε στυλ ηγεσίας θεωρείται το ιδανικότερο για το ελληνικό εκπαιδευτικό σύστημα θα μπορούσε να ειπωθεί πως ο κατάλληλος συνδυασμός

³⁰ Ε. Διερωνίτου, Κ. Ιωαννίδου, «Η συνεισφορά της παγκοσμιοποίησης στην μετάβαση από τις μακροθεωρίες της διοικητικής επιστήμης στο διοικητισμό (managerialism). Ποια γνώση έχει τη μεγαλύτερη αξία, αυτή της παγκόσμιας αγοράς ή της παγκοσμιοτικής ευσυνειδησίας;» στο: *Ποια γνώση έχει την πιο μεγάλη αξία; Ιστορικές- συγκριτικές προσεγγίσεις*, πρακτικά του 7ου Επιστημονικού Συνεδρίου Ιστορία Εκπαίδευσης με Διεθνή Συμμετοχή, που διοργάνωσε το Πανεπιστήμιο των Πατρών (27-29 Ιουνίου 2014), τ.7., στο:

https://www.researchgate.net/publication/280110877_E_SYNEISPHORA_TES_PANKO_SMIOPOIESES_STEN_METABASE_APO_TIS_MAKROTHEORIES_TES_DIOIKETIKES_EPISTEMES_STO_DIOIKETISMO_MANAGERIALISM Ποια gnose echei te megalytere axia aute tes pankosmias agoras e tes pank, προσπελάστηκε 7-12-2024.

³¹ Ο. π.

³² Π. Πασιαρδής, *Επιτυχημένοι Διευθυντές Σχολείων...*, ό. π., σ. 25.

και των πέντε στοιχείων αυτών, θα μπορούσε να συμβάλλει, σημαντικά, στην επίτευξη της σχολικής αποτελεσματικότητας. Στις νέες συνθήκες που δημιουργούνται και στην Ελλάδα, εξαιτίας της Παγκοσμιοποίησης, οι σχολικοί ηγέτες θα πρέπει να έχουν την ικανότητα να αναγνωρίζουν την ιδιαίτερη κατάσταση που επικρατεί σε μια σχολική μονάδα, για να μπορέσουν στη συνέχεια να επιτύχουν τον κατάλληλο συνδυασμό των προαναφερθέντων στυλ ηγεσίας. Η ευθύνη που καλείται να αναλάβει, ως Διευθυντής μιας σχολικής μονάδας, ο εκάστοτε εκπαιδευτικός, ιδιαίτερα σε περιόδους οικονομικής ή οποιασδήποτε άλλης κρίσης, είναι μεγάλη. Κάθε κρίση μπορεί να λειτουργήσει σαν κίνητρο και να αποτελέσει την αφετηρία, που θα οδηγήσει στην επιτυχή κατάληξη, πρωτίστως, για μόρφωση και παιδεία και, έπειτα, για εκπαίδευση και εξειδίκευση των μαθητών. Έτσι, ο μαθητής, ως πολίτης της επερχόμενης κοινωνίας, θα έχει θωρακισθεί κατάλληλα ψυχοπνευματικά για να μπορεί να αντιμετωπίσει σθεναρά κάθε δυσχέρεια στη ζωή του. Ο ρόλος του σχολικού ηγέτη στην προσπάθεια αυτή είναι πάρα πολύ σημαντικός.

Συμπεράσματα

Με την παρούσα μελέτη επιχειρήθηκε η παρουσίαση των νέων συνθηκών που δημιουργεί το ιδεολόγημα της Παγκοσμιοποίησης και τις επιδράσεις που ασκεί στη συγκρότηση και στη λειτουργία του κοινωνικού συνόλου. Η αυτονομημένη πορεία του ανθρώπου της Νεωτερικής εποχής και η απαγκίστρωσή του από τη θεία αυθεντία δημιούργησε τις προϋποθέσεις για την αυτοθεοποίησή του και την αυτοδύναμη πορεία του μέσα στην ιστορία. Η Παγκοσμιοποίηση αποτελεί τη χαρακτηριστική έκφραση αμφισβήτησης του αξιακού συστήματος του παρελθόντος.

Για την επίτευξη των σκοπών και των στόχων της Παγκοσμιοποίησης χρησιμοποιείται, ως εργαλειακός μηχανισμός, η παιδεία και η προσφερόμενη αγωγή. Υπάρχει σταθερή η πεποίθηση πως το σχολείο εξακολουθεί να λειτουργεί ως ο μόνος δρόμος για την παροχή στο παιδί των γνώσεων εκείνων που θα το ενισχύσουν στην προσπάθεια δόμησης του δικού του κοινωνικού περιβάλλοντος. Μόνο που το σχολείο, τώρα, αποκτά νέο προσανατολισμό και καλείται να υπηρετήσει τις κοινωνικο-οικονομικές και πολυπολιτισμικές απαιτήσεις του νέου ιδεολογοπολιτικού μορφώματος.

Οι επιδράσεις της Παγκοσμιοποίησης στην παιδεία και οι αλλαγές που επέβαλε στα εκπαιδευτικά συστήματα, κυρίως του δυτικού κόσμου, άφησε τον αντίκτυπό της και στον τρόπο άσκησης της διοίκησης στον χώρο αυτό. Στην Νέα Εποχή, η διοίκηση της σχολικής μονάδας βρίσκεται σε άμεση σχέση με την αποτελεσματικότητα του σχολείου, η δε αποτελεσματικότητα βρίσκεται σε άμεση συνάρτηση με την στοχοθεσία της Παγκοσμιοποίησης.

Το σχολείο καλείται να υπηρετήσει τις οικονομικές απαιτήσεις της εποχής, γι' αυτό λειτουργεί ως επιχείρηση, έτσι ώστε, να χρησιμοποιείται ορολογία δανεισμένη από τον επιχειρηματικό κόσμο για την διεκπεραίωση της αποστολής του. Συνέπεια αυτής της καινοφανούς εκπαιδευτικής πολιτικής είναι ο παραμερισμός του παιδοκεντρικού χαρακτήρα του σχολείου, το οποίο λειτουργεί με οικονομικούς όρους, περιορίζοντας το ενδιαφέρον για την καλλιέργεια των δεξιοτήτων και την ανάπτυξη των ικανοτήτων των μαθητών, κυρίως, όμως, για την αγωγή τους σε ολοκληρωμένες προσωπικότητες, με βάση τις απαιτούμενες αξίες και αρετές.

Αυτό που προκύπτει από τη βιβλιογραφική ανασκόπηση και τη μελέτη των ερευνών, που έχουν διεξαχθεί, είναι πως το θεωρητικό πλαίσιο στο οποίο οικοδομείται ο νέος τρόπος διοίκησης της σχολικής μονάδας στο παγκοσμιοποιημένο εκπαιδευτικό σύστημα είναι ο διοικητισμός³³. Το management επικρατεί ως διοικητικός όρος, ενώ ο Διευθυντής γίνεται ο manager της «επιχείρησης - σχολείου», το οποίο πρέπει να το καθιστά ελκυστικό, τόσο για τη μάθηση όσο και για την ομαλή ένταξη των μαθητών στην κοινωνία. Στο εκπαιδευτικό σύστημα της Ελλάδας, αν και δεν υπάρχει η μορφή της σχολικής ηγεσίας των Η.Π.Α. και της Δυτικής Ευρώπης, υπάρχει η τάση συμπίεσης και εγκλιματισμού στο πνεύμα που επιβάλλει η Παγκοσμιοποίηση.

Βιβλιογραφία

Beck, U., *Τι είναι Παγκοσμιοποίηση; Λανθασμένες αντιλήψεις και απαντήσεις*, μτφρ Γ. Παυλόπουλος, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 1999.

Frost, D., «Προσεγγίσεις για την ανάπτυξη των ικανοτήτων με στόχο τη βελτίωση του σχολείου», στο: *Η ηγεσία που διευκολύνει τη μάθηση*, επιμέλεια: Γιώργος Μπαγάκης-John MacBeath, εκδ. Λιβάνη, Αθήνα 2008.

Habermas, J., *Ο Μεταεθνικός Αστερισμός*. Μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2003.

Starratt, R., *Ηθική Ηγεσία στην Εκπαίδευση*, επιμέλεια-μετάφραση Ελευθερία Αργυροπούλου, εκδ. Δίσιγμα, Αθήνα 2017.

Weil, S., *Εκλογή από το έργο της Simon Weil*, μετ. Σωτήρης Γουνελάς, Αθήνα εκδόσεις Μήνυμα, 2000.

Αναστασίου (Γιαννουλάτου), Αρχιεπισκόπου Τιράνων και πάσης Αλβανίας, *Παγκοσμιότητα και Ορθοδοξία. Μελετήματα Ορθόδοξου προβληματισμού*, εκδ. Ακρίτας, Αθήνα 2005.

Βλιαγκόφτη, Αρσ. Μοναχού, «Η παγκοσμιοποίηση υπό το πρίσμα της Ορθοδόξου Θεολογίας», στο: *Παγκοσμιοποίηση και η οικουμενικότητα της Ορθοδοξίας*, στο: Πρακτικά Θ' Πανελληνίου Θεολογικού Συνεδρίου που διοργάνωσε η Πανελλήνια Ένωση Θεολόγων (7-9 Σεπτεμβρίου 2007), χ. ε. Αθήνα 2009.

³³ Ε. Διερωτίτου, Κ. Ιωαννίδου, «Η συνεισφορά της παγκοσμιοποίησης ...», ό. π.

Διερωνίτου, Ε., Ιωαννίδου, Κ., «Η συνεισφορά της παγκοσμιοποίησης στην μετάβαση από τις μακροθεωρίες της διοικητικής επιστήμης στο Διοικητισμό (managerialism). Ποια γνώση έχει τη μεγαλύτερη αξία, αυτή της παγκόσμιας αγοράς ή της παγκοσμιωτικής ευσυνειδησίας;» στο: *Ποια γνώση έχει την πιο μεγάλη αξία; Ιστορικές- συγκριτικές προσεγγίσεις*, πρακτικά του 7ου Επιστημονικού Συνεδρίου Ιστορία Εκπαίδευσης με Διεθνή Συμμετοχή, που διοργάνωσε το Πανεπιστήμιο των Πατρών (27-29 Ιουνίου 2014), τ.7. στο:

https://www.researchgate.net/publication/280110877_E_SYNEISPHORA_TES_PANKOSMIOROPIESES_STEN_METABASE_APO_TIS_MAKROTHERIES_TES_DIOIKETIKES_EPISTEMES_STO_DIOIKETISMO_MANAGERIALISM Ποια γνώση έχει τη μεγαλύτερη αξία αυτών της παγκόσμιας αγοράς και της παγκοσμιοποίησης, προσπελάστηκε 7-12-2024.

Ελληνική Σημειωτική Εταιρία, *Διαπολιτισμικότητα, Παγκοσμιοποίηση και Ταυτότητες*, Επιμέλεια: Ελένη Χοντολίδου, Γρηγόρης Πασχαλίδης, Κυριακή Τσουκαλά και Ανδρέας Λάζαρης. Γλωσσική Επιμέλεια Γιώργος Μιχαηλίδης, εκδ. Gutenberg, Αθήνα 2008.

Κάρμη, Αθ., «Παγκοσμιοποίηση – Παγκοσμιότητα. Προτάσεις ορθόδοξου χριστιανικής ανθρωπολογίας και κοινωνιολογίας», στο: *Επιστημονική Επετηρίς της Θεολογικής Σχολής*, τόμ. ΛΣΤ', Πανεπιστήμιο Αθηνών, Εν Αθήναις 2001.

Κογκούλη, Ι., «Ελληνορθόδοξη παιδεία, Παγκοσμιοποίηση και Παγκοσμιότητα», στο:

http://www.pee.gr/wpcontent/uploads/praktika_synedrion_files/pr_syn/s_nay/b/ko_goulis.htm, προσβασιμότητα 30-09-2024.

Κοτζιά, Ν., «Προλεγόμενα» στο U. Beck, *Τι είναι Παγκοσμιοποίηση; Λανθασμένες αντιλήψεις και απαντήσεις*, μτφρ Γ. Παυλόπουλος, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 1999.

Κωτσιόπουλου, Κ., *Η κοινότητα. Συμβολή στην κοινωνιολογική διερεύνηση του χριστιανισμού*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2009.

Κωτσιόπουλου, Κ., *Ορθοδοξία και Παγκοσμιοποίηση*, εκδ. Τμήμα Εκδόσεων Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, (ΑΠΘ), Θεσσαλονίκη 2005.

Μαντζαρίδη, Γ., *Παγκοσμιοποίηση και παγκοσμιότητα, Χίμαιρα και αλήθεια*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2001.

Μαρτζούχου, Θ., Αρχ., «Παγκοσμιοποίηση: Έννοιες και σκοποί. Η σχέση με με τη «Νέα Εποχή» και το θρησκευτικό φαινόμενο», στο: *Η παγκοσμιοποίηση και η οικουμενικότητα της Ορθοδοξίας*, Πρακτικά του Θ' Πανελληνίου Θεολογικού Συνεδρίου που διοργάνωσε η Πανελλήνια Ένωση Θεολόγων (7-9 Σεπτεμβρίου 2007), χ. ε., Αθήνα 2009.

Ματθαίου, Δ., «Παγκοσμιοποίηση, κοινωνία της γνώσης και διά βίου εκπαίδευση. Οι νέες ορίζουσες του εκπαιδευτικού έργου», στο: *Συνεχιζόμενη εκπαίδευση και διά βίου μάθηση: Διεθνής εμπειρία και ελληνική προοπτική*, στα πρακτικά του Θ' Διεθνούς Παιδαγωγικού Συνεδρίου, (Βόλος 11- 13 Νοεμβρίου 1999), εκδ. Ατραπός, Αθήνα 2001.

Μπουζάκη, Σ., «Παγκοσμιοποίηση και εκπαίδευση: κυρίαρχα παραδείγματα, εκπαιδευτικές πολιτικές, σύγχρονες τάσεις» στο: *Συγκριτική παιδαγωγική Ι* (σελ.15-32), εκδ. Gutenberg, Αθήνα 2005.

Μπουζάκη, Σ., «Παγκοσμιοποίηση και εκπαίδευση: Η υποταγή της εκπαίδευσης στην οικονομία της αγοράς», στο: *Συγκριτική παιδαγωγική ΙΙ* (σ. σ. 381-395), εκδ. Gutenberg, Αθήνα 2012.

Μπρίνια, Β., *Management Εκπαιδευτικών Μονάδων και Εκπαίδευσης*, εκδ. Σταμούλης, Αθήνα 2008.

Νικολακάκη, Μ., «Η Κριτική Παιδεία στην Εποχή της Μετανεωτερικότητας και της Παγκοσμιοποίησης», στο: *Παγκοσμιοποίηση, Τεχνολογία και Παιδεία στη Νέα Κοσμόπολη*, εκδ. Ατραπός, Αθήνα 2004.

Νικολάου, Γ., *Διαπολιτισμική Διδακτική, Το νέο περιβάλλον, Βασικές αρχές*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2005.

Πασιαρδής, Π., *Επιτυχημένοι Διευθυντές Σχολείων: Διεθνείς Ερευνητικές Τάσεις και η Ελληνική Πραγματικότητα*, εκδ. Ίων, Αθήνα 2012.

Πασιαρδής, Π., Παρουσίαση πορισμάτων από το Συνέδριο «Ηγεσία και Σύγχρονες Προκλήσεις για Διευθυντές και Διευθύνοντες Σχολείων Μέσης Γενικής και Μέσης Τεχνικής και Επαγγελματικής Εκπαίδευσης 15-17 Ιουνίου 2015 στο: https://www.pi.ac.cy/pi/files/epimorfosi/stelexi/synoptiko_keimeno_synedrio_igesias_ion_15.pdf, προσπελάστηκε 7-6-2024.

Σαΐτης, Χ., *Ο Διευθυντής στο σύγχρονο σχολείο. Από τη θεωρία...στη πράξη*, χ.ε. Αθήνα 2007.

Υφαντή, Α., Η παγκοσμιοποίηση και οι επιρροές της στην εκπαιδευτική πολιτική. Μια κριτική προσέγγιση στο: http://www.pee.gr/wpcontent/uploads/praktika_synedrion_files/pr_syn/s_nay/c/1/yfanti.htm, προσπελάστηκε 20-9-2024.

ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Δρ. Κωνσταντίνος Σπαλιώρας

Ο Κωνσταντίνος Σπαλιώρας του Χρήστου και της Βασιλικής γεννήθηκε στη Λαμία όπου έμαθε και τα πρώτα του γράμματα. Εισήχθη στο τμήμα Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Α.Π.Θ. και απέκτησε το πτυχίο Θεολογίας με βαθμό «Άριστα». Συνέχισε τις μεταπτυχιακές του σπουδές αποκτώντας Μεταπτυχιακό Δίπλωμα Ειδίκευσης στον τομέα της Εκκλησιαστικής Ιστορίας Χριστιανικής Γραμματείας, Αρχαιολογίας και Τέχνης με βαθμό «Άριστα» στο ίδιο τμήμα. Το 2013 αναγορεύθηκε διδάκτορας Θεολογίας με κατεύθυνση την Παιδαγωγική και την Χριστιανική Παιδαγωγική στο τμήμα Ποιμαντικής και Κοινωνικής Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Α.Π.Θ. με βαθμό «Άριστα». Το 2021 απέκτησε Μεταπτυχιακό Δίπλωμα Ειδίκευσης στις Επιστήμες της Εκπαίδευσης και Διά Βίου Μάθησης με Κατεύθυνση την Εκπαιδευτική Διοίκηση και Ηγεσία, από το τμήμα Εκπαιδευτικής και Κοινωνικής Πολιτικής της Σχολής Κοινωνικών, Ανθρωπιστικών Επιστημών και Τεχνών του Πανεπιστημίου Μακεδονίας με βαθμό «Άριστα». Από το 1999 εργάζεται στη Δευτεροβάθμια Εκπαίδευση ως καθηγητής Θεολογίας και ως Διευθυντής σε διάφορα σχολεία της πατρίδας μας. Σήμερα είναι Διευθυντής Δευτεροβάθμιας Εκπαίδευσης Φθιώτιδας. Το διάστημα 2020-2023 δίδαξε τα μαθήματα Εισαγωγή στη Παιδαγωγική-Γενική Παιδαγωγική, Ιστορία Νεοελληνικής Εκπαίδευσης και Θρησκευτικής Αγωγής και Θρησκευτική Ανάπτυξη και Αγωγή της Παιδικής και Εφηβικής ηλικίας στο Τμήμα Κοινωνικής Θεολογίας και Θρησκευτολογίας, της Θεολογικής Σχολής του ΕΚΠΑ. Από το 2019 διδάσκει το μάθημα Παιδαγωγική και Φιλοσοφία της Παιδείας και εποπτεύει στο μάθημα ΠΑΔ Ι και ΠΑΔ ΙΙ και Πτυχιακή ΠΑΔ στο ΕΠΠΑΙΚ της ΑΣΠΑΙΤΕ στη Λιβαδειά. Υπήρξε εισηγητής σε διεθνή και πανελλήνια συνέδρια και έχει γράψει άρθρα σε διεθνή και ελληνικά περιοδικά.

**Η εκκλησιολογική διάσταση του Πασχάλιου κανόνα στο
πνεύμα της Α΄ Οικουμενικής Συνόδου και του εν
Κωνσταντινουπόλει Πανορθόδοξου Συνεδρίου (1923)**

Υπό του Βασιλείου Ι. Τουλουμτσή

**υπ. δρ. στον Τομέα Πατερικών Σπουδών, Ιστορίας Δογμάτων και Συμβολικής,
Θεολογική Σχολή Ε.Κ.Π.Α.
(vasileios.touloumtsis@gmail.com)**

Περίληψη

Η θέσπιση του πασχάλιου κανόνα από την Α΄ Οικουμενική Σύνοδο είχε ως στόχο την εξασφάλιση της λειτουργικής ενότητας των Ορθοδόξων, επί τη βάσει της δογματικής ενότητας εν τη πίστει. Στα Πρακτικά του εν Κωνσταντινουπόλει Πανορθόδοξου Συνεδρίου (1923), απ' όπου εισάγεται το ζήτημα της αλλαγής του ημερολογίου, διασπάται η λειτουργική ενότητα των τοπικών ορθοδόξων Εκκλησιών, ενώ τίθεται πλέον ανοικτά και το θέμα συνεορτασμού με ετερόδοξες (αιρετικές) χριστιανικές κοινότητες και ομολογίες. Φαίνεται, λοιπόν, ως να υπάρχουν δύο αντίθετες ερμηνευτικές προσεγγίσεις του γράμματος και του πνεύματος του πασχάλιου κανόνα, με σαφείς απολήξεις επί της εκκλησιολογίας.

Λέξεις κλειδιά: Πασχάλιος κανόνας, Α΄ Οικουμενική Σύνοδος, Πανορθόδοξο Συνέδριο Κωνσταντινουπόλεως (1923).

Summary

The establishment of the Paschalion rule by the First Ecumenical Council aimed to ensure the liturgical unity among the Orthodox, based on doctrinal unity in faith. In the Proceedings of the Pan-Orthodox Congress of Constantinople (1923), where the issue of calendar change was introduced, the liturgical unity of the local Orthodox Churches was disrupted. Furthermore, the question of celebrating Easter together with heterodox (heretical) Christian communities and confessions was openly raised. It thus appears that there are two opposing interpretative approaches to the letter and spirit of the Paschalion rule, with clear ecclesiological implications.

Key words: Paschal Rule, First Ecumenical Council, Pan-Orthodox Congress of Constantinople (1923).

1. Ο ενοποιός χαρακτήρας της Α΄ Οικουμενικής Συνόδου

Η ενότητα του εκκλησιαστικού σώματος υπήρξε αναμφίβολα το κύριο και πρώτιστο έργο όλων των Συνόδων της Εκκλησίας, ιδιαιτέρως δε των Οικουμενικών, οι οποίες συγκλήθηκαν, ακριβώς, για να αντιμετωπιστούν οι αιτίες της διαβρωτικής διάσπασης και να επέλθει η θεοφιλής ειρήνευση. Η εκκλησιαστική ειρήνη, όμως, ασφαλώς και δεν αναφέρεται σε μία ειρήνη κοινωνικού τύπου, που βασίζεται στην όποια συμβιβαστική συμφωνία, αλλά αποτελεί την έκφραση της εν πίστει δογματικής ενότητας. Και αυτό λέγεται, διότι είναι δυνατόν πολλάκις να γίνεται λόγος για «θεραπεία – ενότητα – ειρήνευση», παρά ταύτα να είναι εντελώς διαφορετικό, έως και αντίθετο, το περιεχόμενο των παραπάνω όρων στο πνεύμα του κόσμου και στον “νου” της Εκκλησίας, και, μάλιστα, κατά την αποτύπωσή του στην διαχρονία της συνοδικής πράξης. Η διαφοροποίηση αυτή, μάλιστα, εκφράζεται από τον ίδιο τον Θεό, διά του προφήτη Ησαΐα: «*οὐ γάρ εἰσιν αἱ βουλαί μου ὥσπερ αἱ βουλαὶ ὑμῶν, οὐδ’ ὥσπερ αἱ ὁδοὶ ὑμῶν αἱ ὁδοί μου, λέγει Κύριος. ἀλλ’ ὡς ἀπέχει ὁ οὐρανὸς ἀπὸ τῆς γῆς, οὕτως ἀπέχει ἡ ὁδός μου ἀπὸ τῶν ὁδῶν ὑμῶν καὶ τὰ διανοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς διανοίας μου*»¹.

Στη βάση των ανωτέρω εισαγωγικών προτάσεων γίνεται κατανοητός ο θεραπευτικός χαρακτήρας, εν προκειμένω, του έργου της Α΄ Οικουμενικής Συνόδου, σε όλα τα επίπεδα επί των οποίων επιλήφθηκε, όχι με όρους κοινωνικής ειρήνης αλλά αληθούς ομολογίας και αποκοπής εκ του εκκλησιαστικού σώματος όλων των εμμενόντων στην αίρεση. Παρενθετικά να σημειωθεί ότι η ενότητα της Εκκλησίας, θεμελιωμένη απαραίτητως στην μία αληθεύουσα πίστη, εκφράζεται σε τρία αλληλένδετα και αλληλεξαρτώμενα επίπεδα: **α.** δογματικό, **β.** διοικητικό, **γ.** εορτολογικό.

Έτσι, βλέπουμε ότι, ως προς το δογματικό επίπεδο, η Α΄ Οικουμενική Σύνοδος ομολόγησε τον Υιό ως υπόσταση ομοούσια, συναΐδια και ομότιμη με τον Πατέρα, καθαιρώντας και αναθεματίζοντας τους αμετανόητους αρειανούς επισκόπους. Ως προς το διοικητικό επίπεδο, θεράπευσε, με αυστηρές εκκλησιολογικές προϋποθέσεις, τα σχίσματα που έως τότε υφίσταντο (Μελιτιανοί, Κολλουθιανοί, Παυλιανίσαντες, Νοβατιανοί), ενώ, ως προς το εορτολογικό, εξέδωσε τον πασχάλιο κανόνα, βάσει του οποίου οριζόταν συγκεκριμένος τρόπος υπολογισμού της εορτής του Πάσχα, «*πρὸς τὸ πάντα ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ ὁμοφώνως ἀναπέμπειν τὰς εὐχὰς τῆ ἁγία ἡμέρα τοῦ πάσχα*»², προκειμένου να μην συναντάται πλέον το φαινόμενο άλλες τοπικές Εκκλησίες να εορτάζουν, πανηγυρικά, την Ανάσταση και άλλες να νηστεύουν, αλλά και το αντίστροφο. Η πλήρης συμπόρευση των τοπικών Εκκλησιών στις κινητές και ακίνητες εορτές καθώς και στις προβλεπόμενες νηστείες αποτελεί

¹ Ησ. 55,8.

² *Iohannis Scholastici synagoga L titulorum*, edit. V. Beneshevich, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Munich 1937, p. 156.

την εξωτερική έκφραση της υπαρχούσης ενότητας εν τη πίστει, ως εν τόπω φανερώσεις της Μίας Καθολικής Εκκλησίας.

Ως προς την θεραπεία των σχισμάτων, είναι ανάγκη να τονιστεί ότι είχε χαρακτήρα, όχι συμφιλιωτικό, όπως φερ' ειπείν συνέβη κατά τις ημέρες μας στην περίπτωση του ουκρανικού σχίσματος, όπου σχισματικοί κληρικοί και χειροτόνητοι, απλώς μετονομάστηκαν, με πράξεις κενές χαρισματικού περιεχομένου, σε κανονική Εκκλησία, αλλά θεραπευτικό, στη βάση της ενότητας της δογματικής διδασκαλίας και της κανονικής παράδοσης της Εκκλησίας. Αυτό σημειώνεται, καθώς, συγκαλύπτοντας και μη εξαλείφοντας τις αντιθέσεις, συντηρείται η δυνατότητα μελλοντικών συγκρούσεων, οι οποίες μπορούν να οδηγήσουν στην αλλοίωση και στην εκ νέου διαίρεση του εκκλησιαστικού σώματος.

Εξ' όλων των ανωτέρω γίνεται σαφές ότι η διοικητική και η εορτολογική ενότητα αποτελούν τις άμεσες δευτερογενείς εκφράσεις της υπαρχούσης ενότητας εν τη πίστει, πράγμα που σημαίνει ότι, αφενός, αν δεν υφίσταται το θεμέλιο της δογματικής ενότητας, είναι φαιδρό, οξύμωρο και θεολογικώς άτοπο το να επιζητείται διοικητική ή εορτολογική ενότητα και συμπόρευση, ενώ, αφετέρου, υπαρχούσης της δογματικής ενότητας, η διάσπαση της διοικητικής και εορτολογικής ενότητας αποτελεί ζήτημα που χρήζει θεραπείας.

Το πνεύμα της Α' Οικουμενικής Συνόδου και η εκκλησιολογική διάσταση του πασχάλιου κανόνα, αποτυπώνονται, έκδηλα, στον 3^ο "Λόγο κατά Ιουδαίων" του Αγίου Ιωάννου Χρυσόστομου, που τιτλοφορείται «*εἰς τοὺς τὰ πρῶτα πάσχα νηστεύοντας*»³, στην προσπάθειά του να θεραπεύσει, ως γνήσιος ποιμένας, την «*ἀκαίρη φιλονεικία*», όπως την ονομάζει, σε όσους δεν αποδέχθηκαν τον πασχάλιο κανόνα και συνέχισαν να εορτάζουν το Πάσχα με διαφορετικό τρόπο, βάσει - υποτίθεται- αστρονομικής και ημερολογιακής ακρίβειας, ο οποίος όμως τρόπος τους διαφοροποιούσε και τους ξεχώριζε λατρευτικά από το σώμα της Εκκλησίας. «*Σὺ δὲ οὐ προτιμᾷς τοῦ χρόνου τῆς Ἐκκλησίας τὴν συμφωνίαν, ἀλλ' ἵνα δόξης ἡμέρας παρατηρεῖν, εἰς τὴν κοινὴν ἀπάντων ἡμῶν ἐμπαροινεῖς μητέρα, καὶ τὴν ἀγίαν διατέμνεις σύνοδον;*»⁴ θα ρωτήσει ο ιερός Χρυσόστομος. Συνεχίζοντας, θα προσθέσει ότι ακόμη κι αν αστρονομικώς η Εκκλησία σφάλει, πράγμα εντελώς αδιάφορο, που δεν αγγίζει και δεν επηρεάζει τον σωτηριώδη και αγιαστικό της χαρακτήρα, το γεγονός αυτό σε καμία περίπτωση δεν είναι δυνατόν να θεμελιώσει αιτία διαίρεσης. Θα πρέπει να τονιστεί ότι το κατ' υπόθεσιν σφάλμα της Εκκλησίας αφορά στο επίπεδο της αστρονομικής ακρίβειας και μόνον, και σε καμία περίπτωση στο δογματικό επίπεδο.

Αυτό σημαίνει ότι η Εκκλησία δεν είναι δυνατόν να σφάλει δογματικά, καθώς το συγκεκριμένο χαρακτηριστικό της δογματικής ασφάλειας είναι αυτό ακριβώς, που διακρίνει την Μία Εκκλησία από τις ετερόδοξες ή αιρετικές κοινότητες,

³ Ιωάννης Χρυσόστομος, *Λόγος Γ' κατά Ιουδαίων, Εἰς τοὺς τὰ πρῶτα πάσχα νηστεύοντας*, P.G. 48, 861-872.

⁴ Ο.π., P. G. 48, 869.

ενώ, αφετέρου, η αστρονομική ακρίβεια, αποτελώντας ένα συμβατικό και εκ των πραγμάτων ατελές μέγεθος, απλώς διευκολύνει, δίχως προφανώς να ορίζει την Εκκλησία: «*Εἰ γὰρ καὶ ἐσφάλλετο ἡ Ἐκκλησία, οὐ τοσοῦτον κατόρθωμα ἀπὸ τῆς τῶν χρόνων ἀκριβείας ἦν, ὅσον ἔγκλημα ἀπὸ τῆς διαιρέσεως καὶ τοῦ σχίσματος τούτου*»⁵.

Ενώ, αμέσως μετά, εκφράζει συμπτυκνωμένα αυτό ακριβώς το νόημα και τον σκοπό του πασχάλιου κανόνα: «*ἐν μόνον ζητῶ, ὅπως ἐν εἰρήνῃ καὶ ὁμοιοῖα ἅπαντα ποιῶμεν, ὅπως μὴ, νηστευόντων ἡμῶν καὶ τοῦ δήμου παντὸς, καὶ τῶν ἱερέων τὰς κοινὰς ποιουμένων ὑπὲρ τῆς οἰκουμένης ἱκετηρίας, σὺ μένης μεθύων ἐπὶ τῆς οἰκίας*»⁶. Η εορτολογική διάσπαση προκαλεί την αναίρεση αυτού ακριβώς του γεγονότος, το οποίο ο ιερός Χρυσόστομος αναφέρει ως «*ἅπαντα ποιῶμεν ἐν εἰρήνῃ καὶ ὁμοιοῖα*». Κάποιοι νηστεύοντες να προσφέρουν την λατρεία και τις δεήσεις στον μόνο τριαδικό Θεό, ενώ κάποιοι άλλοι, τηρώντας άλλο πασχάλιο, να παραμένουν «*μεθύοντες ἐπὶ τῆς οἰκίας*». Η σημειούμενη διαφοροποίηση μέσα στο ίδιο προσευχόμενο εκκλησιαστικό σώμα «*ἐνόησον πῶς διαβολικῆς ἐστὶν ἐνεργείας*»⁷, τονίζει ο Χρυσόστομος. Η κοινή προσφορά της λατρείας, η εορτολογική συμπόρευση των τοπικῶν ὀρθοδόξων Εκκλησιῶν αλλά και η ξεκάθαρη διαφοροποίηση ἀπὸ το Πάσχα των Ἰουδαίων, προκειμένου να μην προκαλεῖται σύγχυση και ἀμβλυνση του δογματικῶν αισθητηρίου των πιστῶν, αποτελοῦν την, με ἄλλες λέξεις, ἐκφραση του γράμματος και του πνεύματος του πασχάλιου κανόνα.

Η ομωνυμία του ὀρου «Πάσχα» και στους Ἰουδαίους αλλά και στους Χριστιανούς, εἶναι πιθανόν να δημιουργοῦσε λανθασμένα την ἐντύπωση ὅτι πρόκειται για την αὐτή εορτή, σύγχυση η οποία, ἀσφαλῶς, θα χειροτέρευε ἐτι περαιτέρω στην περίπτωση ἐνός κοινῶν εορτασμοῦ, ως φέροντος στοιχεῖα συγκρητισμοῦ. Για τον λόγο αὐτό, η σοφία των Πατέρων της Εκκλησίας θέσπισε δικλείδα ἀσφαλείας το «*μὴ μετὰ τῶν Ἰουδαίων ἐπιτελεῖν τὸ Πάσχα*»⁸, φανερώνοντας ὅτι οι εορτές, ἔχοντας χαρακτήρα λατρευτικό και ὄχι κοινωνικό, ἀφοροῦν ἀποκλειστικά το σώμα της Εκκλησίας, ἀποφεύγοντας ρητὰ πράξεις ἢ κινήσεις που θα προκαλοῦσαν σύγχυση ἢ διχόνοια.

Ο πασχάλιος κανόνας, μάλιστα, ἔφερε δύο καίρια χαρακτηριστικά, τα οποία ἀπὸ μόνον τους θα ἔπρεπε να πείσουν ἅπαντες ως προς την ἀμεση ἀποδοχή και τήρησή του. Πρώτον, θεσπίστηκε με πανορθόδοξη συμφωνία και στόχο την πανορθόδοξη ἐνότητα, και, δεύτερον, οι θεσπίσαντες αὐτόν εἶχαν δώσει ὅλα τα προηγούμενα χρόνια, λόγω και ἔργω, ἀψευδῆ ἐχέγγυα κατὰ την διάρκεια των σκληρῶν διωγμῶν ὅτι εἶναι ἀδιαπραγμάτευτα ἀληθινοὶ Ἐπίσκοποι της Εκκλησίας και ὄχι λύκοι βαρεῖς που παρασιτοῦν εἰς βάρος της Εκκλησίας, μη φειδόμενοι του ποιμνίου.

⁵ Ο.π., P. G. 48, 870.

⁶ Ο.π., P. G. 48, 871.

⁷ Ο. π.

⁸ Βλ. Α' Κανόνα της Συνόδου Ἀντιοχείας στο Ράλλη Ἀ. Γ. – Ποτλή Μ., *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἀγίων καὶ πανευφήμων Ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν καὶ οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν Συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἀγίων Πατέρων*, τόμος Γ', Ἀθήνησιν 1853, σελ. 123.

Συνεπώς, μόνη τους επιδίωξη είναι η ειρήνευση και η ενότητα της Εκκλησίας επάνω στο στέρεο θεμέλιο της ζώσας παράδοσης: «...πανταχόθεν ἐπανήεσαν τότε τῶν Ἐκκλησιῶν οἱ προστάται τὰ στίγματα τοῦ Χριστοῦ βαστάζοντες, καὶ πολλὰς ἔχοντες ἀριθμεῖν τιμωρίας, ὡς διὰ τὴν ὁμολογίαν ὑπέμειναν. Οἱ μὲν γὰρ εἶχον εἶπεῖν μέταλλα καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς τλαιπωρίαν, οἱ δὲ δημεύσεις τῶν ὄντων ἀπάντων, οἱ δὲ λιμοὺς, οἱ δὲ πληγὰς συνεχεῖς· καὶ οἱ μὲν τὰς πλευρὰς κατεξεσμένας, οἱ δὲ τὰ νῶτα συντριβέντα, οἱ δὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐξορυγέντας, οἱ δὲ ἄλλο τι τοῦ σώματος μέρος ἀφηρημένους ἑαυτοὺς διὰ τὸν Χριστὸν ἐπιδείκνυσθαι εἶχον. Καὶ ἀπὸ τῶν ἀθλητῶν τούτων ἡ σύνοδος ἅπασα συγκεκρότητο τότε, καὶ μετὰ τῆς πίστεως καὶ τοῦτο ἐνομοθέτησαν, ὥστε κοινῇ καὶ συμφώνως τὴν ἐορτὴν ταύτην ἐπιτελεῖν»⁹. Θέλοντας ο Χρυσόστομος να αποδείξει και αγιογραφικῶς ὅτι οἱ κανονικὲς προβλέψεις που θέσπισαν οἱ Πατέρες, φέρουν με ασφάλεια τὴν σφραγίδα τοῦ Χριστοῦ, προσθέτει και τοῦτο: «Εἰ δὲ ὅπου δύο ἢ τρεῖς, μέσος ἐστὶν ὁ Χριστὸς, ὅπου τριακόσιοι καὶ πολλῶ πλείους παρῆσαν, πολλῶ μᾶλλον παρῆν, καὶ πάντα ἐτύπου καὶ ἐνομοθέτει»¹⁰, πράγμα το οποίο δεν αφήνει περιθώρια αμφιβολίας και ἀπιστίας περὶ τοῦ αἰώνιου κύρου τοῦ πασχάλιου κανόνα.

Σύμφωνα με ὅλα τα ἀνωτέρω, αν συμβατικά θελήσουμε να ἀποδώσουμε με μία φράση ὅλο το πνεῦμα τοῦ πασχάλιου κανόνα, αὐτὴ δεν θα ἦταν ἄλλη ἀπὸ τὴν «διασφάλιση τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐνότητος σε ὅλα τα ἐπίπεδα».

2. Γρηγοριανὸ ἡμερολόγιο και Πανορθόδοξο Συνέδριο Κωνσταντινουπόλεως (1923)

Ἡ ἀλλαγὴ τοῦ ἡμερολογίου το ἔτος 1582 ἀπὸ τὸν πάπα Γρηγόριο ΙΓ΄ ἀποτελεῖ τὴν πρώτη θεσμικὴ ἀκύρωση τῶν κριτηρίων, που θέτει ο πασχάλιος κανόνας, ἐφόσον εἶναι δυνατόν το Πάσχα τῶν Λατίνων να εορτάζεται και προ και μαζί και μετὰ το Ἰουδαϊκὸ Πάσχα. Ἐκτοτε, ἐγίναν πολλές προσπάθειες και ἀσκήθηκαν πολλές πιέσεις ἀπὸ τὴν Δύση, προκειμένου το Γρηγοριανὸ ἡμερολόγιο να γίνε ἀποδεκτὸ και στην Ἀνατολή, ἢ ἔστω στις Ἐνετοκρατούμενες περιοχές, οἱ ορθόδοξοι να συνεορτάζουν το Πάσχα ἀπὸ κοινού με τοὺς Λατίνους, πλην ὅμως, τα ορθόδοξα Πατριαρχεῖα σταθερὰ ἀρνούνταν να συμπράξουν σε κάτι τέτοιο.

Πέραν ὅλων τῶν λοιπῶν προβλημάτων, που θα δημιουργούσε ἡ ἀποδοχὴ τοῦ Γρηγοριανοῦ ἡμερολογίου, οἱ τοπικὲς ορθόδοξες Ἐκκλησίες ἐθέσαν εὐθέως το ἐπιχείρημα ὅτι το ἡμερολόγιο ἀποτελεῖ ἐπιπρόσθετα και ζήτημα δηλωτικὸ και ταυτοτικὸ τοῦ ἀνήκειν ἀντίστοιχα στην Δύση ἢ στην Ἀνατολή. Με ἄλλα λόγια, το ἡμερολόγιο ἀποτελοῦσε μία ασφαλιστικὴ δικλείδα ἀναγνώρισης και προστασίας τῶν ορθοδόξων λαῶν¹¹, ἀπέναντι στις συνεχεῖς και ὑπουλες προσηλυτιστικὲς ἐνέργειες τῶν Δυτικῶν, Λατίνων και Προτεσταντῶν και, μάλιστα, «ὡς τις ἰδιαίτερος δεσμὸς

⁹ Ἰωάννης Χρυσόστομος, P.G. 48, 865.

¹⁰ Ο. π.

¹¹ Βλ. Χριστοδούλου Κ. Παρασκευαῖδη, *Ἱστορικὴ καὶ Κανονικὴ Θεώρησης τοῦ Παλαιοημερολογητικοῦ Ζητήματος κατὰ τε τὴν Γένεσιν καὶ τὴν ἐξέλιξιν αὐτοῦ ἐν Ἑλλάδι*, Ἀθῆναι 1982, σελ. 84 - 92.

τωνώνων ἐπὶ πλέον τὴν ἐνότητα αὐτῶν ὡς ἰδιαιτέρας χριστιανικῆς ὁλότητος»¹². Για να καταλάβουμε καλύτερα το συγκεκριμένο γεγονός, το αυτό ισχύει σήμερα στην Ουκρανία. Δεν είναι τυχαίο ότι από τις πρώτες αλλαγές που ακολούθησαν μετά την απόδοση του Τόμου αυτοκεφαλίας, ήταν η αλλαγή του εορτολογίου, με αποτέλεσμα όσοι ανήκουν στον κανονικό Μητροπολίτη Ονούφριο να ακολουθούν το παλαιό εορτολόγιο, ενώ όσοι τάχθηκαν με την μερίδα του Επιφανίου να ακολουθούν το νέο Γρηγοριανό. Το ημερολόγιο στην Ουκρανία αποτελεί δηλωτικό χαρακτηριστικό της εκκλησιαστικῆς δικαιοδοσίας, στην οποία ανήκει ο καθένας.

Αξιοσημείωτο, επίσης, τυγχάνει το γεγονός ότι το ημερολόγιο αναφέρθηκε, ἤδη από τα τέλη του 19^{ου} αι., ως μία από τις μεθόδους προσέγγισης Ανατολῆς και Δύσης, ενώ λίγα χρόνια αργότερα, παύει να υφίσταται η ἐπὶ (4) τέσσερις αἰῶνες πάγια ἀρνήση της Κωνσταντινούπολης να αποδεχθεί ἢ ἔστω να συζητήσει την αλλαγή του ημερολογίου «διότι τὸ τοιοῦτον δὲν θὰ ἦτο ἄνευ ἐπιρροῆς καὶ ζημιῶν καὶ διὰ τὸ θρησκευτικὸν αἶσθημα τῶν ἡμετέρων χριστιανῶν ἀλλὰ καὶ καθόλου διὰ τὸ συμφέρον τῆς Ὁρθοδοξίας»¹³.

Στις αρχές του 20^{ου} αἰῶνα, τον Φεβρουάριο του 1923, στην πατριαρχική επιστολή που αποστέλλει ο πολυτάραχος και ταραχώδης Μελέτιος Μεταξάκης, ως Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, προς τους προέδρους των τοπικῶν Εκκλησιῶν, αναφέρει την ἀνάγκη ρύθμισης του ημερολογίου, ως ζητήματος που ἐξόχως προέχει, «προσλαβὸν μείζονα ἐφ’ ἡμῶν τὴν σπουδαιότητα»¹⁴ προς ἐξυπηρέτηση τῆς παγχριστιανικῆς ἐνότητος, με σκοπὸ να οριστεῖ «ὁ ἐν τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἑορτασμός τῆς Γεννήσεως καὶ τῆς Ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ ὑπὸ πάντων τῶν εἰς αὐτὸν πιστευόντων»¹⁵. Καὶ ἐνῶ ο ταυτόχρονος συνεορτασμός ἀφορᾶ πάγια τὴν κοινωμία των Ὁρθοδόξων Εκκλησιῶν, ἐδῶ διευρύνονται τα ὅρια συνεορτασμοῦ καὶ ἐπεκτείνονται σε ὅλους ὅσοι δηλώνουν ἐν γένει χριστιανοί, προκειμένου να ἐπιτευχθεῖ «προσέγγισις τῶν δύο χριστιανικῶν κόσμων τῆς Ἀνατολῆς καὶ τῆς Δύσεως ἐν τῷ ἑορτασμῷ τῶν μεγάλων χριστιανικῶν ἑορτῶν»¹⁶.

Στην φράση αὐτή, ἡ ὁποία ἐρχεται, ἐκκλησιολογικῶς, ὡς συνέχεια των δύο ἐγκυκλίων του 1902¹⁷ καὶ 1920¹⁸, ὅπου πρώτη φορά οἱ αιρέσεις καλοῦνται «ἐκκλησίες καὶ ἀναδενδράδες τοῦ χριστιανισμοῦ», ὑποκρύπτεται ἡ ἐκκλησιολογικὴ διαφοροποίηση του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως, ὡς προς τὸ γράμμα καὶ τὸ πνεῦμα τῆς Α΄ Οἰκουμενικῆς Συνόδου, πράγμα τὸ ὁποῖο θα ἐπιβεβαιωθεῖ καὶ λίγους μῆνες αργότερα, στους διαλόγους που ἔλαβαν μέρος στο λεγόμενο «Πανορθόδοξο

¹² Πρακτικὰ τοῦ ἐν Κωνσταντινουπόλει Πανορθόδοξου Συνεδρίου (1923) – Τῆς ἐν Ἀγίῳ Ὁρει Προκαταρκτικῆς Ἐπιτροπῆς τῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν (1930), εἰσαγ. – ἐπιμ. Ἀρχιμ. Εὐδόκιμος Καρακουλάκης, ἐκδ. Επτάλοφος, Αθήνα 2015, σελ. 55.

¹³ Πρακτικὰ τοῦ ἐν Κωνσταντινουπόλει Πανορθόδοξου Συνεδρίου, σελ. 19.

¹⁴ Ο. π., σελ. 6.

¹⁵ Ο. π., σελ. 14.

¹⁶ Ο. π., σελ. 57, Πρβλ. σελ. 6 καὶ 21.

¹⁷ Βλ. Ἰωάννης Καρμίρης, *Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, τόμος II, Graz – Austria 1968², σελ. 1032 – 1044.

¹⁸ Ο. π. σελ. 1048 – 1077.

Συνέδριο της Κωνσταντινούπολης”, τον Μάιο του 1923. Και ενώ δεν υφίστατο το οποιοδήποτε ενδοορθόδοξο πρόβλημα, που να σχετίζεται με το ημερολόγιο, εν τούτοις οι αποφάσεις που υπεγράφησαν, δημιούργησαν το ημερολογιακό πρόβλημα, που και αυτό με τη σειρά του προκάλεσε τη διάσπαση της εορτολογικής ενότητας μεταξύ των κατά τόπους ορθοδόξων Εκκλησιών, διάσπαση η οποία υφίσταται έως και σήμερα ως άλυτο πρόβλημα, και υποτίθεται -εδώ και έναν αιώνα- επίδικο προς μία πανορθόδοξη συνοδική επίλυση.

Το εν λόγω Συνέδριο, παρότι αυτοαποκαλείται ως «Πανορθόδοξο» και προϋδεάζει, ίσως, για κάτι μεγαλειώδες, εν τούτοις αποτελούνταν από 7 αρχιερείς και 3 λαϊκούς (2 καθηγητές και 1 γερουσιαστής). Ουσιαστικά, ήταν μία συνάντηση υπό τον Πατριάρχη Μελέτιο Μεταξάκη, χωρίς την συμμετοχή όλων των Εκκλησιών, την κανονικότητα της οποίας αμφισβήτησε εκ των υστέρων ακόμη και ο αρχιεπίσκοπος Αθηνών Χρυσόστομος Παπαδόπουλος στη σύνοδο της Ιεραρχίας της 27-12-1923¹⁹. Ως προς την ονομασία αυτής της συνάντησης αξίζει να σημειωθεί ότι η αρχική της ονομασία ήταν «Διορθόδοξος Επιτροπή», πλην όμως, στην Γ΄ Συνεδρία αυτής, έλαβε τον λόγο ο Δυρραχίου Ιάκωβος, προτείνοντας την μετονομασία αυτής σε «Πανορθόδοξο Συνέδριο», διότι, όπως αιτιολόγησε, *«αὔριον θὰ καταλήζωμεν εἰς ἀποφάσεις...πλὴν, ἄλλο κύρος θὰ ἔχωσι ἐξαγγελόμενοι ὡς ἀποφάσεις Πανορθοδόξου Συνεδρίου καὶ ἄλλο ὡς ἀποφάσεις Διορθοδόξου Ἐπιτροπῆς τῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν»*²⁰, πρόταση η οποία έγινε ομόφωνα δεκτή.

Στην Β΄ Συνεδρία ακολούθησε μία συζήτηση, στην οποία κατατίθεντο προτάσεις για τον καταρτισμό ενός καταλόγου διαφόρων θεμάτων προς επίλυση, θεματολογία, που, αν μη τι άλλο, προδίδει το θεολογικό επίπεδο, τον χαρακτήρα και τις στοχεύσεις του εν λόγω συνεδρίου. Στο σημείο ακριβώς, όπου γινόταν η συζήτηση για την γενόμενη αποδοχή του εγκύρου των Αγγλικανικών χειροτονιών, τέθηκε ανοικτά το ζήτημα από τον Μητροπολίτη Νικαίας Βασίλειο *«ὅπως ὑπὸ τῆς Πανορθοδόξου Ἐπιτροπῆς γένηται σκέψις καὶ περὶ ἐνώσεως τῶν Ἐκκλησιῶν, συμπεριλαμβανομένης καὶ τῆς Ρωμαϊκῆς»*²¹. Για τον Πατριάρχη Μελέτιο Μεταξάκη, άλλωστε, όπως προκύπτει από τα Πρακτικά, δεν υφίστατο δογματική διαφορά μεταξύ Ορθοδόξων και Λατίνων, καθώς, όπως ισχυριζόταν, *«ἡ κυρία αἰτία, ἣτις ἐπέφερε τὸ σχίσμα μεταξὺ Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως, συνίσταται πρωτίστως ἐν τῇ ἀντιλήψει τοῦ τρόπου περὶ διοικήσεως τῆς Ἐκκλησίας καὶ λύσεως τῶν ἐν αὐτῇ ζητημάτων»*²².

Στην Ε΄ Συνεδρία παρευρίσκετο, εκ δεξιών του Πατριάρχη, ως ακροατής, ο Αγγλικανός επίσκοπος, τέως Οξφόρδης, Gore, με τον οποίο έλαβε χώρα ένας αποκαλυπτικός διάλογος. Στην προσφώνηση που έκανε ο Πατριάρχης, μεταξύ άλλων, είτε και τα εξής: *«Σεβασμιώτατε...μεταξὺ τῶν ζητημάτων, τὰ ὁποῖα θὰ μᾶς ἀπασχολήσωσιν, ἔχομεν καταγράψη καὶ τὰ ἀφορῶντα εἰς τὴν ἔνωσιν ὄλων τῶν*

¹⁹ Χριστοδούλου Κ. Παρασκευαΐδη, *Ἱστορικὴ καὶ Κανονικὴ Θεώρησις τοῦ Παλαιοημερολογητικοῦ Ζητήματος*, σελ. 76.

²⁰ *Πρακτικὰ τοῦ ἐν Κωνσταντινουπόλει Πανορθοδόξου Συνεδρίου*, σελ. 48.

²¹ Ο. π., σελ. 29.

²² Ο. π., σελ. 31.

Ἐκκλησιῶν καὶ ἰδιαίτερος εἰς τὴν ἔνωσιν τῆς Ὀρθοδόξου καὶ τῆς Ἀγγλικανικῆς Ἐκκλησίας. Ἴδου διατὶ χαιρετίζομεν μὲ ἰδιαίτεραν ὄλως χαρὰν τὴν Ὑμ. Σεβασμιότητα, ὡς πρόεδρον τῆς ἐπιτροπῆς, ἢ ὁποῖα ἐργάζεται ἐν Λονδίῳ πρὸς τὸν αὐτὸν σκοπὸν. Γνωρίζομεν τὴν Ὑμετέραν Σεβασμιότητα, ὅτι ἐπιθυμεῖ διακαῶς τὴν ἔνωσιν καὶ ὅτι ἐργάζεται ἀνεκδοτῶς δι' αὐτό, θὰ χαρῆ δὲ ἀναμφιβόλως πληροφορομένη ἐπὶ συνεδρίας τοῦ Πανορθόδοξου Συνεδρίου ὅτι ὁ πόθος τῆς ἐνώσεως καὶ ἡ πίστις εἰς τὸ δυνατόν αὐτῆς ἐν μέλλοντι προσεχεῖ ἠύξηση σημαντικῶς εἰς ὅλας ἐν γένει τὰς Ὀρθοδόξους Ἐκκλησίας.... Εἰάν ἡ Ὑμετέρα Σεβασμιότης ἐνδιαφέρεται νὰ πληροφορηθῆ εἰς ποῖον σημεῖον εὐρισκόμεθα θὰ τῆ εἶπω ὅτι ἀπεφασίσασμεν νὰ ἐφαρμόσωμεν τὸν κανόνα τῆς α' ἐν Νικαίᾳ Συνόδου ἐπιστημονικῶς.... Μένει ἡ διαφορὰ ὡς πρὸς τὸν ἑορτασμὸν τοῦ Πάσχα. Ἴνα συμφωνήσωμεν πρέπει καὶ σεῖς νὰ διορθώσητε καταλλήλως τὸ ἡμερολόγιόν σας»²³, ἐνῶ λίγο ἀργότερα ἐκφράστηκε ἡ εὐχή, ἐκ μέρους ὅλης τῆς ομῆγυρης, «ὅπως ἐξευρεθῆ ἐπιστημονικῶς ἡ Κυριακή, κατὰ τὴν ὁποῖαν ἀνέστη ὁ Κύριος ἡμῶν»²⁴, φράση πού ἴσως υποδηλώνει τὴν πρόθεση θέσπισης σταθερῆς ἡμερομηνίας ἑορτασμοῦ τοῦ Πάσχα.

Ὁ ἀγγλικανὸς Gore ἀπάντησε: «Τὸ ζήτημα τοῦτο ἀφορᾷ ὅλους. Ὑπάρχει ἐπιτροπὴ ἐπὶ τοῦ ἡμερολογίου ἐργαζομένη ἐν τῷ Βατικανῷ. Μοὶ εἶπον ὅτι ὁ Πάπας εἶνε διατεθειμένος νὰ προβῆ εἰς μεταρρυθμίσεις τοῦ ἡμερολογίου. Δὲν γνωρίζω ἐὰν ἡ ἐπιτροπὴ τοῦ Βατικανοῦ κατέληξεν εἰς ἀποτέλεσμα. Ἀλλὰ θὰ ἦτο καλὸν νὰ ἐπιτευχθῆ μία διαρρυθμισὶς ἡμερολογιακῆ τοιαύτη, ἢ ὁποῖα νὰ συντελέσῃ, ὥστε ὅλοι οἱ χριστιανοὶ νὰ ἑορτάζωμεν ταυτοχρόνως τὸ ἅγιον Πάσχα»²⁵.

Ἐνα ἐπιπρόσθετο στοιχεῖο, πού προκύπτει ἀπὸ τὰ Πρακτικά τοῦ Συνεδρίου, ἦταν ὅτι υπήρχε ὁ σχεδιασμὸς, γιὰ δύο ἔτη ἀργότερα, δηλ. γιὰ τὸ ἔτος 1925, στὴν ἐπέτειο τῶν 1600 ἐτῶν ἀπὸ τὴν σύγκληση τῆς Α' Οἰκουμενικῆς Συνόδου, νὰ λάβει χώρα Πανορθόδοξη Οἰκουμενικὴ Σύνοδος. Μάλιστα, σχετικῶς με αὐτό, ἀναφέρθηκε ὅτι θὰ ἀποτελοῦσε εὐχὴ ὅλου τοῦ Συνεδρίου νὰ ἀποσταλοῦν προσκλήσεις πρὸς ὅλες τὶς Ἐκκλησίες, πού ἀποδέχονται τὸ Σύμβολο τῆς Νίκαιας, πράγμα πού σημαίνει ὄχι μόνον πρὸς τὶς ὁμολογίες τοῦ δυτικοῦ Χριστιανισμοῦ ἀλλὰ καὶ πρὸς τοὺς μονοφυσίτες, νεστοριανούς καὶ λοιπούς ἀντιχαλκηδόνιους τῆς Ανατολῆς. Πρὸς τούτο, τοποθετήθηκε συναφῶς καὶ ὁ Μητροπολίτης Νεοκαισαρείας Ἀγαθάγγελος, ἀπευθυνόμενος πρὸς τὸν Πατριάρχη: «Παναγιώτατε...δεόμεθα τοῦ εἰρηνοδότου Θεοῦ ὅπως κατὰ τὸ 1925, ἢτοι 1600 ἀκριβῶς ἔτη μετὰ τὴν πρώτην ἐν τῷ κόσμῳ Χριστιανικὴν Οἰκουμενικὴν Σύνοδον ἐν Νικαίᾳ τὸ 325, συγκληθῆ διὰ τῶν θεοπειθῶν Ὑμῶν εὐχῶν, ὄχι μόνον Πανορθόδοξος Οἰκουμενικὴ Σύνοδος, ἀλλὰ καὶ Παγχριστιανικὴ Οἰκουμενικὴ Σύνοδος, ἢ ὁποῖα, ἀναντιρρήτως θρησκευτικῶς καὶ ἐκκλησιαστικῶς ἐργαζομένη, θὰ συντελέσῃ ἀναμφιβόλως ὑπὲρ τῆς εὐκαταίας καὶ ἐφετῆς ὑπὸ πάντων τῶν τῆς ὑψηλίου εὖ φρονούντων ἀνθρώπων, καὶ πραγματικῶς κοινωφελεστάτης εἰρήνης τοῦ σύμπαντος Κόσμου»²⁶. Καὶ παρότι ἡ ἀρχικὴ δήλωσις τοῦ

²³ Ο. π., σελ. 84 καὶ 88.

²⁴ Ο. π., σελ. 89.

²⁵ Ο. π., σελ. 88.

²⁶ Ο. π., σελ. 197.

Μεταξάκη, η αφορώσα τον χαρακτήρα του Συνεδρίου του 1923, υποστήριξε ότι «*ἡμεῖς δὲν εἴμεθα συγκεκροτημένοι εἰς Σύνοδον, ἥς αἱ ἀποφάσεις θὰ ἤξιοιεν νὰ ἐφαρμοσθῶσιν ὡς κανονικαὶ διατάξεις. Ἐργαζόμεθα ὡς Ἐπιτροπὴ τῆς ὅλης Ἐκκλησίας, ἥς αἱ ἀποφάσεις θὰ λάβωσι κῦρος πρὸς ἐφαρμογὴν εἴτε ἀπὸ Συνόδου Πανορθοδόξου εἴτε ἀπὸ τῆς ἀποδοχῆς αὐτῶν ὑπὸ τῶν Συνόδων μιᾶς ἐκάστης τῶν ἐπὶ μέρους Ἁγίων Ἐκκλησιῶν*»²⁷, ἐν τούτοις, τὰ ἱστορικὰ γεγονότα που ἀκολούθησαν καὶ ὁ τρόπος που αὐτὰ ἐξελίχθησαν, διαψεύδουν τὸν ἀνωτέρω ἰσχυρισμό.

Ἡ ἐπιβολὴ τετελεσμένων καὶ μάλιστα ἀνευ προηγούμενης ἐξασφάλισης τῆς Πανορθόδοξης συμφωνίας, δημιούργησε κλίμα ψυχρότητας καὶ καχυποψίας. Εἶναι χαρακτηριστικὴ, ἀλλὰ καὶ ἐνδεικτικὴ τοῦ διαμορφωθέντος κλίματος, ἡ διευκρίνηση που ἐπίμονα ζητᾷ ὁ ἅγιος Νικόλαος Βελιμίροβιτς, ὅταν, ὡς Μητροπολίτης Ἀχρίδος συμμετείχε στὴν «Προκαταρκτικὴ Ἐπιτροπὴ τῶν Ἁγίων Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν», στὴν Ἱερά Μονὴ Βατοπεδίου τὸν Ἰούνιο τοῦ 1930: «*Ὁ Σεβασμιώτατος Ἐπίσκοπος Ἀχρίδος, εὐχαριστῶν, ἐρωτᾷ μήπως ἡ παροῦσα Συνέλευσις ἔχη σχέσιν τινὰ πρὸς τὸ Πανορθόδοξον Συνέδριον Κωνσταντινουπόλεως, καὶ ἐπὶ τῇ ἀρνητικῇ ἀπαντήσῃ τοῦ Σεβασμιωτάτου Ἁγίου Προέδρου εὐχαριστεῖ καὶ αὐθις θερμῶς, δικαιολογῶν ἅμα τὴν ἐρώτησιν ἐκ τῶν τοῖς πᾶσι γνωστῶν ἀνωμαλιῶν, αἵτινες προῆλθον ἀπὸ τοῦ Συνεδρίου τούτου... ἡ Ἐκκλησία τῆς Σερβίας εὐχαρίστως ἀπέστειλεν Ἀντιπροσωπεῖαν εἰς αὐτὸ καὶ ἐκ τῶν Ἀποφάσεων αὐτοῦ ἱκανοποιήθη, ἐξεπλάγη ὅμως, ἰδοῦσα ταύτας τιθεμένας εἰς πρᾶξιν καὶ ἐφαρμογὴν... Δὲν ἐπιθυμῶ νὰ μείνῃ τί σκοτεινὸν ἐξ ὅσων ἐλάλησα πρὸ ὀλίγου. Ἐχοντες πικρὰν τὴν πείραν ἐξ ἄλλης Συσκέψεως, ἐν ἣ καὶ ἡ ἡμετέρα Ἐκκλησία εἶχεν Ἀντιπροσώπους, ἀναγκαζόμεθα νὰ εἴμεθα ὡμῶς εἰλικρινεῖς. Εἶναι γνωστὸν ὅτι αἱ Ἀποφάσεις τῆς Συνελεύσεως ἐκείνης, καίπερ μὴ γενόμεναι ἀποδεκταί, ἐθεωρήθησαν ὡς Ἀποφάσεις Οἰκουμενικῆς Συνόδου, καὶ τοῦτο ἐδημιούργησεν εἶδος τί σχίσματος... Διὸ καὶ παρακαλοῦμεν εὐλαβῶς ὅπως ἡ Μήτηρ Ἐκκλησία Κωνσταντινουπόλεως βεβαιώσῃ ἡμᾶς ὅτι αἱ Ἀποφάσεις τῆς Διορθοδόξου Ἐπιτροπῆς θὰ θεωρηθῶσιν ὡς προπαρασκευαστικαὶ καὶ οὐχὶ ὡς Ἀποφάσεις μέλλουσαι νὰ τεθῶσιν ἀμέσως εἰς ἐφαρμογὴν*»²⁸.

3. Συμπεράσματα

Μεταξὺ τοῦ πνεύματος τῆς Α΄ Οἰκουμενικῆς Συνόδου καὶ τοῦ αυτοπροσδιοριζόμενου “Πανορθοδόξου Συνεδρίου” τοῦ 1923 συναντᾶ κανεῖς δύο ἀντίθετες μεταξὺ τους ἐκκλησιολογικὲς προθέσεις. Στὴν Α΄ Οἰκουμενικὴ Σύνοδο ὁμολογεῖται ἡ πίστις τῆς Ἐκκλησίας, ἡ ὁποία διατυπώνεται ρητὰ διὰ τοῦ «ομοουσιῶν», ἐνῶ καθαιρούνται καὶ ἀναθεματίζονται ὅσοι στέκονται διαιρετικά, ἐμμένοντες σὲ αἰρετικὲς ἐρμηνείες τῆς αὐτῆς πίστεως. Θεμελιώδης ἀξίονας, που διαπερνᾷ ὅλα τὰ συνοδικῶς ἐκφρασθέντα, εἶναι ἡ πανορθόδοξη συμφωνία καὶ ἡ

²⁷ Ο. π., σελ. 36.

²⁸ Πρακτικὰ τῆς Προκαταρκτικῆς Ἐπιτροπῆς τῶν Ἁγίων Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν τῆς συνελευθούσης ἐν τῇ ἐν ἁγίῳ Ὁρει Ἱερᾷ Μεγίστῃ Μονῇ τοῦ Βατοπεδίου, ἐν Κωνσταντινουπόλει 1930, σελ. 68 – 69.

ενότητα μεταξύ των ορθοδόξων Εκκλησιών, επί τη βάσει της μίας πίστεως, βάση η οποία, με τρόπο διαυγή, δείχνει τις δογματικές διαφοροποιήσεις όσων εξέπεσαν λόγω αιρέσεως εκ της κοινωνίας και εκ του σώματος της Εκκλησίας. Στο αυτό πνεύμα κινείται ασφαλώς και ο πασχάλιος κανόνας, διακρίνοντας σαφώς την Μία Εκκλησία, για την οποία άλλωστε ορίζει τα περί εορτασμού του Πάσχα, από τις αρειανικές και ιουδαϊκές κοινότητες.

Στο Συνέδριο του 1923, όχι μόνον δεν υπάρχει η βούληση για επιδίωξη και τόνωση της πανορθόδοξης συμφωνίας και ενότητας, αλλά αντίθετα, τίθεται ως κατά προτεραιότητα στόχευση η παγγρισιανική ενότητα με τις ετερόδοξες ομολογίες, εις βάρος της πανορθόδοξης ειρήνης και κοινωνίας μεταξύ των Εκκλησιών, τη στιγμή μάλιστα που ήταν ήδη γνωστό, εκ των προτέρων, ότι οι αποφάσεις περί του ημερολογίου θα προκαλέσουν αρνητικές συνέπειες στις σχέσεις κοινωνίας μεταξύ των τοπικών Εκκλησιών, πράγμα το οποίο, άλλωστε, ιστορικά συνέβη. Το γεγονός αυτό, όμως, δεν άλλαξε τίποτα στα αποφασισθέντα.

Πίσω από τις δύο, αντίθετες μεταξύ τους, θέσεις και προθέσεις περί πασχαλίου, υποκρύπτονται, αντιστοίχως, δύο αντίθετες εκκλησιολογικές θεωρήσεις περί των ορίων της Εκκλησίας. Στην Α΄ Οικουμενική Σύνοδο εκφράζεται η αποκλειστικότητα της Μίας Εκκλησίας, ως του ενός σώματος του Χριστού, από το οποίο εξέπεσαν οι αιρετικοί, ενώ στους διαλόγους του 1923 υποβόσκει η λεγόμενη «περιεκτική εκκλησιολογία», κατά την οποία υφίστανται, με διαβάθμιση εκκλησιαστικής πληρότητας, περισσότερες της Μίας Εκκλησίας, στο πλαίσιο της μη ταύτισης των χαρισματικών και των κανονικών ορίων της Εκκλησίας, και της αποδοχής συναφούς δογματικής ποικιλίας²⁹. Είναι γνωστό ότι η «περιεκτική εκκλησιολογία», της οποίας επιγεννήματα αποτελούν η βαπτισματική και η ευχαριστιακή εκκλησιολογία υπό έναν “Πρώτο”, διατρέχει όλα τα κείμενα της Β΄ Βατικάνειας Συνόδου, ενώ δυστυχώς τα αποτυπώματά της εντοπίζονται και σε τουλάχιστον 3 κείμενα της Συνόδου του Κολυμπαρίου του 2016³⁰. Σύμφωνα με αυτό το σχήμα, οι διάφορες χριστιανικές ομολογίες αποτελούν τις ιδιαίτερες εκφράσεις των εκκλησιών-μελών, οι οποίες μετέχουν της μίας Εκκλησίας, επί τη βάσει ενός δογματικού μινιμαλισμού και με απόλυτη προτεραιότητα την μεταξύ τους κοινωνία, υπό το σύνθημα του Υ. Congar, «ενότητα στην πίστη και ετερότητα στις διατυπώσεις». Αξίζει να σημειωθεί ότι ο όρος «μετέχουν», αποτελεί τον όρο “κλειδί” της «περιεκτικής εκκλησιολογίας», διά του οποίου ορθοδοξία και ετεροδοξία καθίστανται στο ίδιο επίπεδο, ως εκφράσεις διαφορετικότητας της Μίας Εκκλησίας.

Σύμφωνα με όλα τα ανωτέρω, προκαλείται έντονος προβληματισμός, στο εάν οι εγκύκλιοι του 1902 και 1920, οι μονομερείς αποφάσεις του Πανορθόδοξου

²⁹ Βλ. Πέτρος Χίρς (πρωτ.), *Η Εκκλησιολογική Αναθεώρηση της Β΄ Βατικάνειας Συνόδου, Μία Ορθόδοξη διερεύνηση του Βαπτίσματος και της Εκκλησίας κατά το Διάταγμα του Οικουμενισμού*, εκδ. Uncut Mountain Press, Θεσσαλονίκη 2014, σελ. 119-128 και 229-232.

³⁰ Βλ. *Λόγος Συνόδου, Τα κείμενα της Αγίας και Μεγάλης Συνόδου της Ορθόδοξου Εκκλησίας, Κρήτη 2016*, εισαγ.: Αρχιμ. Ευάγγελος Υφαντίδης, επιμ.: καθηγ. Κων/νος Δεληκωνσταντής, εκδ. Επτάλοφος, Αθήνα 2017, σελ. 93-99, 109-119, 147-155.

Συνεδρίου του 1923, η Σύνοδος του 2016 με την προσπάθεια διεύρυνσης των εκκλησιολογικών ορίων, η αναγνώριση ιερωσύνης εκτός Εκκλησίας στην περίπτωση του ουκρανικού σχίσματος, και εσχάτως η ευχή παγίωσης τρόπου συνεορτασμού της εορτής του Πάσχα με κοινότητες αιρετικών, αποτελούν άσχετα μεταξύ τους γεγονότα ή γεγονότα συνεργαζόμενα, εν είδει αναβαθμών, διά των οποίων επιδιώκεται η επιβολή μίας νέας εκκλησιολογίας περιεκτικού χαρακτήρα, η οποία, έχοντας απροσδιόριστα διευρυμένα εκκλησιολογικά όρια, καθίσταται μία «βολική» εκκλησιολογία της «πααχριστιανικής ενότητας».

Συμπερασματικά και εκ του αποτελέσματος, το Συνέδριο του 1923 βρίσκεται στον αντίποδα του ενοποιού και θεραπευτικού χαρακτήρα της Α΄ Οικουμενικής Συνόδου. Επιδιώκοντας, ως προτεραιότητα, τον απροϋπόθετο συνεορτασμό με τις αιρετικές κοινότητες της Δύσης, εις βάρος της εκκλησιαστικής ενότητας, φέρει χαρακτήρα αναιρετικό της εορτολογικής ενότητας των ορθοδόξων Εκκλησιών και του εν γένει πνεύματος της Α΄ Οικουμενικής Συνόδου, η οποία, σύμφωνα με τον Μ. Αθανάσιο, «*διὰ τὴν ἀρειανὴν αἵρεσιν καὶ διὰ τὸ πάσχα συνήχθη*»³¹.

Βιβλιογραφία

- Αθανάσιος Αλεξανδρείας, *Πρὸς τοὺς ἐν Ἀφρικῇ Ἐπισκόπους*, P. G. 26, 1032C.
- Ιωάννης Χρυσόστομος, *Λόγος Γ΄ κατὰ Ἰουδαίων, Εἰς τοὺς τὰ πρῶτα πάσχα νηστεύοντας*, P.G. 48, 861-872.
- *Iohannis Scholastici synagoga L titularum*, edit. V. Beneshevich, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Munich 1937.
- Καρμίρης Ιωάννης, *Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, τόμος II, Graz – Austria 1968².
- *Λόγος Συνόδου, Τα κείμενα της Αγίας και Μεγάλης Συνόδου της Ορθοδόξου Εκκλησίας, Κρήτη 2016*, εισαγ.: Αρχιμ. Ευάγγελος Υφαντίδης, επιμ.: καθηγ. Κων/νος Δεληκωνσταντής, εκδ. Επτάλοφος, Αθήνα 2017.
- Παρασκευαΐδη Κ. Χριστοδούλου, *Ἱστορικὴ καὶ Κανονικὴ Θεώρησις τοῦ Παλαιοημερολογητικοῦ Ζητήματος κατὰ τε τὴν Γένεσιν καὶ τὴν ἐξέλιξιν αὐτοῦ ἐν Ἑλλάδι*, Ἀθῆναι 1982.
- *Πρακτικὰ τοῦ ἐν Κωνσταντινουπόλει Πανορθοδόξου Συνεδρίου (1923) – Τῆς ἐν Ἀγίῳ Ὁρει Προκαταρκτικῆς Ἐπιτροπῆς τῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν (1930)*, εισαγ. – επιμ. Αρχιμ. Ευδόκιμος Καρακουλάκης, εκδ. Επτάλοφος, Αθήνα 2015.
- Ράλλη Α. Γ. – Ποτλῆ Μ., *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἀγίων καὶ πανευφήμων Ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν καὶ οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν Συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἀγίων Πατέρων*, τόμος Γ΄, Ἀθήνησιν 1853.

³¹ Αθανάσιος Αλεξανδρείας, *Πρὸς τοὺς ἐν Ἀφρικῇ Ἐπισκόπους*, P. G. 26, 1032C.

- Χίρς Πέτρος (πρωτ.), *Η Εκκλησιολογική Αναθεώρηση της Β΄ Βατικανής Συνόδου, Μία Ορθόδοξη διερεύνηση του Βαπτίσματος και της Εκκλησίας κατά το Διάταγμα του Οικουμενισμού*, εκδ. Uncut Mountain Press, Θεσσαλονίκη 2014.

Σύντομο Βιογραφικό: Ο Βασίλειος Τουλουμτσής γεννήθηκε στην Καλλίφυτο Δράμας. Σπούδασε Θεολογία στο Τμήμα Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Α.Π.Θ. Ακολούθως πραγματοποίησε μεταπτυχιακές σπουδές στη Θεολογική Σχολή του Ε.Κ.Π.Α, στον Τομέα Συστηματικής Θεολογίας, απ' όπου έλαβε Δίπλωμα Ειδίκευσης στο γνωστικό αντικείμενο της Δογματικής. Από τον Μάρτιο 2023 τυγχάνει υπ. διδάκτωρ του Τμήματος Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών στον τομέα Πατερικών Σπουδών, Ιστορίας Δογμάτων και Συμβολικής. Έχει δημοσιεύσει ως μονογραφία την μελέτη του με τίτλο: «Το Εκκλησιολογικό πλαίσιο και οι προϋποθέσεις αποδοχής των αιρετικών σύμφωνα με τα Πρακτικά της Ζ΄ Οικουμενικής Συνόδου, Η πίστη ως θεμέλιο ενότητας της Εκκλησίας», εκδ. Κυπρής, Αθήνα 2022, σελ. 351.

**Η συγκρότηση του χριστιανικού αρχιτεκτονικού λόγου:
Νέα στοιχεία για τις σχέσεις ρωμαϊκής και χριστιανικής
αρχιτεκτονικής**

**The constitution of the Christian architectural discourse:
New evidence for the relations between Roman and Christian
architecture**

Ηρακλής Καραμπάτος

Περίληψη

Το ενδιαφέρον της παρούσας μελέτης στρέφεται γύρω από τη φιλοσοφία της χριστιανικής αρχιτεκτονικής με σκοπό το να επανερμηνευτούν κάποια κρίσιμα ζητήματα που έχουν προκύψει από τις νεότερες τεχνοϊστορικές έρευνες. Στη μελέτη μας αξιώνουμε να προσεγγίσουμε έννοιες όπως αυτή της σταθερότητας και της βαρύτητας, οι οποίες αποτελούσαν αποχρώντες όρους για την επίτευξη του ωραίου στη ρωμαϊκή αρχιτεκτονική, με σκοπό να επανερμηνεύσουμε το πώς αυτές εκφράζονται, επιτυγχάνονται και αναανοηματοδοτούνται στο πεδίο της χριστιανικής ναοδομίας.

Λέξεις-Κλειδιά: Χριστιανική ναοδομία, Ρώμη, Αρχιτεκτονική, Ακτιστο

Abstract

The interest of the present paper cast light on the philosophy of Christian architecture with the aim of reinterpreting some critical issues that have arisen from the latest historical research. In our study, we claim to approach concepts such as “stability” (firmitas) and gravity, which were necessary conditions and terms for the achievement of beauty in Roman architecture, with the aim of reinterpreting how they are expressed, achieved and reinterpreted in the field of Christian architecture.

Key Words: Christian church building, Rome, Architecture

1. Εισαγωγή

Μία από τις κομβικότερες έννοιες της ρωμαϊκής αρχιτεκτονικής είναι σύμφωνα με τους ιστορικούς της ρωμαϊκής τέχνης η έννοια της *firmitas*, της σταθερότητας, η οποία επιτυγχανόταν με τη μετάφραση υλικών σχέσεων και δυνάμεων από μία μορφή σε μία άλλη. Η έννοια αυτή της σταθερότητας στη ρωμαϊκή αρχιτεκτονική βρέθηκε σε διαλεκτική σχέση με την έννοια της *gravitas*, της ηθικής και κυριολεκτικής βαρύτητας του μνημείου δηλαδή, που επιτυγχανόταν τόσο με υλικά όσο και με άυλα μέσα και εξασφάλιζε έως έναν βαθμό τη σταθερότητα του μνημείου. Οι έννοιες αυτές μεταξύ σταθερότητας (*firmitas*) και βαρύτητας (*gravitas*) αποτελούσαν ένα δίπολο και αδιάσπαστο πλέγμα που εγκιβώτιζε τόσο ηθικές όσο και μορφολογικές σχέσεις στη ρωμαϊκή αρχιτεκτονική. Η ιδέα της βαρύτητας εκφράστηκε κατά βάση με την ιδέα της συσσώρευσης ύλης, με μια δηλαδή πιο κυριολεκτική μορφή, ενώ φαίνεται να υποστασιοποιήθηκε και σε πιο «άυλες συνθέσεις», αποκτώντας περισσότερο σημασιολογικό περιεχόμενο. Η έννοια της *gravitas* αποτελεί ευεργετικό παράγοντα στο να εξετάσουμε το πώς αυτή η ιδέα μετεξελίχθηκε και αντιμετώπιστηκε από τις ιδέες της πρώιμης χριστιανικής και πρωτοβυζαντινής τέχνης, που υστερογενώς προέκριναν ιδέες όπως αυτές της *αποϋλοποίησης* και της *υλικής εξάχνωσης*¹.

Θα μπορούσαμε προγραμματικά να ισχυριστούμε πως η ιδέα της *gravitas* φαίνεται να αποτέλεσε ανασταλτικό παράγοντα για την επίτευξη του «αχειροποιήτου» στοιχείου, της «θαυματουργικής ελαφρότητας», της αποβολής των όγκων και την μετέπειτα ανάδειξη των «άυλων δομών» της χριστιανικής αρχιτεκτονικής. Ως εκ τούτου είναι εύλογο πως η έννοια της *gravitas* αδυνατούσε δομικά να αποτελέσει μορφοποιητικό οδοδείκτη για τη χριστιανική ναοδομία και τα διαφορετικά επίπεδα αφαίρεσης που χρησιμοποιεί για να νοηματοδοτήσει το αρτιγέννητο αρχιτεκτονικό αφήγημά της, προβάλλοντας μια αξίωση *όχι αντίστασης στη βαρύτητα*, όπως δηλαδή εμφανίζεται στη Ρώμη, αλλά *εξαφάνισής/άρνησής της*. Όλα αυτά τα επιζητούμενα χαρακτηριστικά δεν αποτέλεσαν παρθενογενέσεις στο πεδίο της φιλοσοφίας της οικοδομικής δραστηριότητας, αλλά προοδευτικές απόρροιες της φιλοσοφικής πραγμάτευσης του πεδίου της τέχνης μέσα από το χριστιανικό-πατερικό πρίσμα και τις ωσμώσεις με το κλασικό και μετακλασικό υπόβαθρο.

2. Η εκκλησία ως οικοδομή

Μία από τις πρώτες νέες εννοιοδοτήσεις που επιτυγχάνονται με την ανάπτυξη της χριστιανικής ναοδομίας είναι η ανανοηματοδότηση του ναού, της Εκκλησίας, που καλείται πλέον να περιγράψει τη συγκέντρωση των πιστών σε ένα υλικό συγκείμενο. Η εκκλησία συμβολίζεται ως οικοδόμημα και ως εκ τούτου συνεκδοχικά ο ναός

¹ Γ. Λάββας, *Επίτομη ιστορία της αρχιτεκτονικής με έμφαση στον 19^ο και 20^ο αιώνα*, Θεσσαλονίκη 2002, σ. 119.

φαίνεται να λαμβάνει ευρύτερες διαστάσεις: από πολύ νωρίς εντοπίζεται διάχυτα ένα μοτίβο που συσχετίζει τη χριστιανική εκκλησία με ένα θείο οικοδόμημα. Αυτό σαφώς δημιουργεί δευτερογενείς συνδηλώσεις αφού η εκκλησία, ως οικοδόμημα, είναι αποτέλεσμα ενός θείου οικοδόμου. Στην Καινή Διαθήκη εμφανίζεται πολλές φορές το μοτίβο που συσχετίζει τον Ιδρυτή της χριστιανικής εκκλησίας με τον ακρογωνιαίο της λίθο (*Εφεσ. 2,20, Α' Κορ. 10,4, Α Πέτ. 2,6*). Για παράδειγμα, στην *Εφεσ. 2.19-22* διαβάζουμε:

«ἄρα οὖν οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι, ἀλλὰ συμπολιτὰι τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ, ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ».

Εδώ εμφανίζεται ένα μοτίβο στη Γραφή που συσχετίζει τον Χριστό με την εγγύηση της σταθερότητας του οικοδομήματος με τη μορφή ενός λίθου που τίθεται πάνω από την τοιχοδομή ως στήριγμα και επιστέγασμα των γωνιών της οικείας – εκκλησίας. Γενικότερα το μότιβο αυτό το συναντάμε και στην παύλεια γραμματεία²:

«ἐν ᾧ πᾶσα ἡ οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὖξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν Κυρίῳ· ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ Θεοῦ ἐν Πνεύματι».

Ο Χριστιανισμός οιστρελατείται από την ιδέα της κατασκευής ενός «άλου ναού» που θα συνοδεύσει την έλευση του Χριστού σε έναν νέο τόπο, τη νέα Ιερουσαλήμ. Μάλιστα, στις κατηγορίες των Ιουδαίων για την ίδρυση ναού στα Ιεροσόλυμα, ο Ευ. Μάρκος απαντά πως ο δικός τους ναός ήταν *χειροποίητος*, ενώ ο ναός του Χριστού *αχειροποίητος*. Φαίνεται ότι αυτή η θεώρηση εντοπίζεται στην καρδιά της Κ.Δ. και δεν αποτελεί ένα μοτίβο που διαδόθηκε υστερογενώς. Ως εκ τούτου τα χωρία αυτά λαμβάνουν έναν εκκλησιολογικό χαρακτήρα που τα αποταυτοποιεί από ενδεχόμενα ποιητολογικά μοτίβα, προσδίδοντας σωτηριολογικές διαστάσεις στις έννοιες του χώρου (*Α' Κορ. 3,10-11, Ρωμ. 15,20*). Ο Σ. Χατζησταματίου εντοπίζει τη συλλογιστική που συνδέει το θείο με το κτιστό ήδη από την πρώιμη χριστιανική εποχή και ιδιαίτερα στην αποστολική περίοδο, αρνούμενος ότι το μοτίβο αυτό αποτελεί μεταγενέστερη σύλληψη³.

Η αρχιτεκτονική ως εικόνα στη βυζαντινή εικονολογία μπορεί να μας βοηθήσει σε ένα τέτοιο συμπέρασμα: εκεί ο ναός παρουσιάζεται ως ένα αντικείμενο σχεδόν απούλοποιημένο, που ο αυτοκράτορας μπορεί να μεταχειριστεί με ευκολία λόγω της ελαφρότητάς του. Το κέντρο του σταυρόσχημου αυτού ναού, αντί να αποτελεί το κέντρο του βάρους του αποτελεί στην πραγματικότητα το *κέντρο της έλλειψής του*. Ο τρούλος που συνήθως βρίσκεται εκεί λειτουργεί επιτελεστικά σε μια τέτοια διαπίστωση, όπου προβάλλεται η δήλωση της άρνησης της βαρύτητας και όχι η αντίσταση απέναντι σε αυτή. Ο αυστηρός αυτός μορφολογικός κώδικας σχετίζεται και με την ίδια την αορατότητα της πατρωνίας που ασκεί η Γραφή πάνω στη χριστιανική τέχνη, όπου αν και αυτή δεν έλαβε *ab ovo* τον ρόλο ενός μορφοποιητικού οδοδείκτη, μέσα από την πατερική ερμηνεία και τις χριστιανικές ιδέες περί του

² Σ. Χατζησταματίου, «Η εκκλησία ως οικοδομή», *Θεολογία*, τεύχ. 56, σελ. 368.

³ *Ibidem*, σελ. 372.

κάλλους αποκτούσε και αυτή την πρόσθετη δυνατότητα. Η Αγία Γραφή γίνεται η απόλυτη και αναμφισβήτητη *auctoritas*, που ορίζει τα όρια του κάλλους και του ηθικού, καθώς και τις συμπλοκές μεταξύ των δύο αυτών πεδίων· τα *spectacula christiana* (χριστιανικά θεάματα κατά τον Τερτυλλιανό) ήταν αόρατα, όπως ακριβώς και το άκτιστο του χριστιανικού ναού. Η συλλογιστική αυτή επιβιώνει και αρκετά αργότερα: Ο Alain of Lille (*De Planctu Naturae*) αναφέρει ότι «ο θεός ως αρχιτέκτονας έκτισε το σύμπαν εναρμονίζοντας τα όντα μέσω μουσικών αναλογιών⁴, ως ανάκτορό του»⁵, ενώ ο Honorius του Autun, αναφέρει στο *De Gemma Anime* (XXIX) ότι «τα κτίρια υψώνονται σε τέσσερις τοίχους, ενώ η Εκκλησία αυξάνεται σε ύψος αρετών με τα 4 Ευαγγέλια. Συνεχίζει, λέγοντας πως η στεφάνη μας θυμίζει την ουράνια Ιερουσαλήμ, της οποίας μιμείται το σχήμα».



Εικόνα 1. Λεπτομέρεια προπλάσματος ναού στα χέρια του Ιουστινιανού, ψηφιδωτό 10^{ου} αιώνα, Αγία Σοφία Κωνσταντινούπολης, πηγη: Ε. Χατζητρυφώνος & Σ. Ψυρξιά (επιμ.) *Η αρχιτεκτονική ως εικόνα: Πρόσληψη και αναπαράσταση της αρχιτεκτονικής στη βυζαντινή τέχνη*, Μουσείο Βυζαντινού πολιτισμού, Θεσσαλονίκη, σελ. 38.

Οι ιδέες της βαρύτητας και της σταθερότητας όπως είχαν παρουσιαστεί στη ρωμαϊκή αρχιτεκτονική, αποτέλεσαν ετεροχρονισμένα ένα πεδίο πάνω στο οποίο θα εντοπιστεί μια ηθική διαφορετικότητα, η οποία δεν θα μπορούσε να γίνει αποδεκτή ως κληροδότημα από τη χριστιανική αρχιτεκτονική, γιατί η νέα αντίληψη για την αρχιτεκτονική δεν εμφορείται από την ιδέα της βαρύτητας ως αποχρώντος όρου για τη σταθερότητά της. Επίσης, παγιοποιημένες μέχρι τότε αισθητικές έννοιες, όπως αυτή της *venustas*, φαίνεται πως αναπροσαρμόστηκαν από τις πρώιμες χριστιανικές αισθητικές συνθήκες, και απομακρύνθηκαν πλέον από τον αισθησιασμό που πρέσβευαν στο κλασικό και μετακλασικό περιβάλλον, ενώ, όπως άλλωστε προαναφέρθηκε, αυτή της *gravitas* φάνηκε απρόσφορη προς εκμετάλλευση, στον βαθμό που η νέα αισθητική δεν επιζητούσε την βαρύτητα, αλλά την ίδια την υλική εξάχνωση, ως τον τρόπο που μπορούσε καλύτερα να αποτυπώσει τις αρτιγέννητες

⁴ Ο. Simson (1965), *The Gothic Cathedral*, N. York, σελ. 32-33.

⁵ Γ. Προκοπίου (1981), *Ο κοσμολογικός συμβολισμός στην αρχιτεκτονική του βυζαντινού ναού*, εκδ. Πύρινος κόσμος, Αθήνα, σελ. 46.

πρωτοχριστιανικές επιταγές, με βασικότερη αυτή του «ακτίστου» και της χειροποίητης διάστασης των χριστιανικών οικοδομημάτων. Η μέχρι τώρα προβληματοθεσία μας παρουσίασε κατά βάση την νομοτελειακή απομάκρυνση ποιοτήτων όπως η *gravitas*, στηρίζοντας το συμπέρασμα αυτό i) στα μορφοτεχνικά στοιχεία της βυζαντινής ναοδομίας και ii) στο πνεύμα που απορρέει από τις εκκλησιαστικές και θύραθεν πηγές.

3. Η πατερική αισθητική και η ανάδειξη της ελαφρότητας ως αισθητικής ποιότητας

Ήδη από την περίοδο του πρώιμου χριστιανισμού εμφανίζεται μία νεοπαγής διάθεση εισήγησης μιας «αισθητικής του φωτός», διάθεση που θα βρει το επιστέγασμά της στη σκέψη του Προκοπίου, ο οποίος παρουσίασε τη χριστιανική εκκλησία σαν ένα μνημείο, όπου το φως εκπέμπεται από το ίδιο, ως κτίριο αυτόφωτο, «σαν να έρχεται από μέσα»⁶, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει. Στην πατερική πρόσληψη του πεδίου της αρχιτεκτονικής δημιουργείται μια αξίωση επιζήτησης ενός αισθήματος «έκπληξης» που θα μπορούσε να δημιουργηθεί με την απο-οπτικοποίηση των κατασκευαστικών δομών, και που ως αίτημα ενεγράφη στη δομή του κτίσματος υποστηριζόμενο σταθερά από μία νέα οπτική θεωρία⁷. Η αντίληψη περί των ναών δεν ήταν αποκλειστικά εκφρασμένη απέναντι στην υλικότητά τους, αλλά απέναντι και στο συμβολικό τους περιεχόμενο.

Η ιδέα της αϋλικότητας δεν ήταν καινοφανής· ήταν ήδη εν τη γενέσει της ενταγμένη σε αυτό που θα ονομάζαμε εδώ συμβατικά ως πρόταγμα της «πατερικής αισθητικής». Το φως είχε άλλωστε λάβει ήδη και γνωσιακές προεκτάσεις: στον Διονύσιο Αρεοπαγίτη και εντός αυτού του ιδιότυπου *discours* της εκπλατωνισμένης χριστιανικής αισθητικής θεώρησης που πρέσβευε, το φως «εκπροσωπεί το εσωτερικό ιδιαίτερο είναι, όσο και την πρόσβασή του στην κτίση. Το ίδιο το αγαθό και καλό, δηλαδή η θεότητα, φέρει το όνομα του φωτός, που διαπερνά κάθε ον, από το τελειότερο έως το κατώτερο»⁸. Για τον ψευδο-Διονύσιο Αεροπαγίτη, το φως αποτελεί την ωραιοποιό αιτία σε όλες του τις εκφάνσεις. Είναι ένα αρχέγονο στοιχείο που ταυτίζεται με το καλό, διότι βάσει όλων των αιτιών τα πάντα επιθυμούν το ωραίο και το καλό. Αυτή η θεολογική έκφραση του ωραίου παρουσιάζει το ωραίο «αγέννητο», «ποσοτικά και χρονικά άπειρο», ανεξάρτητο και απρόσμικτο από τα κοσμικά πράγματα· είναι όμως προφανές ότι εδώ έχουμε μία περισσότερο πλατωνίζουσα όψη του ωραίου παρά μια χριστιανική. Ο Σιλεντιάριος, αργότερα, αναφέρεται στην ύπαρξη του φωτός Αγία Σοφία, συμφωνώντας με τον Προκόπιο που υποστήριξε ότι

⁶ Προκόπιος, *Περί Κτισμάτων*, 1.1.39.

⁷ Η Nadine Schibille εκφράζει την εύλογη, αλλά άξια υπενθύμισης θέση, ότι η νευτώνεια οπτική θεωρία δεν ανταποκρίνεται στις βυζαντινές αντιλήψεις. N. Schibille, “Light as an Aesthetic Constituent in the Architecture of Hagia Sophia in Constantinople”, *Manipolare la luce in epoca premoderna aspetti architettonici, artistici e filosofici*, Vol. 1, Ιανουάριος 2014, σελ. 30 – 43.

⁸ Κ. Γαρίτσης (2002), *Όρασις αοράτου: Η διδασκαλία του ωραίου στον Διονύσιο Αρεοπαγίτη*, Θήρα, σελ. 83.

το φως «*τρυπά το μάρμαρο*» προσδίδοντας μια κατά κάποιον τρόπο θεόπνευστη και «αχειροποίητη» διάσταση στο οικοδόμημα. Ο ιερός Φώτιος, επίσης, κάνει λόγο για μια νέου τύπου αισθητική κατάσταση, μια «*ιερή ομορφιά, όπου το φως αναδεικνύει τις εσωτερικές κτιριακές δομές*» και έτσι δηλώνεται υπόρρητα η ηθική καθαρότητα του κτίσματος συγκριτικά και διαλεκτικά με την ανηθικότητα του περιαστικού συγκειμένου⁹. Όλες αυτές οι προκείμενες εμφανίζουν ως κοινό παρονομαστή την ιδέα της αὐλικότητας, που προτυποποιεί τις κατασκευαστικές λειτουργίες του φωτός, ως του πιο «άυλου» στοιχείου χρήσης. Η υπερβατική αυτή ιεροποίηση του χώρου προκαλεί συνεκδοχικά την ιεροποίηση και των κατεξοχήν υλικών εκφάνσεών του, όπως είναι οι κατασκευαστικές δομές του. Το ζήτημα αυτό είναι ιδιαιτέρως νευραλγικό, καθώς επιτρέπεται σε νέα υλικά να αντικαταστήσουν τη διακόσμηση, όπως το ξύλο, υλικό που χρησιμοποιείται σε πολλούς φέροντες οργανισμούς (π.χ. ξύλινους ελκυστήρες) και γίνεται ένα υλικό που αποκτά γνωσιολογικές προεκτάσεις και σχέσεις με ένα σωτηριολογικό περιεχόμενο, ενώ το μάρμαρο απομακρύνεται από τον βασικό γλυπτό διάκοσμο του ιερού. Είναι αναντίλεκτα εμφανές ότι η *gravitas* ως συσώρευση ύλης και ως σχεδιαστικό μοτίβο αποβάλλεται από τα στοιχεία που πρέπει να έχει το χριστιανικό αρχιτεκτόνημα, αφού το φως δεν είναι μόνο μια οπτική σχέση, αλλά μετατρέπεται σε «άυλο» δομικό υλικό, που μπορούσε να ικανοποιήσει τη διάθεση της χριστιανικής αρχιτεκτονικής που επιζητούσε την «αὐλικότητα» και την εξάχνωση των όγκων.

Με αυτόν τον τρόπο, πρέπει να διαχωρίσουμε και τις ιδέες περί της πρόσληψης του ναού από τον εσωτερικό και τον εξωτερικό χώρο. Αν και εξωτερικά ο ναός έδιδε την αίσθηση ότι συσσωρεύει ύλη, αυτό δεν αποτελούσε ανασταλτικό παράγοντα για την επίτευξη του ακτίστου, από την άποψη ότι ο χριστιανισμός ταύτιζε τη λατρεία του μετά τη συμβατικοποίησή του με την ιδέα του εσωτερικού χώρου, η σημαντικότητα του οποίου μπορούσε να αναχθεί σε ένα σημείο υψηλότερο από τη σημασία που αποδιδόταν στους εξωτερικούς όγκους. Ταυτόχρονα η ύλη του ναού εξωτερικά ενέτεινε την αίσθηση του εσωτερικού και άυλου θαύματος που ο εσωτερικός χώρος επιφύλασσε στο θεασιακό υποκείμενο. Συγκροτείται ένας θεωρητικός Λόγος που δημιουργεί ένα πλαίσιο αναφοράς με μία προβαλλόμενη διάθεση μετάβασης από το υλικό στο μεταφυσικό, και αποχρών όρος για την τελεσφόρηση της μετάβασης αυτής είναι τόσο η αποβολή του υλικού στοιχείου από το κτίριο όσο και από τις *αφηγήσεις για το κτίριο*.

⁹ Κ. McVey (2009), «Πνεύμα ενσωματωμένο: Η ανάδυση των συμβολικών ερμηνειών της πρωτοχριστιανικής και βυζαντινής αρχιτεκτονικής», στο Ε. Χατζητρύφωνος & Σ. Κύριεϊ (επιμ.) *Η αρχιτεκτονική ως εικόνα: Πρόσληψη και αναπαράσταση της αρχιτεκτονικής στη βυζαντινή τέχνη*, Μουσείο Βυζαντινού πολιτισμού, Θεσσαλονίκη, σελ. 69: «*Στην τυπολογική ερμηνεία σημείο αιχμής είναι η πρόσληψη του ιερού τόπου. Λέγεται ότι ο ίδιος ο Ιησούς είπε πως μπορούσε να καταλύσει το Ναό που έχτισαν χέρια ανθρώπων (χειροποίητον) και να κτίσει άλλον «αχειροποίητον» σε τρεις ημέρες, ρήσεις που σύντομα έγιναν αντιληπτές ως προφητεία για τον θάνατο και την ανάστασή Του καθώς και για την καταστροφή του Ναού από τους Ρωμαίους το 70 μ.Χ.*».

Η έννοια της σταθερότητας αποτυπώνεται από φέροντα ή υποστηρικτικά στοιχεία, όπως τοίχους, κίονες και βάθρα, αφού τα θεμέλια των εκκλησιών αποτελούνται κατά τον Ευσέβιο από «γερούς και ανθεκτικούς λίθους πνευματικούς» (ενν. τους πιστούς), «κατάλληλους για την κατασκευή ενός βασιλικού ανακτόρου γεμάτου λάμψη και φως στο εσωτερικό και στο εξωτερικό του»¹⁰. Αυτή η διαλεκτική πίστης και αϋλικότητας εντοπίζεται σε πολλές μεσοβυζαντινές απεικονίσεις, όπως αυτή των αγίων Σαράντα Μαρτύρων της Σεβάστειας, που ο ναός ως μεταφορά, παρουσιάζεται να στηρίζεται σε «πνευματικούς λίθους». Το βάρος του στηρίζεται όχι σε ύλη, όπως είναι τα βάθρα της ρωμαϊκής ναοδομίας, αλλά σε ανθρώπους και το υλικό δομής δεν είναι άλλο πέρα από την αμετάβλητη και απρόσβλητη πίστη¹¹.



Εικόνα 2. Σαράντα Μάρτυρες της Σεβάστειας, ελεφαντόδοντο, 11ος αιώνας (Βερολίνο Volbach, Βυζαντινό Μουσείο). Ε. Χατζητρυφώνος & Σ. Ξυρδής (επιμ.) *Η αρχιτεκτονική ως εικόνα: Πρόσληψη και αναπαράσταση της αρχιτεκτονικής στη βυζαντινή τέχνη*, Μουσείο Βυζαντινού πολιτισμού, Θεσσαλονίκη, σελ. 38.

Αυτού του τύπου η διαλεκτική συνέχισε να επιβιώνει ακόμη και μέχρι τον 12^ο αιώνα. Θα μπορούσαμε να εξετάσουμε το παράδειγμα του Μ. Χωνιάτη, ο οποίος το 1182, στον «εισβατήριο», εναρκτήριο λόγο του ως μητροπολίτη Αθηνών, περιέγραψε τον Παρθενώνα (τότε Παναγία Αθηνιώτισσα) ως «τέμενος περικαλλές» που, όμως, αντλούσε την πραγματική ομορφιά του από την άγνωστη πηγή φωτός και που έκανε την εκκλησία

¹⁰ Σ. Ξυρδής (2009), «Η αρχιτεκτονική ως εικόνα», στο Ε. Χατζητρυφώνος & Σ. Ξυρδής (επιμ.) *Η αρχιτεκτονική ως εικόνα: Πρόσληψη και αναπαράσταση της αρχιτεκτονικής στη βυζαντινή τέχνη*, Μουσείο Βυζαντινού πολιτισμού, Θεσσαλονίκη, σελ. 49.

¹¹ *Ibidem*, σελ. 49.

«Η συνθετική διάταξη της ελεφάντινης εικόνας των αγίων Σαράντα μπορεί να συγκριθεί με ένα άλλο έργο τέχνης του 11ου αιώνα, μια σελίδα από το λεγόμενο κώδικα Sviatoslav. Στην απεικόνιση αυτή, παριστάνονται οι Πατέρες της Εκκλησίας μετωπικά διατεταγμένοι και σε αρκετές σειρές. Πλήρως ορατή είναι μόνο η πρώτη σειρά των Πατέρων, ενώ πίσω της, τουλάχιστον στις επόμενες δύο σειρές, φαίνονται εν μέρει οι κεφαλές τους. Οι Πατέρες απεικονίζονται κάτω από ένα τόξο, που αποτελεί μέρος ενός περίτεχνου δισδιάστατου πλαισίου. Ενώ δεν πρόκειται για αναπαράσταση κάποιου κτηρίου, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι το πλαίσιο, αν και είναι απαλλαγμένο από συνθετικούς συνειρμούς, παραπέμπει σε πεντάτρουλο ναό. Έτσι, τα σώματα των Πατέρων, όπως και στην περίπτωση της εικόνας των Σαράντα Μαρτύρων, μπορούν να νοηθούν μεταφορικά ως πραγματικοί λίθοι του ναού. Στην περίπτωση αυτή πρέπει να σημειωθεί ότι το δισδιάστατο πλαίσιο υπαινίσσεται τη μεταφορική ανάγνωση της εικόνας στο σύνολό της».

αυτή να είναι «*χάριεν ανάκτορο της φωτοδόχου και φωτοδότιδος Παρθένου*»¹². Σε αυτό το σημείο ανακύπτει ένα ιδιαίτερα ακανθώδες ζήτημα που σχετίζεται με την ιδέα της φωτεινότητας: το φώς φαίνεται να μετατρέπεται σε μια «θεωρητική κατασκευή», ιδιαίτερα εάν αναλογιστούμε τη σκοτεινότητα που χαρακτηρίζει τους πραγματικούς ναούς του Βυζαντίου. Ως κατασκευή, η αφήγηση για τη φωτεινότητα βοηθά στο κατασκευαστικό μοτίβο περί του «αχειροποίητου» αυτών των κτηρίων, αλλά και σε πιο αφαιρετικές προσπάθειες, όπως η απόδοση της εσωτερικής απειρότητας για την οποία έκανε λόγο ο Π. Μιχαήλ. Άλλος ένας κρίσιμης σημασίας λόγος είναι ότι η εσωτερική σκοτεινότητα του βυζαντινού ναού υπέκρυπτε τις πραγματικές βάσεις και τα στοιχεία στήριξης των ναών, που στην πραγματικότητα ήταν εκεί, αλλά όντας μακριά από την εποπτεία και τη θέαση επέτρεπαν στις αφηγήσεις για τον ναό να μείνουν απρόσμηκτες από τα στοιχεία του βάρους και της υλικότητας.

Αποκτά ιδιαίτερο ενδιαφέρον η διαπίστωση ότι συγκροτείται προϊόντος του χρόνου μία αντίληψη κατά την οποία η χριστιανική τέχνη είναι *ab ovo* πνευματόμορφη και μπορεί να λάβει χώρα *έν παντί τόπω τῆς δεσποτείας αὐτοῦ* (ενν. του Θεού), σύμφωνα με την οποία ο χριστιανισμός δεν εξαρτά τη λατρεία του από κάποιον συγκεκριμένο τόπο και δεν έχει ανάγκη από ανθρώπινα αρχιτεκτονήματα για τη στέγασή της· αυτή η τάση βρίσκει αγιογραφικό έρεισμα στις *Πράξεις (17,24)*¹³:

«ὁ Θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, οὗτος οὐρανοῦ καὶ γῆς Κύριος ὑπάρχων οὐκ ἐν χειροποίητοις ναοῖς κατοικεῖ, οὐδὲ ὑπὸ χειρῶν ἀνθρώπων θεραπεύεται προσδεόμενός τινος, αὐτὸς διδοὺς πᾶσι ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα».

Επίσης, ο Ευσέβιος Καισαρείας θεωρούσε πως (αντίθετα με αρχαίες θεωρήσεις της πόλης, όπως αυτές που εξέφραζε ο Πausανίας, όπου η έννοια της πόλης εξαρτάται από το κτιστό περιβάλλον και τους δομημένους οικοδομικούς συντελεστές) η κοινότητα των πιστών ήταν «*το αληθινό οικοδόμημα*» αρνούμενος έτσι να κατασκευάσει ένα αφήγημα για την αρχιτεκτονική του χριστιανισμού που να απαιτεί τη συμπόρευσή της με τις κλασικές και παραδοσιακές αξίες (*Εκκ. Ιστ. 10, 4, 21κ.ε.*)¹⁴,

¹² Χωνιάτης Μ., «Εισβατήριος λόγος», στο: Σ. Λάμπρος (επιμ.), *Μιχαήλ Ακομινάτου του Χωνιάτου - Τα Σωζόμενα*, Αθήνα 1880, σ. 104.

¹³ Ν. Γκιολες (1998), *Παλαιοχριστιανική τέχνη: Ναοδομία*, αυτοέκδοση, Αθήνα, σελ. 15.

¹⁴ S. Çurčić (2009), «Η αρχιτεκτονική ως εικόνα», στο Ε. Χατζητρύφωνος & S. Çurčić (επιμ.) *Η αρχιτεκτονική ως εικόνα: Πρόσληψη και αναπαράσταση της αρχιτεκτονικής στη βυζαντινή τέχνη*, Μουσείο Βυζαντινού πολιτισμού, Θεσσαλονίκη, σελ. 38.

«Μια άλλη θεολογική αντίληψη της εκκλησιαστικής αρχιτεκτονικής βρίσκει την έκφρασή της στην ανθρώπινη μεταφορά. Ο Ευσέβιος Καισαρείας (περίπου 260-339/340) στο μείζον έργο του *Εκκλησιαστική Ιστορία* περιγράφει με μεταφορικούς όρους το κτίσμα του ναού ως «ζωντανό ναό» που κατασκευάστηκε από τον Χριστό, Υιό του Θεού. Σύμφωνα με τον Ευσέβιο, ο Χριστός συγκέντρωσε ανθρώπους από διάφορα μέρη και τους τοποθέτησε στέρεα ως «ζωντανούς κινητούς λίθους» «πάνω στα θεμέλια των αποστόλων και προφητών». Έτσι, ο Χριστός δημιούργησε «πελώριο λαμπρό ανάκτορο, γεμάτο φως που ακτινοβολεί εσωτερικά και εξωτερικά», χρησιμοποιώντας «γερούς και ανθεκτικούς πνευματικούς λίθους». Με αυτή την ενέργεια ο Χριστός ανήγειρε στη γη μία νοητική εικόνα (δηλ. εικόνα ιερότητας) όλων «όσα βρίσκονται πάνω από τον ουράνιο θόλο».

ενώ ο Δίων Χρυσόστομος αμφισβητούσε τη συμβολή πολλών κρατικών κτιρίων στη διάπλαση του κοινού ήθους (45, 12. 46, 9. 47,15)¹⁵.

Ήταν νομοτελειακό ότι η συγκρότηση της νέας «αρχιτεκτονικής διαλέκτου» που εισηγήθηκε το χριστιανικό Βυζάντιο θα έπρεπε να παραμείνει απρόσμηκτη από την προγενέστερη αισθητική, για να εκφραστεί η επικοινωνιακή λειτουργία της χριστιανικής αρχιτεκτονικής και τα νέα συμφραζόμενά της, καθώς και για την υπερκάλυψη των αντιφάσεων που θα δημιουργούνταν από την αναζήτηση της σταθερότητας μέσα από την ίδια την απουσία της ύλης, ακριβώς δηλαδή αντίστροφα από τον τρόπο που οι Ρωμαίοι την προσέγγισαν, κατασκευάζοντας νέα επίπεδα αφαίρεσης μέσω των νεοπαγών συνθηκών ορατότητας. Έπρεπε, εν ολίγοις, να αναπροσδιοριστούν προσεκτικά έννοιες όπως αυτή του «μόνιμου», του «σταθερού» και της «ωραιότητας» που από τη φύση τους δεν μπορούν να προσεγγίσουν αυτό που ο Ν. Γκιολές αποκαλεί ως «πνευματικοποίηση» στη πρωτοχριστιανική αρχιτεκτονική¹⁶. Ως έννοιες εξακολουθούσαν να υπάρχουν εκφρασμένες αυτή τη φορά με διαφορετικούς τρόπους και διαφορετικά επίπεδα αφαίρεσης. Με αυτόν ακριβώς τον τρόπο «αίρεται» η θεαματικότητα του ρωμαϊκού μονουμενταλισμού και της ογκηρότητας των ρωμαϊκών μνημείων και τη θέση τους λαμβάνουν τα αποϋλοποιημένα “spectaculata christiana” της ελάφρυνσης των χριστιανικών οικοδομημάτων, που κατά τον Τερτυλλιανό ήταν πάντοτε «άυλα και άορατα»¹⁷. Αυτή η αντίληψη γίνεται περισσότερο εμφανής σε περιπτώσεις εκκλησιών που δεν ακολουθούν το μορφολογικό παράδειγμα του χωρισμού των κλιτών με τειχίσματα, όπως ο ναός της Παναγίας Σκριπού (βλ. εικ. 3)¹⁸, σε περιπτώσεις δηλαδή που τα τείχη γκρεμίζονται και αντικαθίστανται από κιονοστοιχίες για να αποκαλυφθεί η ελαφρότητα του οικοδομήματος.

Η ανάπλαση και ο ανασχηματισμός της κλασικής και μετακλασικής οικοδομικής σκέψης αποτέλεσαν ως πρακτικές «κυματικά μήκη» ενός φάσματος: του φάσματος, που σχετίζεται με την «αποποίηση» ή αποδοχή της μετακλασικής κληρονομιάς. Στον *Παιδαγωγό*, ο Κλήμης Αλεξανδρείας παρουσιάζει τη φευγαλέα ομορφιά των εγκόσμιων, λέγοντας πως:

«Τόσο η σωματική ομορφιά όσο και η ομορφιά του άνθους παρέχει απόλαυση όταν βλέπεται. Απολαμβάνοντας την ομορφιά αυτών των όντων μέσω της όρασης θα πρέπει κανείς να δοξάζει τον δημιουργό, αλλά αυτά τα όντα είναι επιβλαβή κατά τη χρήση τους, διότι και τα δύο μαραίνονται, τόσο το άνθος όσο και η σωματική ομορφιά»¹⁹.

¹⁵ Η. Hesberg (2016), *Ρωμαϊκή Αρχιτεκτονική*, μτφρ. Π. Παπαγεωργίου, University studio press, Θεσσαλονίκη, σελ. 83.

¹⁶ Ν. Γκιολές (1998), *Παλαιοχριστιανική τέχνη: Ναοδομία*, αυτοέκδοση, Αθήνα, σελ. 16.

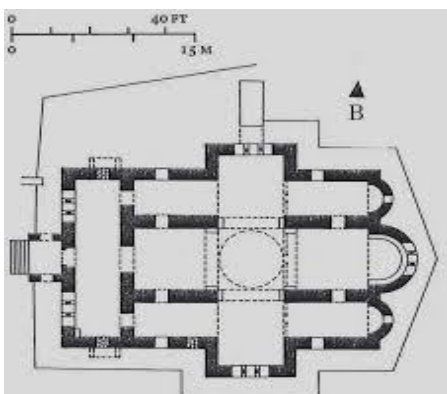
¹⁷ Α. Σαρκοπούλου (2014), *Τα θεάματα του αρχαίου κόσμου και η στάση των πρώτων χριστιανών*, Ostrakon, Θεσσαλονίκη, σελ. 70.

¹⁸ Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος Ιερωνύμου Β' (2014), *Χριστιανική Βοιωτία*, Κέντρο αρχαιολογικών, ιστορικών και θεολογικών μελετών, Αθήνα, σελ. 70.

¹⁹ Γ. Τζαβάρας (2007), *Ανθολόγιο αισθητικής*, Gutenberg, Αθήνα, σελ. 76.

Η ομορφιά αυτών των πραγμάτων χάνεται μέσα στο βάθος του χρόνου, «μαραίνεται», όπως ο ίδιος ο Κλήμης αναφέρει. Δεν έχουν στην πραγματικότητα καμία αυταξία αν δεν ιδωθούν *πλαισιοκρατικά*, σύμφωνα με το θεϊκό τους συγκείμενο. Το επιχείρημα του Κλήμη ενδέχεται να μας φέρνει στον νου τη διάκριση που επιτυγχάνει η αισθητική σκέψη του Ιερού Αυγουστίνου, ανάμεσα στο αιώνια και εφήμερα όμορφο, όπου αιώνια όμορφο (*Caritas*) χαρακτηρίζεται μόνο το σώμα του Ιδρυτή της Χριστιανικής εκκλησίας, ενώ εφήμερα όμορφο (*Cupiditas*) χαρακτηρίζεται οποιοδήποτε άλλο αντικείμενο.

Ιδιαίτερη σημασία έχουν και όσα ελέχθησαν από τον Αθανάσιο τον Μέγα. Ο Μέγας Αθανάσιος αρνείται την αποταυτοποίηση της ηθικής και της αισθητικής απορρίπτοντας αυτό που σήμερα θα αποκαλούσαμε ως αισθητική θεωρία *απομονωτισμού*, θεωρώντας ότι αυτά τα δύο πεδία του επιστητού εμπλέκονται και αλληλοσυμπλέκονται με τέτοιο τρόπο, ώστε το έργο *δεν μπορεί να αυτονομηθεί*. Για τον Μέγα Αθανάσιο, η ηθική και η αισθητική αφήνουν το στίγμα της προσωπικότητας του καλλιτέχνη, ο οποίος αναγνωρίζεται έστω κι αν ο ίδιος δεν βλέπεται. Στον *Κατά των Ελλήνων* λόγο, ο Μ. Αθανάσιος προτρέπει αυτόν που «οράται» την τέχνη να μην σταθεί μόνο στο αποτέλεσμα μιας δημιουργικής πράξης, αλλά μέσω αυτών να αναγάγει την ομορφιά στον δημιουργό τους. Ο πραγματικός καλλιτέχνης είναι πάντοτε ο Θεός «*ακόμη κι αν το ίδιο το έργο έχει μορφοποιηθεί έτσι από τον Φειδία*», όπως αναφέρει²⁰. Μέσω της αρμονίας και της συμμετρίας των μερών τους τα έργα του Φειδία αποκαλύπτουν τον καλλιτέχνη σε αυτούς που τα βλέπουν, έστω και αν ο ίδιος ο Φειδίας δεν είναι παρών. Με αυτή την αναλογία ο Μ. Αθανάσιος μας προτρέπει να σκεφτούμε ότι είναι ο θεός ο σταθερός καλλιτέχνης του έργου. Στον ίδιο λόγο, στο *Κατά Ελλήνων*, ο Μ. Αθανάσιος προβαίνει σε μία – κατά το μάλλον ή ήττον – στοιχειοκρατική ερμηνεία της αρχαίας παγανιστικής τέχνης. Ονομάζει τα λατρευτικά αντικείμενα των αρχαίων θρησκειών ως «*απλά χρηστικά αντικείμενα*», που πρωτύτερα απλά χρησιμοποιούνταν για να ικανοποιούν απλές ανάγκες, κάτι που δεν συμβαίνει με τη χριστιανική τέχνη.



Εικόνα 3. Κάτοψη τρίκλιτης βασιλικής με τειχίσματα, Παναγία Σκριπού, Πηγή: Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος Ιερωνύμου Β' (2014), *Χριστιανική Βοιωτία*, Κέντρο αρχαιολογικών, ιστορικών και θεολογικών μελετών, Αθήνα, σελ. 70.

²⁰ *Ibidem*, σελ. 89.

Το κατεξοχήν κτίσμα που δίνει υπόσταση και αποκαλύπτει τον συγκερασμό όλων αυτών των νέων αισθητικών αιτημάτων της νεοπαγούς χριστιανικής αισθητικής είναι αυτό της αγίας Σοφίας, αφού φαίνεται να «δειγματίζει» στο σύνολό της την *εξαύλωτική στάση* και συνθήκη που επιζητά η νεοπαγής «μυστικιστική αισθητική» του χριστιανισμού. Αυτός ο συγκερασμός δρομικότητας με τους καθ' ύψος άξονες δημιουργεί τη σύζευξη της δρομικής βασιλικής με τρούλο και έτσι ξεκινούν να εμφανίζονται οι τάσεις φυγής της όρασης προς τον ουρανό· χωρίς να υπάρξει μία σύλληψη κάποιας νέας χωρικής οντολογίας, εμφανίζεται μια *νέα αντίληψη κινητικότητας*. Συγκροτείται μια νέα μορφή αφαιρετικού τρόπου αντιμετώπισης της αρχιτεκτονικής που δεν αποβάλλει τα σχεδιαστικά πρότυπα στο σύνολό τους, αλλά μεταπλάθει τη χρήση τους με σκοπό να στοχεύσει σε μια αχρονικότητα²¹. Αυτό που στοιχειοθετείται στην Αγία Σοφία είναι η άρνηση της υλικότητας και ταυτόχρονα η αίσθηση του άπειρου στον εσωτερικό χώρο, όπως αναφέρει ο Παν. Μιχαηλίδης²².



Εικόνα 4. Απεικόνιση του ωκεανού, της οικουμένης γης και του πρώτου ουρανού σε σχήμα καμάρας που στερεώνεται στα άκρα της γης (Κοσμάς Ινδικοπλεύστης, IV.1: Sinait. gr. 1186, 65r). Πηγή: E. Χατζητρύφωνος & S. Ξυρδής (επιμ.) *Η αρχιτεκτονική ως εικόνα: Πρόσληψη και αναπαράσταση της αρχιτεκτονικής στη βυζαντινή τέχνη*, Μουσείο Βυζαντινού πολιτισμού, Θεσσαλονίκη, σελ. 113.

5. Συμπεράσματα

Είναι εμφανές ότι *sine qua non* προϋπόθεση για τη συγκρότηση μιας θεωρητικής ωριμότητας υπήρξε η θεμελίωση μιας νέας χωρικής οντολογίας, η οποία επήλθε με τη συμβολή της μελετιανής γεωγραφίας, που για πρώτη φορά εισήγαγε τις πρώτες έννοιες για την πλαισίωση της έννοιας του χώρου, ενώ στην *Χριστιανική Τοπογραφία*

²¹ Κ. Πρώμος (2011), «Χώρος και χρόνος στον βυζαντινό ναό σύμφωνα με τον Π. Μιχαηλίδη», στο: E. Χατζητρύφωνος (επιμ.) *Η έννοια του χώρου στη βυζαντινή αρχιτεκτονική*, University studio press, Θεσσαλονίκη, σελ. 64.

²² Π. Μιχαηλίδης (1990), *Αισθητική θεωρηση της βυζαντινής τέχνης*, Ίδρυμα Παναγιώτη και Έφης Μιχαηλίδη, Αθήνα, σελ. 107.

του Θ. Ινδικοπλεύστη²³ θεμελιώνονται σε στέρεες βάσεις οι ιδέες για γεωμετρικές αναπαραστάσεις και έτσι θα γεννηθούν οι θεωρητικές ανασυγκροτήσεις και οι χωρικές ανανοηματοδοτήσεις που θα επιτρέψουν την ανάπτυξη ενός αρχιτεκτονικού *discours*²⁴. Η διάκριση μεταξύ «κτιστού – ακτίστου», η επιστροφή στην ελληνιστική μηχανική και η απομάκρυνση από τον Βιτρούβιο αποτέλεσαν το τρίπτυχο της συγκρότησης μιας νέας χωρικής οντολογίας και στοιχεία όπως η απούλοποίηση, η έλλειψη βάρους και η υλική εξάχνωση αποτέλεσαν όλες τους εκφάνσεις και κυματικά μήκη του «ακτίστου» μέσα σε ένα κτιστό συγκεκριμένο, όπου η βαρύτητα ως ποιότητα δεν μπορούσε εκ των πραγμάτων να έχει θέση. Γενικότερα, ενδιαφέρον παρουσιάζει η θέση του Φ. Ωραιόπουλου, κατά τον οποίο το όψιμο Βυζάντιο δεν απομακρύνθηκε από τον Βιτρούβιο μόνο για τις θρησκευτικές συμπαραδηλώσεις του *De Architectura*, αλλά και γιατί «η στοιχειώδης συστηματοποίηση του αρχιτεκτονικού λόγου που εμφανίζεται στο βιτρούβιανό έργο δεν τους είναι χρήσιμη για το δικό τους σύστημα παραγωγής του κτισμένου περιβάλλοντος»²⁵, ενώ η ταυτόχρονη αποταυτοποίηση του αρχιτέκτονα (ακόμη και σε ετυμολογικό επίπεδο) από τη γεωμετρία και την αριθμητική, κάνει τον μηχανικό να συμπλησιάζει και να υπερκαλύπτει αυτό που σήμερα ορίζεται ως «αρχιτέκτονας». Το Βυζάντιο αναζήτησε νέες “*auctoritates*” και λόγω της διαφορετικής εννοιοδότησης του χωρικού μοντέλου του επανεφιστά την προσοχή του στην ελληνιστική μηχανική (την χρήση δηλαδή ενός προγενέστερου Λόγου για το κτισμένο περιβάλλον καθώς και τις προϋποθέσεις συγκρότησής του) και —κάπως σχηματικά— στον Πτολεμαίο, παρά στον Βιτρούβιο.

Η έννοια του «ακτίστου» ισχυροποιήθηκε υστερογενώς λαμβάνοντας μια ευρύτερη σημασιολογική διάσταση με τη χρησιμοποίησή της από τη μετάφραση των Εβδομήκοντα (Ο΄) και στον εννοιακό ορίζοντά της εγκιβώτιζε πλέον όλες τις δημιουργικές δυνατότητες του χριστιανικού θεού. Η έννοια της «κτίσης» φαινόταν ικανή πλέον να συμπεριλάβει όλα όσα δημιούργησε ο Θεός, ενώ μετά την «αρειανική διαμάχη», ως όρος επανεννοιοδότηθηκε από τον Αθανάσιο Αλεξανδρείας, εντάσσοντας στον εννοιακό ορίζοντά του και τις ιδιότητες της ίδιας της κτίσης. Με

²³ Ε. Σαράντη (2009), «Ο χώρος στη βυζαντινή σκέψη», στο Ε. Χατζητρύφωνος & Σ. Κύρις (επιμ.) *Η αρχιτεκτονική ως εικόνα: Πρόσληψη και αναπαράσταση της αρχιτεκτονικής στη βυζαντινή τέχνη*, Μουσείο Βυζαντινού πολιτισμού, Θεσσαλονίκη, σελ. 113.

«Ο κοσμολογικός συμβολισμός της παράστασης, αφού αποτελείται από δύο χώρους αντίστοιχους με τους δύο χώρους του σύμπαντος, τη γη και τον ουρανό. Ταυτόχρονα, η σκηνή έχει χριστολογικό συμβολισμό, διότι προβάλλεται ως το πρότυπο του ναού των Ιουδαίων και, στη συνέχεια, των Χριστιανών, όπου ο αρχιερέυς συμβολίζει τον Χριστό. Ο γήινος και θνητός κόσμος και ο αιώνιος και άφθαρτος κόσμος των ουρανών συμβολίζονται μέσα στο ναό με τον κυρίως ναό και το ιερό. Ο ναός, επομένως, ορίζεται ως ο μικρόκοσμος του σύμπαντος, όπου η ψυχή μπορεί να εξυψωθεί στα ουράνια, στο νοητό και άφθαρτο θείο κόσμο. Η ιδέα αυτή εκφράζεται γλαφυρά από τον Γρηγόριο Νύσσης στο Βίο του Μωυσή: αναπτύσσοντας την εξήγηση της Εξόδου 25.9 στην προς Εβραίους επιστολή (8.5, 9.1-10) από την οπτική γωνία της ορθόδοξης πνευματικότητας, ο Γρηγόριος καταλήγει στην αλληγορική ερμηνεία της σκηνής, στην ενσάρκωση και στις δύο φύσεις του Χριστού. Η σκηνή γίνεται σύμβολο της Εκκλησίας και η ουράνια σκηνή συμβολίζει τον πνευματικό κόσμο του ουρανού, τον οποίο ο πιστός προσπαθεί να προσεγγίσει».

²⁴ Φ. Ωραιόπουλος (1998), *Ο νεοελληνικός λόγος για την αρχιτεκτονική και την πόλη: Το χωρικό μοντέλο της ελληνικής ανατολής*, Αθήνα, σ. 27.

²⁵ *Ibidem*, σ. 112.

αυτόν τον τρόπο επιτυγχάνεται ο μετασχηματισμός των αντιλήψεων για την αρχιτεκτονική και το δομημένο περιβάλλον υπό το πρίσμα των νέων ηθικών αντιλήψεων του χριστιανισμού και της χριστιανικής ηθικής. Φυσικά μια τέτοια διαπίστωση δεν παραβλέπει όψεις της έρευνας που γενεαλογούν τη μετάβαση των συνθηκών ορατότητας του ελληνορωμαϊκού κόσμου στη χριστιανική τέχνη, τοποθετώντας μάλιστα τέτοιες ερμηνείες πάνω στα ίδια τα πατερικά κείμενα. Η σύγχρονη ιστοριογραφία της τέχνης, σημειώνει πως πολλά από τα μοτίβα του μετακλασικού κόσμου, του κόσμου της όψιμης αρχαιότητας, υιοθετήθηκαν από τον χριστιανισμό σε τέτοιο βαθμό, που τουλάχιστον η πρώιμη χριστιανική τέχνη (η ταφική ζωγραφική, η ναοδομία και φυσικά και άλλες εκφάνσεις της τέχνης αυτής) να θεωρείται σήμερα από πολλούς μέρος της όψιμης αρχαίας τέχνης και πιο συγκεκριμένα της υστερο-ρωμαϊκής²⁶, με μια αναδρομική ανανομηματοδότηση στο πεδίο των ασαφών ορίων μεταξύ της προσέγγισης της έννοιας του *κάλλους* και της έννοιας του *κάλλους του θείου* και της δυσερμήνευτης σχέσης μεταξύ του ήθους και της τέχνης. Παρά ταύτα, τουλάχιστον σε επιμέρους ζητήματα της φιλοσοφίας της χριστιανικής αρχιτεκτονικής, εντοπίζεται μια φυγόκεντρη ροπή που οδηγεί τη χριστιανική ναοδομία να απομακρυνθεί από τα μορφολογικά και αισθητικά πρότυπα της μετακλασικής τέχνης.

²⁶ Χ. Μπούρας (2001), *Ιστορία της αρχιτεκτονικής*, Τόμ. Β', εκδ. Μέλισσα, Αθήνα, σελ. 15. «Από πλευράς μορφών, τεχνικής και τεχνοτροπίας, η τέχνη των πρώτων αυτών χριστιανών δεν διέφερε καθόλου από τη ρωμαϊκή τέχνη της εποχής, παρά το γεγονός ότι η κοινωνική τους λειτουργία άλλαξε. Τα νέα νοήματα και τα νέα ιδανικά που έπρεπε να εκφράσει άρχισαν σιγά-σιγά να εμφανίζονται με την υπάρχουσα κοινή οπτική γλώσσα, με τα στοιχεία δηλαδή της ελληνορωμαϊκής παράδοσης, κυρίως στην ζωγραφική. Ο λαϊκός χαρακτήρας άλλωστε, δεν διέφερε καθόλου από εκείνον της όψιμης ρωμαϊκής τέχνης, που χαρακτηριζόταν από πτώση της τεχνικής, απομάκρυνση από το κλασσικό ιδεώδες και πληθειακή ερμηνεία των εικονογραφικών τύπων».

Βιβλιογραφία

- Αντουράκης Γ. Β, *Χριστιανική αρχαιολογία και επιγραφική*, Αυτοέκδοση 1990.
- Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος Ιερωνύμου Β', *Χριστιανική Βοιωτία*, Κέντρο αρχαιολογικών, ιστορικών και θεολογικών μελετών, Αθήνα 2014.
- Λάββας Γ., *Επίτομη ιστορία της αρχιτεκτονικής με έμφαση στον 19^ο και 20^ο αιώνα*, Θεσσαλονίκη 2002.
- Γαρίτσης Κ., *Όρασις αοράτου: Η διδασκαλία του ωραίου στον Διονύσιο Αρεοπαγίτη*, Θήρα 2002.
- Γκιολες Ν., *Παλαιοχριστιανική τέχνη: Ναοδομία*, αυτοέκδοση, Αθήνα 1998.
- Ćurčić S., «Η αρχιτεκτονική ως εικόνα», στο Ε. Χατζητρύφωνος & S. Ćurčić (επιμ.) *Η αρχιτεκτονική ως εικόνα: Πρόσληψη και αναπαράσταση της αρχιτεκτονικής στη βυζαντινή τέχνη*, Μουσείο Βυζαντινού πολιτισμού, Θεσσαλονίκη 2009, σελ. 30-64.
- Hesberg H., *Ρωμαϊκή Αρχιτεκτονική*, μτφρ. Π. Παπαγεωργίου, University studio press, Θεσσαλονίκη 2016.
- McVey K., «Πνεύμα ενσωματωμένο: Η ανάδυση των συμβολικών ερμηνειών της πρωτοχριστιανικής και βυζαντινής αρχιτεκτονικής», στο Ε. Χατζητρύφωνος & S. Ćurčić (επιμ.) *Η αρχιτεκτονική ως εικόνα: Πρόσληψη και αναπαράσταση της αρχιτεκτονικής στη βυζαντινή τέχνη*, Μουσείο Βυζαντινού πολιτισμού, Θεσσαλονίκη 2009, σελ. 64-98.
- Σαρκοπούλου Α., *Τα θεάματα του αρχαίου κόσμου και η στάση των πρώτων χριστιανών*, Ostrakon, Θεσσαλονίκη 2014.
- Μιχελής Π., *Αισθητική θεωρηση της βυζαντινής τεχνης*, Ίδρυμα Παναγιώτη και Έφης Μιχελή, Αθήνα 1990.
- Μπούρας Χ., *Ιστορία της αρχιτεκτονικής*, Τόμ. Β', εκδ. Μέλισσα, Αθήνα 2001.
- Προκοπίου Γ., *Ο κοσμολογικός συμβολισμός στην αρχιτεκτονική του βυζαντινού ναού*, εκδ. Πύρινος κόσμος, Αθήνα 1981.
- Πρώμος Κ., «Χώρος και χρόνος στον βυζαντινό ναό σύμφωνα με τον Π. Μιχελή», στο: Ε. Χατζητρύφωνος (επιμ.) *Η έννοια του χώρου στη βυζαντινή αρχιτεκτονική*, University studio press, Θεσσαλονίκη 2011, σελ. 55-74.

- Σαράντη Ε., «Ο χώρος στη βυζαντινή σκέψη», στο Ε. Χατζητρύφωνος & Σ. Ξυρέϊς (επιμ.) *Η αρχιτεκτονική ως εικόνα: Πρόσληψη και αναπαράσταση της αρχιτεκτονικής στη βυζαντινή τέχνη*, Μουσείο Βυζαντινού πολιτισμού, Θεσσαλονίκη 2009, σελ. 98-132.
- Σαρκοπούλου Α., *Τα θεάματα του αρχαίου κόσμου και η στάση των πρώτων χριστιανών*, Ostrakon, Θεσσαλονίκη 2014.
- Schibille N., “Light as an Aesthetic Constituent in the Architecture of Hagia Sophia in Constantinople”, *Manipolare la luce in epoca premoderna aspetti architettonici, artistici e filosofici*, Vol. 1, Ιανουάριος 2014, σελ. 30-43.
- Simson O., *The Gothic Cathedral*, New York, 1965.
- Τζαβάρας Γ., *Ανθολόγιο αισθητικής*, Gutenberg, Αθήνα 2007.
- Thomas E., *Monumentality and the Roman Empire: Architecture in the Antonine age*, Oxford university press, New York 2000.
- Χατζησταματίου Σ., «Η εκκλησία ως οικοδομή», *Θεολογία*, τεύχ. 74, 2003, σελ. 363-373.
- Ωραιόπουλος Φ., *Ο νεοελληνικός λόγος για την αρχιτεκτονική και την πόλη: Το χωρικό μοντέλο της ελληνικής ανατολής*, Αθήνα 1998.

Σύντομο Βιογραφικό

Ο Ηρακλής Καραμπάτος γεννήθηκε το 1991 στον Πειραιά. Είναι διδάκτορας του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας και Θρησκευολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών (*Καντιανή Δεοντοκρατία και Θανατική Ποινή: Μια Κριτική Θεώρηση υπό το Πρίσμα της Ορθόδοξης Χριστιανικής Έννοιας του Προσώπου*) και διδάκτορας της Σχολής Αρχιτεκτόνων Μηχανικών του Εθνικού Μετσόβιου Πολυτεχνείου (*Μεταγραφές της Ηθικής στην Τέχνη και την Αρχιτεκτονική της Πρώιμης Αυτοκρατορικής Ρώμης*). Είναι κάτοχος μεταπτυχιακών διπλωμάτων στην Ιστορία της Φιλοσοφίας (ΦΠΨ, ΕΚΠΑ), στις Ελληνορωμαϊκές Σπουδές (Ιταλικής Φιλολογίας, ΕΚΠΑ), στο Εκκλησιαστικό Δίκαιο (Νομική Σχολή, ΕΚΠΑ) και στην Ψυχολογία της Θρησκείας (Κοινωνικής Θεολογίας και Θρησκευολογίας, ΕΚΠΑ). Ολοκλήρωσε τις προπτυχιακές του σπουδές στο Τμήμα Κοινωνικής Θεολογίας και στο Τμήμα Ιστορίας και Φιλοσοφίας της Επιστήμης. Από το 2025 είναι μεταδιδακτορικός ερευνητής της Σχολής Αρχιτεκτόνων Μηχανικών του ΕΜΠ.