

**ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ**

Θεολογική σχολή- Τμήμα Κοινωνικής Θεολογίας  
Τομέας Χριστιανικής Λατρείας, Αγωγής και Διαποιμάνσεως

Διπλωματική Εργασία  
του Ιωάννη Μαρκότση

ΘΕΜΑ:

**ΟΙ ΚΑΝΟΝΕΣ ΤΗΣ ΕΝ ΓΑΓΓΡΑ ΣΥΝΟΔΟΥ.**  
**Ποιμαντική-Παιδαγωγική προσέγγιση (αξιοποίηση)**

Επιβλέπων καθηγητής: κ. Αλέξανδρος Σταυρόπουλος

**Αθήνα 2002**





### **Σημείωση:**

Η εργασία αυτή είχε ολοκληρωθεί και υποβληθεί προς κρίσιν στη Θεολογική Σχολή του ΕΚΠΑ από την οποία και ενεκρίθη για χορήγηση μεταπτυχιακού τίτλου ειδίκευσης το 2004. Δεν εκδόθηκε και δεν δημοσιεύτηκε από τον συγγραφέα. Αναρτάται στην παρούσα ιστοσελίδα, διότι και ο Ελλογιμότατος Ομότιμος Καθηγητής κ. Αλέξανδρος Σταυρόπουλος, επιβλέπων και εισηγητής στην τριμελή επιτροπή έκρινε ότι θα είχε ενδιαφέρον ως προς το θέμα για όσους ενασχολούνται με τα θέματα που σχετίζονται με τον ρυθμιστικό ρόλο των ιερών κανόνων στην ποιμαντική πρακτική της εκκλησίας μας και διότι με τον τρόπο αυτό, πιθανόν να προκληθεί μια ενδιαφέρουσα επιστημονική συζήτηση για την διαχρονική αντοχή των κανόνων και την επίδρασή τους στην καθημερινή ζωή των πιστών.

Σημειώνεται, ότι η εργασία αυτή, δημοσιεύεται όπως ακριβώς κατατέθηκε τότε και εκρίθη. Διορθώθηκαν μόνο κάποια «διαφυγόντα» γραμματικά και συντακτικά αβλεπτήματα.

Επίσης, στον ενδιάμεσο χρόνο, δημοσιεύτηκε μια σημαντική εργασία σχετική με την εν Γάγγρα σύνοδο, του κ. Γεωργίου Κουντούρη, στο περιοδικό Θεολογία, τ.78/Ιούλιος- Δεκέμβριος 2007. Όπως είναι σαφές, ήδη το θέμα της συνόδου της Γάγγρας, φαίνεται να προβληματίζει ευρύτερα. Δυστυχώς, η παρούσα εργασία, στο μέτρο που είχε προ πολλού ολοκληρωθεί, δεν μπορεί να αντλήσει από την ανωτέρω, για λόγους δεοντολογίας και συνεπείας.

Ιωάννης Μαρκότσης.

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Χάρτης.....	3
Περιεχόμενα .....	5
Βραχυγραφίες .....	7
Πρόλογος .....	9
Εισαγωγή .....	11
<b>1. Περί της εν Γάγγρα συνόδου.</b>	
Α. Γεωγραφικά- Ιστορικά .....	14
Β. Τα περί της συνόδου .....	
i. Τα αίτια της σύγκλησης της συνόδου .....	16
ii. Ο χρόνος σύγκλησης της συνόδου .....	19
iii. Μέλη της συνόδου – Πρόεδρος της συνόδου .....	21
iv. Οι κανόνες της συνόδου .....	23
<b>2. Η Εκκλησία ως παιδαγωγούσα κοινότητα. Εισαγωγικά .....</b>	<b>25</b>
I. Οι όροι «παιδαγωγία» κ.λπ. ....	26
II. Το φαινόμενο της αγωγής και η Εκκλησία .....	29
III. Τα κύρια σημεία του έργου της αγωγής της Εκκλησίας .....	31
<b>3. Ποιμαντικός και παιδαγωγικός χαρακτήρας των κανόνων της συνόδου..</b>	<b>36</b>
I. Ο Κύριος Ημών Ιησούς Χριστός δείχνει στα ευαγγέλια τον τρόπο αντιμετώπισης .....	37
Α. Το περιστατικό με τον αιμομίκτη στην Κόρινθο.....	43
Β. Οι εν Θεσσαλονίκη «ατάκτως βιοῦντες» - Η άποψη του Ιωάννη «καὶ χαίρειν αὐτῶ μὴ λέγετε»- Η συνυπευθυνότητα των πιστών....	45
<b>4. Οι κανόνες που αφορούν τον γάμο.....</b>	<b>51</b>
I. Η βιβλική διδασκαλία για το γάμο	
i. Η Π. Διαθήκη για το γάμο.....	52
ii. Η Κ. Διαθήκη για το γάμο .....	54
iii. Η θέση-διδασκαλία του απ. Παύλου .....	58
iv. Γάμος και αποκάλυψη .....	63
II. Η πατερική διδασκαλία .....	64
<b>5. Επίδραση από άλλους κανόνες (προγενέστερων ή μεταγενέστερων συνόδων)..</b>	<b>67</b>
<b>6. Σχέση των κανόνων της συνόδου της Γάγγρας με τη σύγχρονη Παιδαγωγική ..107</b>	
Ανακεφαλαίωση-Συμπεράσματα .....	117
Βιβλιογραφία .....	124



## Β Ρ Α Χ Υ Γ Ρ Α Φ Ι Ε Σ

- Acta Acta conciliorum oecumenicorum, επ. E. Schwarz, De Gruyter Ver., Berlin, 1927 εξ.
- D.I.G.E. Dictionnaire d' histoire et de géographie ecclésiastiques, Paris 1981 (αφορά τον τόμο XIX)
- P.G. Migne Patrologia Graeca
- P.L. Migne Patrologia Latina
- B.E.Π.Ε.Σ. Βιβλιοθήκη Ελλήνων Πατέρων και Εκκλησιαστικών Συγγραφέων, Αποστολική Διακονία της Εκκλ. της Ελλάδος, Αθήνα 1955 εξ.
- ΕΕΦΣΑΠΘ Επιστημονική Επετηρίς Φιλοσοφικής Σχολής Αριστοτελείου Παν/μίου Θεσσαλονίκης
- Ε.Λ.Ε. Εγκυκλοπαιδικόν Λεξικόν Ελευθερουδάκη, Αθήνα, χ.χ.
- Θ.Η.Ε. Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια, εκδ. Αθ. Μαρτίνοσ, τ. I-XII, Αθήνα 1964 εξ.
- Κώδικας Ακανθόπουλου Πρόδρομου, Κώδικας των ΙερώνΚανόνων και Εκκλησιαστικών Νόμων, Αφοί Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1991
- Μ.Ε.Ε. Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1967 εξ.
- Π.Ψ.Ε. Παιδαγωγική και Ψυχολογική Εγκυκλοπαίδεια, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα
- Πηδάλιον Αγαπίου Ιερομονάχου, Νικοδήμου μοναχού, Πηδάλιον της νοητής νηός, εκδ. Αστήρ, Αθήναι 1982<sup>2</sup>
- P.Π. Ράλλη Γ.Α.- Ποτλή Μ., Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων, τ. I-XII, Αθήναι 1852-1859 (όπου δεν αναφέρεται τόμος, ενν. τ. Γ')





## ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η Σύνοδος της Γάγγρας δεν είναι ιδιαίτερα γνωστή. Υπήρξε μια τοπική Σύνοδος η οποία κατέλιπε στις μεταγενέστερες γενεές των πιστών ένα ιδιότυπο και πρωτότυπο εν πολλοίς, εν σχέσει προς τις άλλες συνόδους, κανονικό έργο. Εκ πρώτης όψεως το έργο αυτό δείχνει να ανήκει μόνο στην εποχή κατά την οποία αυτή συνεκλήθη, να μην έχει δηλαδή μια διαχρονική σημασία, παρά μόνο καθαρά ιστορική. Την άποψη αυτή φαίνεται να την υποβοηθάει, αυτό τούτο το περιεχόμενο που οι ίδιοι οι κανόνες έχουν.

Στην παρούσα εργασία οδήγησε η σκέψη, ότι ο χαρακτήρας των κανόνων αυτής της συνόδου καθώς και τα εν αυτή διαδραματισθέντα, έχουν σπουδαία σημασία και σήμερα. Επιλέχθηκε η σύνοδος αυτή για να μελετηθεί ο *παιδαγωγικός* και *ποιμαντικός* χαρακτήρας των κανόνων της, όχι διότι οι κανόνες των άλλων οικουμενικών ή τοπικών συνόδων δεν έχουν τέτοιο χαρακτήρα, αλλά διότι στους κανόνες της συνόδου αυτής, ο χαρακτήρας αυτός φαίνεται με σαφήνεια, καλύπτει ευρύ φάσμα τρόπων ζωής του ανθρώπου και το κυριότερο, διότι τολμά να μιλήσει για συγκεκριμένες μορφές παραχάραξης ή παρερμηνείας του ευαγγελικού λόγου σε θέματα πνευματικής ζωής, τα οποία προέρχονται κατά την ασκητική διατύπωση «εκ δεξιών». Αν συνεκτιμηθεί και η προβλεπόμενη κατάληξη όλης αυτής της δήθεν ασκητικής συμπεριφοράς των Ευσταθιανών (ή των περί τον Ευστάθιον), όπως ονομάστηκαν όσοι ακολουθούσαν την διδασκαλία του ηγέτη αυτής της κακοδοξίας, κοινή σε όλους τους κανόνες που η σύνοδος εξέθεσε, γίνεται εύκολα κατανοητό γιατί η σύνοδος αυτή έχει ξεχωριστό ενδιαφέρον για τη μελέτη του παιδαγωγικού και ποιμαντικού χαρακτήρα των κανόνων της.

Στην αιτία που οδήγησε στην μελέτη του θέματος, περιλαμβάνεται η ολονέν και περισσότερο σήμερα διαμορφούμενη αντίληψη<sup>1</sup>, ότι οι κανόνες της Εκκλησίας δεν είναι ξηρά νομικά κείμενα που αφορούν μόνο πρωτεία, πρωτοκαθεδρίες, δικαιώματα θρόνων ή διοικητικής φύσεως θέματα, αλλά αντιθέτως, ζωντανά και επίκαιρα κείμενα, καθοδηγητικού, ποιμαντικού και παιδαγωγικού χαρακτήρα. Κείμενα, που δείχνουν μέσα από την ιστορία, την προσπάθεια της Εκκλησίας να διατηρεί ενωμένα

---

<sup>1</sup> Πρβλ. ενδεικτικά Γεωρ. Καψάνη, αρχιμ., *Η ποιμαντική διακονία κατά τους ιερούς κανόνες*, Πειραιεύς 1968, σελ. 63, Κων. Μουρατίδη, *Το δίκαιον της χάριτος και αι σπουδαιότεραι διαφοροποιήσεις εν τη εκκλησιαστική διοργανώσει*, Αθήναι 1967, σελ. 7-9, Προδρ. Ακανθόπουλου, *Θέματα κανονικού δικαίου*, Θεσσαλονίκη 1992, σελ. 31 εξ.

τα μέλη της, κάτω από το μυστήριο της φανέρωσης αυτής της ενότητας την Θεία Ευχαριστία.

Από τη θέση αυτή, επιθυμώ να εκφράσω τις πλέον θερμές ευχαριστίες μου στον Καθηγητή κ. Αλέξανδρο Σταυρόπουλο, ο οποίος παρά τον φόρτο της εργασίας του, δέχτηκε να είναι επόπτης στην εργασία μου αυτή, και με την αρχοντιά και την ευγένεια που τον διακρίνει, βοήθησε να ξεπεραστούν τυπικά προβλήματα που μέχρι τότε έδειχναν ανυπέρβλητα.

Θερμές ευχαριστίες οφείλω και στον (ομότιμο πλέον) Καθηγητή κ. Παναγιώτη Μπούμη, κοντά στον οποίο μαθήτευσα για πολλά χρόνια και διδάχτηκα πολλά για τον τρόπο μελέτης και προσέγγισης των ιερών κανόνων.

Επίσης ευχαριστώ και τον Αναπλ. Καθηγητή κ. Εμμανουήλ Περσελή που δέχτηκε να είναι μέλος της τριμελούς επιτροπής και με την συμβολή του συνετέλεσε στην κατά το δυνατόν άρτια παρουσίαση αυτής της εργασίας.

Τέλος πρέπει να ευχαριστήσω τους καθηγητές του τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας, της τροφού μου Θεολογικής Σχολής, οι οποίοι δέχτηκαν να υποβληθεί η παρούσα εργασία σ' αυτήν, καθώς και τον τομέα Χριστιανικής Λατρείας, Αγωγής και Διαποιμάνσεως.

Η εργασία αυτή δεν θα είχε ολοκληρωθεί χωρίς την αμέριστη συμπαράσταση και κατανόηση της συζύγου, και την ανοχή των παιδιών μου, που στερήθηκαν την παρουσία μου κατά την πολύμηνη ενασχόλησή μου με την παρούσα εργασία. Δικαιωματικά τους ανήκει και τους την αφιερώνω.

Εάν η εργασία αυτή συντελέσει σε μια πιο ουσιώδη προσέγγιση και αξιοποίηση του κανονικού υλικού, θα αποτελεί δικαίωση των κόπων, κυρίως των πατέρων της συνόδου, καθώς βέβαια και του συντάξαντος.

Αθήνα, Φεβρουάριος 2004

Ιωάννης Φ. Μαρκότσης

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η Εκκλησία κατά την άσκηση του σωτηριώδους έργου της είναι γνωστό ότι καταφεύγει στις ρίζες της για να βρίσκει την θεωρητική κατοχύρωση των πράξεών των εμπειστευμένων με την πολυσχιδή δράση της μελών της.

Αυτές οι πράξεις αναφέρονται εκτός των άλλων στο διοικητικό και το ευρύτερα διδακτικό μέρος της αποστολής της όπως είναι το ποιμαντικό και το παιδαγωγικό. Εκτός από την μελέτη και αναζήτηση κατευθυντήριων γραμμών από το βιβλικό πεδίο έρευνας, πολύτιμοι και ισόκυροι οδηγοί είναι οι πατέρες της Εκκλησίας μας και ο λόγος τους όπως αυτός εκφράστηκε α. μέσα στα κείμενά τους και β. μέσα από την συνοδική έκφραση των απόψεών τους, για όσους βέβαια έλαβαν μέρος σ' αυτές. Πολλές φορές όμως, γνωρίζουμε πως σύνοδοι έκαναν χρήση των κειμένων και των λόγων πατέρων που δεν ήσαν εν ζωή κατά την διάρκεια της σύγκλησης μιας συνόδου<sup>2</sup>. Επίσης πατέρες που έχουν αγιάσει και καταξιωθεί στην συνείδηση του εκκλησιαστικού σώματος κάνουν ευρεία χρήση κειμένων ή μνημονεύουν σε λόγους τους αποφάσεις και θέσεις των προ αυτών πατέρων που είχαν συμμετάσχει σε συνόδους είτε οικουμενικές είτε τοπικές.

Τα ανωτέρω πείθουν πως η συστηματική και μεθοδική μελέτη όχι μόνο των οικουμενικών συνόδων, αλλά και των τοπικών είναι σημαντική και απαραίτητη για την Εκκλησία. Δια της μελέτης αυτής διασαφηνίζονται πολλά ζητήματα και διερευνώνται σε βάθος στάσεις και συμπεριφορές που με επιπόλαιη και επί τροχάδην ανάγνωση δημιουργούν προβλήματα και παρεξηγήσεις.. Μια τέτοια περίπτωση αποτελεί και η τοπική «σύνοδος της Γάγγρας»<sup>3</sup>. Πολλά πράγματα γι' αυτήν δεν γνωρίζουμε, χρησιμοποιούνται όμως συχνά οι κανόνες της, και κυρίως γίνεται μνεία αυτής όταν χρειάζεται να τονιστεί η απόλυτη αυστηρότητα συνοδικών αποφάσεων.

Το ζήτημα της επιλογής της συνόδου της Γάγγρας ως θέματος της παρούσης εργασίας, έχει να κάνει με την επιθυμία της εις βάθος έρευνας των λόγων που οδήγησαν στην σύγκληση και την διατύπωση των κανόνων αυτής. Επιπλέον, στην σκοπιμότητα της έκδοσης των κανόνων με την μορφή που αποφασίστηκε στη σύνοδο.

---

<sup>2</sup> Π.χ. η Β' Οικ. Σύνοδος, αξιοποιεί την θεολογία του Μεγάλου Βασιλείου ο οποίος εκοιμήθη το 378-9, δύο χρόνια πριν την σύγκλησή της.

<sup>3</sup> Στην εργασία αυτή θα προτιμηθεί η γενική του ενικού «της Γάγγρας» αντί της σπανίως αναφερομένης από μερικούς συγγραφείς γενικής Πληθυντικού «των Γαγγρών» διότι όπως και πιο κάτω θα διευκρινιστεί είναι η επικρατήσασα γραφή για την ονομασία της πόλης. Δηλαδή η πόλη φέρεται ως η Γάγγρα και όχι τα Γάγγρα ή αι Γάγγραι

Στην εργασία αυτή χρησιμοποιούνται -όπως φαίνεται και από τον τίτλο- οι όροι «παιδαγωγικός,ή» και «ποιμαντικός,η» συχνά. Κρίνεται σκόπιμη η διευκρίνιση ότι ο όρος «παιδαγωγικός-ή» χρησιμοποιείται υπό την έννοια που αυτός ήταν κατανοητός σε έναν άνθρωπο του δ' αιώνα, εκτός των περιπτώσεων που αναφέρεται στην σύγχρονη εποχή και στις οποίες γίνεται σαφής αναφορά της εννοιολογικής διακρίσεως. Οπωσδήποτε δε, διαφέρει ως προς το περιεχόμενο από τον όρο «εκπαίδευση» που κατανοείται ως η επιστημονικώς και μεθοδικώς προσφορά παιδευτικού έργου. Όσον αφορά τον όρο «ποιμαντικός, ή» κατανοείται σύμφωνα με τον ορισμό που δίνει ο Κ. Μουρατίδης ότι «η ποιμαντική εν τη αρχαία Εκκλησία είχε ως κυρίαν αποστολήν την υπο του ποιμένος καθοδήγησιν των πιστών επί τη βάσει των τότε κρατουσών αρχών και μεθόδων, μάλιστα δε και κυρίως του ιδίου αυτού παραδείγματος προς την δια της μιμήσεως του Χριστού πνευματικήν τελείωσιν και την εν Χριστώ απολύτρωσιν»<sup>4</sup>, και βέβαια όχι μόνο στο χρονικό όριο που για λόγους καθαρά μεθοδολογικούς θέτει στον ορισμό του ο συγγραφέας, αλλά όπως και διαχρονικά προσεγγίζεται με το ίδιο όπως πιο πάνω εννοιολογικό πλαίσιο.

Πιο αναλυτικά τα ερευνητικά ερωτήματα που ετέθησαν και ο τρόπος που το ιστορικό και κανονικό υλικό προσεγγίστηκαν, φαίνονται στα έξι επιμέρους κεφάλαια στα οποία χωρίστηκε η εργασία.

Στο πρώτο κεφάλαιο δια της ιστορικής μεθόδου επιχειρείται να οριστεί το ιστορικό γεγονός της σύγκλησης της συνόδου. Δηλαδή, ο τόπος σύγκλησης της συνόδου, η ιστορία της πόλεως και της τοπικής Εκκλησίας, οι σπουδαίες (γνωστές και σημαντικές) προσωπικότητες που εποίμαναν ή έδρασαν στην τοπική αυτή Εκκλησία, καθώς και μια απόπειρα διασαφήνισης του χρόνου σύγκλησής της (του κατά κοινή αποδοχή ασαφούς).

Στο δεύτερο κεφάλαιο γίνεται μια προσπάθεια να καταδειχτεί, κυρίως δια της διερευνητικής-περιγραφικής μεθόδου έρευνας, ο εν γένει παιδαγωγικός χαρακτήρας των ιερών κανόνων. Είναι ένα ενδιαφέρον ερευνητικό ερώτημα αν και κατά πόσο, και κατά ποιο τρόπο η Εκκλησία ασκούσε «παιδαγωγικό» έργο, και αν αυτό πρέπει να κατανοείται υπό την μορφή που σήμερα ορίζουμε τον όρο «παιδαγωγία» ή «παιδαγωγική». Ερευνάται επίσης και το κατά πόσον η Εκκλησία «λειτουργούσε» ως ένα ευρύτερο μορφωτικό περιβάλλον ή ως παράγων αγωγής του πληρώματός της.

---

<sup>4</sup> Μουρατίδου Κων., *Χριστοκεντρική ποιμαντική εν τοις ασκητικοίς του Μ. Βασιλείου*, εκδ. Πανεπιστημίου Αθηνών, Αθήναι 1975, σελ. 7

Στο τρίτο κεφάλαιο εκτίθενται οι βασικές παιδαγωγικές και ποιμαντικές προσεγγίσεις με βάση αυτό που η Εκκλησία ανέκαθεν διατύπωνε ως κύριο στόχο της αγωγής της. Ο στόχος, ή ορθότερα οι στόχοι, διατυπώθηκαν μέσα στην Αγία Γραφή και στο έργο των πρώτων πατέρων της Εκκλησίας και ερευνάται δια της διερευνητικής-περιγραφικής μεθόδου, αν οι αποφάσεις των κανόνων της συνόδου αυτής στοιχούν στην παράδοση της Εκκλησίας.

Στο τέταρτο κεφάλαιο εξετάζονται χωριστά το θέμα που θέτουν οι έξι κανόνες της συνόδου που αφορούν το θέμα του γάμου. Το θέμα αυτό, σημαντικό οπωσδήποτε για τη ζωή των πιστών, ερευνάται για να διαπιστωθεί αν η στάση των Ευσταθιανών στο ζήτημα του γάμου ήταν προϊόν άγνοιας, πλημμελούς διδασχής ή και απαιδευσίας, ή αποτέλεσμα μιας ηθελημένης διαστροφής της διδασκαλίας της Εκκλησίας.

Το πέμπτο κεφάλαιο αποτελείται από την επιμέρους προσέγγιση και ανάπτυξη του περιεχομένου των κανόνων. Με την διερευνητική αλλά και την συσχετική μέθοδο, μελετάται κάθε κανόνας ξεχωριστά, τοποθετείται το σκεπτικό του μέσα στο ιστορικό πλαίσιο, ενώ δείχνεται και η επίδραση που δέχτηκε ή άσκησε σε άλλους κανόνες. Παράλληλα, αξιολογείται και το αν κινήθηκε αυστηρότερα η ηπιότερα από άλλους κανόνες στην αντιμετώπιση και ρύθμιση των συγκεκριμένων ζητημάτων.

Στο έκτο κεφάλαιο, μετά τα όσα εκτέθηκαν στα προηγούμενα κεφάλαια, καταβάλλεται προσπάθεια να τονιστεί η σχέση των κανόνων της συνόδου με αρχές της σύγχρονης παιδαγωγικής. Όσο και δείχνει παρακινδυνευμένο να γίνεται *a posteriori* το εγχείρημα αυτό, είναι ενδιαφέρον γιατί δείχνει τη δυναμική των κανόνων της Εκκλησίας και την αντοχή τους στον χρόνο όχι μόνο στο στενό εκκλησιαστικό περιβάλλον, αλλά και ευρύτερα.

Τέλος η παρούσα μελέτη ολοκληρώνεται με την ανακεφαλαίωση και τα συμπεράσματα. Κρίθηκε σκόπιμο στην ενότητα αυτή να γίνει μνεία και για την δυνατότητα αξιοποίησης του κανονικού αυτού υλικού στην σύγχρονη εκκλησιαστική πραγματικότητα και στο κατά πόσον θα μπορούσε να συντελέσει σε αντιμετώπιση τρεχόντων ποιμαντικών προβλημάτων.

## ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΝ ΓΑΓΓΡΑ ΣΥΝΟΔΟΥ

### α. Γεωγραφικά – Ιστορικά

Η Γάγγρα<sup>5</sup> είναι πόλη αρχαιότατη και πρωτεύουσα της Παφλαγονίας του Πόντου. Σήμερα ονομάζεται Çankiri και βρίσκεται περίπου 100 χλμ. βορειοανατολικά της Άγκυρας<sup>6</sup>. Η πόλη κατά την διάρκεια των αιώνων περιέπεσε σε αλλεπάλληλες κατακτήσεις και υποδουλώσεις, όπως των Λυδών, του Κύρου, του Μ. Αλέξανδρου, του Αντιγόνου, του Λυσιμάχου κ.ά. Ανέκτησε για μικρό χρονικό διάστημα την ελευθερία της, αποτινάσσοντας την κατοχή και αιχμαλωσία του Σελεύκου. Το 121 π.Χ. υπήχθη στο βασίλειο του Πόντου και το 63 π.Χ. την κατέλαβαν οι Ρωμαίοι, με συνέπεια να μείνει στην συνέχεια βυζαντινή κτήση. Μεταξύ του 12<sup>ου</sup> και 14<sup>ου</sup> αι. βρέθηκε στην διαμφισβητούμενη μεταξύ Βυζαντινών και Τούρκων περιοχή της Παφλαγονίας. Μετά από σύντομη τουρκική κατοχή, την απελευθέρωσε ο Ιωάννης Β΄ ο Κομνηνός το 1126<sup>7</sup>. Κατόπιν όμως οι Τούρκοι την επανακατάλαβαν και από τότε παραμένει υπό Τουρκικό καθεστώς.

Από τις μαρτυρίες των ιστορικών φαίνεται ότι από πολύ νωρίς οι κάτοικοι της

---

<sup>5</sup> Το ζήτημα της ορθής γραφής της πόλης είναι παλαιό. Άλλοι την θεωρούν ως όνομα ουδέτερο, στην ονομαστική πληθυντικού «τα Γάγγρα» όπως π.χ.ο Στράβων, *Γεωγραφικά* XII,3,41, ο Στέφανος ο Γραμματικός (Εκ των εθνικών Στεφάνου, Κατ' επιτομήν, -Stephan von Byzanz, *Ethnika*, Graz., Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1958, σελ. 17), ο οποίος όμως σημειώνει πως γράφεται και σαν θηλυκού γένους, ο Επιφάνιος Κύπρου, *Έκθεσις πρωτοκλησιών...*, P.G.88, 787 εξ.κ.ά.. Είναι επίσης δύσκολο να προσδιοριστεί πώς το θεωρούν όσοι χρησιμοποιούν τη γενική πληθυντικού «των Γαγγρών», καθώς μπορεί να είναι γενική και του θηλυκού αλλά και του ουδετέρου. Μεταξύ αυτών που προτιμούν την γραφή «των Γαγγρών», είναι ο «Θεοφάνης» (Θεοφάνους συνεχισταί, Χρονογραφία-*Theophanus continuates*, Weber Verlag, Bonn 1838, σελ. 426), ο συντάκτης πρακτικών των Γ΄ και Δ΄ Οικ. Συνόδων (Schwarz E., *Acta conciliorum oecumenicorum*, De Gruyter Ver., v 1.1, Berlin 1927, σελ. 61, v. 2.1. Berlin 1933, σελ. 57) κ.α. Η πλειοψηφία θεωρεί ως σωστή τη γραφή «η Γάγγρα», όπως ενδεικτικά γράφει ο Αλέξανδρος (Κορνήλιος) ο πολυίστωρ για την ιστορία του ονόματος της πόλης «ή Γάγγρα, ..., αϊπόλον φάναι περι τόν τόπον α΄γας νέμοντα, κτίσαντα οὖν πόλιν οὕτως ὀνομάσαι. Οὕτω γάρ ὄνομα τῆ αἰγί», (Cornelius Alexander Polyhistor., *Fragmenta*, Paris 1847-1870, fr42), Νικόλαος ο Μυστικός, Περί της κατά την καθέδραν τάξεως των μητροπολιτών και αρχιεπισκόπων (*Opuscula diversa*, Nicholas I., Patriarch of Constantinople, *Miscellaneous writings*, Dumbarton Oaks, 1981, σελ.2), ο Ζωναράς, ο προαναφερθείς Στέφανος ο Γραμματικός, όπως και το λεξικό Σούδα. Την γραφή αυτή έχουν υιοθετήσει και οι σύγχρονοι ιστορικοί και κανονολόγοι. Στο: Παύλου Μενεβίσογλου, μητροπολ. Σουηδίας, *Ιστορική Εισαγωγή εις τους κανόνες της Ορθοδόξου Εκκλησίας*, Στοκχόλμη 1990, γίνεται χρήση και των δύο τύπων «η Γάγγρα», στον τίτλο και σε επιμέρους εκφράσεις, ενώ υιοθετείται, (μάλλον αβασάνιστα-σε δύο περιπτώσεις), και ο τύπος «των Γαγγρών» σελ. 340, 347. Πάντως και στον 2<sup>ο</sup> κανόνα της πενθέκτης, που κυρώνονται οι κανόνες των προηγούμενων συνόδων, η αναφορά γίνεται σε κανόνες των «εν Γάγγραις» συνόδου. Αυτό οδηγεί στην σκέψη ότι γινόταν ευρεία χρήση της ονομασίας «αι Γάγγραι».

<sup>6</sup> Σε ό,τι αφορά τα ιστορικά βλ. *Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια* (ΜΕΕ), τομ. Η΄, Αθήνα χ.χ. Β΄ εκδ. σελ. 11, Αμ. Αλιβιζάτου, εν: *Εγκυκλοπαιδικόν Λεξικόν Ελευθερουδάκη* (ΕΛΕ), Αθήνα χ.χ. τ. Γ΄, λήμμα «Γάγγρα», *Θ.Η.Ε.*, τομ. Δ΄, Αθήνα 1964, σελ. 134.

<sup>7</sup> βλ. ΜΕΕ, ο.π.

περιοχής ασπάστηκαν τον Χριστιανισμό και η πόλη κατέστη κέντρο της νέας αυτής θρησκείας. Από τους ιστορικούς αναφέρονται αρκετοί επίσκοποι της πόλης που έχουν διαδραματίσει σημαντικό ρόλο σε τοπικές ή οικουμενικές συνόδους. Ο Υπάτιος είναι ο πρώτος γνωστός μαρτυρούμενος εξ αυτών και λαμβάνει μέρος στις εργασίες της Α΄ Οικουμενικής συνόδου το 325 στη Νίκαια<sup>8</sup>. Κατά την διάρκεια της περιόδου της συγκλήσεως των οικουμενικών συνόδων ο επίσκοπος της πόλης Βοσπόριος<sup>9</sup> μετέχει στη Γ΄ Οικ. το 431 στην Έφεσο, ο Πέτρος<sup>10</sup> στη Δ΄ Οικ. το 451 στην Χαλκηδόνα, ο οποίος μάλιστα δηλώνει τον σύνδεσμο της εκκλησίας της Γάγγρας με την Κωνσταντινούπολη, λέγοντας ότι τόσο αυτός όσο και τρεις προκάτοχοί του είχαν χειροτονηθεί επίσκοποι από τον Κωνσταντινούπολεως<sup>11</sup>. Επίσης ο Αλέξανδρος συμμετέχει στην Ε΄ Οικ. το 553, ο Αλύπιος μετέχει στην ΣΤ΄ Οικ. το 680-81, ο Σέργιος στην Πενθέκτη το 692 και ο Κώνστας (ή Κωνσταντίνος;<sup>12</sup>) στην Ζ΄ Οικ. το 771. Εκτός των ανωτέρω διασώζονται και ονόματα άλλων επισκόπων της πόλεως<sup>13</sup>, οι οποίοι σχετίζονται με σημαντικά ιστορικά θέματα, γεγονός που δείχνει ότι παρέμενε πάντοτε μια ακμαία χριστιανική κοινότητα που είχε στο πηδάλιό της εξέχουσες κατά καιρούς προσωπικότητες.

Μία εξ αυτών είναι και ο κατά την περίοδο της σύγκλησης της φερώνυμης συνόδου επίσκοπος της πόλης Δίος<sup>14</sup>, στον οποίο αποδίδεται το επώνυμο «ο πάνυ» για να τονιστεί προφανώς η δυναμική του προσωπικότητα και τα χαρακτηριστικά της χριστιανικής του ζωής και ο οποίος σύμφωνα με την άποψη μερικών<sup>15</sup> προήδρευσε και της συνόδου.

Η πόλη της Γάγγρας κατέστη περίφημος για την σύνοδο που έλαβε χώρα εν αυτή και εν συνεχεία για τους κανόνες που εξέδωσε.

---

<sup>8</sup> Καλλινίκου Δελικάνη, (+Μητρ. Κυζίκου), *Η πρώτη εν Νικαία Οικουμενική Σύνοδος*, εκδ. Κυρομάνος, Θεσ/νίκη 1997 (β΄ έκδοση.- Η πρώτη στην Κων/λη το 1930) σελ. 149 και 155. Ο συγγραφέας μάλιστα χαρακτηρίζει τον Υπάτιο ως έγκριτο επίσκοπο. (σελ. 155)

<sup>9</sup> Acta C.O., vol. 1,1,2, Berlin 1927, σελ.61,

<sup>10</sup> Acta C.O., vol. 2,1,1, Berlin 1933, σελ. 57

<sup>11</sup> Mansi, 7, 448

<sup>12</sup> ούτως εν ΜΕΕ, ο.π.

<sup>13</sup> Θ.Η.Ε., ο.π., ΜΕΕ, ο.π. Τα ονόματα αυτών, Βασιλείδης περί τον δ΄ αι., Καλλίνικος περί τα μέσα του ε΄ αι., Θεόδωρος, Μαρκελλίνος περί το μέσον του η΄ αι., Βασίλειος που λαμβάνει μέρος στην κατά του Φωτίου σύνοδος εν Κων/λει το 787, Νικόλαος που διαδέχεται τον προηγούμενο, Στέφανος που συμμετέχει στην υπό του Φωτίου συγκληθείσα σύνοδος το 879, Πέτρος ο Β΄, που δρα περί τον ι΄ αι., Χρυσόστομος που ζει περίπου τον ι΄ αι., Νικηφόρος περί το τέλος του ια΄ αι., Ιωάννης στο β΄ μισό του ιβ΄ αι., Θεόδωρος περί το έτος 1197, ενώ στους «Θεοφάνους συνεχιστές» αναφέρεται και ο επίσκοπος Χριστοφόρος, που φέρει τον τίτλο «Μητροπολίτης Γαγγρών», ο.π. σελ. 426

<sup>14</sup> Σπ. Μήλια, *Των ιερών συνόδων νέα και δαμιλεστάτη συλλογή*, τ. 1, Θεσ/νίκη 1981<sup>2</sup>, σελ. 291

<sup>15</sup> Εκτός του Νικοδήμου του Αγιορείτου την άποψη αυτή βλ. και εν ΜΕΕ, τ.8, σελ.12 Περί του προσώπου και την εν γένει προβληματική για την προσωπικότητα και την ταυτότητά του βλ. Παύλου Μενεβίσογλου, μητροπολ. Σουηδίας, ο.π., σελ. 345 εξ.

## β. Τα περί της συνόδου

### Ι. Τα αίτια της σύγκλησης.

Η σύνοδος συγκροτήθηκε για την αντιμετώπιση συγκεκριμένων εκκλησιαστικών αναγκών και επιπλέον για να δώσει επίσημη και υπεύθυνη απάντηση στις κακοδοξίες των Ευσταθιανών<sup>16</sup>. Το όλο πρόβλημα είχε ως αφετηρία τον Ευστάθιο ο οποίος κατά το επίμαχο χρονικό διάστημα ήταν πρεσβύτερος, δηλαδή δεν είχε τον βαθμό του επισκόπου. Γεννημένος περί το 300 στην Σεβάστεια, πόλη στην οποία ο πατέρας του Ευλάλιος<sup>17</sup> ήταν επίσκοπος. Φύση ρέπουσα προς την άσκηση<sup>18</sup> υπήρξε ο εισηγητής του μοναχικού ιδεώδους στην περιοχή του Πόντου και της Μικράς Ασίας. Προφανώς είχε γνωρίσει το μοναχικό κίνημα στην Αίγυπτο<sup>19</sup>. Ως χαρακτήρας ήταν, εξ όσων περί αυτού γνωρίζουμε, προβληματικός και δύσκολος σε σημείο να αναγκάσει τον πατέρα του ο οποίος όπως ήδη αναφερθεί ήταν επίσκοπος να τον διώξει από την επισκοπή του. Την περίοδο εκείνη ήταν πρεσβύτερος και φαίνεται ότι το γεγονός αυτό επηρέαζε και στο μέλλον τις κρίσεις περί του προσώπου του<sup>20</sup>. Μετά την ανάδειξη του σε επίσκοπο Σεβαστείας, περί το 356<sup>21</sup>, εξακολουθούσε να έχει φήμη ασκητού και μάλλον λόγω αυτής της φήμης ο Μέγας Βασίλειος επεδίωξε να συνδεθεί μαζί του μετά την περιοδεία του στα σπουδαία μοναστικά κέντρα της εποχής του στην Αίγυπτο, την Παλαιστίνη την Συρία την Μεσοποταμία. Η σχέση των δύο ανδρών στην πρώτη φάση της γνωριμίας τους ήταν τέτοια, ώστε κατά την μαρτυρία του ιστορικού Σωζομένου, μερικοί σύγχρονοί του να πιστεύουν ότι ακόμα και η συγγραφή των ασκητικών συγγραμμάτων του Μ. Βασιλείου είναι έργο του Ευσταθίου<sup>22</sup>. Ο Ευστάθιος όμως εκτός από τις ασκητικές του τάσεις και την ροπή προς τα απόλυτα, στην νεανική του ηλικία υπήρξε μαθητής<sup>23</sup> του Αρείου με αποτέλεσμα να μην έχει διαμορφώσει

<sup>16</sup> «...συνελθούσα η αγιωτάτη σύνοδος....δια τινας εκκλησιαστικές χρείας, ζητουμένων και των κατ' Ευστάθιον...», Ρ.Π. τ. Γ', σελ. 98 και Βλ. Φειδά, *Ιεροί Κανόνες*, Αθήνα 1997, σελ. 228

<sup>17</sup> Μπεμπή Γ., «Ευστάθιος», εν *Θ.Η.Ε.*, τομ. Ε', στ. 1089-1090, και Παύλου Μενεβίσογλου, έ.α. σελ. 341. Νικόδημος ο Αγιορείτης τον ονομάζει Ευλάβιο, άγνωστο γιατί, *Πηδάλιον* σελ. 396.

<sup>18</sup> Σωζομένου, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 3,14 Ρ.Γ.67,1080

<sup>19</sup> Στεφανίδου Βασ., *Εκκλησιαστική Ιστορία*, εκδ. Αστήρ, Αθήνα 1978<sup>4</sup>, σελ. 158 *Θ.Η.Ε.* τ. Ε', στ. 1090 Δημ. Μπαλάνου, *Πατρολογία*, Αθήνα 1930, σελ. 293

<sup>20</sup> Σωκράτους, *Εκκλησιαστική Ιστορία* 2,42, Ρ.Γ. 67,349 και Παύλου Μενεβίσογλου, ο.π. σελ. 343

<sup>21</sup> Στεφανίδου Βασ., ο.π. σελ. 161

<sup>22</sup> Σωζομένου ο.π., «ώς και την έπιγεγραμμένην Βασιλείου τοῦ Καππαδόκου Ἀσκητικὴν βίβλον ἰσχυρίζεσθαι τινες αὐτοῦ γραφὴν εἶναι». Ο Β. Altaner, *Patrologie*, σελ. 261, αφήνει να εννοηθεί πως δέχεται τέτοιο ενδεχόμενο για τους «Όρους». Σαφή επιχειρηματολογία για το απίθανο αυτής της υπόθεσης, από τον Νικόδημο τον Αγιορείτη στο *Πηδάλιο*, σελ. 158

<sup>23</sup> Ἄλλωστε και ο πατέρας του Ευλάλιος ήταν αρειανόφρων, και αν δεν προσεχώρησε επίσημα στις απόψεις των αρειανών, ακολουθούσε κακοδοξίες ημι-αρειανών. *Θ.Η.Ε.* τομ. Ε', στ.1089



σαφή ορθόδοξη διδασκαλία. Παρέπαιε δογματικά κατά τους ιστορικούς<sup>24</sup> και ταλαντευόταν μεταξύ ομοουσιού, όπως αποφασίστηκε στην Νίκαια κατά την πρώτη οικουμενική σύνοδο, και των αιρετικών διδασκαλιών του Αρείου ενώ στο τέλος της ζωής του εμφανίστηκε πνευματόμαχος<sup>25</sup>. Όλα αυτά αποτελούσαν μεγάλο πρόβλημα και αιτία σύγκρουσης με τον Μ. Βασίλειο και συνετέλεσαν στο να διακοπεί αυτή η παλαιά φιλία που τους συνέδεε<sup>26</sup>.

Η απόλυτη φύση και ο χαρακτήρας του Ευσταθίου ήταν η αφορμή ώστε οι χριστιανοί<sup>27</sup> (ή όπως αδόκιμα έχει επικρατήσει και θα χρησιμοποιείται με επιφύλαξη, «οι οπαδοί του») που επηρεάζονταν από την διδασκαλία του να συμπεριφέρονται με τρόπο που δεν ήταν σύμφωνος με την παραδομένη διδασκαλία της Εκκλησίας. Μία από τις δοθείσες ερμηνείες είναι ότι (εκτός των άλλων) επεδίωκαν να επιβάλλουν τον μοναχικό βίο σε όλους τους χριστιανούς. Η άποψη αυτή που έχει υποστηριχθεί κατά καιρούς και που μνεία της κάνει και ο Στεφανίδης<sup>28</sup>, βασισμένη εκτός των άλλων και στα κείμενα που διασώζονται για την σύγκληση της συνόδου αλλά και ευρύτερα της περιόδου, δεν φαίνεται να έχει βρει επαρκή για την αποδοχή της αποδεικτικά επιχειρήματα, τουλάχιστον όπως διατυπώνεται από τους εισηγητές της. Μπορεί να το έθεταν ως απόλυτο οι Ευσταθιανοί, αλλά θα πρέπει σήμερα να λάβουμε υπόψη την έκταση, αριθμητική και γεωγραφική που κατελάμβανε ο χριστιανικός κόσμος. Η κακοδοξία τους ήταν η ροπή και ο προσανατολισμός τους προς το απόλυτο καθώς και το ότι αρνούσαν το χάρισμα ή την κλήση ενός εκάστου, παρά η γενικότητα ότι ήθελαν όλοι να ακολουθήσουν τον μοναχικό βίο.

Αυτό προκύπτει και από την διαπίστωση ότι ο καθένας απ' αυτούς έπραττε

---

<sup>24</sup> Στεφανίδου Βασ., ε.α., και Μ. Βασιλείου, επιστολή 244,9 P.G. 32,924

<sup>25</sup> Θ.Η.Ε. τομ. Ε', στ. 1090

<sup>26</sup> Μενεβίσογλου Παύλου, έ.α. σελ. 341, Στεφανίδου Βασ. έ.α. σελ. 161, Θ.Η.Ε., τομ. Ε', στ. 1090, Δημ. Μπαλάνου, έ.α., σελ. 293 κ.ά. Ο Μ. Βασίλειος μάλιστα τον χαρακτηρίζει πρωτοστάτη της των πνευματομάχων αιρέσεως, επιστ. 263,3 PG 32,980.

<sup>27</sup> Γενικώς επί του θέματος, η έρευνα δεν έχει καταλήξει αν και ο ίδιος ο Ευστάθιος διατύπωνε και διακήρυττε ως μόνη οδό σωτηρίας τα όσα η σύνοδος απέδωσε στους λεγόμενους οπαδούς του ή αν αυτά ήταν τρόπον τινά υπέρβαση από την πεπατημένη της διδασκαλίας του και εκτροπή από την θεολογική του σκέψη. Στην άποψη αυτή οδηγεί και το σκεπτικό της συνόδου καθώς «οι περί τον Ευστάθιον» είναι το πρόβλημα φαίνεται πάντως ότι και αν δεν τα δίδασκε με άμεσο τρόπο είτε γιατί δεν ήθελε να εκτεθεί είτε γιατί είχε επιφυλάξεις, δεν διαφωνούσε άμεσα ή εμμέσως με τους ερμηνείς των θέσεών του γι' αυτό και βρέθηκε πολλές φορές υπόδικος σε συνόδους. Υπάρχει και αντίθετη άποψη σύμφωνα με την οποία δεν συμφωνούσε και προς την άποψη αυτή φαίνεται και ο Hans-Georg Beck, ο οποίος θεωρεί ότι «ο επίσκοπος Ευστάθιος της Σεβαστείας και ο Μέγας Βασίλειος, προσπάθησαν στις περιφέρειές τους να τιθασέψουν τον ασκητικό και μερικές φορές πολύ αστάθμητο ριζοσπαστισμό, να περιορίσουν σε ανεκτά όρια την αρετομανία και, αρχίζοντας από τα κοινόβια, να εξασφαλίσουν την επιτήρηση και τον έλεγχο των μοναχών», *Η Βυζαντινή Χιλιετία*, (μετ. Δημοσθένης Κούρτοβικ) εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα 1992, σελ. 294,

<sup>28</sup> Στεφανίδη Βασ. έ.α, σελ. 158 εξ. και σημ. 6

κατά το δοκούν χωρίς να υπάρχει μια κοινή συνισταμένη τρόπου ζωής ή διδασκαλίας. Όπως επισημαίνεται και στο εισαγωγικό κείμενο των κανόνων της συνόδου «έκαστος γαρ αυτών...νόμοις ιδιάζοντας έσχεν... έκαστος,...όπερ αν ενεθυμήθη, τούτο προσέθηκεν επί διαβολή της εκκλησίας και εαυτού βλάβη»<sup>29</sup>. Κατά συνέπεια μια τέτοια εντελώς προσωπική εκδοχή του «θρησκεύειν και θρησκεύεσθαι» δεν μπορούσε να αφήσει αδιάφορη την εκκλησιαστική ηγεσία, η οποία είναι ταγμένη για την ασφαλή καθοδήγηση των πιστών.

Για τους λόγους αυτούς οι «υπεράγαν» ασκητικοί οπαδοί του Ευσταθίου «από πολλήν ακρίβειαν και άσκησιν έπεσαν εις παράλογα και αιρετικά φρονήματα»<sup>30</sup> καθώς δεν αρκεί να πράττει κανείς το καλό, αλλά να το πράττει και καλώς. Ας μνημονευθεί εδώ και η εύστοχη διατύπωση του Ζωναρά ότι «ου καλόν το καλόν, όταν μη καλώς γένηται»<sup>31</sup>, ενδεικτική του πώς η Εκκλησία αντιμετώπιζε ανέκαθεν τα φαινόμενα αυτά.

Έτσι οι κακοδοξίες τους, που αποτελούν την αιτία της σύγκλησης της συνόδου, μπορούν να συνοψιστούν ως εξής:

- Μέμφονταν τον γάμο και τις έγγαμες γυναίκες και υποστήριζαν ότι όποιος είναι έγγαμος δεν μπορεί να εισέλθει στην Βασιλεία του Θεού.
- Πίστευαν ότι δεν έχουν ελπίδα να εισέλθουν στην Βασιλεία του Θεού όσοι τρώνε κρέας.
- Πίστευαν ότι είναι δείγμα θεοσέβειας η καταφρόνηση εκ μέρους των δούλων των κυρίων τους.
- Δεν δέχονταν να μεταλάβουν από έγγαμο κληρικό.
- Δίδασκαν ότι ο οίκος του Θεού είναι ευκαταφρόνητος και ότι καθένας μπορεί να προσεύχεται μόνος του οπουδήποτε.
- Έκαναν παρασυνάξεις και παρασυναγωγές.
- Έπαιρναν τις καρποφορίες (απαρχές) που προσφέρονταν στην Εκκλησία και τις μοίραζαν μεταξύ τους, παρακάμπτοντας τον επίσκοπο.
- Δεν νυμφεύονταν γιατί σιχαίνονταν τον γάμο.
- Έμεναν άγαμοι και περηφανεύονταν (επαίροντο) έναντι των εγγάμων.
- Περιφρονούσαν τις αγάπες που γίνονταν στην Εκκλησία..

<sup>29</sup> Φειδά Βλ., *Ιεροί Κανόνες*, Αθήναι 1977, σελ. 229- Ρ.Π. τομ. Γ', σελ. 99

<sup>30</sup> *Πηδάλιον*, σελ. 396

<sup>31</sup> Ρ.Π., τομ. Γ', σελ. 110. Η παροιμιώδης αυτή φράση που πρώτη της αναφορά φαίνεται να γίνεται από τον Γρηγόριο το Θεολόγο, (Λόγος ΚΖ' -Θεολογικός πρώτος-, Ε.Π.Ε. τ.4, σελ. 18) είναι πολύ χαρακτηριστική για την αξιολόγηση πράξεων που κατά την άποψη του κόσμου δείχνουν καλές. Πιθανόν όμως η φράση αυτή να είναι παλαιότερη από την εποχή του Γρηγορίου. (ο.π. )

- Ντύνονταν με ευτελή και ρακώδη ενδύματα για να δείχνουν ασκητικοί.
- Οι γυναίκες ντύνονταν με ανδρικά ρούχα γιατί πίστευαν ότι με αυτό τον τρόπο θα αγιάσουν.
- Εγκατέλειπαν τους συζύγους τους γιατί σιχαίνονταν τον γάμο.
- Παρατούσαν υπό το πρόσχημα της θεοσεβείας τα παιδιά τους.
- Επειδή νόμιζαν ότι έδειχναν ασκητικό φρόνημα, οι γυναίκες έκοβαν τα μαλλιά τους.
- Δεν νήστευαν τις καθορισμένες από την Εκκλησία νηστείες και σε αντίθεση νήστευαν την Κυριακή.
- Καταφρονούσαν τους ναούς που ήσαν φυλαγμένα λείψανα αγίων.

Η σύνοδος, στους κανόνες που εξέδωσε περιέλαβε και μια σειρά αξιολογικών εκφράσεων, με τις οποίες εξέφραζε την άποψη των μελών της για το κίνητρο ή την ψυχολογική-πνευματική κατάσταση των Ευσταθιανών κατά την τέλεση ή επίδειξη της συγκεκριμένης συμπεριφοράς τους. Δηλαδή διετύπωσε με άμεσο τρόπο εκτός από τις πράξεις και την ψυχοπαθολογία που οδηγούσε σ' αυτές. Σύμφωνα με τους πατέρες της συνόδου όλα αυτά γίνονταν «προφάσει θεοσεβείας» (καν. 3 και 16), «διανομιζομένην άσκησιν» (καν. 12-13-17), «προφάσει ασκήσεως» (καν. 15) και «υπερηφάνω διαθέσει» (καν. 20).

Όλα τα παραπάνω αποδεικνύουν ότι η σύγκληση της συνόδου ήταν αναγκαία και επιβεβλημένη, καθώς δεν ήταν δυνατό να γίνει ανεκτή η σύγκρουση των συγκεκριμένων ενθουσιαστικών (;)<sup>32</sup> τάσεων και της Εκκλησίας<sup>33</sup>. Η Εκκλησία έπρεπε να παραμείνει μια ανοιχτή κοινότητα στον κόσμο και να δώσει απαντήσεις στους ανθρώπους που ζούσαν στον κόσμο.

## II. Ο χρόνος σύγκλησης της συνόδου .

Ενώ οι λόγοι της σύγκλησης είναι γνωστοί, ο χρόνος της σύγκλησής της δεν έχει καταστεί δυνατόν να καθοριστεί με ακρίβεια. Παρά το γεγονός ότι γνωρίζουμε τι προκάλεσε την σύνοδο και τους επισκόπους που έλαβαν μέρος σ' αυτήν, όπως επίσης

<sup>32</sup> Όπως θα φανεί παρακάτω, τα περισσότερα ζητήματα φαινομενικά προκαλούνταν απ' αυτές, αλλά κατά την σύνοδο τα κίνητρα ήταν άλλα.

<sup>33</sup> πρβλ. Στεφανίδη Βασ., ο.π. σελ. 157. Μια άλλη οπτική, καθαρά ιστορική, διαβλέπει πίσω από την αιτία σύγκλησης της συνόδου, την ανησυχία που αισθάνθηκαν μερικοί από τους επισκόπους λόγω της αύξησης του αριθμού αυτών που αποδέχονταν τις ασκητικές τάσεις των Ευσταθιανών, στο: Mango Cyril, *Βυζάντιο, Η αυτοκρατορία της νέας Ρώμης*, (μτφρ. Δημ. Τσουγκαράκης), εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα 1988.

και τον αντίδικο Ευστάθιο και τους περί αυτόν, δεν υπάρχουν επαρκή στοιχεία για να καθοριστεί με ακρίβεια ο χρόνος σύγκλησης της συνόδου. Τα χρονικά όρια που με βεβαιότητα μπορούν να καθοριστούν είναι ότι συνεκλήθη μετά από την πρώτη εν Νικαία (325) και πριν την δεύτερη εν Κων/λει (381). Για τον καθορισμό του έτους μία ομάδα (αφοί Ballerini<sup>34</sup> - Αλιβιζάτος κ.ά) υποστηρίζει ότι ο χρόνος πρέπει να τοποθετηθεί μεταξύ των ετών 362-370. Άλλοι υποστηρίζουν και προτείνουν διάφορες χρονολογίες<sup>35</sup> μερικές από τις οποίες δείχνουν να μην αντέχουν στην κριτική. Σε μια διεξοδική μελέτη για τον καθορισμό του χρόνου σύγκλησης της συνόδου προχωρεί και ο Barnes. Αφού πραγματοποιεί μια ιστορική διαδρομή της έρευνας για τον καθορισμό αυτής της χρονολογίας, παραδέχεται ότι το ζήτημα αυτό έχει καταστεί σημείο αντίθεσης μεταξύ των ερευνητών<sup>36</sup>, στην πρώτη φάση του συλλογισμού του, ολοκληρώνοντας, παραδέχεται ότι «the most prudent course, therefore, might seem to be to abandon any search for precision and, with M. Simonetti, to pronounce the date uncertain»<sup>37</sup>. Εν συνεχεία όμως θεωρεί ότι με βάση τα ιστορικά δεδομένα που προσφέρει στην ιστορία του ο Σωζόμενος και την νέα αξιολόγησή τους, είναι δυνατόν να καταλήξει κάποιος σε συμπεράσματα. Έτσι κάνοντας μια νέα ταξινόμηση των ιστορικών δεδομένων και στηριζόμενος σε μια σειρά από υποθέσεις που κατά την άποψή του εδράζονται σε ακλόνητα στοιχεία, καταλήγει το άρθρο του υποστηρίζοντας ότι η σύνοδος συνεκλήθη προς το τέλος του 355<sup>38</sup>. Παρόλη την επιχειρηματολογία του Barnes, δημιουργούνται πολλά ερωτηματικά για την ορθότητα του συμπεράσματός του, κυρίως ως προς την μέσω των ονομάτων συγκεκριμένων επισκόπων αξιολόγηση του ιστορικού υλικού. Πάντως η σύγχρονη επιστημονική άποψη και χωρίς τον διεξοδικό τρόπο που παραπάνω αναφέρθηκε, φαίνεται πως καταλήγει στο να δεχτεί ως έτος σύγκλησης της συνόδου κάποιο έτος γύρω στο 340 (με μικρές διαφορές από ένα έως τρία έτη<sup>39</sup>), χρονολογία

<sup>34</sup> Migne P.L. 56,34, E.L.E. τομ. Γ', σελ. 672.

<sup>35</sup> Για τις οποίες διεξοδικά διευκρινίζει ο Μενεβίσογλου, ο.π. σελ. 344 εξ. Ομοίως και ΘΗΕ, τομ. Γ', στ. 134, όπου όμως εν αντιθέσει με τα σημερινά δεδομένα υποστηρίζεται ως πιθανότερα χρονολογία η περίοδος 362-370, κατά την πρόταση δηλ. των αδελφών Ballerini.

<sup>36</sup> T.D.Barnes, The date of the council of Gangra, *Journal of theological studies*,40,1,1989, όπου εισαγωγικά θεωρεί αυτό που είναι κοινά παραδεκτό στην έρευνα ότι «the correct date has long been a matter of controversy», σελ. 121.

<sup>37</sup> Ο.π. σελ. 122.

<sup>38</sup> «In the light of the available evidence, it may be suggested that the council of Gangra probably met close to the year 355» ο.π. σελ.124

<sup>39</sup> Πρβλ. W.A.Jurgens, The date of the council of Gangra, *The Jurist*, 20(1960), σελ. 7-9, που αποδέχεται το έτος 343, όπως το ίδιο με επιφύλαξη δέχεται και ο Στεφανίδης, ο.π., σελ. 159. Ο Φειδάς, ο.π. σελ. 21 και 228, εμφανίζεται πιο επιφυλακτικός και χωρίς ακριβή χρονολογία την τοποθετεί «μέσα του δ'αιώνα». «Περί το 341», τοποθετεί την σύγκληση της συνόδου και ο Cyril Mango, ο.π. σελ. 131,

προταθείσα από το Δοσίθεο Ιεροσολύμων, την οποία αποδέχτηκε και στα ιστορικά εισαγωγικά του στους κανόνες της συνόδου ο Νικόδημος ο Αγιορείτης<sup>40</sup>. Η αποδοχή αυτής της χρονολογίας, ή επί το ακριβέστερο χρονικής περιόδου, εξομαλύνει τις υπάρχουσες αντιφάσεις και αντιθέσεις καθώς και τις αλληλοσυγκρουόμενες απόψεις των ιστορικών όπως για παράδειγμα του Σωζόμενου και του Σωκράτη<sup>41</sup>. Επί του παρόντος πάντως δεν υπάρχει λόγος περαιτέρω διερευνήσεως του θέματος, δεδομένου ότι η ακριβής χρονολογία παρουσιάζει μεν ενδιαφέρον από ιστορικής πλευράς, δεν αποτελεί όμως ουσιώδη παράγοντα για την εξέταση του θέματός μας. Οποτεδήποτε δηλαδή και αν συνεκλήθη, το ενδιαφέρον της βρίσκεται έξω από τον καθορισμό του έτους σύγκλησής της.

### III. Μέλη της συνόδου-Πρόεδρος

Στην σύνοδο της Γάγγρας, έλαβε μέρος περιορισμένος αριθμός επισκόπων, σε σχέση πάντοτε με όσα γνωρίζουμε περί αριθμού συμμετεχόντων σε άλλες οικουμενικές ή τοπικές συνόδους. Ο χαρακτήρας της συνόδου ήταν καθαρά τοπικός και κατά συνέπεια οι δεκατρείς επίσκοποι που παρέστησαν, λαμβανομένων υπόψη και των συνθηκών της εποχής δεν είναι ευκαταφρόνητος. Τουναντίον μάλιστα, δείχνει μια εκ μέρους τους ευαισθησία για τα νέα δεδομένα που δημιουργούνταν στις περιοχές τους γεγονός που πρέπει να εκτιμηθεί. Από πληροφορίες γνωρίζουμε ότι τον ιε΄ αιώνα η μητρόπολη Γάγγρας είχε τρεις υποκείμενες επισκοπές<sup>42</sup>, οπότε φαίνεται ότι στην σύνοδο προσήλθαν και επίσκοποι από μακρινές περιοχές ώστε ο φαινομενικά μικρός αριθμός των δεκατριών να μην είναι τόσο μικρός όσο αρχικά

---

ομοίως Νικοδήμου Μίλας, *Το Εκκλησιαστικόν Δίκαιον*....σελ. 126. Επίσης «περί το 340» την τοποθετεί ο Κ.Μουρατίδης, *Κανονικόν Δίκαιον, Πανεπιστημιακές Παραδόσεις*, Αθήναι 1975, σελ. 82, και Π. Μπούμης, *Κανονικόν Δίκαιον*, τ.Α΄, Αθήνα 1988, σελ.42

<sup>40</sup> *Πηδάλιον*, σελ. 396, Προδ. Ακανθόπουλου, *Κώδικας...*, εκδ. Αφοί Κυριακίδη, Θεσ/νίκη 1991, σελ. 224, Μενεβίσογλου, ο.π. σελ. 344.

<sup>41</sup> Ενώ ο Σωκράτης την εντάσσει μετά την σύνοδο του 360 στην Κων/λη, *Εκκλησιαστική Ιστορία* 2,43 P.G. 67, 352 εξ., ο Σωζόμενος, *Εκκλησιαστική Ιστορία* 2,42 P.G. 67, 1189 εξ. αναφέρει ότι έγινε πολύ προ της ανωτέρω του 360 συνόδου.

<sup>42</sup> Στο συνταγμάτιο του Λέοντος του Σοφού, (886-911), η μητρόπολις Γάγγρας κατείχε την 15<sup>η</sup> θέση και είχε τρεις υποκείμενες επισκοπές, τις: Ινουπόλεως, Δαδύβρων και Συρών (Με την γραφή αυτή στην ΜΕΕ, τ.8, σελ. 11). Η ορθή γραφή όμως κατά τον Επιφάνιο Κύπρου και άλλους είναι Σωρών (Επιφανίου Κύπρου, *Notitiae episcopatum* [Sp.], ed. H. Gelzer, *Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae Episcopatum*, ein Beitrag zur byzantinischen Kirchen- und Verwaltungsgeschichte [Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften 21.3. Munich: Franz, 1901]: 534-542). Ο μητροπολίτης έφερε τον τίτλο «έξαρχος πάσης Παφλαγονίας». Παλαιότερα και η επισκοπή Αμάστριδος υπέκειτο στη μητρόπολη Γάγγρας, όπως σημειώνει ο Επιφάνιος Κύπρου, (Έκθεσις πρωτοκλησιών ..,ο.π) αλλά αργότερα, τον όγδοο αιώνα προήχθη σε μητρόπολη και απεσχίσθη εξ αυτής. Πρβλ. και Α. Παπαδόπουλου, *Γάγγρα*, εν: *Μ.Ε.Ε.*, τ.8, σελ 11-12.

δείχνει. Έχει εκφραστεί επίσης η άποψη ότι στην σύνοδο προσήλθαν και έλαβαν μέρος περισσότεροι επίσκοποι, (για μερικούς 50, για άλλους 60)<sup>43</sup>. Στο πρώτο όμως επιχείρημα που προσκρούει είναι η πληθυσμιακή και η γεωγραφική κατάσταση της περιοχής, πραγματικότητες και δεδομένα που δεν επιτρέπουν εύκολα την υιοθέτησή της. Το δεύτερο και στην ουσία αμάχητο επιχείρημα στο οποίο προσκρούει η άποψη αυτή είναι ότι στην επιστολή που οι ίδιοι οι επίσκοποι απέστειλαν, αναφέρουν σαφώς τα ονόματά τους. Ποιος λόγος θα υπήρχε να αποκρύψουν ή έστω να μην αναφέρουν τα ονόματα των άλλων επισκόπων, γεγονός μάλιστα που θα προσέδιδε επιπλέον κύρος και βαρύτητα στις αποφάσεις τους, ενδεχομένως δε και αποδοχή ευρύτερη στις περιοχές εκείνες από τις οποίες θα προέρχονταν οι λοιποί επίσκοποι. Όπως χαρακτηριστικά παρατηρεί ο Juan de Churruga ο αριθμός των συμμετασχόντων στην σύνοδο αυτή, πρέπει να κοιταχτεί και από τον αριθμό των επισκόπων που έλαβαν μέρος σε άλλες συνόδους της εποχής στην ευρύτερη περιοχή<sup>44</sup>. Όμως σύγκριση στην ουσία δεν μπορεί να γίνει, διότι όπως και ο ίδιος μνημονεύει, δεν ήταν το ίδιο να συγκεντρωθούν 250 επίσκοποι στην Νίκαια το 325, μια μεγαλούπολη της εποχής, με άλλες μεγάλες πόλεις πλησίον της, ή στην άλλη μεγαλούπολη της Αντιόχειας να παρευρεθούν 143 επίσκοποι το 379 κ.λ.π. Ο ίδιος δε, δεν αρνείται τον καθαρά τοπικό χαρακτήρα της συνόδου<sup>45</sup>.

Τα ονόματα των δεκατριών επισκόπων που συνήλθαν είναι : Ευσέβιος, Αιλιανός, Ευγένιος, Ολύμπιος, Βιθυνικός, Γρηγόριος, Φιλητός, Πάππος, Ευάλιος, Υπάτιος, Προαιρέσιος, Βασίλειος και Βάσσος<sup>46</sup>. Φυσικά με όσα μας είναι γνωστά σήμερα είναι αδύνατο να προσδιοριστεί σε ποια επισκοπή ανήκε καθένας εξ αυτών, εκτός ελαχίστων εξαιρέσεων<sup>47</sup>.

Το θέμα του προέδρου της συνόδου είναι ένα επιπλέον ζήτημα. Νικόδημος ο Αγιορείτης, αναφέρει ως πρόεδρο της Συνόδου Δίον τον επονομαζόμενο πάνυ, όμως αν δει κανείς προσεκτικά τα ονόματα των επισκόπων δεν υπάρχει τέτοιο όνομα. Ο Νικόδημος παραπέμπει για αυτό στον Μήλια (ή Μίλια), αυτό όμως δεν λύνει κανένα

---

<sup>43</sup> Τον αριθμό αυτό αναφέρει ο συντάκτης του λήμματος «Γάγγρας σύνοδος», ο.π. σελ. 12

<sup>44</sup> «Par rapport à d' autres conciles de l' époque, le nombre de treize évêques participant au Concile de Gangres est peu important », στο Juan de Churruga, L' anathème du concile de Gangres contre ceux qui sous prétexte de christianisme incitent les esclaves à quitter leurs maîtres, *Revue historique de droit français et étrangers*, 60/1982, σελ. 264

<sup>45</sup> Υποστηρίζει δηλαδή πως παρά το ότι παρίστατο ως πρόεδρος ο Ευσέβιος (Νικομηδείας) ο οποίος διηύθυνε τα θρησκευτικά ζητήματα της αυτοκρατορίας και την πολιτική της σ' αυτά «le Concile eut une portée seulement régionale», ο.π. σελ. 265

<sup>46</sup> Ρ.Π. τομ. Γ', σελ. 98

<sup>47</sup> Μια προσπάθεια τέτοια για τους επτά εξ αυτών στου: Μενεβίσογλου, ο.π. σελ. 347.

πρόβλημα διότι και οι δύο αναφέρουν ως πρόεδρο πρόσωπο ανύπαρκτο σύμφωνα με την επιστολή. Επίσκοπος με το όνομα Δίος, αναφέρεται στην επισκοπή Γάγγρας, όπως και πιο πάνω αναφέρθηκε<sup>48</sup>, χρονολογικά όμως δεν συμπίπτει με τον χρόνο σύγκλησης της συνόδου. Πρέπει να γίνει υπέρβαση όλου του ιστορικού πλαισίου που είναι πλέον κοινά αποδεκτό από τη σύγχρονη έρευνα, για να θεωρήσουμε τον Δίον «τον πάνυ» πρόεδρο της συνόδου. Επίσης, θα πρέπει να εξευρεθεί και μια επιχειρηματολογία που θα αιτιολογεί πειστικά τον λόγο της μη αναγραφής του ονόματός του στον κατάλογο των επισκόπων που έλαβαν μέρος στην σύνοδο καθώς μάλιστα δεν επρόκειτο περί τυχαίου επισκόπου ο οποίος μπορεί να μη παρακολούθησε όλο το φάσμα των εργασιών της συνόδου, αλλά αντιθέτως, για τον επίσκοπο της πόλεως στην οποία η σύνοδος συνεκλήθη και ο οποίος ήταν και ο πρόεδρος των εργασιών της. Προς το παρόν λοιπόν τέτοια δυνατότητα δεν φαίνεται να υπάρχει και κατά συνέπεια δεν μένει παρά να δεχτούμε ότι πρόεδρος της συνόδου διετέλεσε ο πρώτος αναφερόμενος στην επιστολή Ευσέβιος, οποιοσδήποτε μεταξύ των διαμφισβητούμενων «Ευσεβίων» και αν είναι και οποιασδήποτε επισκοπής επίσκοπος<sup>49</sup>.

#### IV. Οι κανόνες της συνόδου

Σύμφωνα πάντα με τα περιλαμβανόμενα στις κανονικές συλλογές, η εν Γάγγρα σύνοδος περάτωσε τις εργασίες της και οι αποφάσεις που σ' αυτήν ελήφθησαν, περιλήφθηκαν σε 20 κανόνες. Παρόλα αυτά όμως έχει επικρατήσει ο επίλογος της επιστολής να περιλαμβάνεται στο σώμα των κανόνων της συνόδου και να αριθμείται ως 21<sup>ος</sup><sup>50</sup>.

Όπως φαίνεται από την πρώτη ανάγνωση των κανόνων, η σύνοδος καταδίκασε τις κακοδοξίες των «περί τον Ευστάθιον» με πολύ αυστηρό τρόπο απειλώντας ή εκφέροντας το «ανάθεμα» για κάθε περίπτωση την οποία αναφέρει. Οι απολυτότητες και οι ακρότητες στις οποίες οι Ευσταθιανοί είχαν οδηγηθεί κατακρίθηκαν και κατά κάποιο τρόπο η σύνοδος απάντησε προς όλους και για κάθε περίπτωση με τον ίδιο τρόπο, το ανάθεμα. Η σύνοδος επίσης αποφάσισε αδιακρίτως ιδιότητας ή προσώπου, αν δηλαδή η επίδικη πράξη είχε πραγματοποιηθεί από άνδρα

<sup>48</sup> ΜΕΕ, ο.π.

<sup>49</sup> Η όλη προβληματική του θέματος εξετάζεται διεξοδικότατα στον Μενεβίσογλου, ο.π. σελ. 345 εξ. και σημ., ενώ τον Ευσέβιο δέχεται και ο Μουρατίδης, ο.π. σελ.82.

<sup>50</sup> *Πηδάλιον*, σελ. 404, Ρ.Π. τομ. Γ', σελ. 117, Βλ. Φειδά ο.π. σελ.231

ή γυναίκα, κληρικό, λαϊκό ή μοναχό. Στον οικείο τόπο θα γίνει αναφορά στη σημασία αυτής της πράξης. Εδώ επισημαίνουμε απλώς μια μορφή ισότητας και ομοιομορφίας, όπως αυτή εκφράστηκε εξωτερικά στην διατύπωση του κανονικού υλικού.

Αν θέλαμε να ταξινομήσουμε τους κανόνες τις συνόδου θα τους χωρίζαμε σε τρεις μεγάλες ομάδες, λαμβάνοντας υπόψη το περιεχόμενό τους. Έτσι βλέπουμε ότι:

**A.** Οι κανόνες 1,3,9,10,12,13,14,15,16,17,19,21 αναφέρονται σε θέματα ρύθμισης της χριστιανικής ζωής.

**B.** Οι κανόνες 2,11,18,20 αναφέρονται σε θέματα θείας λατρείας- λειτουργικής.

**Γ.** Οι κανόνες 4,5,6,7,8 σε θέματα εκκλησιαστικής τάξης.

Πρακτικά της συνόδου δεν γνωρίζουμε αν κρατήθηκαν, αλλά και αν κρατήθηκαν δεν διασώθηκαν<sup>51</sup>. Δεν μαρτυρούνται επίσης πρακτικά της συνόδου από κανέναν ιστορικό ή κάποια άλλη πηγή. Κατά συνέπεια οφείλουμε να δεχτούμε το γεγονός ότι δεν υπάρχουν πρακτικά της συνόδου και εκ των κανόνων που η σύνοδος εξέδωσε να εικάσουμε περί του περιεχομένου των κατ' αυτήν συζητήσεων. Όσο και αν αυτό είναι δύσκολο για την περαιτέρω έρευνα, επιχειρηματολογία των Ευσταθιανών η οποία να θεμελιώνει θεολογικά τις κακοδοξίες τους και ετεροδιδασκαλίες τους δεν μπορούμε να έχουμε.

---

<sup>51</sup> Μενεβίσογλου Παύλου, ό.π. σελ. 346. Βλ. Φειδά Βλ.ό.π. σελ. 23



## Η ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΩΣ ΠΑΙΔΑΓΩΓΟΥΣΑ ΚΟΙΝΟΤΗΤΑ<sup>52</sup>

### Εισαγωγικά

Πριν προχωρήσουμε στην έρευνα περί του χαρακτήρα και δη του παιδαγωγικού των κανόνων της συνόδου, πρέπει να δοθεί μια απάντηση στο ερώτημα που μπορεί να τεθεί, αν δηλαδή η εκκλησία ασκούσε και ασκεί παιδαγωγία. Από την απάντηση που θα έχει αυτό το ερώτημα, εξαρτάται και η περαιτέρω αποδοχή του παιδαγωγικού χαρακτήρα των κανόνων της συνόδου της Γάγγρας και του εν γένει χαρακτήρα των ιερών κανόνων. Με την κρατούσα στην εποχή μας έννοια του όρου «παιδαγωγική»<sup>53</sup>, την επιστημονική δηλαδή που σήμερα αποδίδεται στον όρο οπωσδήποτε όχι. Διότι υπό τον όρο «παιδαγωγική», κατά τεκμήριο, σήμερα κατανοούμε ένα σύστημα που δομείται με επιστημονικά δεδομένα και κριτήρια και που στην αρχή του είχε ως σκοπό του κυρίως να «αναζητεί την επιστημονική σχέση μεταξύ της πράξης της αγωγής και της θεωρίας της»<sup>54</sup>. Η σύνδεσή της στο παρελθόν με τη Φιλοσοφία και τη Θεολογία είχε σαν αποτέλεσμα ακόμη και στην εποχή μας να τίθεται το ερώτημα αν η παιδαγωγική είναι τελικά επιστήμη<sup>55</sup>. Όπως γενικά δε έχει επικρατήσει και προς χρήση και θεραπεία των συγκεκριμένων αναγκών, η Παιδαγωγική οριοθετήθηκε ως επιστήμη της αγωγής, σε ό,τι κυρίως αφορά την ευρύτερη διδακτική πράξη, που σημαίνει την αποκλειστική εστίαση στο χώρο της εκπαίδευσης που πραγματώνεται στο σχολείο<sup>56</sup>.

---

<sup>52</sup> Η επιλογή του τίτλου του κεφαλαίου αυτού δεν έγινε τυχαία. Έχει ήδη επισημανθεί στη βιβλιογραφία και τονίζεται συγκεκριμένα από τον Σταυρόπουλο, (Σταυρόπουλου Αλέξ., *Επιστήμη και τέχνη της ποιμαντικής*, εκδ. Αρμός, Αθήνα 1977, σελ. 113) πως είναι γνωστή η σχέση Παιδαγωγικής επιστήμης και Ποιμαντικής της Εκκλησίας, η οποία λειτουργεί ως μία «μαθησιακή κοινότητα». Στην παραπάνω διατύπωση αντί του όρου «μαθησιακή» επιλέγεται ο όρος «παιδαγωγούσα», διότι και ευρύτερος είναι και πιο σχετικός με τον σκοπό του έργου της Εκκλησίας.

<sup>53</sup> Σχετικά με τους όρους αυτούς και τη σημασία τους βλ. γενικά Κρουσταλάκη Γ., *Διαπαιδαγώγηση*, Αθήνα 1998, σελ. 122 εξ.

<sup>54</sup> Κογκούλη Ιω., *Εισαγωγή στην Παιδαγωγική*, εκδ. Αφοί Κυριακίδη, Θεσ/νίκη 1996<sup>4</sup>, σελ. 26

<sup>55</sup> πρβλ. Δανασσή-Αφεντάκη Αντ., *Θεματική της παιδαγωγικής επιστήμης*, τ. Α', Αθήνα 1992<sup>4</sup>, σελ. 17 και 20, όπου και η βασικότερη βιβλιογραφία για το όλο θέμα. Επίσης ο Ξωχέλλης, κάνει σαφή διάκριση αναφερόμενος στους όρους αυτούς σε «προεπιστημονική χρήση» και «επιστημονική βιβλιογραφία», Ξωχέλλης Παν., *Θεμελιώδη προβλήματα της Παιδαγωγικής επιστήμης*, εκδ. Αφοί Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1989<sup>4</sup>, σελ. 13

<sup>56</sup> Αυτό προκύπτει και από το γεγονός ότι όλες σχεδόν οι μελέτες για την ιστορία της παιδείας, προσεγγίζουν το θέμα απ' αυτή την οπτική. Μ' αυτό τον τρόπο παραμένουν αναξιοποίητα πάρα πολλά στοιχεία που δείχνουν την επίδραση στην ανθρώπινη κοινωνία, αλλά και σ' αυτή την διδακτική πράξη, άλλων παραμέτρων ή φορέων αγωγής όπως στην προκειμένη περίπτωση της εκκλησίας. Βεβαίως υπάρχουν και εξαιρέσεις, και στηριζόμενοι κυρίως στην αξιοποίηση αυτών, θα προσεγγίσουμε το θέμα στη συνέχεια.

Η καθαρά ιστορική και μεθοδολογική αυτή προσέγγιση, μια και αναφερόταν στην οργανωμένη παροχή παιδείας με σύστημα και προγραμματισμένη δομή, δεν μπορεί να μας αποτρέψει από την προσπάθεια να μελετήσουμε το έργο και την προσφορά της εκκλησίας από την εν χρόνω φανέρωσή της στον κόσμο, στο όλο έργο της αγωγής.

Για τους λόγους αυτούς πρέπει να ερευνήσουμε:

- α. τι σημαίνει «παιδαγωγία», «παιδαγωγική» και «αγωγή» ευρύτερα και όχι με την στενότητα που κατανοήθηκαν οι παραπάνω όροι όπως ανωτέρω εκτέθηκε
- β. Σε ποιους αναφέρονται και ποιους αφορούν οι παραπάνω έννοιες
- γ. Αν η εκκλησία διαδραμάτισε κάποιο ρόλο στο όλο αυτό σύστημα και ποιόν.

### **I. Οι όροι «παιδαγωγία», «παιδαγωγική», «αγωγή» και οι ηλικίες στις οποίες αναφέρονται**

Σε έναν από τους πιο πρόσφατους ορισμούς για τους όρους αυτούς βλέπουμε ότι «αγωγή είναι το σύνολο των επιδράσεων που δέχεται ο άνθρωπος σε όλη τη διάρκεια της ζωής του από το περιβάλλον του (φυσικό, οικογενειακό, οικολογικό και κοινωνικό-πολιτιστικό) γενικά (αγωγή ως αλληλεπίδραση) και ειδικότερα, κατά την παιδική και εφηβική ηλικία, από τους παιδαγωγούς (γονείς, δασκάλους ή άλλους φορείς συστηματικής αγωγής) ...έχουν ως στόχο ή ως αποτέλεσμα τη συμμετρική ανάπτυξη όλων των όψεων της προσωπικότητας του νέου ανθρώπου και κατά συνέπεια και την τροποποίηση της συμπεριφοράς του»<sup>57</sup>. Ο Ξωχέλλης θεωρεί ότι η «παιδαγωγική είναι μια κοινωνική επιστήμη, η οποία εξετάζει τον άνθρωπο, δηλαδή τις αλλαγές της συμπεριφοράς του κυρίως στην παιδική και εφηβική του ηλικία, υπό το πρίσμα των επιδράσεων της διαδικασίας αγωγής και μάθησης»<sup>58</sup>, ενώ ο ίδιος αποδίδει τριπλή σημασία στην έννοια της παιδείας που χαρακτηρίζεται από το αποτέλεσμα που έχει η παιδαγωγική διαδικασία και που την καθιστά ταυτόσημη με τον όρο μόρφωση, από την προσπάθεια που καταβάλλει η συγκροτημένη πολιτεία για να οργανώνει την παιδαγωγική διαδικασία και τέλος, χαρακτηρίζεται συνώνυμη των συναφών όρων «αγωγή» και «μάθηση»<sup>59</sup>.

Είναι γνωστό ότι οι αντιλήψεις για την τροποποίηση της συμπεριφοράς, έχουν αφετηρία στους Σοφιστές οι οποίοι πίστευαν ότι η αγωγή είναι υπηρεσία προς τελεί-

<sup>57</sup> Κρουσταλάκη Γ., ο.π., σελ. 44

<sup>58</sup> Ξωχέλλη Π., ο.π. σελ. 11

<sup>59</sup> πρβλ. Ξωχέλλη Π., ο.π. σελ. 14

ωση του ανθρώπου, η οποία τον βοηθά να ξεπεράσει τη φυσική κατάσταση στην οποία βρισκόταν όταν παρελήφθη υπό της αγωγής, και γι' αυτό κάθε ένας, κατά τον Πρωταγόρα, που βρίσκεται υπό αγωγή πρέπει καθημερινά να αισθάνεται καλύτερος<sup>60</sup>.

Από πλευράς της χριστιανικής παιδαγωγικής μπορεί να προσεγγίσει κάποιος το θέμα σύμφωνα με τις θέσεις του Φράγκου, ο οποίος παρατηρεί πως οι όροι «αγωγή» και «παιδεία» στην Αγία Γραφή έχουν άλλη χρήση η οποία καθορίζεται «υπό του σκοπού και του περιεχομένου της εν Χριστώ αποκαλύψεως»<sup>61</sup>, ενώ αναπτύσσει μια ενδιαφέρουσα επιχειρηματολογία για το αν η αγωγή ασκείται μόνο στην παιδική ηλικία. Ακολουθώντας κατ' αρχήν τον Hubert θεωρεί πως ως αγωγή λογίζεται επίδραση ασκουμένη «υπό μιας υπέρξεως επί ετέρας και ίδια υφ' ενός ενηλίκου επί τινος νέου»<sup>62</sup>, αλλά αυτό δεν εμποδίζει να την θεωρούμε και ως επίδραση μιας γενεάς, «ήτις έφθασεν εις την ωριμότητα, επί ετέρας ακολουθούσης αυτήν»<sup>63</sup>. Όπως όμως προκύπτει από την θέση αυτή και την εν συμπεράσματι κρίση του στο ίδιο σημείο, μπορούμε να σχηματίσουμε την πεποίθηση ότι το ίδιο κατ' αναλογία συμβαίνει και με την εκκλησία. Όσοι από τα μέλη της ανήκουν σε εκείνους που έχουν την πνευματική ευθύνη λόγω ηλικίας και της χάριτος, ασκούν μέ όλα τα μέσα επίδραση σε όσους πνευματικά ανήκουν σε πιο ανώριμη γενεά, οι οποίοι δεν είναι αποκλειστικά οι νεώτεροι στην ηλικία. Στην πράξη, αυτό υπενθύμιζε και ο απόστολος Παύλος στον Τιμόθεο όταν του έγραφε «Παράγγελλε ταῦτα καὶ δίδασκε μηδεὶς σου τῆς νεότητος καταφρονεῖτω ἀλλὰ τύπος γίνου τῶν πιστῶν ἐν λόγῳ ἐν ἀναστροφῇ ἐν ἀγάπῃ ἐν πίστει ἐν ἀγνεΐα»<sup>64</sup>. Δηλαδή η ποιμαντική και διδακτική του εργασία δεν αναφέρεται μόνο σε νεώτερους οι οποίοι φυσιολογικά θα τον αποδέχονταν, αλλά και σε μεγαλύτερους του ως προς την ηλικία, οι οποίοι ενδεχομένως θα ενοχλούνταν να τους διδάσκει ένας μικρότερός τους, άπειρος για τα θέματα της ζωής κ.τ.ό.

Για να επιμείνουμε λίγο στο θέμα, οι όροι «παιδαγωγία» και «παιδαγωγική» που έχουν επικρατήσει και οι οποίοι παραπέμπουν σε συγκεκριμένη ηλικία του ανθρώπινου βίου, αποτελούν ένα εμπόδιο στην αποδοχή της παιδαγωγικής δραστηριότητας και ιδιότητας της εκκλησίας. Η συνεχής και μονόπλευρη χρήση των παραπάνω όρων κατ' αποκλειστικότητα σχεδόν για την προσφερόμενη στο σχολείο αγωγή με

<sup>60</sup> Βλέπε αναλυτικά Τατάκη Βασ., *Παιδαγωγική*, Εκδ. Αστήρ, Αθήναι 1978, σελ. 39-41

<sup>61</sup> Φράγκου Κ., *Επιστήμη της αγωγής και αγωγή*, Θεσσαλονίκη 1968, σελ. 31

<sup>62</sup> ό.π. σελ. 34

<sup>63</sup> ό.π.

<sup>64</sup> Α' Τιμ. 4,11εξ.

την ταυτόχρονη ενασχόληση των ειδικών μόνο με τον χώρο αυτό, της προσέδωσε μια τέτοια δυναμική ώστε αντί να γίνεται χρήση των όρων για όλο το ευρύ φαινόμενο της αγωγής, απομόνωνε πλευρές και χώρους που ασκούσαν αγωγή με την ευρύτερη έννοια και τις άφηνε εκτός του πεδίου έρευνας. Με τις προτάσεις όμως παιδαγωγών, κυρίως από το δεύτερο μισό του αιώνα που πέρασε, άρχισε να γίνεται σημείο αναφοράς το υποκείμενο της αγωγής, και έτσι με αυτή την προσέγγιση και το έργο της εκκλησίας στην αγωγή καθορίστηκε ευκολότερα.

Ο Κ. Γεωργούλης, πρώτος, όπως δείχνει η έρευνα από τους νεότερους, σε άρθρο του στην ΜΠΕ, στην παράγραφο που αφιερώνει για την ενότητα περί του υποκειμένου της αγωγής κάνει την διάκριση πως συνήθως αυτό γινόταν κατανοητό στο πρόσωπο του ανηλίκου που υφίστατο αγωγή επειδή στην παιδική ηλικία προσιδιάζει λόγω της φύσης της η αγωγή. Ο ίδιος όμως υποστηρίζει πως «κατά την ευρύτεραν...έννοιαν της αγωγής, παιδευόμενος είναι παν άτομον υφιστάμενον οποθενδήποτε προερχομένην παιδευτική επίδρασιν»<sup>65</sup>.

Ο Φράγκος διαπραγματευόμενος στο πιο πάνω αναφερθέν έργο του το θέμα του πως πρέπει να αποκαλείται ο δέκτης της αγωγής, προτείνει αντί του μαθητής τον όρο «τρόφιμος ή μορφούμενος». Και το επεξηγεί λέγοντας πως «ούτος παλαιότερον εκαλείτο επί το συνηθέστερον παις ή μαθητής, ως εκ του γεγονότος, ότι,...η Παιδαγωγική ήτο ό,τι εκαλείτο, θεωρία ή πράξις της αγωγής του παιδός. Σήμερον όμως, ότε αμφοτέρα ταύτα, η θεωρία δηλονότι και η πράξις της αγωγής, ήλλαξαν επί τοσοούτον ως προς τας περί του υποκειμένου της αγωγής και της ηλικίας αυτού αντιλήψεις, επιβάλλεται ο κατά προτίμησιν χειρισμός...<sup>66</sup>» κ.λ.π. Και αμέσως μετά «ο τρόφιμος λοιπόν, δύναται να είναι άτομόν τι ή ομάς, σύνολον ατόμων ισταμένων εφ' οιουδήποτε σημείου της κλίμακος της ηλικίας του ανθρώπου»<sup>67</sup>.

Την αντινομία και τα προβλήματα που προέκυπταν από την χρήση του όρου διέβλεψε, εκτός των άλλων, στο έργο του ο Μαρκαντώνης. Στο κατ' εξοχήν παιδαγωγικό τρίτομο έργο του έδωσε τίτλο αντί του συνήθους με τίτλο που να σχετίζεται με την παιδαγωγική, τον τίτλο «Ανθρωπαγωγική». Τόσο στον πρόλογο<sup>68</sup> (σελ.11), όσο και στην εισαγωγή επεξηγεί τους λόγους που τον οδήγησαν στην επιλογή αυτού του τίτλου. Τα κυριότερα σημεία των επιχειρημάτων του είναι ότι λόγω του εύρους και του αντικειμένου της σύγχρονης παιδαγωγικής «δεν επιτρέπεται να ταυτίζεται πλέον

<sup>65</sup> Γεωργούλη Κων., ο.π. σελ. 37

<sup>66</sup> Φράγκου Κ., ο.π. σελ. 60

<sup>67</sup> Φράγκου Κ., ο.π. σελ.60

<sup>68</sup> Μαρκαντώνη Ι., *Ανθρωπαγωγική*, τ. Β', σελ.

με τον υπό την σκόπιμον επίδρασιν του ενηλίκου τελούντα παίδα. Παρά την κρίσιν της παιδαγωγικής το αντικείμενον αυτής διαγράφεται είπερ ποτέ και άλλοτε σήμερον διαυγέστερον και ισχυρότερον: ο άνθρωπος πέρα πάσης μονομερούς ειδικής, χρονικώς ή τοπικώς περιορισμένης, αναφοράς, εμπλοκής, εξαρτήσεως ή πραγματώσεώς του. Ούτως από παιδαγωγικής η επιστήμη της αγωγής έχει εξελιχθή εις ανθρωπαγωγικήν, τουτέστιν εις πολυδύναμον και πολύπλευρον επιστήμην επικοινωνίας και αγωγής του αναπτυσσομένου ανθρώπου»<sup>69</sup>.

Στο ίδιο πνεύμα η σύγχρονη παιδαγωγική επιστήμη καταλήγει στην άποψη πως η αγωγή του ανθρώπου είναι γεγονός που δεν σχετίζεται με την ηλικία αλλά προσεγγίζεται με την εκτίμηση ότι δεν αφορά μια συγκεκριμένη περίοδο της ζωής του και κυρίως τη σχολική<sup>70</sup>.

## **II. Το φαινόμενο της αγωγής και η Εκκλησία**

Όλα όσα εκτέθηκαν στην προηγούμενη ενότητα δεν είναι τίποτα άλλο παρά το παιδαγωγικό και ποιμαντικό έργο της εκκλησίας απ' αρχής μέχρι σήμερα. Η αγωγή που ασκείται δεν σχετίζεται με τις ηλικίες, τις κοινωνικές τάξεις και το φύλο. Μέσα στην εκκλησιαστική κοινότητα δινόταν και δίνεται μία μάχη με μια άγνοια διαφορετικού χαρακτήρα<sup>71</sup>, και επιδιωκόταν μια άλλη αλλοίωση από την στενή χρησιμοθηρική που η κατά κόσμον παιδαγωγία επεδίωκε. Μάλιστα δε η συμβολή της εκκλησίας στην αγωγή των ανθρώπων ήταν μεγίστης σημασίας διότι σε έναν κόσμο που έβλεπε την πορεία της παιδευτικής σχέσης να κινείται σε ακρότητες, προσέφερε την κάθαρση και εξαγνισμό της «παιδευτικής σχέσεως από παντός στοιχείου απάδοντος προς την έννοιαν του ανθρώπου ως όντος πλασθέντος 'κατ' εικόνα' Θεού»<sup>72</sup>. Όπως έχει μάλιστα επισημανθεί και από θεολογική άποψη, η Εκκλησία δεν αδιαφόρησε για την αγωγή του ανθρώπου. Προσέγγισε το θέμα από την οντολογική του πλευρά και κατέθεσε την μαρτυρία της και το πολυσχιδές έργο των υπεύθυνων ποιμένων της. Πρόσφερε την εν Χριστώ σωτηρία «με ένα τρόπο ουσιαστικό, δημιουργικό και δυναμικό... Η

---

<sup>69</sup> Ο.π. σελ. 15.

<sup>70</sup> Όπως χαρακτηριστικά τονίζεται «αντικείμενο της παιδαγωγικής δεν αποτελεί πλέον μόνο το αναπτυσσόμενο άτομο (παιδί-έφηβος) και η αγωγή του (παραδοσιακή παιδαγωγική), αλλά ο άνθρωπος ως όλες τις ηλικιακές φάσεις της ζωής του (=ανθρωπαγωγική) από τη γέννησή ...μέχρι το θάνατο (αγωγή ενηλίκων, παιδαγωγική γήρατος, εσχατολογική παιδαγωγική), Γ. Κρουσταλάκη, ο.π. σελ. 140-141

<sup>71</sup> Δεν μπορεί να θεωρηθεί μεγαλύτερη άγνοια από την αμαρτία, την άγνοια του τι θέλει από τον άνθρωπο ο Θεός, και του πως ο άνθρωπος «εσκοτίσθη» και έχασε τον προσανατολισμό του. Εύστοχα το παρατηρεί αυτό ο Γρηγοριάδης γράφοντας ότι «Μονάχα με την αποκάλυψη του 'μυστηρίου της ανομίας' μπορεί ο άνθρωπος να μορφωθεί και να παιδαγωγηθεί ουσιαστικά», Κων/νου Γρηγοριάδου, Η ορθόδοξη μαρτυρία για την αγωγή, *Μαρτυρία Ορθοδοξίας*, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 1971, σελ.149

<sup>72</sup> Φράγκου Κ., ο.π. σελ. 38

εκκλησία λοιπόν είναι ο χώρος, όπου ο άνθρωπος άγεται στην ολοκλήρωση και τελείωσή του, στη σωτηρία του»<sup>73</sup>

Αυτές οι διακρίσεις συντελούν και στην εν γένει κατανόηση του φαινομένου της αγωγής, το οποίο άλλοτε κατανοήθηκε εν στενή και άλλοτε εν ευρυτέρα εννοία<sup>74</sup>, τουτέστιν, όχι μόνο η σχολική ως προγραμματισμένη και σαφώς οριοθετημένη, αλλά και εν τη ευρυτέρα, η οποία συντελείται ανά πάσα στιγμή της ζωής του ανθρώπου με συμβολή και επίδραση ποικίλων παραγόντων, οι οποίοι άλλες φορές δρουν προσχεδιασμένα και άλλες όχι<sup>75</sup>. Διεξοδικά για το θέμα αυτό σχολιάζει ο Γεωργούλης, όταν λέγει για την παιδευτική σχέση σε διάφορα επίπεδα και σε τελευταία ανάλυση για τις σχέσεις οι οποίες δημιουργούνται από την ένταξη ενός ανθρώπου σε μια κοινότητα πολιτική, θρησκευτική κ.λ.π.<sup>76</sup>.

Για τους λόγους αυτούς η εκκλησία κατανοήθηκε πάντοτε, εκτός των άλλων, και ως μορφωτική κοινότητα και παράγων αγωγής<sup>77</sup>. Αφετηρία αυτής της προσέγγισης είναι κατά τον Γεωργούλη ότι το βασικό έργο του διδασκάλου είναι να φέρει σε επικοινωνία τον τρόφιμο της παιδείας με τον Χριστό ο οποίος είναι ο «Θεός Λόγος». Και χαρακτηριστικά γράφει ότι «η χριστιανική αντίληψις, έχουσα υπ' όψει την ευαγγελικήν ρήσιν 'οὐ γάρ εἰσιν δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἕμὸν ὄνομα, ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν' (Μτ.18,20), εκδέχεται την παιδευτικὴν σχέσιν ὡς κοινωνικὴν διυποκειμενικὴν συσχετίσιν των πιστῶν. Επί της αντιλήψεως δε αυτής στηρίζεται η εκδοχή της εκκλησίας ὡς ιδρύματος παιδευτικῶν. Κατ' ακολουθίαν η παιδευτικὴ σχέσις εἶναι κατὰ την χριστιανικὴν ἀντίληψιν σχέσις θρησκευτικὴ καὶ διυποκειμενικὴ»<sup>78</sup>.

<sup>73</sup> πρβλ. Γρηγοριάδου Κ., ο.π. σελ. 112

<sup>74</sup> Φράγκου Κ., ό.π. σελ. 46, Γεωργούλη Κων., Αγωγή, εν Μ.Π.Ε., εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1967, τ. Α', σελ. 37

<sup>75</sup> Μια μη προσχεδιασμένη και ασυνειδήτως λειτουργούσα παιδαγωγική έχουμε στην περίπτωση λ.χ. που κάποιος εισερχόμενος σε ιερό ναό, βλέπει κάποιον γνωστό του ή και άγνωστο να διακονεί στο φιλόπτωχο έργο της ενορίας ή στο φιλανθρωπικό και δι' αυτής της επικοινωνίας λαμβάνει στοιχεία αγωγής που δεν επιδιώκονταν βάσει προγράμματος.

<sup>76</sup> Γεωργούλη Κων., ο.π., σελ. 37

<sup>77</sup> Ο Φράγκος σημειώνει ότι «πρώτον, η Εκκλησία, ως κοινωνία των πιστῶν προς αλλήλους, απορρέουσα εκ του Χριστού και τελούσα εν συνεχεί πορεία προς αυτόν, απέβη κατὰ το παρελθόν λόγω και έργω εις των κυριότερων παραγόντων της μορφώσεως. Ιδιάζουσαν δε και όλως θεμελιώδη δια τον ανθρώπινον βίον επίδρασιν ήσκησε και ασκεί αυτή εις τας περιπτώσεις εκείνας, καθ' ας παρίσταται ως σύνολον προσκαρτερούντων 'τῆ διδαχῆ τῶν ἀποστόλων καὶ τῆ κοινωνία, τῆ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαίς.' (Πρ. 2,42). Τοῦτο δε ἐγένετο ἰδίᾳ κατὰ τους ἀποστολικούς, ὡς γνωστόν, χρόνους, καθ' οὓς οι πιστεύοντες εις Χριστόν '...μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας, αἰνοῦντες τὸν θεὸν καὶ ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν'(Πρ.2,46-47). Αλλά και μεταγενεστέρως η 'χάρις' αὐτή προς τον λαόν, παρά την εν πολλοίς ἔλλειψιν του 'ομοθυμαδόν', δεν υπήρξε μικρά» ο.π. σελ. 74.

<sup>78</sup> Γεωργούλη Κων., ό.π. σελ. 36. Σημειώνει μάλιστα, (σελ. 38) πως η εκκλησία αποτελεί παιδευτική κοινότητα η οποία εξ απόψεως συγκροτήσεώς της υπάγεται στις λεγόμενες δευτερογενείς κοινότητες, καθώς στις πρωτογενείς εντάσσει τις πρωταρχικές ή φυσικές όπως η οικογένεια.

Ο Φράγκος θεωρεί την εκκλησία ως μορφωτική κοινωνία η οποία όμως δεν μπορεί να υπαχθεί σε καμία από τις γνωστές κατηγορίες, τις φυσικές και τις κοινότητες πολιτισμού, που χρησιμοποιούμε για να τις εντάξουμε καθώς αποτελεί «θείον καθίδρυμα και κοινωνίαν και όχι φυσικήν ή πολιτιστικήν (=αποτέλεσμα καταβολής ανθρωπίνων δυνάμεων) κοινότητα»<sup>79</sup>.

### **III. Τα κύρια σημεία του έργου της αγωγής της Εκκλησίας. Θεολογικές και ανθρωπολογικές προϋποθέσεις κατανόησης. Γνωρίσματα του έργου.**

Στα πλαίσια της σύγχρονης παιδαγωγικής, ο άνθρωπος αντιμετωπίζεται ως ολότητα, ως πολυδιάστατο ον το οποίο ζει<sup>80</sup>, κινείται, αλλά και εξελίσσεται σε διάφορα περιβάλλοντα, από τα οποία χωρίς αμφιβολία δέχεται επιδράσεις από τα ποικίλα κοινωνικά, πολιτιστικά, θρησκευτικά κ.ά. ρεύματα της εποχής και του χώρου εντός των οποίων βρίσκεται. Για τους λόγους αυτούς ο άνθρωπος κάθε εποχής ως ύπαρξη εκτός των άλλων και θρησκευτική δέχεται τέτοιες επιδράσεις από το περιβάλλον του, οι οποίες συντελούν στην διαμόρφωση της προσωπικότητάς του και διαμορφώνουν ένα πλαίσιο επικοινωνίας με τα υπόλοιπα μέλη της ομάδας στην οποία ανήκει, (στην προκειμένη περίπτωση των πιστών).

Αυτή η σχέση μεταξύ των πιστών συντελεί εκτός των άλλων προσφερόμενων μέσων και τρόπων στην κατά Χριστόν τελείωση του ανθρώπου. Αυτή την πραγματικότητα η εκκλησία την θεωρεί όχι προσωπική υπόθεση του παιδαγωγούμενου αλλά και όλου του σώματός της. Αυτό συντελεί στην αλληλοπεριχώρηση και αλληλεξάρτηση σε πνεύμα ελευθερίας μεταξύ παιδαγωγούμενου (ως πρόσωπο) και της εν γένει χριστιανικής κοινότητας στην οποία ανήκει. Έτσι το φαινόμενο της αγωγής εμφανίζεται-προσφέρεται και ολοκληρώνεται όταν ο άνθρωπος ανακαλύπτει τον εαυτό του ως υποκείμενο και τον αναγνωρίζει και τον αποδέχεται ως προσωπική ύπαρξη που χαρακτηρίζεται για την αναφορά της στο Θεό και τη σύνδεσή της με άλλους ανθρώπους<sup>81</sup>. Γι' αυτό όπως έχει διατυπωθεί ο πιστός που είναι δέκτης αυτής της αγωγής δεν «βλέπει την εκκλησία η οποία τον παιδαγωγεί, ως εξωτερική εξουσία, που του επιβάλλεται κατά τρόπο αυταρχικό, αλλά ως κοινωνία αγάπης και ελευθερίας 'εν αγίω πνεύματι'»<sup>82</sup>. Την δε προσωπική του συμμετοχή σ' αυτήν την κοινότητα την κατανοεί και μέσα στο πλαίσιο των ιερών ακολουθιών και των μυστηρίων, από τον

<sup>79</sup> Φράγκου Κ., ό.π. σελ. 73

<sup>80</sup> πρβλ. Κρουσταλάκη Γ., ο.π. σελ. 141

<sup>81</sup> Ευρύτερα αναλύει αυτή τη δυναμική του έργου της Εκκλησίας ο Γρηγοριάδης, ο.π., σελ. 118 εξ.

<sup>82</sup> Τσαμπή Γ., Χριστιανική Παιδαγωγική, ΠΨΕ, τ.9, σελ. 5149

πληθυντικό αριθμό των αιτήσεων και όχι τον ενικό, ενδεικτικό για την υπέρβαση του ατομικισμού και της φιλαυτίας<sup>83</sup>.

Η Εκκλησία είχε από την ιστορική της φανέρωση στον κόσμο ένα ρόλο παιδευτικό-παιδαγωγικό. Αυτό προερχόταν από την πίστη της για το έργο του Ιησού. Ο άνθρωπος πλασμένος κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν, εξέπεσε κάνοντας κακή χρήση της ελευθερίας του. Μετά την πτώση ο Θεός δεν τον άφησε αβοήθητο και τον στήριξε με την θεία παιδαγωγία που είχε για κύριους εκφραστές τους προφήτες. Αυτή η παιδαγωγία ολοκληρώθηκε στο πρόσωπο του Χριστού, που ήταν ο κατεξοχήν παιδαγωγός «Ὁ δὲ ἡμέτερος παιδαγωγὸς ἅγιος θεὸς Ἰησοῦς ὁ πάσης τῆς ἀνθρωπότητος καθηγεμὼν λόγος αὐτὸς ὁ φιλόανθρωπος θεὸς ἐστὶ παιδαγωγός»<sup>84</sup>, και στην ουσία ο μόνος<sup>85</sup>. Πολλοί θεωρούν ως αφετηρία και για την ανάληψη και πραγματοποίηση αυτού του έργου τον λόγο του Κυρίου στους αποστόλους «πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν»<sup>86</sup>.

Η εκκλησία έδειξε εξ αρχής άμεσο ενδιαφέρον για την αγωγή του ανθρώπου. Η κατά Χριστόν αυτή αγωγή στόχευε στην οικείωση εκ μέρους του ανθρώπου του έργου και της διδασκαλίας του Ιησού και στην συνέχεια στη μίμηση όλων όσων ακολούθησαν το παράδειγμά του, είτε με την αγία βιοτή τους είτε με την συνέπεια στην πίστη τους δια του μαρτυρίου. Η πρόταση του Παύλου «μιμηταί μου γίνεσθε καθώς καὶ γὰρ Χριστοῦ»<sup>87</sup> αποτέλεσε την άμεση παιδευτική παρέμβαση της εκκλησίας ως υπόδειξη των άμεσων παιδευτικών προτύπων-παραδειγμάτων. Είχε δε σαφή επίγνωση των ορίων και των δυνατοτήτων των πιστών, και τους προσέφερε αυτό που τους χρειαζόταν και στο μέτρο των δυνατοτήτων πρόσληψης-αφομοίωσης που είχαν. Ο Παύλος και πάλι έδινε το στίγμα αυτής της παιδαγωγίας και του τρόπου της λέγοντας «γάλα ὑμᾶς ἐπότισα οὐ βρῶμα οὐπω γὰρ ἐδύνασθε»<sup>88</sup>.

---

<sup>83</sup> πρβλ. και Τσαμπή Γ., ό.π.

<sup>84</sup> Κλήμεντος Αλεξ., *Παιδαγωγός*, Α', 7, 55

<sup>85</sup> πρβλ. Κογκούλη Ι., *Εισαγωγή στην Παιδαγωγική*, εκδ. Αφοί Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1996<sup>4</sup>, σελ. 48, Ρήγα Αντ., *Η παιδαγωγική επιστήμη*, τ.Β', Αθήνα 1993<sup>2</sup>, σελ. 116, Τσαμπή Γ., ό.π. σελ.5151,κ.ά.

<sup>86</sup> Μτ. 28,19

<sup>87</sup> Α' Κορ. 11,1

<sup>88</sup> Α' Κορ. 3,1. Στο σημείο αυτό πρέπει να τονιστεί, ότι με την παιδαγωγική αυτή του Παύλου, εισάγεται και η σημασία της παραδόσεως που είναι έννοια με δυναμικό περιεχόμενο. Η παράδοση (του προσώπου του Χριστού, που είναι η παρακαταθήκη της Εκκλησίας) λειτούργησε ως φορέας αγωγής και αποτέλεσε το σημείο συνάντησης της Εκκλησίας με τον άνθρωπο. Δεν ήταν θέμα γνωστικό, αλλά καθαρά μια αποκάλυψη σε ένα χώρο όπου τελεσιουργήθηκε το μυστήριο της σωτηρίας, μέσα στην



Τοιουτοτρόπως η δια της εκκλησίας αγωγή, ακολουθούσε μια συγκεκριμένη και ειδική αξιολόγηση και ιεράρχηση των στόχων της. Και ο Γρηγόριος ο Θεολόγος, κάνει μνεία του λόγου αυτού του Παύλου και σχολιάζει με βάση αυτόν, εντάσσοντάς τον στην περίπτωση του: «Οί μὲν γὰρ δέονται γάλακτι τρέφεσθαι τοῖς ἀπλουστέροις καὶ στοιχειωδεστέροις τῶν διδαγμάτων ὅσοι τὴν ἕξιν νήπιοι καὶ ἄρτιπαγεῖς οἱ δὲ τῆς ἐν τοῖς τελείοις λαλουμένης σοφίας χρήζοντες καὶ τροφῆς τῆς ὑψηλοτέρας καὶ στερέροτέρας τῷ πρὸς διάκρισιν ἀληθοῦς τε καὶ ψευδοῦς ἱκανῶς γεγυμνάσθαι τὰ αἰσθητήρια εἰ γάλα ποτίζονται καὶ τρέφονται λαχάνοις ἀσθενῶν βρώματι δυσχεραίνουεν ἄν καὶ μάλα εἰκότως οὐ δυναμούμενοι κατὰ Χριστὸν οὐδ' αὖξοντες τὴν ἐπαινετὴν αὖξισιν»<sup>89</sup>. Εντύπωση προκαλεί στον αναγνώστη του Γρηγορίου η προσέγγιση και η γνώση του τι σημαίνει η προσφορά αταίριαστων με την πνευματική κατάσταση και ηλικία διδαγμάτων και αληθειῶν της πίστεως, γεγονός που αποκαλύπτει την μεθοδική παιδαγωγική εργασία που πραγματοποιείτο και τον τρόπο που η εκκλησία την αντιμετώπιζε.

Αυτό το έργο, σχετιζόταν εκτός των άλλων και με «σειρά προβλημάτων, που σχετίζονται με τις διαπροσωπικές σχέσεις του ανθρώπου με το συνάνθρωπό του και το Θεό και με τη στάση του απέναντι στον ίδιο τον εαυτό του»<sup>90</sup>. Έφερε δηλαδή νέες πραγματικότητες στην σχέση των ανθρώπων και τους γαλούχησε στην συνεπή τήρηση αυτών. Ως πλέον βασικές να μνημονεύσουμε την αγάπη μεταξύ των ανθρώπων, την εκρίζωση του μίσους, την έννοια της ισότητας, για να μείνουμε μόνο στα εξωτερικά τα οποία βέβαια έρχονταν σαν συνέχεια της κατανόησης των ανθρωπολογικών και θεολογικών προϋποθέσεων που κατενοείτο ο άνθρωπος. Για την επικράτηση όλων αυτών, δόθηκαν μάχες και αγώνες σε περιβάλλοντα εχθρικά, και κάθε μικρή ή μεγάλη εκκλησιαστική κοινότητα με τους επικεφαλής της, έκανε ένα τιτάνιο έργο ώστε αυτά να γίνουν κτήμα όλων των μελών της. Έγινε αγώνας για την διαπαιδαγώγηση του πληρώματος και την υπέρβαση των ανθρώπινων αδυναμιών, ώστε να φτάσουμε στην ανακαίνιση του «έσω ανθρώπου» και να φτάσουμε σε έναν γνήσιο και αυθεντικό ανθρωπισμό. Στον χώρο αυτό της εκκλησίας όπου κυρίως κινήθηκε η παιδαγωγική αυτή, δόθηκε και το μεταφυσικό στίγμα, διότι χωρίς αυτό όλα θα παρέμεναν κινούμενα σε μια στείρα οριζόντια διάσταση με προδιαγεγραμμένο τέλος. Η σωτηρία του ανθρώπου που είχε τεθεί ως βασικός στόχος, ήταν σαφές πως ως αποτέλε-

---

Θεία Λατρεία με κέντρο την προσφορά του Σώματος και του Αίματος του Χριστού. (πρβλ. Γρηγοριάδη Κ., ό.π., σελ. 123)

<sup>89</sup> Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος II, Απολογητικός της εις τον Πόντον φυγής*, ΜΕ, Ρ.Γ. 35, 453

<sup>90</sup> Κογκούλη Ι., ο.π. σελ. 49

σμα και επιδιωκόμενος σκοπός δεν ήταν κάτι που μπορούσε να επιτευχθεί εύκολα. Αντίθετα μάλιστα, παρατηρεί ο Περσελής, «απαιτεί μια συνεχή προσπάθεια εκ μέρους των πιστών. Έτσι οι πιστοί πρέπει να είναι πάντοτε πνευματικά και ηθικά έτοιμοι και ικανοί να δεχθούν τα δώρα του Αγίου Πνεύματος μέσω της θείας ευχαριστίας υπακούοντας στη διδασκαλία του Χριστού και στο δόγμα της εκκλησίας Του. Επομένως δεν είναι υπερβολή να πούμε ότι οι Βυζαντινοί ανατράφηκαν μέσα σ' ένα τέτοιο εκκλησιαστικό-χριστιανικό περιβάλλον, στο οποίο το Βάπτισμα και η θεία ευχαριστία καθώς και τα υπόλοιπα μυστήρια και άλλες τελετές της εκκλησίας καλλιεργήθηκαν και διαμόρφωσαν την προσωπικότητα και το χαρακτήρα τους»<sup>91</sup>. Αυτή η ατμόσφαιρα που έδινε μια άλλη αγωγή, κυριολεκτικά στην πράξη και εμπειρία<sup>92</sup> και όχι στη θεωρητική περιγραφή ή αναφορά της σχολικής τάξης, καθιστούσε την εκκλησία ένα γιγαντιαίων διαστάσεων ίδρυμα αγωγής. Όπως έχει εξάλλου τονιστεί, η επίδραση των μυστηρίων (καθώς και του χριστιανικού μυστηρίου) στην ψυχική μόρφωση του ανθρώπου είναι ασύγκριτη διότι η «βίωσις αυτού οδηγεί εις την καθ' όλην αρμονική πλήρωσιν των αξιολογικών ροπών του υποκειμένου δια της υπ' αυτού οικειώσεως μορφωτικών αγαθών, συναποτελούντων σύστημα και οργανικήν ολότητα ιεραρχικώς διηρθρωμένην»<sup>93</sup>. Από το ένα άκρο του γνωστού κόσμου ως το άλλο, όπου υπήρχε και η πιο μικρή εκκλησιαστική κοινότητα προσφερόταν στον κάθε ένα αυτή η ζωντανή αγωγή, που τον ανθρωποποιούσε<sup>94</sup>.

Είναι χαρακτηριστική η διατύπωση του ιερού Χρυσοστόμου « Μέγιστόν έστι διδασκαλείον τὸ τῆς Ἐκκλησίας στάδιον πλουσίων παιδευτήριον»<sup>95</sup>, με την οποία εκφράζει την αποστολή της εκκλησίας σε κάθε εποχή. Η αντίληψη και κατανόηση του έργου της εκκλησίας ως παιδευτηρίου δεν αίρει τον ευρύτερο μυστηριακό χαρακτήρα της αλλά αντιθέτως επισημαίνει το έργο της μέσα στον κόσμο, και δείχνει την επί-

<sup>91</sup> Περσελή Εμμ., *Χριστιανική Αγωγή και σύγχρονος κόσμος*, εκδ. Αρμός, Αθήνα 1994, σελ. 24

<sup>92</sup> Γι' αυτή την μεγάλη σημασία της εμπειρίας κάνει λόγο και ο Περσελής, ο.π. σελ. 25, σχολιάζοντας τον τρόπο με τον οποίο τα παιδιά έρχονταν σε επαφή με τον χριστιανισμό, επισημαίνει ότι η εμπειρία έπαιξε ουσιαστικό ρόλο σ' αυτή την γνωριμία.

<sup>93</sup> Βλ. Θεοδώρου Ευ., *Μόρφωσις και Μυστήριον*, *Χριστιανικόν Συμπόσιον Β' (1968)*, Βιβλιοπ. της Εστίας, Αθήνα 1967, σελ. 167

<sup>94</sup> Όλη αυτή η εργασία της Εκκλησίας, δεν ήταν τίποτα άλλο από την πρόταση για στενή κοινωνία του ανθρώπου με το Θεό. Γινόταν (και γίνεται) ένας διαχωρισμός των ανθρωπίνων σχημάτων και της θεϊκής παρουσίας η οποία ήταν η ζωοποιός δύναμη για την παροχή αυτής της νέας αγωγής. Ο Γρηγοριάδης, ο.π., σελ. 128, σημειώνει σχετικά πως «η συμμετοχή... του ανθρώπου στην κοινωνία, που προσφέρει ο Θεός με την προσωπική παρουσία Του, χαρίζει την επαναγωγή του (η λέξη μας θυμίζει και μας παραπέμπει στην ουσία της αγωγής) στην πραγματική ζωή, στην υπέρλογη γνώση, στην μοναδική αλήθεια... και στην αποκλειστική του μόρφωση».

<sup>95</sup> *Εις τον Λάζαρον και εις τον πλούσιον*, ομ.ΣΤ', PG.59,591,63

δρασή της στις ψυχές των πιστών<sup>96</sup>. Υπό την έννοια αυτή γίνεται κατανοητή η θέση και το ευρύτερο παιδαγωγικό έργο της εκκλησίας και συνάγεται και ο παιδαγωγικός χαρακτήρας των κανόνων της, ως μέσων που ρυθμίζουν την ζωή της και κατευθύνουν την πορεία των πιστών μελών της. Δια των κανόνων αυτών οι πιστοί δεν έχουν πλέον μια θεωρητική και νεφελώδη προσέγγιση της ζωής και των σχέσεών της, αλλά σαφή και ξεκάθαρη σε κάθε θέμα και ζήτημα που λόγω αμφιβολιών μπορούσε να τους εκτρέψει από τον σκοπό της ζωής τους και τον εν γένει αγιασμό τους.

Η προσέγγιση αυτή είναι στην ουσία η κατάφαση στην ελκτική δύναμη που ασκεί ο Ιησούς. Αν θα μπορούσαμε να το αποδώσουμε σχηματικά, θα λέγαμε ότι υπάρχει πρωτογενώς μια ΕΛΞΗ (συμμετοχής στη θεία ζωή των προσώπων της Αγίας Τριάδας) που καταλήγει σε μια →ΠΡΟΣΑΓΩΓΗ (στον Θεό και σε κίνηση προς τον 'άλλο') → και που το αποτέλεσμα της πορείας είναι η αποκάλυψη του χώρου της Εκκλησίας μέσα στον οποίο πραγματώνεται το έργο της αγωγής. Συμπερασματικά, όλα αυτά καταλήγουν στο ότι εντός της Εκκλησίας οριοθετήθηκε το βαθύτερο νόημα των εννοιών «παιδαγωγία», «αγωγή», «μόρφωση» και έγινε αποδεκτό πως αν αποβλέπει (-ουν) στο να μορφωθεί «Χριστός εν ημίν», πρέπει όπως λέγει και ο Θεοδώρου «το υγιές και άρτιον μορφωτικόν ιδεώδες ... να έχη υπερφυσικόν, ουράνιον και μυσταγωγικόν χαρακτήρα»<sup>97</sup>.

---

<sup>96</sup> Ο Κρουσταλάκης, ο.π. σελ. 102 εξ., τονίζει πως η εκκλησία υπήρξε διαμέσου των αιώνων ένας από τους βασικούς συντελεστές και παράγοντες της αγωγής των ανθρώπων. Και καταλήγει λέγοντας «Μέσα στον χώρο της όλης θρησκευτικής κοινότητας, η εκκλησία ασκεί μεγάλη παιδευτική επίδραση στις ψυχές των πιστών. Συγκεκριμένα ... μεταδίδει στα μέλη της αντιλήψεις και γνώσεις ηθικού και κοινωνικού περιεχομένου και έτσι ... επιτυγχάνει τη μύησή τους, ειδικά δε των παιδιών και των εφήβων, στη θρησκευτική πίστη και ζωή». Και ευθύς αμέσως αποτιμώντας το όλο έργο της παρατηρεί πως η εκκλησία με τις «διάφορες λατρευτικές εκδηλώσεις, τις ιεροτελεστίες, με την μυστηριακή ζωή των πιστών και τα έργα κοινωνικής πρόνοιας και αγάπης, επιδιώκει να δημιουργήσει στις ψυχές των ανθρώπων βιώματα κατανύξεως... Έτσι με τη θρησκευτική και ηθική αγωγή που παρέχεται κυρίως στην εκκλησία, επέρχεται η ανάπτυξη του θρησκευτικού συναισθήματος των μελών της, η ωρίμαση του ψυχικού τους κόσμου και συνήθως μια βαθιά διαφοροποίηση του χαρακτήρα τους...» (οι υπογραμμίσεις ημέτερες)

<sup>97</sup> Θεοδώρου Ευ., ό.π. σελ. 168. Επίσης: Γρηγοριάδη Κ., ό.π., σελ. 114, 143

## ΠΟΙΜΑΝΤΙΚΟΣ ΚΑΙ ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟΣ ΧΑΡΑΚΤΗΡΑΣ ΤΩΝ ΚΑΝΟΝΩΝ ΤΗΣ ΣΥΝΟΔΟΥ

Εις τα συγκεκριμένα πλέον, την σύνοδο της Γάγγρας απασχόλησαν οι κακοδοξίες του Ευσταθίου και των συν αυτώ. Από το περιεχόμενο των κανόνων οι κακοδοξίες αυτές αναφέρονταν σε θέματα

- I. Εκκλησιαστικής ευταξίας
- II. Θείας Λατρείας και λειτουργικής και
- III. Χριστιανικού βίου<sup>98</sup>.

Ως κατακλείδα των πρώτων είκοσι επί συνόλου είκοσι και ενός, κανόνων, δεδομένου ότι ο εικοστός πρώτος αποτελεί επίλογο της επιστολής των συμμετασχόντων προς τους εν Αρμενία συλλειτουργούς τους και προειδοποιούμενη ή βεβαιούμενη επιτίμηση τίθεται η φράση «ανάθεμα έστω». Τόσο δε εντυπωσιάζει αυτή η μόνιμη επωδός, ώστε ο Αλιβιζάτος να τους ονομάζει όχι κανόνες αλλά αναθεματισμούς<sup>99</sup>.

Αυτό που εύκολα μπορεί να ερμηνεύσει την τοποθέτηση αυτή της συνόδου, φαίνεται να είναι η υποκριτική, κατά την εκτίμηση των μελών της συνόδου συμπεριφορά των Ευσταθιανών. Χαρακτηριστικά η φράση «νομιζομένη άσκησης» περιλαμβάνεται ως αιτιολογικό σε τέσσερις κανόνες<sup>100</sup>, η «πρόφασις ασκήσεως»<sup>101</sup> σε έναν, και η «πρόφασις θεοσέβειας»<sup>102</sup> σε δύο. Υπάρχουν όμως και άλλα αιτιολογικά που δείχνουν αυτό τον αλαζονικό χαρακτήρα και που εκφράζονται με τα ρήματα ή τις φράσεις «βδελύσσομαι- μέφομαι»<sup>103</sup>, «κατακρίνειν»<sup>104</sup>, «κατεπαίρομαι»<sup>105</sup>, «υπερηφανεύεσθαι»<sup>106</sup>.

Οι αντιλήψεις αυτές των Ευσταθιανών δεν κατέστη δυνατόν να αντιμετωπιστούν επισήμως και προσυνοδικώς με άλλο τρόπο. Η σύνοδος κλήθηκε να δώσει απάντηση στις ψευδαισθήσεις αυτές της υπερηφανείας, να αποκαλύψει τον θεϊκό λόγο

<sup>98</sup> Πρβλ. Παύλου Μενεβίσογλου, ο.π. σελ. 349

<sup>99</sup> Αλιβιζάτου Αμ., *Οι ιεροί κανόνες*, Αθήναι 1949<sup>2</sup>, σελ. 209. Νικόδημος ο Αγιορείτης στο *Πηδάλιο*, στην εισαγωγή του στους κανόνες αυτούς, υποστηρίζει «ότι η σύνοδος μετεχειρίσθη με υπερβολή το ανάθεμα» ο.π. σελ. 397. Επειδή όμως στην σκέψη του δεν υπάρχει θέση για την αποδοχή μιας τέτοιας σκληρότητας ή έστω υπερβολής, καταφεύγει σε μια επιχειρηματολογία εκτενή οπωσδήποτε για να συμβιβάσει την άποψη αυτή και να επανέλθει εν κατακλείδι ότι δεν πρόκειται περί υπερβολής αλλά στην ουσία για προετοιμασία του ενδεχόμενου δρόμου επιστροφής τους.

<sup>100</sup> Συγκεκριμένα στους 12<sup>ο</sup>, 13<sup>ο</sup>, 17<sup>ο</sup>, 18<sup>ο</sup>

<sup>101</sup> 15<sup>ο</sup>

<sup>102</sup> 3<sup>ο</sup>, 16<sup>ο</sup>

<sup>103</sup> καν. 1<sup>ο</sup>, 9<sup>ο</sup>, 4<sup>ο</sup>, 20<sup>ο</sup>

<sup>104</sup> καν. 2<sup>ο</sup>

<sup>105</sup> καν 10<sup>ο</sup>

<sup>106</sup> καν. 19<sup>ο</sup>

και να υπενθυμίσει το «δεινόν της υπερηφανείας», να προσγειώσει αυτούς που μεταξύ τους αυτοεπαινούσαν για «αρετές» που δεν τους ζητήθηκαν. Όπως μάλιστα πάρα πολύ εύστοχα ανέφερε και ο προφήτης Ησαΐας «λαός μουί μακαρίζοντες ύμᾶς πλανῶσιν ύμᾶς»<sup>107</sup>.

Έτσι οι Ευσταθιανοί μακαρίζονταν μεταξύ τους για τον τρόπο ζωής τους, επιζητούσαν τον έπαινο των άλλων ανθρώπων, κατέκριναν τους αδελφούς τους και έφτασαν στο φοβερό πάθος της κενοδοξίας και της υπερηφανείας, η οποία κατά τον πλέον ευσύνοπτο και εύστοχο ορισμό του αγίου Ιωάννου της κλίμακος «εστίν εσχάτη πενία ψυχής, πλούτον φανταζομένης και φως οιομένης εν σκοτία»<sup>108</sup>, για να μη πλατειάζουμε με αναφορές πλήθους ασκητών πατέρων της Εκκλησίας μας. Άλλωστε οι πατέρες της συνόδου έκριναν με βάση την καταδίκη του φοβερού αυτού πάθους της υπερηφανείας από τον ίδιο τον Κύριο όταν ξεκάθαρα έλεγε «πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται καὶ ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται- και την προέκταση αυτής της θέσης από τον Ιάκωβο ότι «Ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται ταπεινοῖς δ' δίδωσιν χάριν»<sup>110</sup>.

Η κρίση αυτή των συμπτωμάτων υπερηφανείας δεν ήταν αόριστη και γενικόλογη. Ήταν συγκεκριμένη και σαφέστατη σε ότι έπρεπε να αποκηρύξουν οι ευσταθιανοί. Οι πατέρες της συνόδου είχαν αυτή την συνείδηση και εξέθεσαν στην επιστολή τους όταν έγραφαν ότι «εξέθετο η αγία σύνοδος έκαστον ο οφείλουσιν αναθεματίσαντες δεχθῆναι»<sup>111</sup>. Κανείς δεν μπορούσε πλέον να ισχυριστεί ότι δεν κατάλαβε ή δεν τον αφορά, ως να επρόκειτο περί γενικής διατυπώσεως. Όπως φαίνεται αυτό που περισσότερο ενοχλούσε, ήταν η εικόνα που εμφάνιζε προς τα έξω η Εκκλησία, όπως αυτή η εικόνα εκφράστηκε με τους κανόνες που αφορούσαν θέματα χριστιανικού βίου. Θέματα λεπτά και ευαίσθητα σαν τον γάμο, την οικογένεια, την ανατροφή των παιδιών, δεν επιτρεπόταν να γίνονται αφορμή για αρνητική κριτική των χριστιανών ή να οδηγούν σε ακρότητες, όπως δείχνει το αναφερόμενο στην επιστολή παράδειγμα με τις γυναίκες οι οποίες για να επιτύχουν το κατ' αυτές απόλυτο, και στην αμαρτία οδηγήθηκαν -«μοιχευθείσες»- και σαν κατάληξη αυτής τους της πράξης ονειδίσθηκαν<sup>112</sup>.

Στο σημείο αυτό πρέπει να γίνει μνεία και για την στάση της συνόδου προς τα πρόσωπα. Φαίνεται με τον πλέον σαφή τρόπο η λεπτότητα των χειρισμών και η δια-

<sup>107</sup> Ησ. 3,12

<sup>108</sup> Κλίμαξ, Λόγος κβ', §24

<sup>109</sup> Λουκ. 14,11

<sup>110</sup> Ιακ. 4,6

<sup>111</sup> Ρ.-Π., τ.Γ',σελ.100

<sup>112</sup> ο.π.

κριτικότητα των πατέρων της Εκκλησίας, καθώς δεν αναφέρεται κανείς επωνύμως ενώ και τον ίδιο τον Ευστάθιο δεν τον καταδικάζει<sup>113</sup>, παρότι όσοι ζούσαν κατ' αυτόν τον τρόπο ήσαν γνωστοί. Αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία, διότι φανερώνει τον ποιμαντικό-παιδαγωγικό τρόπο λειτουργίας με τον οποίο εργάστηκε η σύνοδος, σκοπός της οποίας ήταν όχι η κατατρόπωση και η διαπόμπευση του υπερηφάνου αλλά η επιστροφή του. Η σύνοδος ορθοτόμησε τον λόγο της αληθείας, επαναδιαβεβαίωσε την αλήθεια της πίστεως, οριοθέτησε και περιχαράκωσε τρόπον τινα μια περιοχή, και άφησε τον καθένα να καθρεπτίσει τον εαυτό του, την ζωή του και τα πιστεύω του.

Η μη αναφορά άλλων, πλην βέβαια του Ευσταθίου, οφείλεται μάλλον στο γεγονός, ότι οι πατέρες είχαν την άποψη πως η επώνυμη αναφορά κορυφαίων εκφραστών της κακοδοξίας και ηγετικών εξ αυτών προσωπικοτήτων θα οδηγούσε σε αντίθετα αποτελέσματα όπως στην σκλήρυνση ή στην ενδεχόμενη ηρωοποίηση κάποιων εξ αυτών. Το φαινόμενο αυτό ίσως πρώιμα να μας παραπέμπει και στις σύγχρονες ερμηνείες των ψυχολογικών συνδρόμων και των μηχανισμών άμυνας<sup>114</sup>.

Η στάση αυτή της συνόδου είναι κυρίως Παύλεια, καθώς αποφεύγει να έλθει σε προσωπική απόδοση ευθυνών, τουλάχιστον επωνύμως, και στην συνακόλουθη πρόσθεση λύπης «μήπως τῆ περισσοτέρᾳ λύπῃ καταποθῆ ὁ τοιοῦτος»<sup>115</sup>.

Ενδεικτική της τάσεως αυτής της συνόδου, είναι η θέση των πατέρων, των συγκροτησάντων την εν Τρούλλω σύνοδο, οι οποίοι στον τελευταίο κανόνα της συνόδου περιέγραψαν τον ρόλο των πνευματικών ηγετών με ξεκάθαρες παιδαγωγικές-ποιμαντικές αναφορές λέγοντας πως «δει δε τους τους εξουσίαν λύειν και δεσμεῖν παρά Θεοῦ λαβόντας, σκοπεῖν τὴν τῆς αμαρτίας ποιότητα, και τὴν τοῦ ημαρτηκότος προς ἐπιστροφὴν ετοιμότητα, και οὕτω κατάλληλον τὴν θεραπείαν προσάγειν τῷ ἀρρωστήματι, ἵνα μὴ τὴ ἀμετρία καθ' ἑκάτερον χρώμενος, ἀποσφαλεῖ προς τὴν σωτηρίαν τοῦ κάμνοντος... Ὡστε τὸν τὴν ἰατρικὴν ἐν πνεύματι ἐπιστήμην ἐπιδεικνύμενον, πρότερον χρὴ τὴν τοῦ ημαρτηκότος διάθεσιν ἐπισκέπτεσθαι...»<sup>116</sup>.

<sup>113</sup> Στεφανίδου Βασ., ο.π. σελ. 159. Επίσης Σωζόμενου, ο.π. 3,14 (PG 67, 1080). Αντίθετη άποψη επ' αυτού εκφράζει ο Σωκράτης, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 2,43,21, PG 67,353 υποστηρίζοντας ότι η εν Γάγγραις σύνοδος «συναχθεῖσα αὐτόν τε καθεῖλε καὶ τὰ δόγματα αὐτοῦ ἀνεθεμάτισε. Μία ερμηνεία που δίδεται είναι ότι με όσα είχε στο παρελθόν υποστεί και από τον ίδιο του τον πατέρα η σύνοδος «ήθελε να φεισθή αυτού», Στεφανίδη ο.π. σελ. 159, ή και διότι και ο ίδιος δεν θα συμμεριζόταν όλες τις κακοδοξίες των οπαδών του, Βλ. Φειδά, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, τ.Α', σελ. 942

<sup>114</sup> Όπως είναι γνωστό υπάρχει μια ολόκληρη διαδικασία τέτοιων μηχανισμών άμυνας, οι οποίοι οδηγούν στην εκλογίκευση και δι' αυτών «το πρόσωπο τείνει ασυνειδήτως να δικαιολογεί πράξεις ή σκέψεις του δι' επιχειρημάτων αληθοφανών...και χρησιμοποιείται για αποτυχίες ή σφάλματα ή ατυχίες συμπεριφορές», Μαρκαντώνη Ιω., *Ανθρωπαγωγική*, τ.2, σελ. 91, Αθήνα 1990.

<sup>115</sup> Β' Κορ. 2,7

<sup>116</sup> 102<sup>ος</sup> (PB') Πενθέκτης, *Πηδάλιον*, σελ. 311

Η προσέγγιση λοιπόν του ποιμαντικού και παιδαγωγικού χαρακτήρα των κανόνων της εν Γάγγρα συνόδου, δείχνει εκτός των άλλων να οδηγείται από την τελευταία φράση κάθε κανόνα «ανάθεμα έστω». Βεβαίως έχει σημασία τι οδηγεί σ' αυτήν την φράση, αλλά δεν χωρεί πλέον ένσταση ή αμφισβήτηση για τις λαθεμένες αντιλήψεις των ευσταθιανών. Πιθανόν, στις αρχές του δ' αιώνα να ήταν δυνατόν να υπάρξει αμφισβήτηση λόγω άγνοιας ή ηθελημένης ετεροδιδασκαλίας για το αν θα πρέπει π.χ. κάποιος να εγκαταλείψει τα παιδιά του ή την σύζυγό του, αλλά σήμερα (πού ενδεχομένως να υπάρχουν άνθρωποι με τέτοιες απόψεις) δεν μπορούν να τις επενδύσουν με εκκλησιαστικό ένδυμα και μάλιστα ένδυμα ευσεβείας όπως τότε. Η διδαχή της Εκκλησίας, η παγίωση τρόπων ζωής κ.ά. καθιέρωσαν άλλη αντιμετώπιση αυτών των ζητημάτων. Αυτό που μένει προς συζήτηση είναι ο τρόπος που μεταχειρίστηκε η σύνοδος για να επαναφέρει στην ευθεία οδό τους παρεκκλίναντες, η εξουσία και οι αρμοδιότητες που είχε για να τους χρησιμοποιήσει.

1. Δεν είναι υπερβολή αν σημειωθεί, ότι γενικώς το ανάθεμα, όπως και οι άλλες «ποινές», δεν υπήρξαν ποτέ προσφιλείς μέσο αγωγής και θρησκευτικής παιδείας. Πιο εκφραστικός και απόλυτος στην άποψη αυτή, υπήρξε ο ιερός Χρυσόστομος, ο οποίος μάλιστα σύγχρονος των γεγονότων της συνόδου, για άλλους βέβαια λόγους και όχι σχετικούς με το θέμα των κανόνων της συνόδου, εκφώνησε ομιλία με θέμα «Περί του μη δειν αναθεματίζειν- Ζώντας ή τεθνηκότας.»<sup>117</sup>. Ο μέγας αυτός πατήρ της Εκκλησίας μας με μια σφαιρική διαπραγμάτευση του θέματος και με τον ανεπανάληπτο ανά τους αιώνες τρόπο του, δείχνει την αρνητικές συνέπειες που επέρχονται από μια αλόγιστη χρήση του αναθέματος, καθώς η τέλεια αποκοπή από την εκκλησιαστική κοινωνία<sup>118</sup> εξωθεί ταχύτερα και με απόλυτη ακρίβεια τον άνθρωπο στον πνευματικό του όλεθρο, και όπως επιγραμματικώς τονίζει «το γαρ ανάθεμα παντελώς του Χριστού αποκόπτει»<sup>119</sup>. Αυτή η σκέψη ότι δηλαδή το ανάθεμα αποκόπτει τελείως τον άνθρωπο από την μοναδική πηγή σωτηρίας του, αποτελούσε για τον ιερό πατέρα αιτία πόνου και αγωνίας. Για τον λόγο αυτό, σε άλλο σημείο του λόγου του ρητορικός κατά την συνήθειά του ερωτά. «τι ουν έστιν ο λέγεις ανάθεμα, αλλ' ό, τι αναθέσθω ούτως διαβόλω, και μηκέτι χώραν σωτηρίας έχετω, γενέσθω αλλότριος από του Χριστού;»<sup>120</sup>. Βεβαίως ο προβληματισμός του ιερού Χρυσοστόμου, κατά τι όπως ειπώθηκε μεταγενέστερος της συνόδου, είναι χρήσιμος για να γίνει αντιληπτό το όλο

<sup>117</sup> ΕΠΕ, τομ. 31, σελ 442

<sup>118</sup> πρβλ. Μενεβίσογλου Παύλου, ό.π. σελ 348 εξ.

<sup>119</sup> Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Περί του μη δειν αναθεματίζειν...*, ΕΠΕ τ. 31, σελ. 452

<sup>120</sup> Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Περί του μη δειν αναθεματίζειν...*, Ε.Π.Ε. τ. 31, σελ. 450

κλίμα της εποχής. Δείχνει με σαφήνεια την διάθεση της μητρός Εκκλησίας να οδηγήσει τα μέλη της στην σωτηρία με κάθε μέσο και όχι να κλείσει τους διαδρόμους και της γέφυρες πρόσβασης σ' αυτήν δια των ζωοποιών μυστηρίων της.

Όταν και όπου η Εκκλησία χρησιμοποίησε αυτή την λύση, το έκανε οδηγημένη από αδήριτη ανάγκη, εν γνώσει της ότι εν τέλει υπήρχε αμυδρό έστω φως επιστροφής. Ο αφορισμός θεωρείτο πάντοτε ακραία λύση η οποία καλό θα ήταν να μη χρησιμοποιηθεί. Ο φόβος για τις συνέπειες έκανε πολλούς πατέρες να τον θεωρούν αποτρόπαιο. Το φρικτό του αφορισμού επισημαίνει ο Μ. Φώτιος λέγοντας «ανάθεμα ην ποτέ φρικτόν και φοβερόν, ότε κατά των ενόχων της ασεβείας υπέρ των της ευσεβείας κηρύκων εφέρετο»<sup>121</sup>.

2. Αλλά και οι απόψεις των αποστόλων, σ' αυτό κατατείνουν. Το ανάθεμα, η αποκοπή αυτή, εκφράζεται κυριολεκτικά ή ρητορικά χάριν του κοινού οφέλους, χάριν της προς τα εμπρός πορείας της εκκλησιαστικής κοινότητας. Ακόμα και όταν αυτή τίθεται ως αυτοτιμωρία, ως αυτοκαταδίκη, σαφέστατα δείχνει τον τελικό στόχο. Οι πιστοί απροσκόπτως να γνωρίζουν με ορθό τρόπο τον Χριστό, να γνωρίζουν καθαρά την σώζουσα αλήθεια, να οδηγούνται απερίσπαστοι στην σωτηρία. Ό, τι αποτελεί εμπόδιο, τίθεται στο περιθώριο. Πρωτοπόρος για λόγους γνωστούς ο Παύλος, στρέφει τα πυρά του αναθέματος και στον εαυτό του όχι μόνο μια φορά, όταν ενοχλημένος από την δράση ψευδοπροφητών και ψευτοδιδασκάλων και ψευδαποστόλων, γράφει στους Γαλάτας «ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἡμεῖς ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ ὑμῖν εὐαγγελίζηται παρ ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν ἀνάθεμα ἔστω»<sup>122</sup>. Δηλαδή το πρωτεύον κατά τον Παύλο είναι η διαφύλαξη της μόνης αλήθειας, η άνευ προσμίξεων και ανθρωπίνων επινοήσεων διατήρηση και διδασκαλία των λόγων του Κυρίου. Έκπληκτος ο Χρυσόστομος γράφει: «Όρα σύνεσιν ἀποστολικήν. Ἴνα γὰρ μή τις λέγη ὅτι κενοδοξίας ἔνεκεν τὰ ἴδια συγκροτεῖ δόγματα καὶ ἑαυτὸν ἀνεθεμάτισεν»<sup>123</sup>.

Αυτή η ποιμαντική φροντίδα, η ζέουσα αγάπη για τον άνθρωπο εκ μέρους εκείνου ο οποίος είναι εμπειστημένος για την πνευματική προαγωγή αλλά κυρίως για την αποκάλυψη της αλήθειας στο πλήρωμα της Εκκλησίας, οδηγεί τον Παύλο σε μια ακόμα πιο απρόβλεπτη τοποθέτηση. Σύμφωνα με την προς Ρωμαίους επιστολή, ο απόστολος βλέποντας την σκληροκαρδία και πάρωση των ομοφύλων του, και γνωρίζοντας από πρώτο χέρι την νοοτροπία και την ψυχολογία του κόσμου αυτού, από την

<sup>121</sup> P.G., 102,833

<sup>122</sup> Γαλ.1,8

<sup>123</sup> Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Ερμηνεία εις την προς Γαλάτας επιστολήν*, P.G. 61,624



άλλη δε, θέλοντας να τύχουν των ευεργεσιών του Θεού τις οποίες ο ίδιος γνώρισε και βίωσε φτάνει στο σημείο να πει « ηὐχόμεν γὰρ ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα»<sup>124</sup>.

Παρατηρούμε στην θέση αυτή του Παύλου, πως κατανοεί το ανάθεμα σαν πραγματική εκκοπή από το σώμα του Χριστού, η οποία δεν αφήνει κανένα περιθώριο αποκατάστασης. Ο απόστολος το βιώνει ως τιμωρία και παράδοση στον όλεθρο<sup>125</sup>, ανεξάρτητα αν επενδύεται με έναν ιερό σκοπό όπως ο αναφερόμενος. Είναι άλλωστε πασιφανές ότι το επιζητεί, μόνο υπό την προϋπόθεση ότι ένας λαός ολόκληρος, θα εγκαταλείψει την αποδοκιμασία και εχθρότητα που δείχνει προς τον σωτήρα Χριστό και μόνο κάτω από αυτήν την κατάσταση, ως πραγματικός πατέρας και ποιμένας θέλει να συντελέσει στην σωτηρία των συμπατριωτών του.

Με αυτές λοιπόν τις εισαγωγικές σκέψεις για την περί αναθέματος προσέγγιση της πρώτης Εκκλησίας, δεν θα ήταν άσκοπη μια προσπάθεια συνδέσεως αλλά και κατανόησης του χαρακτήρα της συγκεκριμένης «ποινής» κατά κύριο λόγο της απομακρύνσεως από την κοινότητα, του αφορισμού δηλαδή κάτω από το πρίσμα της βιβλικής και ιστορικής εμπειρίας. Να δούμε δηλαδή, αν ο τρόπος αντιμετώπισης του προβλήματος εύρισκε και στο συγκεκριμένο ζήτημα, ερείσματα.

Η βιβλική εμπειρία στο θέμα αυτό είναι ιδιαίτερα σημαντική. Τόσο στην παλαιά όσο και στην καινή Διαθήκη, υπάρχει πληθώρα αναφορών σε περιστατικά που δείχνουν τιμωρητικό ή παιδαγωγικό χαρακτήρα. Τα γεγονότα αυτά πλήττουν κατά κανόνα ανθρώπους που φαίνονται να είναι κοντά στο Θεό, και οι οποίοι καθ' οιονδήποτε τρόπο αντονομήθηκαν ή σκληρύνθηκαν ή δεν έδειξαν να κατανοούν την σημασία του λόγου του Θεού<sup>126</sup>.

Τότε ο Θεός ή οι απόστολοι ακολουθώντας μια μέθοδο προσέγγισης, το υπενθυμίζουν ή το καθιστούν φανερό για άλλη μια φορά σε όλους, με τρόπο όμως που μόνο όσοι κατέχουν ένα άλλο αισθητήριο ή αγαθή διάθεση μπορούν να το κατανοήσουν. Επιπλέον η βιβλική αυτή θέση κατοχυρώνει όπως και πιο κάτω θα αναπτυχθεί την έννοια της συλλογικής-εκκλησιαστικής ευθύνης, η οποία επιφέρει και την προσωπική ενός εκάστου ευθύνη στα θέματα που αναφέρονται στα συγκεκριμένα γεγονότα. Εδώ μας ενδιαφέρουν γεγονότα στα οποία η αποκοπή από την κοινότητα είχε

<sup>124</sup> Ρωμ.9,3

<sup>125</sup> πρβλ. Τρεμπέλα Παν., *Υπόμνημα εις τας επιστολάς της Κ. Διαθήκης*, τ.Α', σελ. 137

<sup>126</sup> Η θέση αυτή αναπτύσσεται και θεμελιώνεται με σαφήνεια από βιβλικό θεολόγο όταν γράφει ότι «έτσι προορισμένη για την αναγνώριση του Γιαχβέ και του Ιησού, η τιμωρία είναι τόσο περισσότερη τρομερή, όσο αυτός τον οποίον πλήττει είναι πιο κοντά στο Θεό», στο *Λεξικό Βιβλικής Θεολογίας*, στ. 942

θετική έκβαση, συνειδητοποίηση δηλαδή του σφάλματος και επαναφορά στην ορθή οδό. Δίδεται ιδιαίτερη βαρύτητα στην βιβλική ιστορία, διότι και δια λόγους που ανάγονται στον ιστορικό χρόνο, η σύνοδος της Γάγγρας θα έδωσε στα γεγονότα αυτά βαρύνουσα σημασία. Θα εκτίμησε δεόντως τις ποιμαντικές περιπτώσεις καθ' εαυτές, δηλαδή το πρόβλημα από την μια πλευρά καθώς και στην ποιμαντική-παιδαγωγική μέθοδο που χρησιμοποιήθηκε για την επίλυση του προβλήματος, κατ' ουσίαν δηλαδή στην θεραπευτική του αντιμετώπιση. Θα σταθμίστηκε και η σοβαρότητα των περιστατικών, καθώς πρέπει να αξιολογείται πάντοτε στα θέματα που έχουν ποιμαντικό ενδιαφέρον, αν θα δοθεί σημασία και αν δοθεί για ποιόν λόγο θα δοθεί και μέχρι ποιού σημείου. Για το ίδιο το περιστατικό ή για ό,τι το περιστατικό αυτό αφήνει να φαίνεται.

Θα επικεντρωθεί η αναφορά σε περιστατικά που αφορούν την Καινή Διαθήκη, για να φανεί η σημασία των πράξεων κάτω από το νέο καθεστώς όχι του νόμου και της τυπικότητας αλλά της εποχής της χάριτος.<sup>127</sup>

Πρώτα από όλα πρέπει να αξιολογηθεί το γεγονός πως ο ίδιος ο Κύριος στην Καινή Διαθήκη δίνει το στίγμα αλλά και το έναυσμα για την αντιμετώπιση ανάλογων περιστατικών. Η παραβολική ή αλληγορική αναφορά δεν διαφοροποιεί τη σημασία των λόγων και των πράξεών Του, και δεν εμποδίζει την χρησιμοποίησή τους ως άμεσων παραδειγμάτων για τον τρόπο αντίδρασης της Εκκλησίας. Βασικές θέσεις για την αντιμετώπιση με το ανάθεμα ή αφορισμό προέρχονταν από:

- i. Την διήγηση του Ματθαίου<sup>128</sup> για την υπό του Κυρίου ξηρανθείσα συκή, περιστατικό που κατέλαβε κεντρική θέση στην ζωή της Εκκλησίας, καθώς μνεία του περιστατικού αυτού γίνεται στην ακολουθία του όρθρου της Μ. Δευτέρας (εσπέρας Κυριακής των Βαΐων). Το σημαντικό είναι ότι ο Κύριος δεν δείχνει να διστάζει στην καταδίκη της μη καρποφορούσης συκής και δίνει ένα άμεσο μήνυμα προς όλους. Κατά τον Ζιγαβινό «τετιμώρηται γαρ ( το δένδρον) ουχ ως αμαρτήσαν, αλλ' ίνα μάθωσιν οι ακολουθούντες ότι και κολάζειν ο Χριστός δύναται»<sup>129</sup>.
- ii. Από την παραβολή των βασιλικών γάμων, όπου εκεί ο βασιλεύς (=Κύριος) εκφράζεται με απόλυτο και σκληρό τρόπο σε όσους δεν έδειξαν τον δέοντα σεβασμό και δεν προσήλθαν με κατάλληλο και αρμόζον σε γάμο ένδυμα, και

<sup>127</sup> Μουρατίδη Κων., *Το δίκαιον της χάριτος*., σελ 8,13,14.

<sup>128</sup> Μτ. 21,18 εξ-Μκ.11,12-22

<sup>129</sup> Τρεμπέλα Παν., *Υπόμνημα εις το κατά Ματθαίον ευαγγέλιον*, Αθήναι 1979<sup>3</sup>,σελ. 379

δίνει εντολή να τους εκβάλουν από την ομήγυρη<sup>130</sup>. Καθίσταται σαφές πως δεν υπάρχει κανένα στοιχείο που να δείχνει συγκατάβαση εκ μέρους του βασιλέως ή δισταγμός και λύπη για το τι τους περιμένει. Η ασυνέπειά τους και η όλη αντιμετώπιση του γεγονότος επιφέρει χωρίς συναισθηματισμούς την ορισθείσα υπό του βασιλέως σκληρή τιμωρία

- iii. Στην παραβολή των ταλάντων, ο Κύριος που έδωσε τα τάλαντα και ζητά τον λογαριασμό, αντιμετωπίζει τον πονηρό και οκνηρό δούλο με τον ίδιο τρόπο, όπως και στην παραβολή των βασιλικών γάμων. Και εδώ ο δούλος εκβάλλεται εις το σκότος το εξώτερον, όπου βρίσκεται ο βρυγμός και ο τριγμός των οδόντων, ενώ στην προηγούμενη γίνεται αναφορά για «κλαυθμό και βρυγμό των οδόντων».
- iv. Στην παραβολή (ή αλληγορία)<sup>131</sup> της αμπέλου<sup>132</sup>. Στο κείμενο αυτό αναφέρεται ως πρακτική, αφενός μεν το «καθαίρειν» παν μη φέρον καρπὸν κλήμα, ώστε δια της ενεργείας αυτής να καταστεί πλέον καρποφόρο, αφετέρου δε η βίαιη απομάκρυνση εκ του σώματος της αμπέλου του κλήματος που δεν μένει σε αρμονική σύνδεση με την άμπελο<sup>133</sup>.

Τα εν συντομία εκτεθέντα ανωτέρω, έδιναν τη βάση ώστε με την κατάλληλη ερμηνεία να μπορέσει η πρώτη Εκκλησία να αντιμετωπίσει τα συγκεκριμένα περιστατικά που ανέκυπταν και αποτελούσαν πρόβλημα για τους ηγέτες των πρώτων χριστιανικών κοινοτήτων. Και από όσα γνωρίζουμε αυτά δεν ήσαν ασήμαντα και χωρίς παρενέργειες οι οποίες ταλάνισαν το πλήρωμα των πιστών και δοκίμασαν τις αντοχές της πνευματικής ηγεσίας.

Α. Το πρώτο περιστατικό αναφέρεται στον αιμομίκτη που αναστάτωσε με την ζωή του την Εκκλησία της Κορίνθου. Ο απ. Παύλος όταν έλαβε γνώση του γεγονότος αντέδρασε με άμεσο τρόπο και του επέβαλε την ποινή του αφορισμού. Ο ίδιος ο απόστολος το περιγράφει ως εξής: «Ὅλως ἀκούεται ἐν ὑμῖν πορνεία καὶ τοιαύτη πορνεία ἥτις οὐδὲ ἐν τοῖς ἔθνεσιν ὄστε γυναικᾶ τινὰ τοῦ πατρὸς ἔχειν καὶ ὑμεῖς πεφυσιωμένοι ἐστέ καὶ οὐχὶ μᾶλλον ἐπενθήσατε ἵνα ἀρθῆ ἐκ μέσου ὑμῶν ὁ τὸ ἔργον τοῦτο ποιήσας; ἐγὼ μὲν γὰρ ἂπὼν τῷ σώματι παρῶν δὲ τῷ πνεύματι ἤδη κέκρικα ὡς παρῶν τὸν οὕτως τοῦτο κατεργασάμενον ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει

<sup>130</sup> Μτ. 22,13

<sup>131</sup> Η άποψη αυτή διατυπώνεται από τον Σεραφεΐμ Παπακόστα, *Αι παραβολαί του Κυρίου*, εκδ. Ζωή, Αθήναι 1951<sup>3</sup>, σελ. 428, στην σημείωση ότι συμπεριλαμβάνει στον τόμο αυτό ως παραβολή την «παραβολή της αμπέλου» η οποία «είναι μάλλον αλληγορία» και εκθέτει περαιτέρω τα επιχειρήματά του.

<sup>132</sup> Ιω. 15,1-8

<sup>133</sup> Ας σημειωθεί ότι και ο Παύλος στην προς Ρωμαίους 11,21 εξ. υπαινίσσεται την πρακτική αυτή του Κυρίου, που δεν λυπήθηκε εκείνους που ήταν αρμοσμένοι στην άμπελο «ως κατά φύσιν κλάδοι».

τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ Σατανᾶ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῆ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου»<sup>134</sup>.

Ο αιμομίκτης κατά τον Παῦλο ἔπρεπε να αποκλειστεί ἀπὸ την Εκκλησία και να παραδοθῆ «εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός». Ο αποκλεισμός εἶναι τέτοιος ὥστε ο ἀπόστολος να προειδοποιεῖ ὅτι με ἄνθρωπο ὅπως αὐτός ἀλλά και με ὅποιον ἄλλον ἔχει κάνει κάτι ἀνάλογο ἡ διακοπή των σχέσεων πρέπει να εἶναι τέτοια ὥστε αὐτές να οδηγηθῶν σε πλήρη ρήξη και λέει ὅτι «τῷ τοιούτῳ μηδὲ συνεσθίειν»<sup>135</sup>. Ὅταν ὁμως ο Παῦλος πληροφορεῖται ὅτι ἡ ποιμαντική-θεραπευτική του αγωγή εἶχε ἀποτελέσματα και ὅτι ἡ ἀπομάκρυνσή του τον συνέφερε πνευματικά και ὅτι ο ἐπιδιωκόμενος σκοπός ἐπῆλθε, ἔδωσε ἐντολή και ο ἀφορισθεῖς αιμομίκτης ἐγινε και πάλι δεκτός<sup>136</sup>.

Το ἐπίσης σημαντικό στο περιστατικό αὐτό εἶναι ὅτι ο ἀπ. Παῦλος δεν φτάνει σ' αὐτήν την ἀπόφαση γιατί ο ἄνθρωπος ἐκεῖνος υπέπεσε σε δογματικό λάθος, περιέπεσε δηλαδή σε κακοδοξία, ἀλλά γιατί υπέπεσε σε μεγάλο ἠθικό παράπτωμα<sup>137</sup>. Αποκόπτεται ὡς ἔνοχος ἠθικού παραπτώματος και ὄχι ὡς αἰρετικός. Σημαντικό ἐπίσης εἶναι ὅτι ἡ ἀπόφαση του ἀποστόλου δεν οφείλεται στην ικανοποίηση τῆς θείας δικαιοσύνης, διδασκαλία που ἀργότερα ἀναπτύχθηκε στην δύση, ἀλλ' «ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῆ». Ἐπὶ του θέματος αὐτοῦ θα ἦταν δυνατή ἐκτενὴς δογματικού ενδιαφέροντος συζήτηση. Ἐδῶ θα ἐστιᾶσουμε μόνο στην ποιμαντική- παιδαγωγική μέθοδο που χρησιμοποιοῖ ο ἀπόστολος. Δεν θεωρεῖ ὅτι με την πράξη που ἐγινε θίγεται ο Θεός, ἀλλά πρέπει να σωθῆ τὸ πνεῦμα, να σωθῆ ἡ ψυχὴ του ἀνθρώπου που παρεκτρέπεται. Και για τον λόγο αὐτό ἐπανέρχεται ο ἴδιος ὅταν πληροφορεῖται την μετάνοια του ἀνδρός. Τον συγχωρεῖ, αἶρει την ποινὴ που του εἶχε ἐπιβληθῆ και ὡς υπεύθυνος ποιμένας και καθοδηγός ψυχῶν, παρακαλεῖ τους Κορινθίους να του δείξουν καλοσύνη και να τον δεχτοῦν ἀφοῦ του συγχωρήσουν και αὐτοὶ τὸ σφάλμα. Ἀπὸ ὅποια πλευρά και ἀν το δεῖ κανεὶς, δείχνει μια μεγαλειώδη συμπεριφορὰ ἀπὸ τον Παῦλο, καθὼς δεν μένει μόνο στην κατασταλτικὴ λειτουργία και κατανόηση τῆς ευθύνης του, ἀλλά την κατανοεῖ

<sup>134</sup> Α' Κορ. 5,1-5

<sup>135</sup> Α' Κορ. 5,11. Και πάλι πρέπει ἀντιληφθῶμε ὅτι τὸ μείζον θα ἦταν ἡ ἀποκοπή ἀπὸ την ευχαριστιακὴ σύναξη, καθὼς «για συμμετοχὴ στο κοινὸ δείπνο τῆς κοινότητας οὔτε λόγος πρέπει να γίνεται», Σ. Ἀγουρίδη, Ἀπ. Παύλου, *Πρώτη πρὸς Κορινθίους ἐπιστολή*, ἐκδ. Πουρναρά, Θεσ/νίκη 1982, σελ. 102

<sup>136</sup> Β' Κορ. 2,87. πρβλ. σχολ. Δυοβουνιώτη Κ., ο.π. σελ. 10, και Βασιλείου Σμύρνης, ο.π. σελ. 9. Στο σημείο αὐτό εἶναι χρήσιμο να ἀναφερθῶμε και στον ευρύτερο προβληματισμό που ἀναπτύσσεται στον βιβλικὸ χώρο, σχετικὰ με τὸ ποιὸς εἶναι ο λυτήσας τον Παῦλο, και ἀν τα δύο πρόσωπα αὐτὰ ταυτίζονται ἢ εἶναι διάφορα ἀλλήλων. Ο Ἀγουρίδης, *Υπόμνημα...* σελ. 262, ἡ Ἀδαμτζιλογλου, *Ἡ θεολογία του Παύλου...*, σελ. 24 ἐξ., 46 σημ.1, και 262 καθὼς και ἄλλοι, υποστηρίζουν ὅτι εἶναι δύο διαφορετικὰ πρόσωπα. Ἀντιθέτως ο Χ. Βούλγαρης, *Νέα θεώρησης των ἐρίδων τῆς Ἀποστολικῆς Εκκλησίας τῆς Κορίνθου και των ἐν αὐτῇ ἀντιπάλων του ἀπ. Παύλου*, Ἀθήνα 1980<sup>ο</sup>, σελ. 62 ἐξ., ἔχει την ἄποψη ὅτι πρόκειται περὶ του αὐτοῦ προσώπου.

<sup>137</sup> Κ. Δυοβουνιώτη, ο.π. σελ. 60

και ως θέση ευθύνης για την λύση ή αποκατάσταση<sup>138</sup> της θέσης όσων έσφαλαν. Κάνοντας δε χρήση του κύρους του, ως πνευματικός πατέρας λέει στους Κορινθίους «ώστε τούναντίον μάλλον ύμᾶς χαρίσασθαι καὶ παρακαλέσαι μή πως τῇ περισσοτέρᾳ λύπῃ καταποθῆ ὁ τοιοῦτος διὸ παρακαλῶ ύμᾶς κυρῶσαι εἰς αὐτὸν ἀγάπην»<sup>139</sup>.

Το γεγονός αυτό καθ' εαυτό και η αντιμετώπισή του από τον Παύλο, αποκαλύπτει μια μεγάλη αλήθεια που και σήμερα τίθεται υπό συζήτηση. Το κύριο θέμα εντοπίζεται από καθαρώς παιδαγωγική σκοπιά στο ότι « το τι κάνει με το σώμα του ο άνθρωπος δεν είναι αδιάφορο για την πνευματική ζωή του. Η χριστιανική επιταγή αναφέρεται στον ὅλο άνθρωπο»<sup>140</sup>. Κατά συνέπεια ο Παύλος εκφράζει μια αντίληψη που αρχίζει να κάνει την εμφάνισή της μ' αυτόν και να εξαπλώνεται και να καθιερώνεται σχετικά με την εξουσία της Εκκλησίας στα μέλη της. Δηλαδή «ο Χριστός παρουσιάζεται (κατά την διδαχή του Παύλου) να έχει δώσει αυτή την εξουσία στην Εκκλησία να παραδίδει τα ανάξια μέλη της στον ολοθρευτή διάβολο» ώστε να σωθεί το «ουσιώδες που είναι το πνεύμα»<sup>141</sup>. Ἄλλωστε ο Παύλος γνώριζε επακριβώς τι ήταν η Κόρινθος και από ποιο πνεύμα εμφορείτο ο πληθυσμός της. Δεν θα ασκούσε ουσιαστική ποιμαντική παρέμβαση εάν σιωπούσε ή αν υποβάθμιζε την σημασία της πράξης του αιμομίκτη. Ο ειδωλολατρικός κόσμος είχε ἄλλο στόχο απ' αυτόν που είχε ένας πιστός στο Ευαγγέλιο. Για τον λόγο αυτό «μέσα σε μια κοινωνία πολύ βρώμικη ηθικά, προσπαθεί να διαχωρίσει την ηθική υπόσταση του ευαγγελίου από οποιαδήποτε θεωρητική ή εμπειρική ανάμιξή του με τα βίτσια του ειδωλολατρικού κόσμου» όπως σχολιάζει την στάση του Παύλου ο Αγουρίδης<sup>142</sup>.

**B.** Μια ανάλογη από πλευράς μεθόδου εργασίας (πρακτικής) περίπτωση, αναφέρεται και στην δευτέρα επιστολή προς Θεσσαλονικείς. Η επιστολή αυτή, προγενέστερη των προηγουμένων δύο επιστολών προς Κορινθίους, αφήνει κάποιες ασάφει-

---

<sup>138</sup> Ο Θεοδώρητος ερμηνεύοντας την πρακτική αυτή του Παύλου να κινείται σε δύο διαφορετικά επίπεδα δράσης εν σχέσει με το πρόβλημα λέγει ότι «Προσθήκει γὰρ ύμᾶς μὴ μόνον τέμνοντι συνεργεῖν, ἀλλὰ καὶ συνάπτοντι», Ερμηνεία των ΙΔ' επιστολών του Απ. Παύλου, ΡG, 82,388

<sup>139</sup> Β' Κορ. 2,6-8

<sup>140</sup> Με τον χαρακτηριστικό αυτό τρόπο προσεγγίζει το θέμα και ερμηνεύει το περιστατικό του αιμομίκτη ο Αγουρίδης, και αφήνει να εννοηθεί ότι στην σκέψη του Παύλου δεν υπήρχε χώρος για μερισμό του ανθρώπου σε πνευματικό και υλικό τμήμα, όπου το μόνο που τον ενδιέφερε ήταν για τα του πνεύματος. Μια άποψη και σήμερα συζητήσιμη, για το κατά πόσο τα αφορώντα τον σαρκικό άνθρωπο είναι αμελητέα ή αδιάφορα και το μόνο που πρέπει να προσέχουμε είναι τα πνευματικά. Για περισσότερα βλ. Σ. Αγουρίδη, ο.π. σελ. 96

<sup>141</sup> Αγουρίδη Σ., ό.π.

<sup>142</sup> Αγουρίδη Σ., ό.π. σελ. 101

ες<sup>143</sup> ως προς το τι ακριβώς έκαναν οι αναφερόμενοι πιστοί, μας πληροφορεί όμως για την μέθοδο με την οποία χειρίστηκε το θέμα ο απόστολος.

Το θέμα στην περίπτωση αυτή είναι πιθανώς και δογματικό και ηθικό<sup>144</sup>. Μερικοί πιστοί στην νεοϊδρυτη κοινότητα της Θεσσαλονίκης, δεν έδειχναν διατεθειμένοι να ζήσουν υπακούοντας στο κήρυγμα του απ. Παύλου. Ζουν ατάκτως, περιεργαζόμενοι και μη εργαζόμενοι. Ας παρακολουθήσουμε το πως παραθέτει το γεγονός το ίδιος: «Παραγγέλλομεν δὲ ὑμῖν ἀδελφοί ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ στέλλεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ παντὸς ἀδελφοῦ ἀτάκτως περιπατοῦντος καὶ μὴ κατὰ τὴν παράδοσιν ἣν παρελάβοσαν παρ ἡμῶν αὐτοὶ γὰρ οἴδατε πῶς δεῖ μιμεῖσθαι ἡμᾶς ὅτι οὐκ ἠτακτήσαμεν ἐν ὑμῖν οὐδ' ὄψεσθε ἄρτον ἐφάγομεν παρά τινος ἀλλ' ἐν κόπῳ καὶ μόχθῳ νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐργαζόμενοι πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαι τινὰ ὑμῶν οὐχ ὅτι οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν ἀλλ' ἵνα ἑαυτοὺς τύπον ὅτι εἴ τις οὐ θέλει ἐργάζεσθαι μηδὲ ἐσθιέτω ἀκούομεν γὰρ τινὰς περιπατοῦντας ἐν ὑμῖν ἀτάκτως μηδ' ἐργαζομένους ἀλλὰ περιεργαζομένους τοῖς δὲ τοιοῦτοις παραγγέλλομεν καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ ἵνα μετὰ ἡσυχίας ἐργαζόμενοι τὸν ἑαυτῶν ἄρτον ἐσθίωσιν Ὑμεῖς δὲ ἀδελφοί μὴ ἐγκακήσητε καλοποιῶντες εἰ δέ τις οὐχ ὑπακούει τῷ λόγῳ ἡμῶν διὰ τῆς ἐπιστολῆς δώμεν ὑμῖν εἰς τὸ μιμεῖσθαι ἡμᾶς καὶ γὰρ ὅτε ἦμεν πρὸς ὑμᾶς τοῦτο παρηγγέλλομεν ὑμῖν τοῦτον σημειοῦσθε μὴ συναναμίγνυσθαι αὐτῷ ἵνα ἐντραπή καὶ μὴ ὡς ἐχθρὸν ἡγεῖσθε ἀλλὰ νοθετεῖτε ὡς ἀδελφόν»

Αυτή λοιπόν η συμπεριφορά στα μάτια του Παύλου δείχνει να είναι εκτός των ορίων τα οποία ο ίδιος δια της διδασκαλίας του ευαγγελίου είχε θέσει ως θεμέλια αμετάθετα. Ο τρόπος ζωής τους, η εν γένει στάση τους προκαλεί και εκθέτει την νεοπαγή κοινότητα, δημιουργώντας μια εσφαλμένη εικόνα περί αυτής τόσο εντός όσο και εκτός. Κατόπιν τούτου, ως υπεύθυνος για την πνευματική πρόοδο της κοινότητας αυτής της συσταθείσης δια του αποστολικού του κηρύγματος, ως υπεύθυνος ποιμένας και παιδαγωγός, επανέρχεται στο θέμα της ορθής συμπεριφοράς των πιστών, επαναδιαβεβαιώνει το κήρυγμά του και εξηγεί για μια ακόμα φορά τον τρόπο με τον οποίο πρέπει να πολιτεύεται ένας χριστιανός.

Η νέα του αυτή επισήμανση, περιέχει μεθόδους προστασίας και παιδαγωγίας των πιστών εκείνων οι οποίοι δεν θα αποδεχθούν τις αποστολικές του διδαχές και προτροπές οι οποίες ταυτοχρόνως λειτουργούν ως προστασία των μη « ατάκτως περιπατούντων ».

---

<sup>143</sup> «οιοι ακριβώς ήταν οι ατακτούντες και που οφειλόταν η αταξία τους; Η απάντηση στα ερωτήματα δεν είναι εύκολη. Υπάρχουν πολλές πιθανότητες», Γαλάνη Ιω., *Η δεύτερη επιστολή του απ. Παύλου προς Θεσσαλονικείς*, εκδ. Πουρναρά, Θεσ/νίκη 1997,σελ. 261

<sup>144</sup> Στην άποψη αυτή συγκλίνει ο Γαλάνης θεωρώντας ως ατάκτους «αυτούς που δεν ακολουθούν τις αρχές της χριστιανικής ζωής», Ιω. Γαλάνη, ο.π. σελ. 254

Στην περίπτωση των πιστών της Θεσσαλονίκης, παρατηρούμε την μέθοδο της ποιμαντικής πρακτικής του Παύλου. Εξελίσσεται σταδιακά και πάλι, όπως στην προηγούμενη με τον αιμομίκτη, και διακρίνονται τα παρακάτω κύρια στάδια:

-α) διαπίστωση της ανυπακοής στον αποστολικό λόγο<sup>145</sup> -β) ενημέρωση μεταξύ των πιστών για ποιο ή ποια πρόσωπα πρόκειται, ώστε να το γνωρίζουν όλοι για να είναι η ενέργεια αυτή αποτελεσματική-γ) αποφυγή συναναστροφής<sup>146</sup> -δ) συμβουλές για τους πιστούς ως προς τον τρόπο συμπεριφοράς και τα αισθήματά τους έναντι των ατάκτως περιπατούντων. -δ) θεραπευτική μέθοδος. Εδώ η ντροπή. Τα αποτελέσματα από το ότι κανείς δεν θα τον έκανε παρέα και δεν θα συμπνευματιζόταν μαζί του, θα τον έκαναν να ντρέπεται για την εν γένει συμπεριφορά του και κατά συνέπεια, με όσα προσδοκούσε ο Παύλος, θα άλλαζε τρόπο ζωής, επανερχόμενος στον τρόπο ζωής που προτεινόταν στην επιστολή.

Αυτά τα δύο περιστατικά αποδεικνύουν με σαφή τρόπο, ότι οι απόστολοι με χαρακτηριστικό παράδειγμα τον Παύλο, ως συνεχιστές του έργου του Χριστού, ακολούθησαν την μέθοδο της απειλής και την προειδοποίηση της επερχόμενης αποκοπής από την ευχαριστιακή κοινωνία, για να οδηγήσουν παρεκτραπέντα μέλη της Εκκλησίας στην συναίσθηση της πλάνης τους και στην απόφαση για μετάνοια, ή να προλάβουν δια του τρόπου αυτού προσδοκώμενη ή πιθανολογούμενη παρεκτροπή μελών της.

Η προτροπή του Παύλου μάλιστα στην Β΄ προς Θεσ/νικείς, «έχει παιδαγωγικό χαρακτήρα» όπως σημειώνει ο Γαλάνης. « Ο σκοπός του (ενν. του Παύλου) είναι να επαναφέρει τον ατακτούντα στην τάξη της κοινότητας και όχι να τον απομακρύνει... Με τον τρόπο αυτό ο ατακτών θα ντραπεί, δηλαδή θα καταλάβει το σφάλμα του, θα μετανοήσει γι' αυτό και θα ακολουθήσει τους κανόνες συμπεριφοράς και ζωής που υπαγορεύονται από την νέα πραγματικότητα της εν Χριστώ πίστεως»<sup>147</sup>.

Επειδή η νεοπαγής Εκκλησία του πρώτου αιώνα όπως βέβαια και των επόμενων δεν είχε να προσφέρει υλικά ή κοσμικά ανταλλάγματα στους πιστούς, κατά συνέπεια δεν είχε και τίποτα ανάλογο να τους στερήσει στην περίπτωση εκείνη που δεν

---

<sup>145</sup> Αξιοσημείωτο είναι, ότι ο απόστολος αναφέρεται σε μια κατηγορία ανυπάκουων ή απείθαρχων, δεν αναφέρει όμως ποιος θα κρίνει ότι οι άνθρωποι αυτοί είναι ανυπάκουοι και απείθαρχοι. Θεωρεί προφανώς ότι η διαπίστωση αυτή, θα είναι υπόθεση όλου του πληρώματος, παρότι δεν αποκλείεται κάποια πρόσωπα να είχαν ex officio την ευθύνη γι' αυτό.

<sup>146</sup> Και εδώ δεν μπορούμε με ακρίβεια να περιγράψουμε ποιο είδος επικοινωνίας θα είναι απαγορευμένο. Πιο πιθανό φαίνεται να είναι η κοινή προσευχή, διότι δεν θα ήταν δυνατό να αναφέρεται στις διαπροσωπικές σχέσεις. Αν ήταν εκεί, πως θα τον αναστρέφονταν και δεν θα τον θεωρούσαν εχθρό αλλά αντιθέτως θα τον νουθετούσαν ως αδελφό;

<sup>147</sup> Γαλάνη Ιω., ο.π. σελ.266

ήσαν συνεπείς στην πίστη τους ή στον τρόπο ζωής τους. Όμως μπορούσε να στερήσει την ευχαριστιακή κοινωνία σε όσους παρερμήνευαν<sup>148</sup> ή παρανοούσαν την αλήθεια της πίστεως και τραυμάτιζαν την ενότητα της ευχαριστίας και την συνακόλουθη ενότητα των πιστών. Αυτή η θεολογία του σώματος έπρεπε όπως και πιο πάνω αναφέρθηκε να διατηρηθεί πάση θυσία.

Στο ίδιο μήκος κύματος κινείται γραμμένη λίγα χρόνια αργότερα, η δεύτερη επιστολή του Ιωάννη. Το χωρίο: «εἴ τις ἔρχεται πρὸς ὑμᾶς καὶ ταύτην τὴν διδασχὴν οὐ φέρει μὴ λαμβάνετε αὐτὸν εἰς οἰκίαν καὶ χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε ὃ λέγων γὰρ αὐτῷ χαίρειν κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς»<sup>149</sup> έχει χρησιμοποιηθεί κατά κόρον για τις σχέσεις των ορθοδόξων με τους ετεροδόξους ή αιρετικούς<sup>150</sup>. Παρά την χρήση του για τέτοιους λόγους, το κείμενο αυτό μας δίνει πολλά στοιχεία για τον τρόπο αντιμετώπισης προβλημάτων τέτοιου είδους από τα μέλη της Εκκλησίας. Ο Ιωάννης εισάγει στο όλο θέμα δύο νέα στοιχεία εν σχέσει με τα πρόσθεν αναφερθέντα. α) την μη φιλοξενία αυτού που δεν φέρει την ορθή διδασχὴ και την απαγόρευση καθ' οιονδήποτε τρόπο της μετ' αυτού απλής κοινωνικής συναναστροφής, η οποία εκφράζεται με τον χαιρετισμό, αλλά κυρίως β) την εν τοις πράγμασι (de facto) συνενοχή και την συμμετοχή καθενός δια του τρόπου αυτού, του εξωτερικού και συνειδητού, με τα πονηρά έργα που πράττει ή σκέπτεται ο άνθρωπος, που ο Ιωάννης ορίζει ως μη φέροντα την διδασχὴ που οφείλει να φέρει.

Αν αναζητήσουμε και στο σχετικό θέμα το κύριο γεγονός, θα βρούμε πάλι την ίδια σκέψη του θεόπνευστου συγγραφέα. Όποιος πράττει ή ζει με τρόπο που δεν ταιριάζει σε Χριστιανό και ταυτόχρονα δεν προσπαθεί να ανανήψει, θα βρεθεί αντιμετώπος με την εκκλησιαστική κοινότητα, στην οποία δεν θα βρίσκει θέση<sup>151</sup>. Είτε στην λατρεία, είτε στις διαπροσωπικές –κοινωνικές σχέσεις. Αν λοιπόν ο άνθρωπος αυτός ενδιαφέρεται για την σωτηρία του, για την ύπαρξή του στην εκκλησιαστική κοινότητα, πρέπει να αλλάξει, να ευθυγραμμιστεί με την πίστη της, γιατί χωρίς αυτήν και την συνακόλουθη ευχαριστιακή κοινωνία είναι πνευματικά νεκρός, παραδομένος στον «όλεθρο της σαρκός» (Α΄ Κορ. 5,5) κατά την διατύπωση του Παύλου.

---

<sup>148</sup> Η σκέψη του Παύλου έχει ως βασικό γνώρισμα το σχήμα « παραλαβή- παράδοση και στις επιστολές του επιμένει στην τήρηση των παραδόσεων και στην υποχρέωση του παραλαμβάνοντος να παραδί-δει ανόθευτο το ευαγγέλιο του Χριστού. Πρβλ. Α΄ Κορ. 11,23 και 15,3, Α΄ Θεσ. 2,13 και 4,1, Β΄ Θεσ. 2,15», Γαλάνη Ιω., ο.π. σελ. 254

<sup>149</sup> Β΄ Ιω. 10-11

<sup>150</sup> Για περισσότερα σχετικά με την ερμηνεία του χωρίου από ορθοδόξου πλευράς, Μπούμη Παν., *Περί την επικοινωνίαν ημών μετά των ετεροδόξων. Συμβολή εις την ερμηνείαν του χωρίου 'και χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε'*, Αθήναι 1972

<sup>151</sup> πρβλ. Αγουρίδη Σ., ό.π. σελ. 102.



Αυτά όμως φέρνουν στο προσκήνιο την συλλογική ευθύνη των πιστών, για την διατήρηση αυτής της εύρυθμης λειτουργίας του συστήματος ευχαριστία-κωνωνία-πιστοί. Και αυτό φανερώνεται στις τρεις προηγούμενες περιπτώσεις, όπου καλούνται οι πιστοί που ορθοφρονούσαν, να στρατευτούν στην προσπάθεια προφύλαξης αυτής της ενότητας, ακόμα και στην κρίση ως εκκλησία των «εντός»<sup>152</sup>.

Τον προβληματισμό αυτό εισάγει στο ακροατήριο του ο Χρυσόστομος, στην 17<sup>η</sup> ομιλία του στο κατά Ματθαίον ευαγγέλιο. Αναφέρεται στην εντολή του Χριστού για την αποκοπή μελών του σώματος που σκανδαλίζουν και σχολιάζει λέγοντας «Οὐ γὰρ εἶπεν Ἀπόστηθι ἀλλὰ τὸν πολὺν χωρισμὸν ἐμφαίνων Ἐξελε φησὶ καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ Ἐτα ἐπειδὴ ἀποτόμως ἐκέλευσε δείκνυσι καὶ τὸ κέρδος ἐκατέρωθεν ἀπὸ τε τῶν ἀγαθῶν ἀπὸ τε τῶν κακῶν ἐπιμένων τῇ μεταφορᾷ Συμφέρει γὰρ σοι φησὶν ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου βληθῆ εἰς γέενναν Ὅταν μῆτε ἑαυτὸν διασώζη καὶ σὺ προσαπολλύῃ ποία φιλανθρωπία ἀμφοτέρους καταποντίζεσθαι ἐξὸν χωρισθέντων κἂν ἓνα σωθῆται;»<sup>153</sup>.

Αυτή η συνυπευθυνότητα η οποία εκτός των άλλων φαίνεται και από την χρήση του πληθυντικού (σε προστακτική) «εξάρατε»<sup>154</sup>, και που εισάγεται στην όλη υπόθεση, είναι σπουδαία παιδαγωγική και ποιμαντική αρχή, διότι εν προκειμένω ο πιστός παύει να αντιλαμβάνεται την εκκλησιαστική κοινωνία ως κάτι τι το τυχαίο και μηχανιστικό, αλλά αντιθέτως βοηθείται να το εκλαμβάνει πλέον ως ζώσα πραγματικότητα, ως ζωντανό οργανισμό στον οποίο προσωπικώς συμμετέχει και δια της ενεργού παρουσίας, δράσεως και συμβολής του οποίου, ενεργούνται τα του σώματος. Κατά συνέπεια πρέπει να διαφυλάξει το σώμα αυτό από τις εξωτερικές επιθέσεις, αλλά ακόμα να μη συντελεί και αυτός ο ίδιος στην εναντίον της απειλή. Το ότι αυτός που εκτιμά κάτι το προσέχει και πάσχει από την ενδεχόμενη στέρησή του, φαίνεται και από το ότι η Εκκλησία το χρησιμοποίησε με επιτυχία στην συνέχεια ως παιδαγωγικό μέσο, όσο και από το ότι οι νέοι ή οι προσήλυτοι που δεν είχαν αντιληφθεί την σημασία του, δεν υποβάλλονταν εύκολα σε τέτοια επιτίμια<sup>155</sup>.

---

<sup>152</sup> Η έννοια αυτή παρουσιάζεται από τον Αγουρίδη, ο.π. σελ. 102, ως εκφράζουσα τον τρόπο ζωής της κοινότητας στην σχέση της με τον αιμομίκτη στην Κόρινθο και τον αποκλεισμό του από την ευχαριστία, αφού όπως τονίζει «για συμμετοχή στο κοινό δείπνο της κοινότητας ούτε λόγος πρέπει να γίνεται... Η κρίση των εντός είναι έργο της Εκκλησίας εν Χριστώ».

<sup>153</sup> Χρυσόστομος, *Υπόμνημα εις τον άγιον ευαγγελιστήν Ματθαίον*, ομ. ιζ', PG 57, 258

<sup>154</sup> Το «λόγιον» του συγκεκριμένου στίχου προέρχεται από το Δευτερονόμιο 17,7 «καὶ ἐξαρεῖς τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν» και αναφέρεται και στα παράλληλα 19,19 και 22,21-22-24. Η θέση του Παύλου είναι εν προκειμένω σαφής καθώς με τον πληθυντικό αριθμό δηλώνεται πως η αποκοπή του μέλους από το σώμα στο οποίο ανήκει, δεν είναι προνόμιο που το διεκδικεί μόνο ο ίδιος για τον εαυτό του και το αξιωμα του, αλλά αντίθετα πράξη όλης της Εκκλησίας (βλ. και σημ. 135).

<sup>155</sup> Μια ενδιαφέρουσα διήγηση διασώζει ο ιστορικός Σωκράτης. Στην Αίγυπτο ο ηγούμενος Αρσένιος, επέβαλε την ποινή του αφορισμού μόνο στους πρεσβυτέρους ως προς την ηλικία μοναχούς και όχι και στους νεότερους, γιατί πίστευε ότι ενώ οι νέοι δεν θα νοιάζονταν καθόλου, οι πρεσβύτεροι θα ένιωθαν

Το πολυσχιδές ποιμαντικό έργο της Εκκλησίας φαίνεται και από την όλη συμβουλευτική ατμόσφαιρα που αναγνωρίζεται στο σύνολο των κανόνων της συνόδου. Πίσω από κάθε φράση ή λέξη των κανόνων φαίνεται η αγωνία των πατέρων να μορφώσουν τον «καινόν άνθρωπον»<sup>156</sup>, και η μέριμνα για προφύλαξη των πιστών από τα κάθε λογής στοιχεία που απεργάζονται την αποδόμησή της<sup>157</sup>

---

αμέσως την οδύνη. «Ἄρσηνιος ἄλλος τοὺς τῶν νέων πταίσαντας οὐκ ἀφώριζεν ἀλλὰ τοὺς προκόψαντας λέγων ὅτι ὁ νέος ἀφορισθεὶς καταφρονητὴς γίνεται ὁ δὲ προκόψας τῆς ἐκ τοῦ ἀφορισμοῦ οἰκονομίας ταχέϊαν λαμβάνει τὴν αἴσθησιν. Σωκράτους Σχολαστικοῦ, *Εκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, P.G. 67, IV, κεφ.13. Ὅσο και ἀν δὲν εἶναι σαφές τι εἶδους ἀφορισμοῦ ἐπέβαλλε ὁ Ἀρσένιος (ἢ Ἀρσίνιος) αὐτὸ που ἔχει σημασία εἶναι τὸ πνεῦμα καὶ τὸ σκεπτικὸ τῆς ποιμαντικῆς του.

<sup>156</sup> Ἡ καινότητῃ αὐτῇ δὲν ἐπέρχεται μηχανιστικά. Γι' αὐτὸ καὶ πάντοτε ἔχει νὰ ἀντιπαλέψῃ με τὶς ἀκρότητες, εἴτε τῆς φιλελευθεριότητος καὶ τῆς ἀδιαφορίας που παραβλέπει τὰ πάντα εἴτε με τὴν μετατροπὴν τοῦ εὐαγγελίου σὲ σύστημα ἀπαγορεύσεων. Τέτοιο δῖλημμα ὅμως δὲν βρῖσκει χῶρο στὴν ποιμαντικὴ ἀγάπης που ἀσκεῖ ἡ Ἐκκλησία. Σχετικὰ μάλιστα με τὸ δῖλημμα αὐτὸ ὁ Καλλιακμάνης παρατηρεῖ πὼς «μια σὺφρονίζουσα ποιμαντικὴ θεολογία τῶν ἀπαγορεύσεων, τῶν ἀφορισμῶν, τῶν ἀπειλῶν καὶ τῶν τιμωριῶν ὀδηγεῖ σὲ ἀδιέξοδα. Βρῖσκεται ὅμως ἔξω ἀπὸ τὴν ἀγιοπνευματικὴν μᾶς παράδοσιν καὶ μὴν ποιμαντικὴν θεολογία που με τὸ πρόσημα τῆς ἀγάπης, ἀφήνει τὸν ἄνθρωπο δούλο τῶν παθῶν του», πρ. Καλλιακμάνη Βασιλείου, Μετάνοια καὶ δικαιοσύνη, *Διάβαση* (Ι.Μ.Περστερίου), 22/1999, σελ.14

<sup>157</sup> Πολὺ χαρακτηριστικὰ τὸ ἐπισημαίνει αὐτὸ ὁ Σταυρόπουλος στὸ *Ἐπιστήμη καὶ Τέχνη τῆς Ποιμαντικῆς*, σελ. 110, λέγοντας ὅτι «ἐάν στόχος ἦταν ἡ οἰκοδόμησις τῆς Ἐκκλησίας, ἔπρεπε συγχρόνως νὰ ἀποτραπῆ ὁ κίνδυνος τῆς ἀποδόμησις ἀπὸ τὶς αἱρέσεις καὶ τὰ σχίσματα. Ὡς ἐκ τούτου ἡ Ἐκκλησία δὲν ἀπέφυγε νὰ ἐπιβάλλῃ τὴν τάξιν καὶ τὴν πειθαρχία, νὰ ἐπιτιμῆσει, νὰ ἀναθεματίσει καὶ νὰ ἀφορίσει. Ἐπρεπε τὴν ἴδια στιγμὴν νὰ προφυλαχθεῖ καὶ ὁ κρυπτός τῆς καρδίας ἄνθρωπος, νὰ ἀναμορφωθεῖ κατὰ τὸ ἀρχαῖον κάλλος καὶ νὰ προαχθεῖ στὴν πνευματικὴ ζωὴ, ἀκούγοντας λόγον συμβουλευτικόν...».

## ΟΙ ΚΑΝΟΝΕΣ ΠΟΥ ΑΦΟΡΟΥΝ ΤΟΝ ΓΑΜΟ

Μια μεγάλη ομάδα κανόνων της συνόδου της Γάγγρας και συγκεκριμένα έξι από τους είκοσι (1,4,9,10,14,15) αναφέρονται με άμεσο ή έμμεσο τρόπο στον γάμο. Όχι με την έννοια της τελέσεως του μυστηρίου ή άλλων περί αυτού λεπτομερειών, αλλά σε θέματα που έχουν να κάνουν με την σημασία του γάμου, την θέση των εγγάμων στην εκκλησιαστική κοινότητα κ.λ.π.

Για να γίνει κατανοητή η σημασία της στάσεως της συνόδου στο ζήτημα του γάμου πρέπει να ληφθεί υπόψη, ότι αρχές του 4<sup>ου</sup> αι. δεν έχει καθιερωθεί το «γάμον» του επισκόπου και πολλοί γνωστοί άγιοι επίσκοποι, ήσαν έγγαμοι. Αλλά και στην περιοχή για την οποία γίνεται λόγος είναι γνωστό ότι έδρασε μεγάλος αριθμός εγγάμων επισκόπων, όπως μεταξύ άλλων ο πατέρας του αγίου Γρηγορίου του Θεολόγου, Γρηγόριος Ναζιανζού<sup>158</sup>, ο Γρηγόριος Νύσσης<sup>159</sup> κ.ά., και βεβαίως ο Ευάλιος, πατέρας του Ευσταθίου και μέλος της συνόδου.

Η ιστορική αυτή πραγματικότητα δίνει άλλη βαρύτητα στις αποφάσεις της συνόδου, διότι συν τοις άλλοις η σύνοδος θα έπρεπε δογματικο-θεολογικά να υπερβεί τον ίδιο της τον εαυτό, την ιδιοσυστασία της καθώς και τις επιλογές των μελών που την αποτελούσαν σε θέματα τόσο μεγάλης σπουδαιότητας.

Κατά συνέπεια η σύνοδος και οι επίσκοποι που συνήλθαν, είχαν προ οφθαλμών των, την διδασκαλία της Εκκλησίας περί γάμου και από την άλλη τις κακοδοξίες των Ευσταθιανών και έπρεπε να κρίνουν, να δικάσουν και να εκδώσουν μια απόφαση-ετυμηγορία που να είναι σύμφωνη με την πίστη της Εκκλησίας. Παρά το ότι δεν είχαν γραφτεί τα σπουδαιότερα θεολογικά κείμενα, είχαν να αρδεύσουν από την πρωτογενή πηγή<sup>160</sup> που ήταν η Αγία Γραφή και από εκεί να αντλήσουν τα στοιχεία της διδασκαλίας της Εκκλησίας μέχρι τότε, και να ελέγξουν αν οι θέσεις των Ευσταθιανών μπορούσαν να έχουν έρεισμα. Στο σημείο αυτό κρίνεται σκόπιμο, να γίνει μια σύντομη αναφορά στην διδασκαλία περί γάμου που η Εκκλησία θεωρούσε βέβαιο ότι γνώριζαν και αποδέχονταν όλοι οι πιστοί την εποχή αυτή, και η οποία ήταν ο οδηγός της συνόδου στην λήψη απόφασης και κρίσης της κακοδοξίας αυτής. Επιπλέον, η σύνοδος με την απόφασή της αυτή, στρεφόμενη κατά των Ευσταθιανών, διατράνωνε και

<sup>158</sup> ΘΗΕ, τομ. Δ', στ. 754. Βλ. επίσης, Χρήστου Παν., *Ελληνική Πατρολογία*, εκδ. Π.Ι.Π.Μ., Θεσσαλονίκη 1989, τ.Δ', σελ. 106

<sup>159</sup> ΘΗΕ, τομ. Δ', στ. 754 εξ. Βλ. επίσης Χρήστου Παν., ό.π. σελ. 161

<sup>160</sup> Για το θέμα των πηγών ευρύτερα βλ. Μπούμη Παν., *Κανονικόν Δίκαιον* τ. Α', Αθήνα χ.χ. σελ. 33

επικύρωνε την διδασκαλία της Εκκλησίας περί γάμου, καθιστώντας αυτή την διδασκαλία οικουμενική και ως προς την σημασία της αλλά και ως προς την ερμηνεία της.

### **I. Η βιβλική διδασκαλία για τον γάμο.**

#### 1.1 Η Παλαιά Διαθήκη για τον γάμο.

Η διδασκαλία της Εκκλησίας για τον γάμο άρχισε από το πρώτο βιβλίο της Αγίας Γραφής, την Γένεση και οδηγούσε κατευθείαν στη διήγηση της δημιουργίας του ανθρώπου από τον Θεό. Στο Γεν. 1,27-28 ο Μωυσής γράφει «ἄρσεν καὶ θήλυ ἐποίησεν αὐτούς. καὶ ἠλόγησεν αὐτοὺς ὁ θεὸς λέγων Ἀὔξανεσθε καὶ πληθύνεσθε καὶ πληρώσατε τὴν γῆν καὶ κατακυριεύσατε αὐτῆς...». Στην πρώτη<sup>161</sup> αυτή ανθρωπολογική διήγηση, η οποία ήταν γνωστή στους χριστιανούς και της εποχής εκείνης, καθώς δεν χρειάζονταν ιδιαίτερες θεολογικές γνώσεις για την πρωτογενή κατανόησή της, φαινόταν α) Η διάκριση (διαχωρισμός) μεταξύ άνδρα και γυναίκας (βεβαίως ως ισοτίμων και ομοτίμων) β) η δημιουργία της Εύας από το πλευρό του Αδάμ γ) Η ευλογία του Θεού στους πρωτοπλάστους<sup>162</sup>.

Η δεύτερη ανθρωπολογική διήγηση, πιο εκτενής και πλούσια σε ανθρωπολογικές εκφράσεις και ανθρωπομορφισμούς<sup>163</sup> από την πρώτη, αναφέρεται στην υπό του Θεού δημιουργία της γυναίκας με την φράση «Ὁὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον· ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθὸν κατ' αὐτόν»<sup>164</sup>. Οι Ευσταθιανοί παραβλέποντας όλη την διδασκαλία της Αγίας Γραφής στο θέμα του γάμου, αδυνατούσαν να κατανοήσουν ή διαστρέβλωναν σκοπίμως την θεολογική σημασία του γεγονότος αυτού. Διότι όταν ο

---

<sup>161</sup> Ο Μπρατσιώτης τονίζει ότι στην πρώτη αυτή ανθρωπολογική διήγηση διακρίνουμε τα εξής «επί μέρους κύρια νοήματα : α. το θεϊόν σχέδιον και την θεϊάν απόφασιν περί δημιουργίας του ανθρώπου...β. Την επί τη βάσει του προδιαγραφέντος θεϊού σχεδίου πραγμάτων της εξαγγελθείσης θεϊας αποφάσεως, έτι δε και τον διαφορισμόν του ανθρώπου εις ἄρσεν και θήλυ. γ) Την θεϊάν ευλογίαν προς τον οὕτω δημιουργηθέντα ἄνθρωπον και την υπό του Θεού εγκαθίδρυσιν αυτού εν τῷ ἤδη δημιουργηθέντι κόσμῳ...» στο: Μπρατσιώτη Νικ., *Η ανθρωπολογία της Παλαιάς Διαθήκης*, Αθήναι 1976, σελ. 19. Ομοίως και *Α.Β.Θ.*, στ. 194. Πολύ ενδιαφέρουσα και τεκμηριωμένη επί του προκειμένου είναι η μελέτη του αρχιμ. Ιερεμία Φούντα, *Η θεολογία του γάμου: αγιογραφική και πατερική θεμελίωση, Σύνταξη τ.87/2003* σελ. 24 εξ. Ο συγγραφέας κάνει αναδρομή στη βιβλική θεολογία του γάμου και δείχνει με ουσιαστικά επιχειρήματα τις παραχαράξεις και παρανοήσεις του μυστηρίου του γάμου από τους πρώτους κιόλας αιώνες της ζωής της Εκκλησίας. Για το θέμα μας είναι ενδιαφέρον το σημείο που επισημαίνει πως μέσω των απολογητών των πρώτων αιώνων αλλά και πατέρων της εκκλησίας όπως π.χ. ο Κλήμης ο Αλεξανδρέας, (σελ. 29) διαμορφώθηκε ένα αρνητικό κλίμα για τη σημασία του γάμου και για τις συζυγικές σχέσεις που δεν αποκλείεται να αποτέλεσε το υπόβαθρο της εσφαλμένης «θεολογίας» του Ευσταθίου και των οπαδών του για το γάμο. Φυσικά, σπέρματα των αυστηρών και αντιβιβλικών αυτών θέσεων που στη συνέχεια η Εκκλησία κατεδίκασε, βρίσκουμε ακόμα και σήμερα, όπως άλλωστε και ο ίδιος ο συγγραφέας (σελ. 24) παραδέχεται.

<sup>162</sup> Όπως παρατηρεί ο Μπρατσιώτης, μν. έργ. σελ 23, «το εν τέλει του στίχου υπάρχον ἄρσεν και θήλυ ἐποίησεν αὐτούς αποτελεί την σαφή πλέον μνείαν του διαφορισμοῦ των φύλων, ...μαρτυρεῖ, προς τοις ἄλλοις, και περί του θεοσυστάτου θεσμοῦ του γάμου και της οικογενείας ως του πυρήνος της ανθρωπίνης κοινωνίας».

<sup>163</sup> πρβλ. Μπρατσιώτη Νικ., μν. έργ., σελ. 25

<sup>164</sup> Γεν. 2,18

ίδιος ο Θεός λέει «Οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον» κάνει μια σπουδαία (ως προς τις συνέπειες για τον άνθρωπο) διαπίστωση την οποία δεν αφήνει χωρίς την προσωπική του θεϊκή δημιουργική παρέμβαση. Όπως μάλιστα σημειώνει ο Μπρατσιώτης « οι ως άνω λόγοι του Θεού, δι' ὧν αναγνωρίζεται η εκ της απουσίας ισαξίου συντρόφου μό-νωσις του ανθρώπου, θεωρητέοι (σ.σ.=πρέπει να θεωρούνται) ως οι ιδρυτικοί λόγοι του θεοσυστάτου θεσμού της οικογενείας και της ανθρωπίνης κοινωνίας καθ' ὅλου, την σημασίαν της οποίας σκιαγραφούν, υποδηλώντες άμα και τον σκοπόν αυτής, τ.έ. την δια της αλληλοβοηθείας των μελών αυτής επίτευξιν του ήδη εν τω προηγη-θέντι μέρει εκτεθέντος σκοπού του ανθρώπου»<sup>165</sup>.

Ο Θεός όμως κατά την συγκεκριμένη αφήγηση της Γένεσης δεν σταματά εκεί. Αφού δημιούργησε την γυναίκα «ἤγαγεν αὐτὴν πρὸς τὸν Ἀδάμ»<sup>166</sup> πράξη που εμφανίζει «τούτον προσάγοντα, δίκην νυμφαγωγού, την γυναίκα προς τον άρτι αφυπνι-σθέντα άνδρα, εν τω προσώπω της οποίας ούτος ευρίσκει πλέον τον ισότιμον και 'ό-μοιον' αυτού 'βοηθόν' και απαραίτητον σύντροφον»<sup>167</sup>.

Στην συνέχεια της διήγησης ο Αδάμ εκφράζει την πίστη του προς τον Θεό αλ-λά και την αποδοχή του δημιουργήματός του καθώς στρεφόμενος προς την Εύα ανα-γνωρίζει ότι «Τοῦτο νῦν ὄστον ἐκ τῶν ὀστέων μου καὶ σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός μου», φράση η οποία γίνεται κατανοητή ως αναφερόμενη «αποκλειστικώς εις τον θεοσύστατον θε-σμόν του γάμου, καθορίζων την τε ουσίαν και την καθ' ὅλου σημασίαν αυτού»<sup>168</sup>.

Η μελέτη της Παλαιάς Διαθήκης και της ιστορίας της δημιουργίας των πρω-τοπλάστων, θα έπρεπε επίσης να είχε διδάξει στους οπαδούς του Ευσταθίου, ότι η μνημειώδης φράση «ἐνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ »<sup>169</sup> έχει σπουδαία σημασία και α-ποτελεί τον ακρογωνιαίο λίθο πάνω στον οποίο η Εκκλησία των πρώτων αιώνων στήριξε, όπως στηρίζει και σήμερα, την διδασκαλία της περί γάμου. Ειδικά δε το συ-γκεκριμένο χωρίο, επαναλαμβανόμενο από τον ίδιο τον Χριστό<sup>170</sup>, καθίστατο τόσο ισχυρό επιχείρημα περί της ιερότητας και της αποδοχής του γάμου εκ μέρους του Χριστού, ώστε κάθε άλλη παράθεση να φαίνεται άσκοπη. Ταυτοχρόνως όμως εξέθετε και τους Ευσταθιανούς, οι οποίοι στον ολισθηρό δρόμο τους έδειχναν να μη γνωρί-ζουν ή να μη κατανοούν βασικές, στοιχειώδεις και αυτονόητες αλήθειες.

<sup>165</sup> Μπρατσιώτη Νικ., μν. έργ. σελ. 34

<sup>166</sup> Γεν. 2,22

<sup>167</sup> Μπρατσιώτη Νικ., μν. έργ. σελ. 37

<sup>168</sup> Μπρατσιώτη Νικ., μν. έργ. σελ. 38

<sup>169</sup> Γεν. 2,24

<sup>170</sup> πρβλ. Μπρατσιώτη Νικ., μν. έργ. σελ. 38-39, Μκ. 10,7-9

Στο ίδιο βιβλίο της Γενέσεως, σαφής και αποκαλυπτικός ο ιερός συγγραφέας αναφέρει όλο το ιστορικό του γάμου του Ισαάκ, αλλά το κυριότερο, εκφράζει την βαθιά πεποίθηση όλων των βιβλικών προσώπων και την υπ' αυτών κατανόηση του δεσμού του γάμου κατά την εποχή της Π.Δ., ότι «αὕτη ἡ γυνή, ἦν ἠτοίμασεν κύριος τῷ ἑαυτοῦ θεράποντι Ἰσαάκ»<sup>171</sup>. Η μαρτυρία αυτή δείχνει

A. την διαδεδομένη πίστη της Εκκλησίας και

B. κυρίως στην πρώτη περίοδο, που η μελέτη και η χρήση των βιβλικών κειμένων ήταν ευρύτερη από ότι σήμερα -και κυρίως από τους κληρικούς ελλείπει άλλων ερμηνευτικών έργων- πως οι Ευσταθιανοί μάλλον σκοπίμως διέστρεφαν την αλήθεια. Αποδεικνύει δε και με άμεσο τρόπο αυτό που και σήμερα περιέχεται στην ευχή του μυστηρίου του γάμου κατά την άρμωση των συζύγων ότι «παρά Σου (του Κυρίου, δηλ.) αρμόζεται ανδρί γυνή»<sup>172</sup>.

### I.Π. Η Καινή Διαθήκη για τον γάμο.

Θα μπορούσε κάποιος να υποστηρίξει ότι οι Ευσταθιανοί έβρισκαν βάση στις εναντίον του γάμου διδασκαλίες τους στα λόγια των αποστόλων και συγκεκριμένα στον υπό του Ματθαίου παρατιθέμενο διάλογο σχετικά με τους λόγους διαζυγίου (Μτ.19,1-10). Εκεί ο Κύριος λέγοντας ότι ο Μωϋσής επέτρεψε για την σκληροκαρδία των ανθρώπων να χωρίζει κάποιος την γυναίκα του, επιλέγει την γνωστή φράση ότι ο ίδιος ως μόνο λόγο αποπομπής θεωρεί την πορνείαν. Τότε οι μαθητές του λένε ότι «Εἰ οὕτως ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τῆς γυναικός, οὐ συμφέρει γαμήσαι»<sup>173</sup>. Η φράση όμως αυτή δεν μπορεί να στηρίζεται επιχειρηματολογία εναντίον του γάμου, διότι είναι πασιφανές το νόημά της. Μπροστά στην εφαρμοζόμενη εύκολη αποπομπή της συζύγου και την πλεονεκτική θέση του άνδρα ο οποίος μπορούσε να χρησιμοποιεί ποικίλες μεθόδους γι' αυτήν την αποπομπή, ο Χριστός λέγει πως μόνο για λόγους πορνείας θα μπορούσε κάποιος να δώσει στην σύζυγό του αποστάσιο<sup>174</sup>. Οπότε οι μαθητές φέρνοντας ακόμα τον παλαιό κόσμο και άνθρωπο μέσα τους, κάνουν απλώς την διαπίστωση πως αν έτσι έχει το πράγμα πλέον δεν εξυπηρετεί σε τίποτα ο γάμος και η

---

<sup>171</sup> Γεν.24,44

<sup>172</sup> *Μικρόν Ευχολόγιον*, εκδ. Αποστ. Διακονίας, Αθήνα 1981, σελ. 103

<sup>173</sup> Μτ. 19,11

<sup>174</sup> Μτ. 5,31

συμβίωση με μία γυναίκα που με κανένα τρόπο δεν μπορείς να εκδιώξεις<sup>175</sup>. Το χωρίο αυτό δεν προσφέρεται για ερμηνεία κατά του γάμου και αυτό φαίνεται άλλωστε από την, εν συνεχεία της ανωτέρω απόψεως των μαθητών, τοποθέτηση του Κυρίου. Τονίζει την σημασία του γάμου, λέγοντας ότι ο δρόμος της αγαμίας και της ασκήσεως είναι δώρο του Θεού και εκτός από εκείνους που έχουν αυτή τη δωρεά απευθείας από τον Θεό, την αποκτούν και κάποιοι λίγοι (=τινές) με το να καθιστούν τον εαυτό τους «ευνούχο» με σκοπό να κατακτήσουν δια του τρόπου αυτού την Βασιλεία των ουρανών<sup>176</sup>. Δεν θα επεκταθούμε σε ανάλυση επί του προκειμένου, αλλά θα υπογραμμίσουμε το γεγονός πως αυτή η αλήθεια η οποία αποτελεί τον ακρογωνιαίο λίθο της διδασκαλίας της Εκκλησίας για τον γάμο και την αγαμία δεν μπορεί να θεωρηθεί ως άγνωστη στους Ευσταθιανούς. Κατά συνέπεια και στο σημείο αυτό έδιναν αφορμή στην σύνοδο να σκεφτεί περί των κινήτρων τους και ότι αυτά δεν προέρχονταν από άγνοια σε αμφιλεγόμενες (ή όπως σήμερα θα λέγαμε «θεολογούμενες») ή μη σαφώς διατυπωμένες διδασκαλίες της Εκκλησίας, αλλά σε ηθελημένες παρερμηνείες της Ευαγγελικής διδασκαλίας.

Αντιθέτως όμως, ο ίδιος ο Χριστός κατ' αρχήν και έπειτα οι απόστολοι, με λόγους ή περιστατικά σαφώς διατυπωμένα στην Κ.Δ., έδιναν το μέτρο της εκτιμήσεως του γάμου και της σημασίας του στην ζωή των ανθρώπων και κυρίως μετά την ίδρυση της Εκκλησίας των πιστών.

Έτσι πρώτα απ' όλα στην Κ.Δ. έχουμε την αποκατάσταση του γάμου μετά την έκπτωσή του λόγω του προπατορικού αμαρτήματος:

α. Στην «επί του όρους ομιλία»<sup>177</sup>, ο Χριστός αναφέρεται με σαφή τρόπο στις σχέσεις του ανδρογύνου και μάλιστα στενεύει τα περιθώρια αποπομπής συζύγου που όπως και παραπάνω αναφέρθηκε ήσαν πολύ χαλαρά και που συντελούσαν στο να μπορεί ο άνδρας με ευκολία να αποπέμπει την σύζυγό του (παρά την θεωρητική δυσκολία του νόμου<sup>178</sup>). Η νέα θέση και εδώ ανέχεται ως λόγο χωρισμού-διαζυγίου-αποπομπής την

---

<sup>175</sup> Αναλυτικά, αλλά a posteriori και όχι με άμεσο ενδιαφέρον για το θέμα μας η ερμηνεία στο: Παν. Τρεμπέλα, *Υπόμνημα εις το κατά Ματθαίον Ευαγγέλιον*, εκδ. Σωτήρ, Αθήνα 1979<sup>3</sup>, σελ. 247

<sup>176</sup> Μτ. 19,12. Να σημειωθεί στο σημείο αυτό, ότι οι Γνωστικοί πίστευαν πως ο σκοπός της παρουσίας του Χριστού στη γή ήταν, - όπως παρατηρεί ο Στ. Φωτίου, *Ο γάμος ως μυστήριο αγάπης κατά την Κ. Διαθήκη*, εκδ. Αρμός, Αθήνα 1994, σελ. 76- «το κήρυγμα της απόλυτης και καθολικής εγκράτειας. Όσοι ήθελαν να αναστηθούν όφειλαν να απέχουν γαμικών σχέσεων».

<sup>177</sup> Μτ. 5,27 εξ.

<sup>178</sup> πρβλ. *ΑΒΘ*, στ. 196 εξ., Οικονόμου Ηλ., *Παραδόσεις αρχαιολογίας της Παλαιστίνης και βιβλικής θεσμολογίας*, Αθήνα 1952, σελ. 311, όπου και περιπτώσεις διαζευκτηρίων εγγράφων που δείχνουν το πνεύμα της εποχής, Ντάνιελ Ρόπς, *Η καθημερινή ζωή στην Παλαιστίνη στους χρόνους του Ιησού*, Αθήνα 1988, εκδ. Παπαδήμα, σελ. 197 εξ.

πορνεία<sup>179</sup>. Είναι επίσης γνωστό πως η παρέμβαση του Χριστού ήταν αποφασιστική και ταυτόχρονα νεωτερική για την εποχή, κομίζοντας την θέση για το αδιάλυτο του γάμου, σε μια κοινωνία που θεωρούσε το διαζύγιο μια απλουστευμένη διαδικασία<sup>180</sup>. Οι Ευσταθιανοί προσπερνούσαν αυτήν την ξεκάθαρη τοποθέτηση του Χριστού ο οποίος αν είχε ένσταση ή επιφύλαξη στο ζήτημα του γάμου και της συζυγίας, θα την εξέφραζε και στο σημείο αυτό ή θα διατύπωνε την ανοχή του σε χωρισμούς συζύγων οι οποίοι θα οφείλονταν σε λόγους «ευσεβείας».

**β.** Η διαβεβαίωση του Χριστού για την από μέρους του Θεού απόλυτη ευλογία και για το αδιάλυτο του γάμου στην απάντησή του στους πειράζοντες Φαρισαίους<sup>181</sup> που τον ρώτησαν αν επιτρέπεται να χωρίζει κάποιος για οποιοδήποτε λόγο την γυναίκα του. Επίσης με την απάντησή του

- i. πραγματοποιεί μια ευσύνοπτη θεολογική διδασκαλία περί γάμου αναφερόμενος στην υπό του Δημιουργού δημιουργία των δύο φύλων,
- ii. υπενθυμίζει την βιβλική ιστορία και την σκληροκαρδία των ανθρώπων που γινόταν αιτία πολλών διαζυγίων,
- iii. προκρίνει ως άμεση λύση την εκ μέρους όλων συμβολή στην στερέωση του οικογενειακού δεσμού, λέγοντας ότι αυτό που έχει ενωθεί (=συζευχθεί) από τον Θεό «άνθρωπος μη χωριζέτω»,
- iv. επανέρχεται στην διδασκαλία του που ανέχεται ως μόνο λόγο διαζυγίου την πορνεία,
- v. επισείει σε κάθε ενάντια περίπτωση χωρισμού την υπαγωγή στο αμάρτημα της μοιχείας και την ηθική αυτουργία του συζύγου για την μοιχεία της συζύγου<sup>182</sup>.

**γ.** Ο Ιησούς οριοθετεί την χρονική διάρκεια του γάμου και την εγκόσμια σημασία του απαντώντας πάλι σε πειράζοντες, σ' αυτήν την περίπτωση Σαδδουκαίους. Οι Σαδδουκαίοι δεν δέχονταν την ανάσταση των νεκρών<sup>183</sup>, και του υποβάλλουν το ερώτημα το σχετικό με την σύζυγο του έχοντος άλλους έξι αδελφούς. Καταλήγουν δε στο

---

<sup>179</sup> «ερρέθη δε· ος αν απολύση την γυναίκα δότω αυτή αποστάσιον. Εγώ δε λέγω υμίν ότι ος αν απολύση την γυναίκα αυτού παρεκτός λόγου πορνείας, ποιεί αυτήν μοιχάσθαι..» Μτ. 5,31-32

<sup>180</sup> Με τις έννοιες αυτές χαρακτηρίζει την όλη διαδικασία για το διαζύγιο ο Βαγιανός, τονίζοντας επιπλέον πως «ο κανόνας αυτός (περί του αδιαλύτου του γάμου) είχε αυτόχρονα επαναστατικό χαρακτήρα. Και αυτό γιατί το διαζύγιο στα προχριστιανικά δικαιοκράτηματα ήταν ένας καθιερωμένος απλουστευμένος, θα λέγαμε θεσμός, αδιάφορο αν προβλεπόντουσαν γι' αυτό κάποιοι όροι και προϋποθέσεις», Βαγιανού Γ., *Ο Γάμος*, Αθήνα 2001, σελ. 44

<sup>181</sup> Μτ. 19, 1 εξ. και Λκ., 16,18 εξ.

<sup>182</sup> Είναι σημαντικό ότι αυτή ακριβώς η επιχειρηματολογία που αποτελεί και την ιστορική δικαίωση του λόγου του Χριστού χρησιμοποιήθηκε από τους πατέρες της συνόδου για να καταδειχθεί που οδηγούσε τους Ευσταθιανούς η απόλυτη οδός την οποία ακολουθούσαν. Πρβλ. Ρ.Π., τ.Γ', σελ.98

<sup>183</sup> Μτ. 22,23



ερώτημα-πρόκληση προς τον Ιησού, σε ποιον θα ανήκει αυτή η γυναίκα μετά την ανάσταση, η οποία σύμφωνα με το σενάριο που παρουσίαζαν και σύμφωνα πάντα με τα εντελλόμενα του Μωσαϊκού νόμου, κατά την επίγειο ζωή της, η γυναίκα λόγω της ατεκνίας και του διαδοχικού θανάτου των επτά, χρημάτισε σύζυγος όλων. Στην απάντηση του Χριστού «ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται ἀλλ ὡς ἄγγελοι ἐν τῷ οὐρανῷ εἰσιν» διαβλέπει κανείς εύκολα την διάκριση μεταξύ της επίγειας ζωής και των εν αυτή και των κατά την ανάσταση, αφού όπως λέγει ο Χριστός, η ειδοποιός διαφορά είναι στο ότι τότε θα είναι ως ἄγγελοι εν ουρανῷ και ότι τότε δεν θα έχουν νόημα τα του γάμου και των σχετικῶν με αυτόν.

δ. Ο Ιησούς τονίζει την ιερότητα του γάμου με την παρουσία Του στον γάμο στην Κανά, και με την επιτέλεση του θαύματος, πρώτου στην σειρά κατά την καταγραφή του ευαγγελίου του Ιωάννη, δείχνοντας ότι κάθε άλλο παρά εχθρός ή ενάντιος του γάμου και της σχέσης άνδρα- γυναίκας θα μπορούσε να θεωρηθεί. Βεβαίως, στο θέμα αυτό θα μπορούσε κανείς να παραθέσει πληθώρα κειμένων των πατέρων της Εκκλησίας και των ερμηνευτῶν για την σημασία και την βαρύτητα του περιστατικού, του να παραστεί δηλαδή ο Θεός στο γάμο να ευλογήσει και να θαυματοουργήσει<sup>184</sup>. Αυτό όμως θα ήταν παρακινδυνευμένο, καθώς θα ήταν ισχυρό αντεπιχείρημα για την θέση των Ευσταθιανῶν το ότι τα ερμηνευτικά έργα-υπομνήματα των μεγάλων πατέρων δεν είχαν ακόμα γραφτεί. Παρ' όλα αυτά, τουλάχιστον ο Ευστάθιος δεν πρέπει να αγνοούσε την ερμηνεία του Ωριγένη, ο οποίος ήταν φημισμένος δάσκαλος και συγγραφεύς και είχε σχεδόν μισό αιώνα πριν την γέννηση του Ευσταθίου εκμετρήσει το ζήν (+254)<sup>185</sup>. Ο Ωριγένης είχε μεταξύ των πολλῶν συγγραφῶν του απαντήσει με τρόπο κατηγορηματικό για το τι σήμαινε η παρουσία του Ιησού στον γάμο. Λέει λοιπόν ο Ωριγένης «Καὶ γὰρ ποιητὴς ὢν ὁ Ἰησοῦς τοῦ ἀνδρὸς καὶ τῆς γυναικὸς οὐ παραιτεῖται κληθῆναι ἐν γάμῳ αὐτὸς ὢν ὁ μετὰ τὸ πλάσαι τὴν Εὐαν ἀγαγὼν αὐτὴν πρὸς τὸν Ἀδάμιδι καὶ ἐν εὐαγγελίῳ περὶ τῆς συνόδου λέγει ᾠ Ἄ ὁ θεὸς συνέζευξεν ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω ἐντρεπέσθωσαν τοίνυν οἱ τὸν γάμον ἀθετοῦντες αἰρετικοὶ Ἰησοῦ εἰς γάμον καλουμένου καὶ τῆς μητρὸς αὐτοῦ οὔσης ἐκεῖ ἐλεγκτέον δὲ καὶ Μανιχαίους λέγοντας μὴ εἶναι τὴν Μαρίαν Ἰησοῦ μητέρα τοῦ εὐαγγελιστοῦ μαρτυροῦντος ὅτι Ἰησοῦς μητέρα εἶχεν»<sup>186</sup> Ἐτσι λοιπόν, οἱ Ευσταθιανοὶ ὀφείλαν να γνωρίζουν την στοιχειώδη διδασκαλία της Εκκλησίας για το πώς

<sup>184</sup> δεσ σχετικά Καρακόλη Χρ., *Η θεολογική σημασία των θαυμάτων στο κατά Ιωάννην ευαγγέλιο*, εκδ. Πουρναρά, Θεσ/νίκη 1997, σελ. 95 εξ.

<sup>185</sup> Φειδά Βλ., μν. έργ. σελ.230, Βασ. Στεφανίδη, μν. έργ. σελ.127

<sup>186</sup> Ωριγένους, *Fragmenta* στο κατά Ιωάννην, 28,3 εξ.

ερμηνεύει το μεγάλο γεγονός του γάμου μέσα από την ερμηνευτική προσέγγιση του θαύματος στην Κανά και της παρουσίας του Χριστού σ' αυτό.

**ε.** Μια σειρά σπουδαίων βιβλικών περικοπών, στα τρία συνοπτικά όπως αποκαλούνται σήμερα ευαγγέλια, περιέχουν σαφείς νύξεις για το πόσο ο ίδιος ο Ιησούς σεβόταν τον γάμο, και πόσο έδινε σημασία στην ένωση άνδρα και γυναίκας. Τα κείμενα αυτά είναι τέτοιας υφής που δεν επιδέχονται δικαιολογίες για απροσεξία κατά τη ανάγνωση ή διαφορετική ερμηνεία εκ μέρους των Ευσταθιανών. Στα κείμενα αυτά ο Ιησούς παρομοιάζει την δόξα Του ως αντίστοιχη με την χαρά των καλεσμένων σε γάμο, και παρουσιάζει τον εαυτό Του ως τον Νυμφίο, η παρουσία του οποίου αίρει όλες τις απαγορεύσεις και τις θλίψεις<sup>187</sup>. Αν ο Ιησούς είχε έστω και την παραμικρή επιφύλαξη για τον γάμο, τότε κανείς δεν μπορεί να υποστηρίξει ότι θα τον επικαλείτο σαν επιχείρημα για να δικαιολογήσει τους μαθητές του επειδή δεν νηστεύουν.

**στ.** Στο εικοστό δεύτερο κεφ. του κατά Ματθαίον ευαγγελίου, ο ίδιος ο Χριστός διδάσκει παραβολικώς, παρομοιάζοντας την Βασιλεία του Θεού με γαμήλιο δείπνο υιού βασιλέως. Ποιο σημαντικότερο επιχείρημα θα έπρεπε να έχουν προ οφθαλμών οι Ευσταθιανοί για να κατανοήσουν την σημασία που έδινε ο Χριστός στον γάμο και ότι δεν μπορούσαν να στέκονται έναντί του απαξιωτικά;

**ζ.** Ομοίως, δεν είναι άνευ σημασίας το ότι εις την παραβολή των δέκα παρθένων<sup>188</sup>, αυτό που κυριαρχεί ως βασικό μοτίβο και θέμα της διήγησης είναι το όλο τελετουργικό και η αλληγορία του νυμφίου του γάμου με τον Χριστό, στην οποία πάλι επιλέχτηκε να δοθεί ως παράδειγμα εικόνα ανθρωπίνου γάμου, και μάλιστα κυριολεκτικά κατά τα Ιουδαϊκά έθιμα ώστε να είναι οικείες οι αναφορές. Πώς λοιπόν άνθρωποι που ισχυρίζονταν ότι ενδιαφέρονταν για την τήρηση του θείου θελήματος παρέβλεπαν τέτοια περιστατικά;

Εκτός όμως από τις αναφορές στα Ευαγγέλια, πληθώρα κειμένων από τις επιστολές και την διδασκαλία των αποστόλων έδειχναν στους πιστούς των πρώτων αιώνων του χριστιανισμού, την σπουδαία σημασία του γάμου και τον θεοσύστατο χαρακτήρα του.

### I. III Η θέση-διδασκαλία του απ. Παύλου.

Είναι αληθές ότι ο Παύλος κινείται μεταξύ γάμου και παρθενίας και κατά περίπτωση των παραληπτών των επιστολών του, και με βάση την γνώση της συγκεκρι-

<sup>187</sup> Μτ. 9,15, Μκ. 2,19,20, Λκ. 5,32

<sup>188</sup> Μτ. 25,1-13

μένης περιπτώσεως, ασκεί αποστολικό- ποιμαντικό έργο. Από την άλλη πλευρά όμως ο Παύλος, αυτό το διπολικό σχήμα το καθιστά πλήρως σαφές όταν θεωρεί πως για τις τρέχουσες (της εποχής του δηλαδή) συνθήκες, ο κάθε πιστός μπορεί να κάνει την επιλογή του και προτείνει την σύναψη γάμου εν Χριστώ, όπως το διατυπώνει στην προς Εφεσίους επιστολή του.

Αναλυτικότερα ο Παύλος, εξέφρασε την θεολογία του για τον γάμο:

**α.** Στην πρώτη επιστολή προς τους Κορινθίους στο έβδομο κεφάλαιο όπου κάνει μια γενική αναφορά για την κατάσταση των συζύγων και τον τρόπο ζωής τους. Αφού καταρχήν προτείνει το μοντέλο της αγαμίας, καταλαβαίνει ότι η πλειονότητα θα ακολουθήσει ή ακολουθεί ήδη τον άλλο δρόμο του γάμου και λέγει «τοῖς δὲ γεγαμηκόσιν παραγγέλλω οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι »<sup>189</sup>. Και λίγο πιο πριν έχει εκφράσει το λόγο για τον οποίο κατά τη γνώμη του πρέπει οι άνθρωποι να ακολουθούν την οδό του γάμου, γράφοντας σε μια ευπαθή λόγω ηθικών παρεκτροπών περιοχή. Λιτά το ορίζει λέγοντας «διὰ δὲ τὰς πορνείας ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐχέτωκαὶ ἑκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἐχέτω»<sup>190</sup>.

Στο ίδιο κεφάλαιο ο Παύλος, στους στ. 25-40, αναφέρεται και στο θέμα γάμος-παρθενία, από το οποίο ένας πιστός της εποχής μπορούσε να συμπεράνει ότι πράγματι η παρθενία είναι «κρείσσων» οδός έναντι του γάμου. Όποιος όμως έχει νυμφευτεί να κοιτάξει να παραμείνει στην κατάσταση που βρίσκεται (στ.29). Παρά το γεγονός δε ότι στο συγκεκριμένο κεφάλαιο η σκέψη του Παύλου κυριαρχείται από την έννοια του συνεσταλμένου καιρού<sup>191</sup> και λογικά δεν υπάρχει χρόνος για γάμους κ.τ.ό., εντούτοις, μπροστά στον κίνδυνο να ασχημονεί κάποιος ή να πιέζεται από την φύση του, προτιμότερο είναι να νυμφεύεται<sup>192</sup>.

Εξίσου σημαντική είναι η διατύπωσή του ότι η επιλογή αυτού του τρόπου ζωής είναι χάρισμα προερχόμενο από τον Θεό. Κατά συνέπεια, δεν επιλέγει καθένας κατά βούληση, ούτε μπορεί να επιβάλλει σε κάποιον άλλον άποψη, ή όπως συνέβη με τους Ευσταθιανούς το χάρισμα αυτό να λειτουργεί ομαδικά, διότι κατά τον Παύλο ο καθένας «ἴδιον χάρισμα ἔχει»<sup>193</sup>. Αυτό θέτει τον κάθε πιστό μπροστά στην προσωπι-

---

<sup>189</sup> Α΄ Κορ. 7,10

<sup>190</sup> Α΄ Κορ. 7,1

<sup>191</sup> Α΄ Κορ. 7,29, βλ. επίσης Πατρώνου Γ., *Ο γάμος στη θεολογία και τη ζωή*, Αθήνα 1981, σελ. 58 εξ. όπου επισημαίνει ότι με κανένα τρόπο δεν μπορεί να αποδοθεί στον Παύλο εχθρότητα προς τον γάμο, και τονίζει την ερμηνευτική οδό κατανόησης που πρέπει να ακολουθηθεί για την εξομάλυνση του νοήματος του κειμένου.

<sup>192</sup> Α΄ Κορ. 7,36

<sup>193</sup> Α΄ Κορ. 7,7

κή του ευθύνη τόσο για ό,τι αφορά το άτομό του, όσο και συλλογικά για ό,τι αφορά την εκκλησιαστική κοινότητα στην οποία ανήκει.

Οι Ευσταθιανοί έπρεπε να είχαν διδαχτεί και από την διδασκαλία του Παύλου για τους/τις απίστους/ες συζύγους. Η θέση αυτή έδειχνε πόσο βαθιά πεπεισμένος ήταν ο απόστολος για την σημασία του γάμου, ώστε να λέει πως κοντά σε πιστό-πιστή σύζυγο αγιάζεται και ο άλλος<sup>194</sup>. Ούτε υποψία για λύση γάμου, ώστε να διευκολύνεται στην εκτέλεση των θρησκευτικών του υποχρεώσεων. Αντίθετα, την πρωτοβουλία την αφήνει στο μη πιστό μέλος, αφήνοντας να εννοηθεί ότι όποιος ζει μακριά από τον Θεό, δικαιολογείται να ζητά κάτι τέτοιο<sup>195</sup>. Ο χριστιανός όμως δεν επιτρέπεται να το ζητεί. Και το δηλώνει αυτό λέγοντας: «δέδεσαι γυναικί; μη ζήτη λύσιν». Και βέβαια, παραμένοντας στο όραμα της παρθενίας καταλήγει: «λέλυσαι ἀπὸ γυναικός; μη ζήτη γυναικά»<sup>196</sup>.

Από οποιαδήποτε πλευρά και αν δει κανείς το θέμα, οι Ευσταθιανοί μένουν εκτεθειμένοι για την άγνοιά τους στις άμεσες μαρτυρίες της Αγίας Γραφής και της αποστολικής διδαχής. Στο συγκεκριμένο πολύ σημαντικό κείμενο, όλες οι διατυπώσεις οδηγούν προς αποδοχή του γάμου, δίνοντας όλα τα «δικαιολογητικά» για αυτόν και με την σκέψη του Παύλου αποτρέπονται όσοι θα επιθυμούσαν ζηλωτικές ακρότητες. Τούτο προκύπτει και από τον στ. 9, όπου επανέρχεται λέγοντας πως όσοι έχουν την αίσθηση πως δεν θα αντέξουν να ακολουθήσουν την παρθενική οδό ας νυμφευτούν: «εἰ δ' οὐκ ἐγκρατεύονται γαμησάτωσαν» και από την στο στ.28 διαπίστωσή του, ως οιοινεί συμπέρασμα και επιτομή των σκέψεών του στο κεφάλαιο αυτό: «ἐὰν δὲ καὶ γήμης, οὐχ ἤμαρτες· καὶ ἐὰν γήμη ἢ παρθένος, οὐχ ἤμαρτεν».

Για να παρακάμψουμε την θεολογική εικόνα του Β' Κορ. 11,2, που γίνεται αναφορά στην προσφορά της Εκκλησίας ως νύμφης στον νυμφίο Χριστό, που αν για τον Παύλο ο γάμος ήταν απορριπτέος δεν θα απειράτο τέτοια παρομοίωση ή αναφορά, θα προσεγγίσουμε κείμενό του πιο σαφές, άμεσο, βατό και μη επιδεχόμενο αμφισβήτηση.

**β.** Στην πρώτη προς Τιμόθεον επιστολή του ο Παύλος εκθέτει στον μαθητή του τους κινδύνους από τους ψευδοδιδασκάλους και του υπενθυμίζει ότι το πνεύμα ρητώς έχει πει «ὅτι ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστήσονται τινες τῆς πίστεως προσέχοντες

<sup>194</sup> «ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί καὶ ἡγίασται ἢ γυνὴ ἢ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ» Α' Κορ. 7,14

<sup>195</sup> « εἰ δ' ὁ ἄπιστος χωρίζεται χωριζέσθω οὐ δεδούλωται ὁ ἀδελφὸς ἢ ἡ ἀδελφὴ ἐν τοῖς τοιούτοις» Α' Κορ. 7,15

<sup>196</sup> Α' Κορ. 7,27

πνεύμασιν πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων κεκαυστηριασμένων τὴν ἰδίαν συνείδησιν κωλύοντων γαμεῖν. .»<sup>197</sup>. Με τόσο σαφὴ τρόπο εἶναι ἀπορίας ἄξιον πῶς οἱ Εὐσταθιανοὶ συνέχιζαν τὸν ολισθηρὸ δρόμο τῆς ἀπολυτότητας καὶ δὲν ἐλέγχονταν συνειδησιακά γιὰ τὰ φρονήματά τους. Στὴν ἐπιστολὴ αὐτὴ ὁ ἀπόστολος ὄχι μόνον υπερθεματίζει γιὰ τὴν καθαρότητα καὶ σημασία τοῦ γάμου, ἀλλὰ ἐπιπλέον γιὰ πρώτη καὶ μοναδική φορὰ σε κείμενο δηλώνεται ὅτι ὅποιος ἐμποδίζει τὸν γάμο:

- ❖ θα εἶναι ἤδη ἀποστάτης τῆς πίστεως,
- ❖ θα προσέχει σε πνεύματα ποὺ σκοπὸ ἔχουν νὰ πλανοῦν
- ❖ θα δίνει σημασία σε διδασκαλίες δαιμόνων
- ❖ θα εἶναι ψευδολόγος
- ❖ θα ἔχει στιγματισμένη συνείδηση.

Αὐτὰ ἴσως ἐρμηνεύουν καὶ τὴν αὐστηρότητα ποὺ ἐπιδείχτηκε στους Εὐσταθιανούς σχετικὰ με τὶς περὶ γάμου ἀπόψεις τους, μὴ καὶ τὸ θέμα τοῦ γάμου καλύπτεται ἀπὸ τὸν πρῶτο κίβλας κανόνα τῆς συνόδου.

Ὁ ἴδιος ἀπόστολος, στὴν ἴδια ἐπιστολὴ, ἀναφέρει ἐν ἐκτάσει τὰ προσόντα καὶ τὰ χαρακτηριστικὰ ποὺ πρέπει νὰ διακρίνουν ἐκεῖνον ποὺ ἐπιθυμεῖ νὰ γίνῃ ἐπίσκοπος. Κατὰ τὸν Παῦλο, πρέπει ἐκτὸς τῶν ἄλλων νὰ εἶναι «σύζυγος μιᾶς γυναίκα»<sup>198</sup>, δηλαδή νὰ εἶναι ὁ πρῶτος τοῦ γάμου. Καὶ τὴν ἴδια ἐντολὴ δίνει καὶ γιὰ τοὺς διακόνους ὅτι δηλαδή πρέπει καὶ αὐτοὶ νὰ εἶναι «ἄνδρες μιᾶς γυναικός»<sup>199</sup>.

γ. Στὸ ἴδιο θέμα ἐπανέρχεται καὶ στὴν ἐπιστολὴ τοῦ πρὸς τὸν Τίτο, στὴν ὁποία τοῦ δίνει ἐντολὴ νὰ ἐγκαταστήσῃ (=χειροτονήσῃ) σε κάθε πόλη πρεσβυτέρους. Κάθε πρεσβύτερος ἐκτὸς τῶν ἄλλων γνωρισμάτων ποὺ θα ἔχει, ὡς προϋπόθεση γιὰ νὰ μὴ δημιουργοῦνται αἰτίες κατηγοριῶν, πρέπει νὰ εἶναι, κατὰ τὴν σύμφωνη ἐντολὴ καὶ πρὸς τὸν Τιμόθεο, «μιᾶς γυναικὸς ἀνῆρέτεκνα ἔχων πιστά»<sup>200</sup>.

δ. Ὁ ἀπόστολος Παῦλος ἀναφέρεται στὸ θέμα τοῦ γάμου καὶ στὴν ἐπιστολὴ τοῦ στους Εφεσίους, στὸ πέμπτο κεφάλαιο, τμῆμα τοῦ ὁποῦ μάλιστα ὡς γνωστὸν ἀποτελεῖ τὸ ἀποστολικὸ ἀνάγνωσμα τῆς ἀκολουθίας τοῦ γάμου ποὺ τελεῖται σήμερα. Τὸ κείμενο αὐτὸ στὴν διάρκεια τῶν αἰῶνων ἐρμηνεύτηκε ἀπὸ πληθώρα πατέρων καὶ ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων<sup>201</sup>. Θα ἦταν ὅμως ἄδικο νὰ κρίνουμε τοὺς Εὐσταθια-

<sup>197</sup> Α΄ Τιμ. 4,1-3

<sup>198</sup> Α΄ Τιμ. 3,2

<sup>199</sup> Α΄ Τιμ. 3,12

<sup>200</sup> Τιτ., 1,5-6

<sup>201</sup> Αναφέρονται ἐνδεικτικὰ οἱ: Θεοδώρητος (P.G 82,505-558), Θεόδωρος Μοψουεστίας (P.G. 66,911 Θεοφύλακτος (P.G. 124,1031), Ἰωάννης Χρυσόστομος (P.G. 62, 9-176), Ἰωάννης Δαμασκηνός (P.G. 95 821-856), Οικουμένιος (P.G.119-8,1165-1256), Ζιγαβηνός κ.ά.

νούς με βάση όσα η εμπειρία τόσων αιώνων συνεισέφερε στην κατανόηση του κειμένου αυτού. Αν το προσεγγίσουμε και πάλι από την πλευρά του αναγνώστη της εποχής εκείνης, πρέπει να πούμε πως κάθε καλοπροαίρετος αναγνώστης θα έβρισκε μερικές αλήθειες ευκολονόητες και αυτονόητες. Έστω και αν δεν μπορούσαν να εμβαθύνουν στην σημασία των εννοιών όπως «η υποταγή στον άνδρα ως κεφαλή όπως και ο Χριστός είναι κεφαλή της Εκκλησίας», ή «η έννοια των μελών του σώματος» κ.λ.π., θα κατανοούσαν όμως την θέση του Παύλου για τον γάμο ως μυστήριο της ενώσεως των δύο εις «σάρκα μίαν», και ως μυστήριο μέγα «εις Χριστόν και εις την Εκκλησίαν». Δεν θα ανέμενε κανείς κάτι σαφέστερο από αυτό για να διδαχτεί την αλήθεια.

ε. Η θεολογία του Παύλου ολοκληρώνεται με μια φράση από την δεύτερη επιστολή στον Τιμόθεο. Το περιεχόμενό της είναι σπουδαίο και βαθύτατα θεολογικό. Όφειλε όμως και η απλή κατά γράμμα διατύπωσή του να προβληματίζε τους Ευσταθιανούς. Αφορά την γυναίκα και την δυνατότητα της σωτηρίας της. Σήμερα βέβαια γνωρίζουμε από την ερμηνευτική των κειμένων πολλά πράγματα και ο προβληματισμός μας έχει οδηγηθεί σε βάθος και πλάτος σχετικά με το θέμα της τεκνογονίας και των συνεπειών από την πτώση της Εύας. Η πρόταση όπως είναι διατυπωμένη, ότι η γυνή «σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας»<sup>202</sup>, για έναν πιστό της εποχής σήμαινε πολλά. Εκ του αντιθέτου δε, η παρεμπόδιση του γάμου και η δι' αυτού του τρόπου αποφυγή της τεκνογονίας (σκέψη που μάλλον θα ήταν η πλέον διαδεδομένη τότε) έθετε σε απλοϊκούς ανθρώπους το ερώτημα της ενδεχόμενης σωτηρίας της γυναίκας, αφού απέφευγε αυτό που ο απόστολος δίδασκε ως οδό σωτηρίας<sup>203</sup>.

Κλείνοντας την προσέγγιση του Παύλου στο θέμα του γάμου, φαίνεται σαφώς πως οι Ευσταθιανοί κατέχονταν από εξόφθαλμη άγνοια των γραφών και έρχονταν σε ευθεία αντίθεση με τη διδασκαλία του αποστόλου. Μένει το ερώτημα, μήπως στην πραγματικότητα δεν ήταν άγνοια αλλά ηθελημένη διαστρέβλωση. Αν τελικά συνέβαινε αυτό, το γεγονός είναι πράγματι εκπληκτικό, καθώς δείχνει ανθρώπους που μπροστά στον αρρωστημένο σκοπό δεν διστάζουν να διαστρέψουν τον ίδιο τον λόγο του Θεού υπό το πρόσχημα μάλιστα της αγιότητας και της ευσεβείας.

---

<sup>202</sup> Α' Τιμ. 2,15

<sup>203</sup> Το χωρίο αυτό αποτελεί ακόμα και σήμερα για πολλούς ποιμένες (αλλά και χριστιανούς που καθοδηγούνται με όχι ιδανικό τρόπο από απολύτους και ακραίους- και όχι αυστηρούς ή παραδοσιακούς όπως αρέσκονται να αποκαλούνται- πνευματικούς) δρόμο απελπιστικά ολισθηρό. Μια βαθιά θεολογική αλήθεια έχει υποταχθεί σε ανερμήνευτες σκοπιμότητες. Βλ. και Ιερεμία Φούντα, αρχιμ., ο.π. σελ. 35

#### I.IV. Γάμος και αποκάλυψη

Μένει να δούμε ως κατακλείδα το τελευταίο βιβλίο της Αγίας Γραφής, την Αποκάλυψη, η οποία είναι γεμάτη από εικόνες που παραπέμπουν στον γάμο. Ήταν και τότε όπως και σήμερα, γνωστή η ιδιαιτερότητα του περιεχομένου της Αποκαλύψεως. Και εδώ θα μπορούσε να ισχυρισθεί κάποιος εκ των Ευσταθιανών ότι τονίζεται η σημασία της καθαρότητας όσων «μετά γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν»<sup>204</sup>, και εξ αυτού του χωρίου να συναγάγει την αλήθεια ότι το περιεχόμενο του βιβλίου της Αποκαλύψεως, εξυπηρετεί την κατά του γάμου διδασκαλία του. Αυτό όμως παραβλέπει την βαθύτερη προσέγγιση του συγγραφέα και βλέπει τα της αποκαλύψεως τελείως αποσπασματικά, διότι ο συγγραφέας χρησιμοποιεί κατ' εξακολούθηση παρομοιώσεις σχετικές με τον γάμο για να τονίσει κορυφαία συμβάντα και κυρίως την δόξα του Θεού. Αυτό το κάνει όταν αναφέρεται στην νίκη στον ουρανό, οπότε ο συγγραφέας αποκαλύπτει ότι ήλθε η ημέρα του γάμου του αρνίου. Αν μείνουμε μόνο στην εικόνα χωρίς να αποπειραθούμε θεολογική εμβάθυνση, πώς ήταν δυνατόν να δικαιολογηθούν απόλυτες εγκρατιτικές τάσεις, όταν για το μείζον γεγονός της νίκης στον ουρανό<sup>205</sup> ο θρίαμβος και τα τελούμενα παρομοιάζονται με την χαρά και τα συναισθήματα που βιώνονται κατά την γαμήλια τελετή; Βεβαίως, συνηθίζεται να χρησιμοποιούνται πολλές φορές παραδείγματα για να τονίσουν αρνητικές συμπεριφορές ή καταστάσεις προς αποφυγή. Εδώ όμως ο γάμος εικονίζει πραγματικό θρίαμβο, επινίκια, ολοκλήρωση μιας θετικής (ως προς τα σωτηριολογικά της χαρακτηριστικά) πορείας, κατάληξη και δοξολογία του αγιαστικού ρόλου της θεϊκής δύναμης για την πτώση της «πόρνης της μεγάλης»<sup>206</sup>.

Κατά τον ίδιο τρόπο και στα Αποκ. 21,10 και 22,17 γίνεται αναφορά στην νύμφη που δείχνει ο νυμφίος και στην προσδοκία της νύμφης για την έλευση του νυμφίου. Το ερώτημα πηγάζει αυθόρμητα, για το αν ήταν δυνατόν ο ιερός συγγραφέας που ζει αυτό το μεγαλειώδες και μοναδικό γεγονός των αποκαλύψεων, να ήταν αντίθετος στον γάμο καθ' εαυτόν, και παρόλα αυτά να χρησιμοποιεί τέτοιου είδους παρομοιώσεις που εκτός από την οικειότητα της προσέγγισης εκ μέρους των αναγνωστών του, παραπέμπει και στην ανάκληση των συγκεκριμένων βιωμάτων, θέλοντας δια του τρόπου αυτού να εξηγήσει αυτά που γλώσσα ανθρώπινη δεν θα μπορούσε.

---

<sup>204</sup> Αποκ. 14,4

<sup>205</sup> Αποκ. 19,7

<sup>206</sup> Αποκ. 19,2

Άρα οι συγκεκριμένοι ανθρωπομορφισμοί<sup>207</sup> λειτουργούν προς την κατεύθυνση και την θεώρηση του γάμου, ως βασικού και ευλογημένου στοιχείου της ανθρώπινης κοινωνικότητας και κάθε αντίθετη άποψη διαψεύδεται μέσα από το ίδιο το κείμενο του τελευταίου βιβλίου της Αγίας Γραφής.

Με βάση τα ανωτέρω εν περιλήψει εκτεθέντα τα οποία αποτελούν μια σύνοψη των όσων ένας πιστός της εποχής που συνεκλήθη η σύνοδος διδασκόταν περί του γάμου, καθίσταται προφανής η έκταση και η σημασία που δόθηκε στο θέμα από την σύνοδο. Όπως και σε άλλο κεφάλαιο διεξοδικά αναφέρεται, με τους έξι κανόνες σε σύνολο 20, που η σύνοδος εξέδωσε-θέσπισε, επιχειρήθηκε εμπειριστατωμένη απάντηση σε όλα τα θέματα που αφορούν τον γάμο και σχετίζονται μ' αυτόν<sup>208</sup>. Επειδή δε η πίστη της Εκκλησίας είχε παγιωθεί πολύ νωρίς, όπως πιο πάνω δείχτηκε, η σύνοδος δια του τρόπου και των μορφών που περιγράφονται στους κανόνες αυτούς, έκανε στην πράξη διττό έργο. Εποίμανε δείχνοντας την φροντίδα της για όσους κινδύνευαν να παρασυρθούν και έδειξε το παιδαγωγικό της ενδιαφέρον κάνοντας μια αξιολόγηση του πόσο επιτυχώς είχε γίνει κατανοητή η διδασκαλία της. Ως προς το σημείο αυτό δε, λειτούργησε με έκδηλη αγάπη και παιδαγωγικό-ποιμαντικό τρόπο, καθώς άφησε χρόνο συμμόρφωσης με το να μην υπαγάγει στο ανάθεμα συμπεριφορές του παρελθόντος<sup>209</sup>, αλλά και να δώσει την ευκαιρία να δείξουν οι Ευσταθιανοί την μετάνοιά τους με έμπρακτο τρόπο δηλαδή την αποκήρυξη και επανόρθωση των πράξεών τους. Η δια συγκεκριμένων τρόπων λοιπόν επαναφορά στην ορθή διδασκαλία της Εκκλησίας έδινε νόημα στην ύπαρξη των κανόνων που αναφέρονταν στον γάμο, καθώς τους καθιστούσε όχι αιτίους φόβου, αλλά πραγματικούς οδηγούς στην αληθινή και γνήσια ευαγγελική ευσέβεια.

## **II. Η πατερική διδασκαλία**

Εκτός από την βιβλική διδασκαλία την οποία σε γενικές γραμμές οι Ευσταθιανοί έπρεπε να γνώριζαν, θεωρείται δεδομένο πως θα είχαν και μια στοιχειώδη γνώση της πατερικής διδασκαλίας. Τα βιβλία δεν είχαν την εύκολη και ευρεία κυκλοφορία που σε μεταγενέστερες της συνόδου εποχές γνώρισαν, όμως έστω και υποτυπωδώς με κάποιο τρόπο οι πιστοί της εποχής επληροφορούντο πάνω σε βασικά θέματα πί-

<sup>207</sup> Αγουρίδη Σ., *Η αποκάλυψη του Ιωάννη*, εκδ. Πουρναρά, Θεσ/νίκη 1994, σελ. 465 και 475.

<sup>208</sup> Τυπικά αλλά και ουσιαστικά, και άλλες φορές με άμεσο ή με έμμεσο τρόπο, απαντήθηκαν όλα τα θέματα που αφορούν τον γάμο, όπως π.χ. γάμος- διαζύγιο, γάμος-τεκνοποιία, γάμος και σχέσεις των συζύγων, γάμος και συζυγική πίστη κ.ά.

<sup>209</sup> Αυτό εκφράζεται με την φράση της επιστολής «ει δε μεταγνοίεν, και αναθεματίζοιεν...δεκτούς αυτούς γίνεσθαι» Ρ.Π. σελ 99



στεως και διδασκαλίας της Εκκλησίας<sup>210</sup>. Δεν χρειάζεται να κάνουμε αναφορά σε συγκεκριμένους πατέρες, διότι πράγματι λόγω αποστάσεων και για λόγους υπεράνω της θελήσεώς τους οι Ευσταθιανοί ενδεχομένως να μην είχαν πληροφορίες και γνώση. Κρίνεται όμως απολύτως απαραίτητο να τονιστεί ότι την κατεξοχήν πατερική διδασκαλία από τις αποφάσεις της πρώτης οικουμενικής συνόδου, έστω και επιγραμματικά θα τις είχαν διδαχτεί, δεδομένου ότι στην σύνοδο είχε λάβει μέρος και ο επίσκοπος της πόλης της Γάγγρας Υπάτιος όπως και στα ιστορικά της μητροπόλεως αναφέρθηκε. Ο Υπάτιος ο οποίος χαρακτηριζόταν και ως «έγκριτος επίσκοπος», θα είχε φροντίσει εκτός των άλλων να μεταφέρει στην επαρχία του τα κύρια σημεία των αποφάσεων της συνόδου αυτής. Επιχείρημα με βαρύνουσα σημασία επίσης είναι και το γεγονός ότι και για τα δεδομένα της εποχής, η απόσταση της Γάγγρας από την Νίκαια όπου συνήλθε η σύνοδος δεν είναι τέτοια που να δικαιολογεί άγνοια των εκεί πεπραγμένων.

Με όσα γνωρίζουμε σήμερα, και μας διεσώθησαν από τους ιστορικούς της συνόδου, κατεβλήθη προσπάθεια από μια μερίδα συμμετεχόντων στην σύνοδο να επιβληθεί καθολική αγαμία στον κλήρο. Επιδιώχτηκε δηλαδή να υπάρξει μια πλήρης ανατροπή του ισχύοντος καθεστώτος και ενώ μέχρι την σύνοδο ίσχυε και το έγγαμο των επισκόπων, να απαγορευτεί ακόμα και ο γάμος των κληρικών και των κατωτέρων βαθμίδων και όχι μόνο των επισκόπων. Μπροστά σ' αυτό το ενδεχόμενο υπήρξαν αντιδράσεις. Το πλέον σημαντικό ήταν ότι οι αντιδράσεις αυτές προήλθαν όχι τόσο από τους εν τω κόσμω και εγγάμους κληρικούς όπως θα ήταν αναμενόμενο, αλλά από φημισμένους για την ασκητικότητά τους μοναχούς, με προεξάρχοντα τον Παφνούτιο, φημισμένο ομολογητή της πίστεως<sup>211</sup> κατά τον διωγμό του Μαξιμίνου του Β' (308-313) με καταδίκη για την ομολογία του αυτή σε καταναγκαστικά έργα σε ορυχεία μετάλλου. Το περιστατικό μας είναι γνωστό καθώς διασώζεται από αρκετούς ιστορικούς<sup>212</sup>, το ενδιαφέρον όμως είναι ότι η απόφαση της συνόδου για ένα τόσο μεγάλο και σημαντικό θέμα δεν θα είχε παραμείνει άγνωστη στο ευρύτερο εκκλησιαστικό σώμα. Με δεδομένο δε ότι και ο Ευστάθιος είχε θητεύσει στα μοναστικά περιβάλλοντα της Αιγύπτου όπου η φήμη του Παφνουτίου ήταν μεγάλη, θα ανέμενε κανείς κά-

<sup>210</sup> Για τους λόγους αυτούς δεν γίνεται αναφορά στις θέσεις των πατέρων και διδασκάλων της Εκκλησίας των πρώτων αιώνων. Εκτενή αναφορά σ' αυτές βλ. Βαγιανού Γεωργίου, *Ο Γάμος*, Αθήνα 2001.

<sup>211</sup> πρβλ. Βουλγαράκη Ηλία, *Καθημερινές ιστορίες αγίων και αμαρτωλών στο Βυζάντιο*, εκδ. Μαΐστρος, Αθήνα 2001, σελ. 87

<sup>212</sup> Σωκράτους, *Εκκλησιαστική Ιστορία* Α, 11, P.G. 67,101, Σωζομένου, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, Α', 23 P.G. 67,925, Γελασίου Κυζίκου, *Σύνταγμα των κατά την εν Νικαία Σύνοδοι πραχθέντων*, P.G., 85, 1336-1337.

ποιο σεβασμό στην διδασκαλία του μεγάλου αυτού ασκητή πατέρα. Συνέβη όμως εν τέλει το ακριβώς αντίθετο, καθώς η θέση-διδασκαλία του Παφνουτίου περιφρονήθηκε, μαζί βέβαια με την απόφαση της πρώτης οικουμενικής συνόδου.

Η παράθεση αυτής της περί γάμου διδασκαλίας της Εκκλησίας, και η αναφορά σε έξι κανόνες, αποδεικνύουν τον κίνδυνο που ελλόχευε στην συνείδηση των πιστών για μια παραχάραξη του νοήματος του γάμου. Γι' αυτό και η σύνοδος, έκανε την διάκριση μεταξύ υγιούς φρονήματος ασκητικής ζωής και εγκρατείας αφ' ενός και της σεμνής συνοίκησης αφετέρου κατά την διατύπωση του εικοστού πρώτου κανόνα. Χωρίς αυτήν την αντιμετώπιση, το παιδαγωγικό και ποιμαντικό έργο της Εκκλησίας σε ένα θέμα που αφορά το σύνολο των πιστών θα έβρισκε ανυπέρβλητα εμπόδια, και θα ήταν πραγματικός βρόγχος για την Εκκλησία που δεν θα της επέτρεπε να απευθύνει το λόγο της με αξιοπιστία στο μέλλον.

## ΕΠΙΔΡΑΣΗ ΑΠΟ ΑΛΛΟΥΣ ΚΑΝΟΝΕΣ (ΠΡΟΓΕΝΕΣΤΕΡΩΝ ή ΜΕΤΑΓΕΝΕΣΤΕΡΩΝ ΣΥΝΟΔΩΝ)

Στην μελέτη του ποιμαντικού και παιδαγωγικού χαρακτήρα των κανόνων της συνόδου της Γάγγρας, βασική θέση κατέχει και η έρευνα της σχέσεως των κανόνων της συνόδου αυτής με κανόνες άλλων συνόδων, το κατά πόσον δέχτηκε επιδράσεις ή επέδρασε, σε ποιο βαθμό άλλαξε ή διευκρίνισε κάποιο από τα διαλαμβανόμενα στους κανόνες άλλων συνόδων, καθώς επίσης και το αν αποδέχτηκε ή άλλαξε είτε επί το αυστηρότερο είτε επί το επιεικέστερο την υφιστάμενη την περίοδο εκείνη στάση της Εκκλησίας, ή αν κάποια μεταγενέστερη σύνοδος αντιμετώπισε τα ίδια θέματα κατά τον ίδιο τρόπο, ή αν τα αντιμετώπισε αυστηρότερα ή επιεικέστερα.

Ενδιαφέρον επίσης είναι και το αν η σύνοδος διατύπωσε προγενέστερη κανονική διάταξη σαφέστερα ή ακριβέστερα και αν διασαφήνισε στάσεις και συμπεριφορές που δεν είχαν ως τότε προβλεφθεί<sup>213</sup>.

Γι' αυτό προχωρούμε στην λεπτομερή εξέταση του κάθε κανόνα ώστε να γίνει σαφές το περιεχόμενό του και η συνάφειά του με άλλους κανόνες. Κρίθηκε σκόπιμο να προτάσσεται το κείμενο του κανόνα για να καθίσταται εύκολη η σύγκριση ή η αναφορά στο ιστορικό υλικό που θα εκτίθεται.

### **1<sup>ος</sup> κανόνας.**

«Εἴ τις τον γάμον μέμφοιτο, καί τήν καθεύδουσαν μετά τοῦ ἀνδρός αὐτῆς, οὐσαν πιστήν καί εὐλαβῆ, βδελύσσοιτο ἢ μέμφοιτο, ὡς ἂν μή δυναμένην εἰς βασιλείαν εἰσελθεῖν, ἀνάθεμα ἔστω»

Ο πρώτος κανόνας της συνόδου είναι σχετικός με τους 5<sup>ο214</sup> και 51<sup>ο215</sup> των φερομένων επ' ονόματι των αγίων αποστόλων. Με τον 51<sup>ο</sup> υπάρχει συμφωνία. Ο κανόνας αυτός (51<sup>ος</sup>) αναφέρεται στους επισκόπους, πρεσβυτέρους, διακόνους ή γενικά κάποιον από τον ιερατικό κατάλογο που «γάμου και κρεών, και οίνου, ου δι' άσκη-

---

<sup>213</sup> Η αναφορά που θα ακολουθήσει, θα γίνει μόνο στο πνεύμα του περιεχομένου του ιερού κανόνα. Δεν θα μας απασχολήσουν γραμματολογικού ή ερμηνευτικού χαρακτήρα προβλήματα και θέματα, παρά μόνο στο ενδεχόμενο που αυτά επηρεάζουν το περιεχόμενο του ιερού κανόνα.

<sup>214</sup> Ρ.Π., τ.2, σελ.7

<sup>215</sup> Ρ.Π., τ.2, σελ.67

σιν, αλλά δια βδελυρίαν απέχεται, επιλαθόμενος, ότι πάντα καλά λίαν, και ότι άρσεν και θήλυ εποίησεν ο Θεός τον άνθρωπον, αλλά βλασφημών διαβάλλη την δημιουργίαν, ή διορθούσθω, ή καθαιρείσθω, και της Εκκλησίας αποβαλλέσθω. Ωσαύτως και λαϊκός». Επίσης με τον 5<sup>ο</sup> κανόνα υπάρχει μεν συμφωνία ως προς την διατύπωση-διαπίστωση του προβλήματος, πρέπει όμως να σημειωθεί πως η ποινή στον 5<sup>ο</sup> των αγ.αποστόλων ακολουθεί δύο στάδια. Αναφέρει χαρακτηριστικά ότι «επίσκοπος ή πρεσβύτερος ή διάκονος, την εαυτού γυναίκα μη εκβαλλέτω προφάσει ευλαβείας. εάν δε εκβάλη, αφοριζέσθω. Επιμένων δε, καθαιρείσθω». Φαίνεται λοιπόν, πως με βάση τον 5<sup>ο</sup> των αγ. Αποστόλων, επιδεικνυόταν μια σκληρή συμπεριφορά έναντι των κληρικών που με πρόφαση την ευλάβεια απεμάκρυναν τις συζύγους τους. Σε πρώτη φάση αφοριζόνταν και σε περίπτωση μη συμμόρφωσης με την διδασκαλία της Εκκλησίας καθαιρούνταν. Προφανώς ο αφορισμός αυτός δεν θα ήταν ο μεγάλος αφορισμός, δεδομένου ότι δεν θα είχε νόημα να απειληθούν ότι σε περίπτωση μη συμμόρφωσής τους θα καθαιρούνταν, δεδομένου πως κάποιος κληρικός που δεν ήταν πλέον μέλος της Εκκλησίας δεν είχε νόημα να φοβάται την καθαίρεση<sup>216</sup>. Ο πρώτος κανόνας της Γάγγρας έχει συνάφεια και με τον 13<sup>ο</sup><sup>217</sup> της πενθέκτης. Ο κανόνας αυτός είναι κατά πολύ μεγαλύτερος από πλευράς κειμένου, και περιλαμβάνει και τα της θεολογικής στήριξης των απόψεων της πενθέκτης. Ομιλεί επίσης μόνο για τους κληρικούς και μάλιστα για όσους έχουν τον βαθμό του πρεσβυτέρου και του διακόνου (και υποδιακόνου), καθώς έχει πλέον επικρατήσει η αγαμία των επισκόπων. Εμμένει επίσης και ο κανόνας αυτός στην «προφάσει ευλαβείας» απομάκρυνση της συζύγου και ακολουθεί την διαδικασία που εισήγαγε ο 5<sup>ος</sup> των αγίων αποστόλων. Δηλαδή αφορισμός και σε επιμονή καθαίρεση. Με βάση τα παραπάνω ο πρώτος κανόνας της Γάγγρας ομιλεί γενικώς περί όσων μέμφονται τον γάμο και δεν κάνει διάκριση ιδιότητας. Ως προς την επιτίμηση όμως είναι οφθαλμοφανώς σκληρότερος και αυστηρότερος, καθώς ορίζει το ανάθεμα ασυζητητί για όλους εκείνους που έχουν τα γνωρίσματα που αναφέρθηκαν. Είναι επίσης λιτότερος στην εκφορά του περιεχομένου του. Επίσης ο κανόνας αυτός αναφέρεται στις γυναίκες οι οποίες γίνονται αντικείμενα αποστροφής ή ψόγου από οποιονδήποτε. Συμπερασματικά, εδώ η σύγκριση με τους άλλους κανόνες έχει να κάνει με την γενική θεωρία των ευσταθιανών οι οποίοι μέμφονταν τον γάμο και

<sup>216</sup> Ο αφορισμός αυτός αντιστοιχεί προς τον «μικρό αφορισμό», που είναι επεικέστερος από το ανάθεμα ή «μεγάλο αφορισμό» που επήγαγε στους Ευσταθιανούς η σύνοδος της Γάγγρας.

<sup>217</sup> Ρ.Π., τ.2,σελ.333

στην ουσία τρομοκρατούσαν τις ευσεβείς γυναίκες που είχαν τελέσει γάμο ότι δεν πρόκειται να μπουν στην βασιλεία του θεού.

## **2<sup>ος</sup> κανόνας**

«Εἴ τις ἐσθίοντα κρέα, χωρίς αἵματος, καί εἰδωλοθύτου, καί πνικτοῦ, μετ'εὐλαβείας καί πίστεως, κατακρίνει ὡς ἂν διά τό μεταλαμβάνειν ἐλπίδα μή ἔχοντα, ἀνάθεμα ἔστω»

Το περιεχόμενο του κανόνα αυτού είναι πρωτότυπο και απασχόλησε λόγω συγκεκριμένης αιτίας την σύνοδο. Έχει κάποια, ἔστω και όχι άμεση σχέση, ως προς το θέμα της κρεοφαγίας, με τον 63<sup>ο</sup><sup>218</sup> των αγ. αποστόλων, προς τον οποίο συμφωνεί ως προς το πνεύμα και τον 67<sup>ο</sup><sup>219</sup> της έκτης οικ. συνόδου. Στην ουσία ο κανόνας αυτός υπενθυμίζει τα διαλαμβανόμενα στον 63<sup>ο</sup> των αγ. Αποστόλων, δηλαδή σε ό,τι αφορά την αποχή από πνικτά κρέατα ή φονευμένα από αγρίμια, ή ψόφιο ζώο «κρέα εν αίματι ψυχής αυτού, ή θηριάλωτον, ή θνησιμαίον». Εδώ, στον παρόντα κανόνα αυτό γίνεται από την αντίστροφη οπτική, και αναφέρεται ότι αυτός που εσθίει κρέας το οποίο δεν υπάγεται στις περιπτώσεις που πιο πάνω είπαμε δεν πρέπει να κατακρίνεται. Ο 67<sup>ος</sup> της έκτης οικ. συνόδου αναφέρεται στην αξιοποίηση του κρέατος των πνικτών με ποικίλους τρόπους καθώς και του αίματος ζώων, είτε στην παρασκευή είτε στην ανάμειξη τροφών<sup>220</sup>. Όλα αυτά κατά τους πατέρες της έκτης οικ. συνόδου οι οποίοι ακολουθούν την γραμμή των προκατόχων τους από την σύνοδο της Γάγγρας αλλά και των αγίων αποστόλων, θεωρούν ότι οι κληρικοί πρέπει να καθαιρούνται, οι δε λαϊκοί να αφορίζονται. Ο κανόνας της συνόδου της Γάγγρας, αναθεματίζει όσους δεν δέχονται την καθαρότητα των λοιπών κρεάτων. Ως προς το πνεύμα ο παρών κανόνας συμφωνεί με τον 14<sup>ο</sup> της Αγκύρας, ο οποίος όμως για τους κληρικούς ορίζει παύση, χωρίς να αναφέρει τίποτα για τους λαϊκούς. Άξιον παρατηρήσεως είναι ότι η σύνοδος της Αγκύρας συνήλθε μόλις λίγα χρόνια<sup>221</sup> πριν την αντίστοιχη της Γάγγρας και το σημαντικότερο, σε κοντινή μ' αυτήν απόσταση. Αξιοπρόσεκτο λοιπόν το γεγονός, ότι η σύνοδος της Γάγγρας επεξέτεινε την θεματολογία της συνόδου της Αγκύρας και το γενίκευσε και για τους λαϊκούς, καθορίζοντας μάλιστα κοινή ποινή αδιακρίτως

<sup>218</sup> Ρ.Π., τ.2, σελ. 61

<sup>219</sup> Ρ.Π., τ.2, σελ. 437

<sup>220</sup> Επεξηγεί επαρκώς ο Νικόδημος ο Αγιορείτης, *Πηδάλιον*, σελ. 280, τι έκαναν οι χριστιανοί ή οι έμποροι ώστε τίποτα να μη πηγαίνει χαμένο από τα προϊόντα αυτά.

<sup>221</sup> Η σύνοδος της Αγκύρας συνεκλήθη το 314.

ιδιότητα. Παρατηρούμε στον κανόνα αυτό μετάβαση σε πιο σκληρή και απόλυτη στάση εκ της οποίας μπορούμε να εικάσουμε ότι η προηγούμενη ρύθμιση της συνόδου της Αγκύρας να μη θεωρήθηκε επαρκής. Οπότε για λόγους καθαρά ποιμαντικούς, όπως αυτοί προέκυψαν από την εμπειρία των ποιμένων, θεωρήθηκε σκόπιμο να ακολουθηθεί αυτή η νέα ποιμαντική προσέγγιση, η οποία υλοποιήθηκε με την γενίκευση και υπαγωγή των λαϊκών στην ρύθμιση.

### **3<sup>ος</sup> κανόνας.**

«Εἴ τις δοῦλον προφάσει θεοσεβείας διδάσκει καταφρονεῖν δεσπότη, καὶ ἀναχωρεῖν τῆς ὑπηρεσίας, καὶ μὴ μετ' εὐνοίας καὶ πάσης τιμῆς τῷ ἑαυτοῦ δεσπότη ἐξυπηρετεῖσθαι, ἀνάθεμα ἔστω»

Και ο τρίτος κανόνας χαρακτηρίζεται από την θεματική του πρωτοτυπία. Αναφέρεται στο θέμα των δούλων και στην συμπεριφορά τους έναντι των κυρίων τους. Κανόνες που να αναφέρονται σε θέματα δούλων, στην είσοδό τους στην ιεροσύνη, επιλογή του μοναχικού βίου και στην ένταξή τους σε κάποια μονή έχουν υπάρξει ένας προγενέστερος και ένας μεταγενέστερος του κανόνα της παρούσης συνόδου <sup>222</sup>. Το ίδιο ισχύει και για άλλες πλευρές της ανθρώπινης ζωής όπως π.χ. γάμος <sup>223</sup>. Η παρούσα σύνοδος εστιάζει την αναχώρηση κάποιου δούλου από τον κύριό του, την μη ανταπόδοση της οφειλομένης προς εκείνον τιμής, και όλα αυτά, κατά τη διατύπωση του κανόνα «προφάσει θεοσεβείας». Η προσέγγιση είναι πρωτότυπη με την έννοια της μοναδικότητας, και φαίνεται πως γίνεται με μια κατά γράμμα ανάγνωση της γνωστής θέσης του απ. Παύλου από την Β΄ προς Κορινθίους επιστολή όπου τονίζει: «δοῦλος ἐκλήθης; μὴ σοι μελέτω ἀλλ εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι μᾶλλον χρῆσαι ἕκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη ἀδελφοί ἐν τούτῳ μενέτω παρὰ θεῷ» <sup>224</sup>. Αλλά και σε επιστολή στον Τιμόθεο ο ίδιος ο Παῦλος δεν παραλείπει να αναφερθεί στο ζήτημα της δουλείας, το οποίο ήταν ζήτημα που απασχολούσε τα μέλη της Εκκλησίας. Σ' αυτήν ο απόστολος τονίζει ότι «Ὅσοι εἰσὶν ὑπὸ ζυγὸν δοῦλοι τοὺς ἰδίους δεσπότης πάσης τιμῆς ἀξίους ἡγείσθωσαν ἵνα μὴ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ καὶ ἡ διδασκαλία βλασφημηθῶσι οἱ δὲ πιστοὺς ἔχοντες δεσπότης μὴ καταφρονεῖτωσαν ὅτι ἀδελφοί εἰσιν ἀλλὰ μᾶλλον δουλευέτωσαν ὅτι πιστοὶ εἰσιν καὶ ἀγαπητοὶ οἱ τῆς εὐεργεσίας ἀντιλαμβανόμενοι» <sup>225</sup> Κατά συνέπεια το όλο ζήτημα κατά τον Παῦλο εστιάζόταν στο πρόσκομμα που ετίθετο στην όλη υπόθεση του ευαγγελισμού του κόσμου από την συμπεριφορά των δούλων προς τους κυρίους τους. Αλλά

<sup>222</sup> Συγκεκριμένα ο 82<sup>ος</sup> Αγ. Αποστ., 4<sup>ος</sup> Δ΄ οικ.

<sup>223</sup> πρβλ. 40<sup>ος</sup> και 42<sup>ος</sup> Μ. Βασίλ.,

<sup>224</sup> Α΄ Κορ. 7,21

<sup>225</sup> Α΄ Τιμ. 6,1-2

γράφοντας και στον Τίτο επανέρχεται στο ζήτημα της δουλείας και του υπενθυμίζει ότι το κήρυγμά του πρέπει να εστιάζεται προς την κατεύθυνση ότι οι δούλοι πρέπει να υποτάσσονται στους κυρίους του και να προσπαθούν να είναι κατά πάντα άψογοι ώστε να μην εξευτελίζουν με την ζωή τους και τη συμπεριφορά τους το κήρυγμα της σωτηρίας. «Δούλους ιδίοις δεσπόταις ύποτάσσεσθαι ἐν πᾶσιν εὐαρέστους εἶναι μὴ ἀντιλέγοντας μὴ νοσφιζομένους ἀλλὰ πᾶσαν πίστιν ἐνδεικνυμένους ἀγαθὴν ἵνα τὴν διδασκαλίαν τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ κοσμῶσιν ἐν πᾶσιν»<sup>226</sup>. Το ερώτημα βέβαια τι οδήγησε σε μια τέτοια θέση, που δείχνει μια έμμεση αποδοχή της δουλείας παραμένει. Ελλείψει των πρακτικῶν και του τι διαμείφθηκε για να παρθεῖ μια τέτοια απόφαση τα μόνα που απομένουν σε μας εἶναι εικασίες και υποθέσεις σε συνάρτηση και με το πνεῦμα των ἄλλων κανόνων. Κατά τα φαινόμενα, μερικοί δούλοι που λόγω εποχῆς και κοινωνικῶν δεδομένων δεν εἶχαν ελευθερωθεῖ ἀκόμα, για να ἀποκτήσουν το ἀγαθὸ της ελευθερίας ὑποκινούνταν ἀπὸ τους Εὐσταθιανούς να προσποιηθῶν τους εὐσεβεῖς χριστιανούς, οἱ ὁποῖοι δεν μπορούσαν να ἀνεχθῶν τον κοινωνικὸ συμβιβασμὸ των ἄλλων χριστιανῶν και ἐπιθυμούσαν να ἀναχωρήσουν ἀπὸ τα ἐγκόσμια και να ἀφοσιωθῶν ολοκληρωτικὰ στον Θεό<sup>227</sup>. Τις ιδέες αυτές κατὰ πάσα πιθανότητα τις καλλιεργούσαν οἱ Εὐσταθιανοί, ἀφοῦ ὅπως τονίζεται στον κανόνα, «εἰ τις δούλον προφάσει θεοσεβείας διδάσκει καταφρονεῖν δεσπότου και ἀναχωρεῖν της υπηρεσίας...ἀνάθεμα ἔστω». Ἄρα ἡ ἀφιέρωση στο Θεό και ἡ δῆθεν ἀσκητικὴ διάθεση δεν ἦταν ἀποτέλεσμα μιας ἐσωτερικῆς κλήσης, και ἡ εγκατάλειψη των κυρίων δεν προερχόταν ἀπὸ την ἀναζήτηση της τελειότητας ἀλλὰ προσχηματικὰ ὡς δῆθεν θεοσέβεια. Αυτό ἐξέθετε την Ἐκκλησία στα μάτια του κόσμου και ὑποβάθμιζε την ἀσκητικὴ διάσταση της ζωῆς, την ὁποῖα ἐμφάνιζε ὄχι ὡς κορωνίδα και καταστάλαγμα της σχέσης

---

<sup>226</sup> Τίτ., 2,9. Ὅπως και ἀλλοῦ σημειώνεται, ἡ κατανόηση της θέσης του ἀπ. Παύλου ἀλλὰ και της πρώτης Ἐκκλησίας στο θέμα της δουλείας πρέπει να γίνει κυρίως μέσω των κοινωνιολογικῶν της προοπτικῶν. Μετὰ το «οὐκ ἐνὶ δούλος» του Παύλου, πρέπει να ληφθεῖ ὑπόψη και ἡ ἀγωνία και του ἰδίου του ἀποστόλου ἀλλὰ και των ποιμένων της Ἐκκλησίας στη συνέχεια για το τι ἐπρόκειτο να ἐπακολουθησε την ἐπόμενη της οὐσιαστικῆς ἀπελευθέρωσης. Ἀκόμα και το πρώτο βῆμα της διακήρυξης της ἰσότητος ἦταν πολὺ σπουδαῖο ὡς ζύμη μέσω της χριστιανικῆς κοινότητος για να ζυμώσει ὅλο το φῦραμα του κόσμου. Για την ἐπιμέρους προσέγγιση του χωρίου του Παύλου βλ. Γαλίτη Γ., *Ἡ πρὸς Τίτον ἐπιστολή*, ἐκδ. Πουρναρά, Θεσ/νίκη 1978, σελ. 264 ἐξ.

<sup>227</sup> Μια θαυμάσια προσέγγιση για το θέμα του ἀναθεματισμοῦ αυτῶν που ὑποκινούσαν τους δούλους στην συμπεριφορά αὐτῆ κάνει στο ἄρθρο του με τίτλο «L' anathème du concile de Gangres contre ceux qui sous prétexte de christianisme incitent les esclaves a quitter leur maître» ο Juan de Churrucua στην *Revue historique de droit français et étrangers* 60(1982), 261-278. Πραγματοποιώντας μια οὐσιαστικὴ ἀνάληψη των ιστορικῶν συνθηκῶν της εποχῆς ἀλλὰ και του δικαίου που ἐπικρατοῦσε, καταλήγει στο συμπέρασμα πὸς ἦταν ἀναμενόμενη αὐτῆ ἡ ἐξέλιξη καθὼς δεν εἶχε διαμορφωθεῖ το νομικὸ περιβάλλον για την ἀστικὴ ἀντιμετώπιση της δουλείας ἐκ μέρους της πολιτικῆς ἐξουσίας, ἀλλὰ δεν εἶχε καθορισθεῖ ἐπακριβῶς και το κανονικὸ περιβάλλον για την μοναχικὴ ζωή. Πάντως ο,τιδήποτε και ἀν συνέβαινε, ἡ Ἐκκλησία δεν μπορούσε να δεχθεῖ το καθεστῶς αὐτό, ὑπὸ το πρίσμα των ἐνθουσιαστικῶν τάσεων (σελ. 272 ἐξ).

του ανθρώπου με τον Θεό, αλλά ως ιδιοτελή σκοπό και μάλιστα εμπαθή και ανθρωποκεντρικό. Γι' αυτό η Εκκλησία αναγκάστηκε να πάρει αυτά τα μέτρα, για να προστατεύσει όπως πλέον μπορούμε να συμπεράνουμε το ίδιο το κύρος του ασκητικού ιδεώδους.

Το πιο σημαντικό όμως για την όλη αυτή υπόθεση, είναι ότι η ποινή (=το ανάθεμα) δεν αναφέρεται και εκφέρεται κατά των δούλων όπως θα ανέμενε κανείς, άλλα κατ' εκείνων που τους δίδασκαν και εξωθούσαν σ' αυτή την ενέργεια. Η μόνη θεωρητικά περίπτωση να περιλαμβανόταν και κάποιος δούλος, θα ήταν αν ως δούλος είχε ενστερνισθεί τις απόψεις αυτές των Ευσταθιανών και τις διέδιδε στους άλλους συνδούλους του. Οπωσδήποτε όμως, από τη διατύπωση του κανόνα δεν καταδεικνύεται με άμεσο τρόπο η καταδίκη των δούλων.

#### **4<sup>ος</sup> κανόνας**

«Εἴ τις διακρίνοιτο παρά πρεσβυτέρου γεγαμηκός, ὡς μή χρῆναι, λειτουργήσαντος αὐτοῦ, προσφορᾶς μεταλαμβάνειν, ἀνάθεμα ἔστω»

Και ο τέταρτος κανόνας αναφέρεται σε θέμα σχετιζόμενο με τον γάμο. Εδώ καταδικάζονται όσοι κάνουν διάκριση μεταξύ αγάμου και εγγάμου κληρικού. Υπάρχουν και πολλοί άλλοι κανόνες οικουμενικής και τοπικής συνόδου, οι οποίοι επανέρχονται στο θέμα αυτό, όπως και στον πρώτο κανόνα της παρούσης συνόδου αναφερθήκαμε. Βασικός για την όλη ερμηνεία πρέπει κατά την γνώμη μας να θεωρηθεί ο 13<sup>ος</sup> της πενθέκτης, διότι προβάλλει με σαφήνεια όλη την βιωμένη και θησαυρισμένη ως τότε εμπειρία της Εκκλησίας και την θεολογία του γάμου. Καθώς μάλιστα έχει καθιερωθεί και το άγαμο του επισκόπου, οι πατέρες με ρεαλισμό θεοπνεύστως πλέον εκφράζουν την κανονική διδασκαλία της Εκκλησίας. Όπως αναφέρεται στον κανόνα, η αιτία που οδήγησε σ' αυτόν, ήταν η πρακτική που ακολουθείτο στην Εκκλησία της Ρώμης, παρόμοια με τις αντιλήψεις των Ευσταθιανών, οι οποίες αναγκάζουν τους πατέρες της πενθέκτης να εκφραστούν έτσι όπως εκφράστηκαν. Δηλώνεται στον κανόνα αυτό ότι δεν επιθυμούν να διαλύσουν «τα των ιερών ανδρών κατά νόμους συνοικέσια» και βεβαίως «μηδαμῶς αὐτῶν την προς γαμετάς συνάφειαν διαλύοντες ἢ αποστεροῦντες αὐτούς της προς ἀλλήλους κατά καιρόν τον προσήκοντα ομιλίας». Γίνεται πλέον σαφής αναφορά πως το όλο θέμα άπτεται του ιερατικού βαθμού υποδιακόνου ή διακόνου και πρεσβυτέρου. Στο τέλος, αφού παρεμβάλλονται τα της θεολογίας του γάμου, ορίζεται η τιμωρία για όποιον «προφάσει ευλαβείας» εκδιώκει την σύζυγό του.



Βλέπουμε εδώ πως η πενθέκτη ακολουθεί τα αναφερόμενα στον 4<sup>ο</sup> της Γάγγρας, καθώς δεν αφήνει χώρο για υποβάθμιση ή υποτίμηση του μυστηρίου που τελείται από κληρικό που βρίσκεται σε νόμιμη συζυγία. Διότι είναι σαφές ότι ο κανόνας αυτός αφορά τους κληρικούς και όχι τους λαϊκούς. Δεν πρέπει όμως να μας διαφεύγει η πραγματικότητα, ότι δηλαδή και στους κύκλους των αγάμων κληρικών θα υπήρχε μια στάση αρνητική ή και υποτιμητική για τους συλλειτουργούς τους που ήσαν έγγαμοι γεγονός που τους οδηγούσε στην απομάκρυνση των συζύγων τους. Η πενθέκτη επαναφέρει τα αποφασισθέντα στην Γάγγρα με κάποια διαφορά. Η διαφορά εντοπίζεται στο πειθαρχικό μέρος καθώς ενώ με βάση τον κανόνα της Γάγγρας επήγετο το ανάθεμα η πενθέκτη ορίζει ο συγκεκριμένος κληρικός να υπόκειται στον μικρό αφορισμό και αν επιμένει να αναθεματίζεται.

Ο κανόνας αυτός σχετίζεται και με δύο κανόνες της εν Καρθαγένη συνόδου (419) προς τους οποίους φαίνεται να επέδρασε. Ο λόγος που οδηγεί σ' αυτό το συμπέρασμα είναι ότι στην σύνοδο αυτή συζητήθηκε το θέμα περί της εγκρατείας των λειτουργών κληρικών κατά τον καιρό της εφημερίας τους<sup>228</sup>. Οι πατέρες της Καρθαγένης και συγκεκριμένα ο επίσκοπος Αυρήλιος που έθεσε το θέμα τονίζει ότι και άλλες σύνοδοι και πατέρες προ αυτών το έχουν διατυπώσει (προφανώς θα είχε υπόψη και τα της εν Γάγγρα συνόδου) και αποφασίσει περί αυτής. Η προσεκτική όμως αντιπαραβολή των κειμένων των κανόνων, αφήνει πλήθος από ασάφειες κυρίως ως προς το τι εννοούσε ο Αυρήλιος στην σύνοδο της Καρθαγένης, και στο πώς αυτό πρέπει να εκληφθεί<sup>229</sup>. Πάντως ανεξαρτήτως του κανόνα αυτού ο 4<sup>ος</sup> της Γάγγρας είναι κατά πολύ επιεικέστερος, καθώς δεν αφήνει περιθώριο για διακρίσεις μεταξύ εγγάμων και αγάμων κληρικών. Στο ίδιο πνεύμα κινείται και ο 4<sup>ος</sup> κανόνας της Καρθαγένης που ορίζει πάντες «οι τα ιερά ψηλαφόντες της σωφροσύνης φύλακες, γυναικών απέχοντα. Από πάντων των επισκόπων ελέχθη αρέσκει, ώστε πάντας σωφροσύνην τηρείν τους τω θυσιαστηρίω προσεδρεύοντας, ήτοι δουλεύοντας». Το ίδιο ζήτημα προκύπτει και εδώ, όπως εμμέσως πλην σαφώς παραδέχεται και ο Νικόδημος ο Αγιορείτης στο Πη-

---

<sup>228</sup> Ο κανόνας αυτός από τον Νικόδημο τον Αγιορείτη αριθμείται ΛΓ' και 25 και ΚΕ', *Πηδάλιον* σελ. 480, ενώ οι: Φειδάς, *Ιεροί κανόνες*, σελ. 246 και Ακανθόπουλος, *Κώδικας ιερών κανόνων*, αριθμούν αυτόν ως ΚΕ' ο πρώτος, (25) και ΛΓ' ο δεύτερος (σελ. 308)

<sup>229</sup> Το πρόβλημα της ερμηνείας του ΛΓ', ή 25 της Καρθαγένης, δημιουργεί μείζον πρόβλημα διότι δεν αποσαφηνίζεται αν ο Αυρήλιος πιστεύει και έχει κατανοήσει ως παράδοση την εν εφημερία εγκράτεια των κληρικών, που όντως είναι πρόβλημα καθώς δεν υπάρχει αυτή η έννοια της χρονικής εφημερίας κληρικού. Αν εννοεί ως εφημερία την ανάδειξή του σε πρεσβύτερο, το πρόβλημα καθίσταται δυσκολότερο διότι θα πρέπει να δεχτούμε πλέον ότι η θέση του είναι στην μόνιμη αποχή των σχέσεων που αντιβαίνει και με το πνεύμα αλλά και το γράμμα του 12<sup>ου</sup> της Πενθέκτης. Στην περίπτωση αυτή έρχεται σε ευθεία αντίθεση με τους κανόνες της εν Γάγγρα συνόδου, οπότε δεν μπορούμε να ομιλούμε περί συμφωνίας αλλά περί αναίρεσης των αποφασισθέντων.

δάλιο<sup>230</sup>, καθώς η τάση της Ρωμαϊκής Εκκλησίας για την καθιέρωση του αγάμου των κληρικών έκανε τα πρώτα της βήματα. Η αναντιστοιχία με τις θέσεις της συνόδου της Γάγγρας που απέκλεισε τέτοιες εγκρατιτικές τάσεις είναι εμφανής.

### **5<sup>ος</sup> κανόνας**

«Εἴ τις διδάσκει, τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ εὐκαταφρόνητον εἶναι, καὶ τὰς ἐν αὐτῷ συνάξεις, ἀνάθεμα ἔστω»

Ο κανόνας αυτός παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Ο Νικόδημος στο Πηδάλιο, τον σχετίζει με τον 80<sup>ο</sup> της Πενθέκτης και τους 2<sup>ο</sup> και 11<sup>ο</sup> της Σαρδικής. Πριν εξετάσουμε τυχόν σχέση, διαπιστώνεται μια δυσκολία στην κατανόηση της φράσης που αναφέρει το σκεπτικό του κανόνα, ότι κάποιος διδάσκει ότι «ο οίκος του Θεού είναι ευκαταφρόνητος». Η προσέγγιση και απόπειρα κατανόησής του από ποιμαντική άποψη οδηγείται στην σκέψη της εκ μέρους των Ευσταθιανών διδασκαλίας ότι δεν αξίζει τον κόπο, δεν έχει νόημα ένας πιστός να πηγαίνει στο ναό και να λαμβάνει μέρος στα μυστήρια και τις ακολουθίες. Οι Ευσταθιανοί δίδασκαν κάτι τέτοιο αρνούμενοι την σημασία των μυστηρίων; Δεν φαίνεται πιθανόν, διότι σε άλλους κανόνες της συνόδου όπως ο τέταρτος, εκφράζεται η θέση τους ότι δεν μετελάμβαναν από έγγαμο κληρικό. Ίσως μια ομάδα εξ αυτών να δίδασκε ή να πίστευε ότι θα μπορούσαν να συνάζονται οι πιστοί οπουδήποτε, σε δικά τους κτήρια και να τελούσαν ακολουθίες ή μυστήρια με κληρικούς δικούς τους, δηλαδή αγάμους ή έχοντας απομακρύνει τις συζύγους τους. Η θέση τους αυτή μπορεί να πήγαζε από εσφαλμένη κατανόηση της εντολής του Παύλου « Βούλομαι οὖν προσεύχεσθαι τοὺς ἄνδρας ἐν παντὶ τόπῳ»<sup>231</sup> και εξ αυτού να συνεπέραναν πως η προσέλευση στον ναό είναι άσκοπη, καθώς όλος ο κόσμος αποτελεί την δεσποτεία του Κυρίου. Άλλωστε ο Παύλος δεν απέκλειε το «προσεύχεσθαι» εις τον ναό, αλλά αντιθέτως επεξέτεινε την έννοια της προσευχής και άνοιξε τα στενά χρονικά και τοπικά όρια όχι μόνο στον ναό αλλά και σε κάθε

<sup>230</sup> Σελ. 466. Στην ερμηνεία του 4<sup>ου</sup> κανόνα της συνόδου της Καρθαγένης ο Νικόδημος αφήνει ασχολίαστο το σημείωμά του «Και οὗτος ο κανὼν διορίζεται, ὅτι οἱ ἐπίσκοποι, ἱερεῖς καὶ διάκονοι, ἀλλὰ καὶ οἱ τα ἐρά ψηλαφώντες, ἤτοι οἱ υποδιάκονοι (κατὰ τον λγ' της ίδιας ταύτης συνόδου) πρέπει να απέχουσι με τελειότητα ἀπὸ την σαρκικήν μίξιν των γυναικῶν αὐτῶν κατὰ συμφωνίαν αὐτῶν. Η συνήθεια δε αὐτή επικρατούσα εις την Ρώμην κατὰ τον ιγ' της στ' (σημ: καὶ ὄχι ιστ' ὅπως εσφαλμένα γράφεται στο Πηδάλιο) ἀπὸ της Ρώμης, ηκολούθησε καὶ εις την Αφρικὴν δια των του Ρώμης τοποτηρητῶν. Ο γαρ τον κανόνα τούτον προβαλὼν, εις την σύνοδον ταύτην, ἦτο Φαυστίνος ο ἐπίσκοπος Πικένου της Ποντετινῆς χώρας της Ιταλίας, ο καὶ του Ρώμης τοποτηρητῆς, ὡς ἐν τοις πρακτικοῖς της συνόδου ταύτης οράται». Το πελώριο θέμα ὅτι σύνοδος αποφασίζει την καθολικὴν ἀγαμία του κλήρου ἔχει προσπεραστεί καὶ δεν ἔχει συζητηθεῖ ὅπως πρέπει.

<sup>231</sup> Α' Τιμ. 2,8

τόπο<sup>232</sup>. Είναι επίσης πιθανόν και λόγω ιδεολογικών συγγενειών με τους καθαρούς κ.λ.π. όπως και πιο πάνω αναφέρθηκε, οι Ευσταθιανοί να θεωρούσαν τους εαυτούς τους ανωτέρους των κοινών πιστών και να απέφευγαν, υποτιμώντας και δείχνοντας περιφρόνηση προς τους άλλους να μη καταδέχονταν να συμπροσεύχονται με υποδεεστέρους τους πνευματικά. Διαφαίνεται εξ αυτού και πάλι το στοιχείο της υπερηφανείας και για τον λόγο αυτό αναφέρεται ως ποινή το ανάθεμα. Μια άλλη υπόθεση-εικασία, είναι ότι οι Ευσταθιανοί θεωρούσαν τους εαυτούς τους φτασμένους πνευματικά και κατά συνέπεια τους περίσσευαν τα εν τω ναώ τελούμενα, τα οποία κατά την άποψή τους ήταν για τους ατελείς. Και η συμπεριφορά αυτή δεν πρέπει να αφίσταται της πραγματικότητας, και με βάση τα όσα η σύνοδος αποφάσισε προσιδιάζει για την ποινή του αναθέματος. Στην σχέση με τους άλλους κανόνες, δηλαδή τον 80<sup>ο</sup> της πενθέκτης, αυτός αναφέρεται σε όσους απουσιάζουν για τρεις Κυριακές από την λατρεία και επειδή τις θεωρεί πολλές, αλλά και ενδεικτικές της συμπεριφοράς του, εντέλλεται για κληρικό καθαίρεση και για λαϊκό ανάθεμα (αφορισμό). Παρατηρούμε ότι η πενθέκτη στην ουσία δέχεται τα αποφασισθέντα στον 5<sup>ο</sup> της Γάγγρας, διότι αν και στην Γάγγρα δεν υπάρχει χρονικό όριο, αλλά τροπικό (δηλαδή συμπεριφορά), συμφωνεί ότι δεν μπορεί να λειτουργήσει το εκκλησιαστικό σώμα με τέτοια νοοτροπία,. Θεωρεί δηλαδή ότι η απουσία επί τρεις Κυριακές από την λατρεία σημαίνει ό,τι περίπου βλέπουμε και στην διατύπωση της Γάγγρας. Έκφραση υπερηφανείας, πνευματική αυτάρκεια, αίσθηση ανωτερότητας, κ.λ.π. Η σύνοδος της Σαρδικής με τον 11<sup>ο</sup> κανόνα αναφέρεται σε πολλά ζητήματα, αυτό όμως που σχετίζεται με τον παρόντα κανόνα είναι ότι όπως και στην πενθέκτη υπάρχει εντολή, έτσι και εδώ προειδοποιείται όποιος επίσκοπος απουσιάζει για τρεις Κυριακές και του υπενθυμίζεται η ποινή που υπάρχει για τους λαϊκούς. Όμως ποινή ρητώς δεν αναφέρεται. Ο κανών αυτός της Σαρδικής είναι χρήσιμος διότι αναφέρεται σε προ αυτού κανόνες, οι οποίοι δεν υπάρχουν σήμερα στις κανονικές συλλογές, μια και ο 80<sup>ος</sup> της πενθέκτης είναι μεταγενέστερος. Εννοεί άραγε τον παρόντα πέμπτο κανόνα της Γάγγρας ο οποίος είχε σιωπηλώς επικρατήσει ως με χρονικό όριο τις τρεις Κυριακές; Δηλαδή μήπως η κατανόηση

---

<sup>232</sup> Η σημασία του λόγου αυτού διευρύνει την στενή αντίληψη των Ιουδαίων για προσευχή μόνο σε έναν τόπο. Ο Ζιγαβηνός σημειώνει «τούτο προστάζας ουχ ενί τόπω την προσευχήν περιώρισεν, αλλά ...πανταχού προσεύχεσθαι παραινεί προς αντιδιαστολήν των Ιουδαίων, ος ως νηπιώδεσιν ...εις τόπος προσευχής αφώριστο» στο: Τρεμπέλα Παν., *Υπόμνημα εις τας επιστολάς της Κ. Διαθήκης*, τ.Β', εκδ. Σωτήρ, Αθήναι 1993<sup>4</sup>, σελ. 354. Είναι σαφές ότι και ο κανόνας αυτός με την μορφή που έχει, συντελεί στην διδασκαλία και κατανόηση εκ μέρους των πιστών της πνευματικής ενηλικίωσής τους η οποία προσεγγίζεται και από την υπέρβαση των σχημάτων που προέρχονταν από τον νόμο της Παλαιάς Διαθήκης.

του ότι κάποιος θεωρούσε τις συνάξεις και τα εν τω ναώ τελούμενα ευκαταφρόνητα τεκμαιρόταν από την απουσία του για τρεις Κυριακές από την σύναξη; Το ερώτημα ίσως να βοηθά στην λύση του προβλήματος αυτού, και από την πλευρά του ποιμένα, ο οποίος δεν θα είχε άλλο τρόπο να επιβεβαιώσει το ότι κάποιος θεωρεί ευκαταφρόνητα τα τελούμενα χωρίς την «πρακτική» αυτή<sup>233</sup>. Η θεώρηση για την ποιμαντική συνέχεια και την αξιοποίηση των υπαρχόντων δεδομένων καταφαίνεται στον κανόνα αυτό με την μετέπειτα πρακτική που ακολουθήθηκε.

### **6<sup>ος</sup> κανόνας**

«Εἴ τις παρὰ τὴν ἐκκλησίαν ἰδία ἐκκλησιάζοι, καὶ καταφρονῶν τῆς ἐκκλησίας, τὰ τῆς ἐκκλησίας ἐθέλοι πράττειν, μὴ συνόντος τοῦ πρεσβυτέρου κατὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου, ἀνάθεμα ἔστω»

Η τέλεση των μυστηρίων και των ακολουθιών με την σύμφωνη γνώμη του επισκόπου αποτελεί το κεντρικό θέμα του κανόνα. Η ελιτιστική νοοτροπία των Ευσταθιανών και το αίσθημα ανωτερότητάς τους, διαπιστώνεται και στο σκεπτικό του παρόντος κανόνα, αφού όπως και στον προηγούμενο πέμπτο, φαίνεται ότι ενώ αφενός οι ίδιοι άνθρωποι καταφρονούσαν και έδειχναν μια αφ' υψηλού προσέγγιση, αφετέρου συγκεντρώνονταν και έκαναν τα ίδια τα εν τω ναώ τελούμενα, χωρίς να λογαριάζουν την γνώμη των επισκόπων ή να ζητούν την άδειά του. Όπως και οι άλλοι συναφείς κανόνες<sup>234</sup>, έτσι και ο παρών, δείχνει ότι κέντρο της ζωής της Εκκλησίας είναι ο επίσκοπος. Κάθε δραστηριότητα πρέπει να έχει την ευλογία και τη σύμφωνη γνώμη του επισκόπου. Οι παραसυναγωγές πολεμήθηκαν πάντοτε, διότι έθεταν εκτός εμβέλειας του εμπειστευμένου για την προστασία των πιστών ελέγχου, και με τον τρόπο αυτό η σωτηριώδης εργασία της Εκκλησίας δεν μπορούσε να πραγματοποιηθεί<sup>235</sup>, καθώς δεν μπορούσε κανένας άλλος να εγγυηθεί την ενότητά της<sup>236</sup>, δηλαδή την γνησιότητά της και αυθεντικότητά της. Το ζήτημα των υπερβάσεων αυτών, απασχολούσε και απασχολεί την Εκκλησία. Στους κανόνες των άλλων συνόδων που μνημονεύτηκαν για

<sup>233</sup> Το πρόβλημα για την απερίφραστη αποδοχή του παραπάνω σκεπτικού είναι ο ελάχιστος για τα μέτρα της τότε εποχής χρόνος που αυτό θα επικράτησε, καθώς αν δεχτούμε ως χρόνο σύγκλισης της συνόδου της Γάγγρας το 341, μέχρι την σύνοδο της Σαρδικής το 343 μεσολαβούν μόλις δύο χρόνια.

<sup>234</sup> 31<sup>ος</sup> Αγ. Αποστ., 5<sup>ος</sup> Αντιοχ., 10<sup>ος</sup> – 11<sup>ος</sup> – 53<sup>ος</sup> Καρθ., 18<sup>ος</sup> Δ' Οικ., 31<sup>ος</sup> – 34<sup>ος</sup> Πενθέκτης, 12<sup>ος</sup> – 13<sup>ος</sup> – 14<sup>ος</sup> – 15<sup>ος</sup> Πρωτοδ.

<sup>235</sup> Όπως εύστοχα επισημαίνεται «οι ι. κανόνες προφυλάσσουν και τον εκκλησιαστικό οργανισμό, όπως και τον κάθε πιστό χριστιανό από τις επικίνδυνες εκκλησιολογικές παρεκκλίσεις, από τις αιρέσεις, τα σχίσματα, τις παρασυναγωγές κ.λ.π.», στο: Μπούμη Παν., *Κανονικόν Δίκαιον*, σελ. 26

<sup>236</sup> Διεξοδικά για το θέμα στο: Ζηζιούλα Ιωάννη, μητρ. Περγάμου, *Η ενότης της Εκκλησίας εν τη θεία ευχαριστία και τω επισκόπω κατά τους τρεις πρώτους αιώνες*, (διδ.διατρ.), Αθήναι 1965, κυρίως το τρίτο μέρος, το αναφερόμενο στην ανάπτυξη της μιας ευχαριστίας σε πολλές (ενοριακές) ευχαριστιακές συνάξεις (σελ. 151 εξ.)

τους κληρικούς προβλεπόταν ποινή καθαιρέσεως, και μόνο στον 31<sup>ο</sup> των αγ. Αποστ. αναφέρονται λαϊκοί οι οποίοι και εκεί αφορίζονται, ενώ οι κληρικοί καθαιρούνται. Έτσι η παράδοση και η θεολογία της Εκκλησίας εκφράστηκε και μέσω του κανόνα αυτού της συνόδου, και έδειξε την έννοια της ενότητας και συνέχειάς της που είναι απαραίτητη για την οργάνωση του ποιμαντικού της έργου, αλλά και του στοιχειώδους γνωστικού υλικού για το τι πρέπει να προσέχουν.

### **7<sup>ος</sup>-8<sup>ος</sup> κανόνες**

7. «Εἴ τις καρποφορίας ἐκκλησιαστικάς ἐθέλοι λαμβάνειν, ἢ διδόναι ἔξω τῆς ἐκκλησίας παρὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου, ἢ τοῦ ἐγκεχειρισμένου τὰ τοιαῦτα, καί μή μετὰ γνώμης αὐτοῦ ἐθέλοι πράττειν, ἀνάθεμα ἔστω»
8. «Εἴ τις διδοῖ, ἢ λαμβάνοι καρποφορίαν παρεκτός τοῦ ἐπισκόπου, ἢ τοῦ ἐπιτεταγμένου εἰς οικονομίαν εὐποιῶς, καί ὁ διδούς, καί ὁ λαμβάνων , ἀνάθεμα ἔστω»

Το περιεχόμενο των δύο αυτών κανόνων εκ πρώτης όψεως ομοιάζει. Αναφέρεται στην ρύθμιση της λήψεως των «καρποφοριών». Εν πρώτοις χρειάζεται εξήγηση της λέξεως αυτής, καθώς είναι και σπάνια και ασαφής παρά την εκ πρώτης όψεως απλότητά της. Διότι υπάρχει κίνδυνος λόγω εσφαλμένης κατανόησης της λέξεως να μας διαφύγει η σημασία των κανόνων αυτών<sup>237</sup>. Κατά τους Liddell-Scott, καρποφορία σημαίνει «η παραγωγή καρπού»<sup>238</sup> ενώ ο Σκαρλάτος Βυζάντιος ερμηνεύει «το καρποφορεῖν, παραγωγή ἢ προσφορά καρπών»<sup>239</sup>. Εκ των ερμηνειών αυτών, οδηγούμαστε στο να θεωρήσουμε τις καρποφορίες με την σημασία μιας άλλης πιο γνωστής λέξης «απαρχή» ἢ «απαρχαί». Εκτός όμως από τις απαρχές, ως καρποφορίες πρέπει να θεωρήσουμε και τις παντός είδους προσφορές καρπών και προϊόντων των πιστών, ακόμα δε και τα απορρέοντα από την αξιοποίηση κάποιας ἔστω και υποτυπώδους εκκλησιαστικής περιουσίας. Αναφερόμαστε σε «κάποια υποτυπώδη εκκλησιαστική περιουσία», διότι δεν είναι εύκολο να ταυτίσουμε πλήρως τις καρποφορίες με την αξιοποίηση εκκλησιαστικής περιουσίας για τους εξής λόγους: α). Δεν μαρτυρείται με κατηγορηματικό τρόπο από το κείμενο πως πρόκειται δηλαδή για κτήματα που ανήκουν

<sup>237</sup> Εκτός των άλλων ἄξιον προσοχής είναι και το γεγονός της ομοιότητας των ανωτέρων κανόνων. Οι Ζωναράς και Βαλσαμών, Ρ.Π. τ.Γ', σελ. 106, λένουν ότι «ισοδυναμεί και οὗτος ο κανών τῶ προ αὐτοῦ» δηλαδή ο 8<sup>ος</sup> προς τον 7<sup>ο</sup> ὅπως και ο Νικόδημος στο *Πηδάλιο* σελ. 400. Το ερώτημα είναι αν η σύνοδος εξέδωσε δύο ἴδιους κανόνες και αν το ἔκανε, γιατί. Η διαφορά εστιάζεται στην φράση του 7<sup>ου</sup> κανόνα στην φράση «καρποφορίας ἐκκλησιαστικάς», ενώ στον 8<sup>ο</sup> το πρόβλημα αναφέρεται σε ὅσους θέλουν να δίνουν ἢ να παίρνουν μόνο «καρποφορία».

<sup>238</sup> τομ. 2, σελ. 604

<sup>239</sup> στο: *Λεξικόν Αρχαίας Ελληνικῆς Γλώσσης και Καθαρευούσης*, εκδ. Βιβλιοεκδοτική, τ. Α', σελ. 661

στην Εκκλησία, και β) Ο χρόνος που έχει παρέλθει από την οριστική κατάπαυση των διωγμών είναι πολύ λίγος. Τόσος, που δεν θα μας επέτρεπε να δεχτούμε χωρίς επιφυλάξεις πως ήταν δυνατόν η Εκκλησία να απέκτησε (ή ανέκτησε δημευθείσα) περιουσία, και μάλιστα να είχε δημιουργηθεί τόσο και τέτοιο μείζον πρόβλημα για την διαχείρισή της. Προς αυτό συγκλίνουν και οι ερμηνείες του 7<sup>ου</sup> κανόνα της συνόδου<sup>240</sup>, όπως από τα συμφραζόμενα συνάγεται<sup>241</sup>. Όπως γνωρίζουμε ήδη από την Παλαιά Διαθήκη μαρτυρείται η προσφορά απαρχών<sup>242</sup> ή πρωτογεννημάτων όχι μόνο καρπών της γης αλλά και ζώων<sup>243</sup>. Οι απαρχές αυτές ανήκαν στο ιερατείο, και αποτελούσαν σημαντική μορφή εισοδήματος. Η προσφορά δε των απαρχών αποτελούσε έκφραση της ευγνωμοσύνης των ισραηλιτών προς τον Θεό για τα αγαθά και τους καρπούς που τους παρείχε. Στην συνέχεια μετά την ίδρυση της Εκκλησίας, η προσφορά οπωρών εισήχθη από την αρχαία εποχή με σκοπό την συντήρηση του κλήρου αλλά και των πιστών, και αφηνόταν όχι στο θυσιαστήριο αλλά στην οικία του επισκόπου και των πρεσβυτέρων<sup>244</sup>.

Οι κανόνες λοιπόν αυτοί, αναφέρονται στην ρύθμιση της λήψεως των καρποφοριών που οι πιστοί προσέφεραν στην Εκκλησία και οι οποίες υπό το καθεστώς της ποιμαντικής μέριμνας και φιλανθρωπίας της προσφέρονταν στους έχοντας ανάγκη. Από τις διαταγές των αγ. Αποστόλων (κανών 38<sup>ος</sup>) είχε οριστεί ότι για όλα τα «πράγματα», υλικά και πνευματικά μιας επισκοπής, την φροντίδα θα την είχε ο επίσκοπος. Κατά την διατύπωση δε του 7<sup>ου</sup> κανόνα, αυτό μπορούσε να το φροντίζει και κάποιος «εγκεχειρισμένος» ή «επιτεταγμένος εις οικονομίαν ευποιΐας» από τον επίσκοπο. Όπως και σε παραπάνω σημείωση αναφέρθηκε, κάποια διάκριση έστω και λεπτή νοηματική έπρεπε να υφίστατο ώστε η σύνοδος να εκδώσει δύο κανόνες με το ίδιο σχεδόν περιε-

---

<sup>240</sup> Σ' αυτή την άποψη καταλήγει και ο Στεφανίδης, ο.π. σελ. 158, σημ. 7, όπου μάλιστα αναφέρει πως η επιθυμία των «περί τον Ευστάθιον να λαμβάνωσιν αυτοί (ως ασκηταί και άγιοι) τας απαρχάς των καρπών (προσφοράς) ήτο χαρακτηριστικόν των Μανιχαίων».

<sup>241</sup> Ο Ακανθόπουλος στην ερμηνεία του διαφοροποιείται από την έννοια αυτή, καθώς στον 7<sup>ο</sup> κανόνα ερμηνεύει την επίμαχη έννοια ως εξής: «Αν κάποιος θέλει να παίρνει τις συγκομιδές των καρπών που ανήκουν στην εκκλησία...», *Κώδικας Ιερών Κανόνων*., σελ. 227. Με την ερμηνεία του Νικόδημου «Κοντά εις τα άλλα άτοπα όπου έκαμναν οι Ευσταθιανοί, ελάμβανον και τας καρποφορίας οπου συνήθως επροσφέροντο εις τας Εκκλησίας...» *Πηδάλιον*, σελ. 400, η σημασία της λέξεως είναι μάλλον απαρχαί παρά συγκομιδή καρπών από εκκλησιαστικά κτήματα.

<sup>242</sup> Εξ. 22,28·23,19·25,2·34,26·35,4-5·39,1 Λευιτ. 23,10, Αρ.5,9·18,8·18,12·18,32·31,29 Δευτ. 18,4·26,2 και αλλού

<sup>243</sup> Διεξοδικά περί «απαρχών» στο Παν. Μπρατσιώτη, «απαρχή» *MEE* τ. Ε', σελ. 81 και Ηλ. Μουτσούλα, «απαρχή», *ΘΗΕ*, τ. 2, σελ. 1042, όπου τονίζεται κυρίως η μεταφορική έννοια της λέξης, η συνδέουσα αυτή με το πρόσωπο του Ιησού Χριστού.

<sup>244</sup> Σχετικά αναφέρουν και οι 4<sup>ος</sup> και 5<sup>ος</sup> αποστ. κανόνες. Βλ. επίσης Τρεμπέλα Παν., «Απαρχή», *MEE*, τ. Ε', σελ.81. Εξ όσων και ο Μπρατσιώτης πιο πάνω και ο Τρεμπέλας στο παρόν αναφέρουν μπορούμε μάλλον να δεχτούμε πως οι έννοιες απαρχές και καρποφορίες ταυτίζονται.

χόμενο. Χωρίς να μαρτυρείται από πηγές, ίσως με την πρώτη έννοια «καρποφορίες εκκλησιαστικές» να δηλώνεται η μόνιμη και σταθερή προσφορά<sup>245</sup> μέρους των παραγομένων αγαθών για την διαβίωση του επισκόπου και του κλήρου<sup>246</sup> και ως «καρποφορίες» οι επιπλέον ή ανεξαρτήτως του υποχρεωτικού ανωτέρω ποσοστού για το γενικό ποιμαντικό έργο της Εκκλησίας ή κατατιθέμενο εις μνημόσυνο και ευλογία. Το πρόβλημα λοιπόν που προέκυπτε και αιτιολογεί την παραπάνω υπόθεση, είναι ότι οι Ευσταθιανοί έχοντας ανθρώπους τους παντού, ή κατακρατούσαν ή απαιτούσαν για λογαριασμό τους τις καρποφορίες, ή μοιράζοντάς τες εμφανίζονταν ως υπεράνω του επισκόπου και της κατεστημένης και εμπειστημένης εκκλησιαστικής διακονίας ή ανεξάρτητος φορέας, ο οποίος με το να μοιράζει τις καρποφορίες που στην ουσία ανήκαν σε άλλον, δημιουργούσε έναν κύκλο οπαδών εξαρτώμενο από την διανομή των καρποφοριών, και κατά συνέπεια πειθήνιο όργανο στα χέρια των διανομέων. Ουσιαστικά έπρατταν αυτό που σήμερα αποκαλείται «αντιποίηση αρχής» οικειοποιούμενοι θέση και αξίωμα που δεν τους ανήκε ή δεν τους χαρακτήριζε.

Η δια του αναθέματος αντιμετώπιση δείχνει ότι δια της πρακτικής τους οι Ευσταθιανοί, όσο και αν έδειχναν φιλόανθρωποι, υπέσκαπταν την ενότητα και δογματική αλήθεια της Εκκλησίας. Η συμφωνία με τον 38<sup>ο</sup> καν. των αγ. Αποστ. είναι σαφής και στην ουσία επαναλαμβάνει αυτόν με άλλη διατύπωση. Άλλωστε η φιλανθρωπία της Εκκλησίας δεν λειτουργεί αποσπασματικά αλλά ως πρακτική είναι ενταγμένη στην ευρύτερη μυστηριακή ζωή της και μόνο οι προς τούτο «εγκεχειρισμένοι» γνωρίζουν λόγω του έργου τους τι που και πόσο πρέπει να βοηθήσουν. Ο Ισιδώρος ο Πηλουσιώτης μάλιστα σαφώς διατυπώνει ότι « ου χρή τας των πενήτων τροφάς αδοκιμάστως διανέμειν, ος ου χρή, αλλ' εκείνω πεπείσθαι τω ταύτας οικονομείν τεταγμένον· ως, ει τι πέρα του δεόντως ανήλωται, ιεροσυλίας αυτόν καθίστησιν υπεύθυνον πταισματον»<sup>247</sup>.

<sup>245</sup> Θα μπορούσε να σχετιστεί με ό,τι συμβαίνει σήμερα σε μερικές χώρες της Ευρώπη και αποδίδεται και στη Γερμανία με την λέξη Kirchensteuer.

<sup>246</sup> Ο Αλ. Σταυρόπουλος στο *Μνήμη και Λήθη στη Θεία Λειτουργία*, Εκδ. Λύχνος, Αθήνα 1989, σελ.53 αναφέρεται διεξοδικά στις απαρχές και τα «πρωτοφανήσιμα, οπωρικά και άλλα ... (που) αποστέλλονταν στους οίκους του επισκόπου και των πρεσβυτέρων και αυτοί τα μοιράζονταν με τους άλλους κληρικούς». Επίσης (σελ. 54), διευκρινίζει πως πρέπει να γίνεται διάκριση σε ότι αφορά τις «εκκλησιαστικές καρποφορίες» που εξυπηρετούσαν διττό σκοπό. Αφενός συντελούσαν στην συντήρηση του κλήρου και κάλυπταν τα έξοδα του ναού, αφετέρου δε προοριζόνταν για το κοινωνικό και φιλανθρωπικό έργο της Εκκλησίας, «για τα έργα ευποιΐας».

<sup>247</sup> Ισιδώρου Πηλουσιώτη, *επιστ. Μδ', Μωσει επισκόπω*, P.G., τ.78, 209

## **9<sup>ος</sup> κανόνας**

«Εἴ τις παρθενεύοι, ἢ ἐγκρατεύοιτο, ὡς ἂν βδελυκτῶν τῶν γάμων (σώζεται ἡ γραφή καὶ ἄτον γάμον) ἀναχωρήσας, καὶ μὴ δι' αὐτό τό καλόν καὶ ἅγιον τῆς παρθενίας, ἀνάθεμα ἔστω»

Στον κανόνα αυτό, ένα από τους ἕξι της συνόδου που ἔχουν θέμα σχετικό με τον γάμο, οι πατέρες της συνόδου εκφράζουν την πίστη της Εκκλησίας σχετικά με τον χαρακτήρα και τα κίνητρα της μοναχικής ζωής. Διαπιστώνουν ὅτι η παρθενία αξιολογείται και ἔχει ἀφ' εαυτοῦ (οντολογικά), ἐκ της υποστάσεώς της κάτι το καλό και ἅγιο. Ταυτόχρονα ὁμως ἀναθεματίζονται ὅσοι ἀναχωροῦν ἐκ τοῦ κόσμου για να ἀσκηθοῦν στην παρθενία, ἢ ἐγκρατεύονται ὄχι για το καθ' εαυτό καλό των ἀρετῶν αὐτῶν, ἀλλά γιατί θεωροῦν τον γάμο και την ἔνωση των συζύγων ὡς βδελυκτό-σιχαμερό. Ο κανόνας αὐτός ἀκολουθεῖ την θεολογία της συνόδου και την ευρύτερη διδασκαλία περὶ γάμου που η Εκκλησία την περίοδο ἐκείνη εἶχε και ἐξακολουθεῖ και σήμερα να ἔχει ὅπως ἀναφέρεται και στο συγκεκριμένο κεφάλαιο της παρούσης. Η ομάδα αὐτῶν κανόνων, 1<sup>ος</sup>, 4<sup>ος</sup>, 9<sup>ος</sup>, 10<sup>ος</sup>, 14<sup>ος</sup>, 15<sup>ος</sup>, σε συνάρτηση με τοὺς 5<sup>ο</sup> και 51<sup>ο</sup> των ἀγ. Ἀποστόλων θεῶνται ἀπὸ διαφορετικές πλευρές το ζήτημα τοῦ γάμου και την ἐκ μέρους των ἀσκητῶν ἀντιμετώπισή του και την κατανόησή του. Το ουσιῶδες ὁμως εἶναι ὅτι παραμένουν στην αὐτή γραμμὴ και ποιμαντικὴ παιδαγωγικὴ προσέγγιση τοῦ ζητήματος τοῦ γάμου μὴ ἐπιτρέποντας παρερμηνείες ἢ ἀσάφειες ὡς προς το περιεχόμενο της διδασκαλίας της Εκκλησίας.

## **10<sup>ος</sup> κανόνας**

«Εἴ τις τῶν παρθενευόντων διὰ τόν Κύριον, κατεπαίρετο τῶν γεγημηκότων, ἀνάθεμα ἔστω»

Με βάση τον γάμο, διατυπώνεται και ο παρών κανὼν. Κανένας ἄλλος στις υπάρχουσες κανονικές συλλογές δεν σχετίζεται με αὐτόν και κανείς δεν ἐπαναφέρει ὡς ιστορικό γεγονός την ἔπαρση των ἀγάμων ἐναντι των ἀγάμων<sup>248</sup>, ἐνδεικτικὸ της πρωτοτυπίας του και της μοναδικότητάς του. Τον τέταρτο αἰῶνα προφανῶς δεν εἶχε διαμορφωθεῖ σε τέτοια πληρότητα η θεολογία της Εκκλησίας, ὥστε να ἀρκεῖ για την ἀντιμετώπιση των κακοδοξιών των Εὐσταθιανῶν. Η σιγή που επικράτησε για το θέμα

<sup>248</sup> Και ἐδὴ πρέπει να ἐννοήσουμε πως οἱ «παρθενεύοντες» που ἀναφέρει ο κανόνας, ἦσαν μοναχοί, ἀσκητές, εἶχαν χειροτονηθεῖ και εἶχαν ιερατικὸ βαθμό, ἐνδεχομένως και να παρέμεναν ἀγάμοι στις πόλεις ἢ στα χωριά, ὑπὸ το καθεστῶς της ἐσχατολογικῆς προοπτικῆς που τοὺς διέκρινε.



στους μεταγενέστερους αιώνες και στις συνόδους φανερώνει την εύστοχη διατύπωση του παρόντα κανόνα, ο οποίος κάλυψε την διάκριση που έκαναν οι άγαμοι έναντι των εγγάμων και την αλαζονική έναντί τους στάση. Παρότι και σήμερα παρατηρούνται φαινόμενα και ακραίες περιπτώσεις τέτοιας αλαζονείας, εντούτοις η συνείδηση της Εκκλησίας γαληνεύει με την πεποίθηση ότι ο γάμος είναι ευλογημένος από τον Θεό, και ίσως δεν είναι άσκοπο να υπομνησθεί το ωραίο παράδειγμα που δίνει ο Ευδοκίμωφ, ότι «οι δύο πλαγιές του Θαβώρ, η πλαγιά της μοναστικής αγιότητας και η πλαγιά της συζυγικής αγιότητας, οδηγούν στην κορυφή, όπου ενώνονται. Και η μια και η άλλη μας εισάγουν εις την κατάπαυσιν του Θεού και εις την χαράν του Κυρίου»<sup>249</sup>. Εκ των παραπάνω καθίσταται σαφές ότι η υπεύθυνη διδασκαλία της Εκκλησίας είχε αποδεχθεί από τα πρώτα χρόνια εκτός των άλλων, το πνεύμα του παρόντος κανόνα ώστε να μην γίνεται δεκτή και υποδαυλίζεται η έπαρση των παρθενευόντων έναντι των εχόντων συνάψει «τίμιον γάμον».

### **11<sup>ος</sup> κανόνας**

«Εἴ τις καταφρονοῖ τῶν ἐκ πίστεως ἀγάπας ποιούντων, καί διὰ τιμὴν τοῦ Κυρίου συγκαλούντων τοὺς ἀδελφούς, καὶ μὴ ἐθέλοι κοινωνεῖν ταῖς κλήσεσι, διὰ τὸ ἐξευτελίζειν τὸ γινόμενον, ἀνάθεμα ἔστω»

Και με το θέμα του παρόντος κανόνας δεν έχει ασχοληθεί κάποια άλλη σύνοδος. Παραπλήσιο θέμα διαπραγματεύεται ο 72<sup>ος</sup> της πενθέκτης, ο οποίος απλώς επικυρώνει το να τελούνται αγάπες στο Κυριακό, ενώ ο 27<sup>ος</sup> της Λαοδικείας απαγορεύει σε κληρικούς και λαϊκούς οι οποίοι καλούνται «εις αγάπην» να παίρνουν μαζί τους μερίδες φαγητού, χωρίς όμως επιτίμηση. Ο 49<sup>ος</sup> της Καρθαγένης δεν επιτρέπει παρά μόνον για λόγους ανωτέρας βίας (κατάσταση ταξιδιού και μακράς οδοιπορίας όπως και αδυναμία εύρεσης καταλύματος κατά την διάρκεια των ανωτέρω) να καταλύουν εντός του ναού. Όλα όμως ως προτάσεις χωρίς «ποινές». Η σημασία του κανόνα αυτού είναι σπουδαία στην κατεύθυνση της αγωγής του πληρώματος της Εκκλησίας, και

---

<sup>249</sup> Π. Ευδοκίμωφ, *Η ορθοδοξία*, εκδ. Ρηγόπουλου, Θεσ/νίκη 1972, σελ. 395. Είναι δε ενδεικτικό ότι και ένας κατά τι χρονικά μεταγενέστερος πατέρας της Εκκλησίας, που έδρασε στην Μ. Ασία, ο Αμφιλόχιος Ικονίου κάνει μια θαυμάσια παρατήρηση σχετικά με την αξία και την τιμή του γάμου και της παρθενίας: «Περίελε τὸν τίμιον γάμον καὶ οὐχ εὐρήσεις τὸ τῆς παρθενίας ἄνθος ἔνθεν γὰρ καὶ οὐκ ἄλλοθεν τὸ τῆς παρθενίας ἄνθος ἀναλέγεται Ταῦτα δ' ἄλλοι λέγοντες οὐ μάχην παρεισβάλλομεν μεταξὺ παρθενίας καὶ γάμου ἑκάτερα δ' ὡς ἀλληλόχρεα θαυμάζομεν Ἐπειδὴ τῶν ἑκατέρων ὁ δεσπότης προνοητὴς οὐκ ἀντιταλαντεύει ἕτερον τῷ ἑτέρῳ πρὸς πάντα γὰρ τὰ ἑκάτερα μέρη τῆς θεοφοβίας ἔχεται Δίχα γὰρ τῆς εὐσεβοῦς θεοφοβίας οὔτε παρθενία σεμνὴ οὔτε γάμος τίμιος». Ομιλία «Εἰς τὴν Θεοτόκον καὶ εἰς τὸν Σὺμεῶνα καὶ Ἄνναν», P.G., 39,44-45

αναλυτικά γίνεται μνεία του θέματος στο κεφάλαιο που εξετάζει τη σχέση των κανόνων της συνόδου με τη σύγχρονη παιδαγωγική.

### **12<sup>ος</sup> κανόνας**

«Εἴ τις τῶν ἀνδρῶν διὰ νομιζομένην ἄσκησιν περιβολαίῳ χρῆται, καί ὡς ἂν ἐκ τούτου τήν δικαιοσύνην ἔχων καταψηφίσειτο τῶν μετ' εὐλαβείας τούς βήρους φορούντων, καί τῇ ἄλλῃ κοινῇ καί ἐν συνηθείᾳ οὔσῃ ἐσθῆτι κεχωρημένων, ἀνάθεμα ἔστω»

Ο κανὼν αὐτὸς αναφέρεται στὴν τακτικὴ που ἀκολουθοῦσαν οἱ Εὐσταθιανοὶ στὸ θέμα τῆς ἐνδυμασίας. Φοροῦσαν ρακῶδη καὶ εὐτελὴ πανωφόρια ὥστε νὰ δείχνουν ἅγιοι καὶ δίκαιοι. Προσπαθοῦσαν δηλαδὴ νὰ καθιερώσουν ἓνα δικό τους τρόπο ἐνδύσεως ἐντελῶς διαφορετικὸ ἀπ' αὐτὸν που ἦταν συνηθισμένος γιὰ ὅλους. Ταυτοχρόνως κατηγοροῦσαν αὐτούς που φοροῦσαν συνηθισμένα ἐνδύματα ὄχι ἀπὸ σαρκολατρεία ἀλλὰ γιὰτι αὐτὰ ἦσαν τὰ συνηθισμένα «αμφιάσματα» τοῦ κόσμου. Ο 27<sup>ος</sup> τῆς πενθέκτης ομιλεῖ ἀντιστρόφως γιὰ ὅσους κληρικούς χρησιμοποιοῦν ἐπιτηδευμένη καὶ ἐξεζητημένη ἀμφίεση καὶ ομιλεῖ σκληρῶς λέγοντας πὼς «πάσα βλακεία καὶ κόσμησις σωματικὴ, ἀλλότριοι εἰσι τῆς ἱερατικῆς τάξεως καὶ καταστάσεως». Με ἀφορμὴ ἐνδεχομένως καὶ τὸν παρόντα κανόνα τῆς Γάγγρας, ἡ πενθέκτη δια τοῦ 16<sup>ου</sup> κανόνα τῆς ὑπενθυμίζει «πας ἱερατικὸς ἀνὴρ μετὰ μετρίας καὶ σεμνῆς ἀμφιάσεως» συνήθειζε νὰ κυκλοφορεῖ ἀπὸ τὰ παλιὰ χρόνια. Κατὰ συνέπεια καὶ αὐτοὶ οἱ κανόνες καθὼς καὶ ο 7<sup>ος</sup> τῆς Ζ' Οἰκ. συμφωνοῦν, ὁρμώμενοι ἐκ διαφόρων ἀφετηριῶν στὴν μὴ ἐξεζητημένη καὶ προκλητικὴ ἀμφίεση, εἴτε πρὸς τὴν πλευρὰ τῆς εὐτελείας τῶν ἐνδυμάτων εἴτε πρὸς τὴν πλευρὰ τῆς πολυτέλειας.

Ὡς πρὸς τὸ σκεπτικὸ που οδήγησε σὲ τέτοια ἀπόφαση μποροῦμε νὰ εικάσουμε πὼς οἱ περιφερόμενοι δῆθεν ἅγιοι καὶ δίκαιοι ἐξέθεταν τὴν ποιότητα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος καὶ ἐστίαζαν σὲ λάθος σημεῖο τὸ κριτήριό τῆς ἀγιότητος. Ἐνδεχομένως δε καὶ τὰ σκωπτικὰ σχόλια τῶν υπολοίπων νὰ ἦσαν ἀποτρεπτικά γιὰ ἓναν ἄλλο τρόπο ζωῆς γιὰ τὰ μέλη τῆς Ἐκκλησίας. Ἄς μὴ μας διαφεύγει δε καὶ τὸ γεγονός πὼς τὸ θέμα τῆς ἐνδυμασίας ἀπασχολοῦσε τόσο πολὺ τις κοινωνίες τῆς ἐποχῆς, ὥστε νὰ ἀποτελέσει καὶ μέρος τῆς θεματολογίας τῆς «πρὸς Διόγνητον ἐπιστολῆς». Σ' αὐτὴν ἐνημερώνεται ὁ παραλήπτης τῆς ἐπιστολῆς γιὰ τις συνήθειες καὶ τὸν τρόπο ζωῆς τῶν χριστιανῶν, δηλώνεται δε ὅτι οἱ «Χριστιανοὶ γὰρ οὔτε γῆ οὔτε φωνῆ οὔτε ἔθεσι διακεκριμένοι τῶν λοιπῶν εἰσιν ἀνθρώπων Ὅυτε γάρ που πόλεις ἰδίας κατοικοῦσιν οὔτε διαλέκτῳ τινὶ παρηλλαγμένη χρῶνται οὔτε βίον παράσημον ἀσκοῦσιν καὶ τοῖς ἐγχωρίοις ἔθεσιν

ἀκολουθοῦντες ἔν τε ἐσθῆτι καὶ διαίτῃ καὶ τῷ λοιπῷ βίωθουμαστὴν καὶ ὁμολογουμένως»<sup>250</sup>.

Ὅσο και αν η σκοπιμότητα του παραπάνω κειμένου είναι γνωστή, δεν παύει να εκφράζει την αλήθεια και την πραγματικότητα για τη ζωή των χριστιανών και τον τρόπο ζωής τους ανά τους αιώνες. Με τον ίδιο τρόπο σκέψης και οι πατέρες της συνόδου της Γάγγρας, αντιμετώπισαν την πραγματικότητα και τις εκτροπές από τον κοινό και αποδεκτό από όλους τρόπο ζωής και στο ζήτημα της αμφίεσης. Η καταδίκη λοιπόν των Ευσταθιανών με τον παρόντα κανόνα της συνόδου, μας παραπέμπει και στο ευρύτερο διδακτικό έργο της Εκκλησίας και απηχεί την καταδίκη των Φαρισαίων από τον ίδιο τον Κύριο<sup>251</sup> μια και ήσαν οι πρώτοι που καθιέρωσαν ειδική μορφή ενδυμασίας<sup>252</sup> για να προσελκύουν τα μάτια των ανθρώπων και να τους επιδοκιμάζουν και να τους θεωρούν ευσεβείς. Επειδή δε η αμφίεση και η μορφή της σε συγκεκριμένες ιστορικές περιπτώσεις είχε να κάνει και με την σημασία του προσωπικού αξιώματος<sup>253</sup>, η βαρύτητα της αποφάσεως είναι μεγάλη, καθώς έθεσε τέρμα σε ψευδοπροφητικές ή άλλες καταστάσεις. Ας υπομνησθεί στην συνάφεια αυτή το ιστορικό δεδομένο που αναφέρεται στον προφήτη Ζαχαρία<sup>254</sup> αλλά και στην ενδυμασία του Ιωάννη του Προδρόμου<sup>255</sup>. Συνεπώς, με το προηγούμενο των Φαρισαίων δεν θα ανέμενε κανείς οι Ευσταθιανοί να αφεθούν στην πρακτική τους, η οποία με τέτοιο τρόπο είχε αποδοκιμαστεί στο πρόσωπο των Φαρισαίων από τον ίδιο τον Ιησού Χριστό. Προξενεί ομολογουμένως εντύπωση το ποιμαντικό και παιδαγωγικό αισθητήριο των πατέρων της

<sup>250</sup> Προς Διόγνητον επιστολή, *Οι αποστολικοί Πατέρες*, εκδ. Αστήρ, Αθήναι 1986°, σελ. 254

<sup>251</sup> πρβλ. σχ. Μτ.23,5 και 23,28. Ο Τρεμπέλας στο υπόμνημά του τονίζει ότι όλο αυτό το σκηνικό της ιδιαίτερης αμφίεσης των Φαρισαίων γινόταν με σκοπό «να επιδείξωσι την προσκόλλησίν των εις τον νόμον, δι' αυτό και μόνον πλατύνουν τα φυλακτήρια». Και παρακάτω επανέρχεται λέγοντας ότι η ξεχωριστή τους ενδυμασία δεν είχε ουσιαστικό λόγο και ότι «τα πάντα ποιούσι προς το θεαθήναι» *Υπόμνημα εις το κατά Ματθαίον Ευαγγέλιον*, σελ. 407. Ο απ. Παύλος απευθυνόμενος στον Τιμόθεο (Α΄ Τιμ.2,9) ορίζει και την ενδυμασία των γυναικών από το άλλο άκρο όταν σημειώνει ότι πρέπει να προσέρχονται στην λατρεία «μη ἔν πλέγμασιν καὶ χρυσίῳ ἢ μαργαρίταις ἢ ἱματισμῷ πολυτελεῖ»

<sup>252</sup> Στύλιου Ευθυμίου, Μητρ. Αχελώου, *Εκκλησία Ποιμαίνουσα*, Αθήναι 1998, σελ. 40. Είναι ενδιαφέρον και για τον ποιμαντικό χαρακτήρα του κανόνα αυτού, ότι ο ανωτέρω συγγραφέας, επιγράφει το κεφάλαιο αυτό του έργου του με τον τίτλο «Ποιμαντική ενδυματολογία», ενώ και στην διαπραγματεύση του θέματος, υποστηρίζει την ανάγκη για συστηματική αγωγή του ποιμνίου σε θέματα ενδυμασίας, καθώς αυτά δεν λύνονται «με πρόχειρες απειλές και φοβέρες», ο.π. Συνεπώς με μακρά και συστηματική εργασία και αγωγή το πλήρωμα της Εκκλησίας θα αντιληφθεί την «πολύπλευρη σημασία του ενδύματος» (ο.π. σελ. 41), και δι' αυτής θα εντάσσεται και στην διαχρονία και στην κατανόηση της ενδυματολογικής συμπεριφοράς των πιστών στο παρελθόν. Για την περαιτέρω θεολογική σημασία του ενδύματος βλ. του ίδιου, *Χιτώνες και Ιμάτια*, εκδ. Τήνος, Αθήνα 1998.

<sup>253</sup> λήμμα «ένδυμα», *ΑΒΘ*, στ.364.

<sup>254</sup> «καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ καταισχυνθήσονται οἱ προφῆται ἕκαστος ἐκ τῆς ὀράσεως αὐτοῦ ἐν τῷ προφητεῦειν αὐτόν· καὶ ἐνδύσονται δέριον τριχίνην ἄνθῶν ἐψεύσαντο» Ζαχ.13,4

<sup>255</sup> Προφανώς με τα ιστορικά αυτά παραδείγματα φαίνεται ότι το επιδιωκόμενο από την απόφαση ήταν να παύσει η εκμετάλλευση της ευπιστίας μερικών χριστιανών, να ταυτίζουν την αγιότητα ή το προφητικό χάρισμα σε μια περίοδο ενθουσιαστικών τάσεων, με τους συνειρμούς της χρήσης του ενδύματος.

συνόδου. Σε ένα θέμα που ενδεχομένως κανείς να μην έδινε σημασία ή ακόμα και σήμερα να θεωρείται ήσσονος σημασίας, αυτοί διέγνωσαν το ψυχολογικό κίνητρο και αντελήφθησαν με ορθό τρόπο και έδωσαν την σημασία που άρμοζε σ' αυτήν την συμπεριφορά. Επίσης κατενόησαν και τις δογματικοηθικές προεκτάσεις που είχε, με τους κινδύνους που η αποδοχή των μηνυμάτων τους (ενν. των Ευσταθιανών) θα είχε, και στάθηκαν υπεύθυνα έναντι του εκκλησιαστικού σώματος κατέγραψαν το πρόβλημα και το αντιμετώπισαν.

### **13<sup>ος</sup> κανόνας**

«Εἴ τις γυνή διά νομιζομένην ἄσκησιν μεταβάλλοιτο ἀμφιάσμα, καί ἀντί τοῦ εἰωθότος γυναικείου ἀμφιάσματος ἀνδρῶν ἀναλάβοι, ἀνάθεμα ἔστω»

Σε γυναίκες που για να δείξουν ασκητικό φρόνημα, νομίζοντας πως τάχα ασκούνται μόνον αλλάζοντας είδος αμφίεσης αναφέρεται ο παρών κανόνας. Παρά την απλή του διατύπωση και την από μέρους των ερμηνευτών ανάλυσή του, υπάρχει ουσιαστικό πρόβλημα στην κατανόησή του και την ευρύτερη ποιμαντική του προσέγγιση και χρησιμότητα. Είναι άλλωστε γνωστό ότι πολλές γυναίκες που έχουν καταταγεί μεταξύ των αγίων στα αγιολόγια μας, υποκρίθηκαν ενδυματολογικά και εξωτερικά τους άνδρες για να μπορέσουν να μονάσουν σε ανδρώες μονές<sup>256</sup>. Το πιο τελευταίο και ίσως πιο γνωστό και ενδεικτικό παράδειγμα είναι της Αγίας Θεοδώρας<sup>257</sup> της ασκηθείσης εν Βάστα Αρκαδίας όπου και ο πασίγνωστος ναός επ' ονόματί της.

Ο κανόνας αυτός δεν σχετίζεται με κάποιο άλλο κανόνα. Αναφορά σχετική με γυναίκες που χρησιμοποιούν ανδρικά ενδύματα γίνεται στον 62<sup>ο</sup> της πενθέκτης, που αναφέρεται σε γυναίκες που συμμετέχουν σε διονυσιακές τελετές. Λογικά λοιπόν δεν μπορεί να συσχετιστεί με τον παρόντα κανόνα διότι το σκεπτικό είναι τελείως διαφορετικό και μη σχετιζόμενο. Στον 62<sup>ο</sup> γίνεται λόγος για συμμετοχή σε όρχηση και ειδωλολατρικές τελετές, εδώ όμως για «νομιζόμενη άσκηση». Το παιδαγωγικό και ποιμαντικό ενδιαφέρον και για την εποχή μας, είναι να πιστεύει κάποιος ότι ασκείται ή

---

<sup>256</sup> Ήδη ο Βαλσαμών, στο σχόλιό του στον παρόντα κανόνα, μνημονεύει ονομαστικά τις αγίες Μελάνη και Ευγενία (ενώ, όπως δηλώνει το «καί έτεραι», γνωρίζει και άλλες) οι οποίες με «ανδρώο σχήμα» « τον ασκητικών ήνυσαν δρόμον», Ρ.Π. σελ. 109. Στην πρωτότυπη (και ανέκδοτη) διπλωματική εργασία της Ευγ. Ζούκοβα, *Γυναίκες-Μοναχοί, Όσιες γυναίκες που άθλησαν με ανδρική ενδυμασία*, Αθήνα 2002, γίνεται αναφορά σε δεκατέσσερις (14) γυναίκες που έχουν περιληφθεί στο αγιολόγιο της Εκκλησίας μας, και οι οποίες ασκήθηκαν και οσιακώς έζησαν νομιζόμενες ως άνδρες μοναχοί στους τόπους της άσκησής τους. Η ανωτέρω εργασία μελετά το θέμα από αγιολογική οπτική. Ενδιαφέρει όμως το θέμα μας, γιατί προσφέρει μια θέαση στον αυθεντικό πόθο για άσκηση, μακριά από κάθε υποκριτική διάθεση, ή άσκηση για επίδειξη (=προς το θεαθήναι).

<sup>257</sup> βλ. Συναξάρι 11<sup>ης</sup> Σεπτεμβρίου.

με την σημερινή «unisex» ενδυμασία ότι ασκεί κριτική σε έναν στυλιζαρισμένο τρόπο ζωής. Και όχι μόνο κριτική, αλλά και κατά κάποιο τρόπο υπέρβαση του κατεστημένου τρόπου ένδυσης ή κοινωνικού τρόπου ζωής. Η δι' αυτού του τρόπου τάση απλούστευσης ενέχει στην ψυχολογία πολλών, μια τάση ασκητισμού και αντικομορμισμού και συνακόλουθα επιστροφή σε μια απλότητα ζωής, όπου δεν δίδεται σημασία στα εξωτερικά. Δεν μπορούμε να γνωρίζουμε ακριβώς την αντίληψη των Ευσταθιανών, αλλά δεν είναι και εύκολο ακόμα και με όσα γνωρίζουμε να προσεγγίσουμε την δυναμική αυτής της ενδυματολογικής συμπεριφοράς των γυναικών των Ευσταθιανών. Κατά την εκτίμηση των ερμηνευτών του κανόνα το πρόβλημα εντοπίζεται στις μη μετά αμέσου ασκητικού φρονήματος μεταλλάσσουσες την αμφίεσή τους. Θα θεωρούν προφανώς την υποκριτική άσκηση συνδεδεμένη με την μη αναχώρησή τους από τον κόσμο, ή κάτι άλλο που δεν μας έχει παραδοθεί. Άρα το πνεύμα του παρόντος κανόνας είναι διττό και καθαρά ποιμαντικό-διδασκτικό

**α.** Προστατεύει από εσφαλμένη κατανόηση του πώς γίνεται η άσκηση και την διακρίνει από μόνη την χρήση-αμφίεση ανδρικής ενδυμασίας, και

**β.** Ενημερώνει το πλήρωμα της Εκκλησίας για να κατανοεί ορθώς το ποια γυναίκα είναι πράγματι ασκήτρια. Όχι όποια βασιζέται στα εξωτερικά γνωρίσματα, αλλά προφανώς κάποια άλλα που θα τους είχαν προφανώς εκτεθεί, διότι δεν μπορούμε να δεχτούμε μόνο την αρνητική διατύπωση του κανόνα. Προφανώς, θα είχε κατά νουν ο πιστός της θετική έννοια της άσκησης, το τι είναι δηλαδή, και με τον παρόντα κανόνα απομονώνεται η πλαστογραφία και το κακέκτυπο της δήθεν ασκήσεως.

#### **14<sup>ος</sup> κανόνας**

«Εἴ τις γυνή καταλιμπάνοι τόν ἄνδρα, καί ἀναχωρεῖν ἐθέλοι, βδελυττομένη τόν γάμον, ἀνάθεμα ἔστω»

Στο κατ' εξοχήν θέμα που απασχόλησε την σύνοδο, τον γάμο, αναφέρεται και ο κανών αυτός. Ο Νικόδημος στην ερμηνεία του, συγγέει σκοπίμως μάλλον με τις γενικές απόψεις των Ευσταθιανών το σκεπτικό του παρόντα κανόνα, διότι ενώ ομιλεί περί γυναικών που εγκαταλείπουν τους συζύγους του, ερμηνεύει πως ήταν συνήθεια ανδρών και γυναικών να εγκαταλείπουν τον άλλον για να αναχωρούν ως «συγχαϊνόμενοι τον γάμο». Ο κανών όμως ομιλεί μόνο περί γυναικών οι οποίες βδελυττόμενες τον γάμο αναχωρούν. Δίδεται λοιπόν ιδιαίτερη σημασία στην μόνη για γυναίκες αναφορά, διότι από τα συμφραζόμενα έχει ποιμαντικό και παιδαγωγικό ενδιαφέρον. Εκ

πρώτης όψεως θα θεωρούσε ο μελετητής ότι υποκρύπτεται και τάση υποβάθμισης της γυναίκας και ταυτόχρονα προνομιακή μεταχείριση και αντιμετώπιση των ανδρών. Όσο και αν αυτό συνέβαινε ιστορικά τότε, όπως ενδεχομένως και σήμερα, δεν έχει να κάνει με τον χαρακτήρα του κανόνα. Από την στιγμή που οι άνδρες κατά την ρήση του Γρηγορίου του Θεολόγου ήσαν οι νομοθετούντες<sup>258</sup>, οι γυναίκες και λόγω ψυχροσύνης αλλά και της κοινωνικής συγκυρίας, γίνονταν δέκτες όλου αυτού του διαμορφωμένου ιστορικά κοινωνικού και κοινωνιολογικού περιγύρου. Άλλωστε γνωρίζουμε πλέον σαφώς τον διαφορετικό τρόπο που προσεγγιζόταν η μοιχεία από την πλευρά του άνδρα, και πως όταν αυτή διαπραττόταν από γυναίκα. Κατά συνέπεια τι θέλει να πει ο κανόνας το βλέπουμε στην συνοδευτική επιστολή της συνόδου. Εκεί εκτός των άλλων γίνεται λόγος και για το σκεπτικό που οδήγησε στην σύνταξη- έκδοση του κανόνα. Στο σημείο αυτό θα εύρισκε θέση η ερμηνεία του αγίου Νικοδήμου, καθώς γίνεται αναφορά και στα δύο φύλα, αλλά δεν έχει το κείμενό του χρήση και θέση κανόνα. Λέγει λοιπόν το κείμενο ότι «και γαρ του καταμέμφεσθαι αυτούς τον γάμον, και υποτίθεσθαι, ότι ουδείς των εν γάμω όντων ελπίδα παρά θεώ έχει, πολλαί γυναίκες ύπανδροι απατηθείσαι, των εαυτών ανδρών ανεχώρησαν, και άνδρες των ιδίων γυναικών· είτα εν τω μεταξύ μη δυνηθείσαι εγκρατείν, εμοιχεύθησαν, και δια τοιαύτην υπόθεσιν ωνειδίσθησαν...»<sup>259</sup>. Το κείμενο αυτό μας παρέχει ένα βήμα κατανόησης του γιατί εκφράστηκε η σύνοδος έτσι. Από τα βιβλικά κείμενα<sup>260</sup> γνωρίζουμε ποια τύχη περίμενε τις μοιχαλίδες. Ακόμα όμως και αν δεν φτάσει η κατάσταση στα άκρα, υπό την έννοια του ονειδισμού μπορούμε να εκλάβουμε ακόμα και τον εξευτελισμό ή την γελοιοποίηση που τις περίμενε μετά από τέτοιο ενδεχόμενο. Αλλά και το μαρτύριο αυτό ήταν ουσία αβάσταχτο. Λαμβανομένων λοιπόν υπόψη των συνθηκών της εποχής και με βάση το κείμενο του αγίου Γρηγορίου, η σύνοδος δεν υποβάθμισε η υποτίμησε τις γυναίκες, πολύ δε περισσότερο δεν ζήτησε κάτι παραπάνω απ' αυτές σε σχέση με τους άνδρες, αλλά αντίθετα τις προστάτευσε. Χωρίς υπερβολή ο κανόνας αυτός έχει βαθύτατο και ουσιαστικό φεμινιστικό χαρακτήρα κάτι που εξ όσων γνωρίζω δεν έχει επισημανθεί στην μέχρι σήμερα έρευνα. Βεβαίως μπορεί να

<sup>258</sup> «ς Τὸ ἐρώτημα ὃ ἐρώτησας τοῦτο σφωροσύνην τιμᾶν μοι δοκεῖ καὶ ἀπόκρισιν ἀπαιτεῖν φιλόανθρωπον σφωροσύνην περὶ ἣν ὁρῶ τοὺς πολλοὺς κακῶς διακειμένους καὶ τὸν νόμον αὐτῶν ἄνισον καὶ ἀνώμαλον. Τί δήποτε γάρ τὸ μὲν θῆλυ ἐκόλασαν τὸ δὲ ἄρβρον ἐπέτρεψαν; Καὶ γυνὴ μὲν κακῶς βουλευσαμένη περὶ κοίτην ἄνδρος μοιχᾶται καὶ πικρὰ ἐντεῦθεν τὰ τῶν νόμων ἐπιτίμια ἀνήρ δὲ καταπορνεύων γυναικὸς ἀνεύθυνος; Οὐδέχομαι ταύτην τὴν νομοθεσίαν οὐκ ἐπαινώ τὴν συνήθειαν. Ἄνδρες ἦσαν οἱ νομοθετοῦντες διὰ τοῦτο κατὰ γυναικῶν ἢ νομοθεσία», Γρηγορίου Θεολόγου, *Εἰς τὸ ρητόν του Ευαγγελίου 'ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους'*, P.G. 36, στ.289

<sup>259</sup> P.Π. σελ. 98

<sup>260</sup> Ιω.8,1-11

αντιλέξει κάποιος ότι έχουμε συνηθίσει να θεωρούμε υπέρ των γυναικών κάτι που διατυπώνεται θετικά γι' αυτές ή παρέχει κάτι όπως π.χ το δικαίωμα του εκλέγειν. Παρ' όλα αυτά κατά τα ισχύοντα ανά εποχή αυτό μπορεί να διαμορφώνεται διότι το κύριο ζητούμενο είναι να παρέχεται κατά την νομική ορολογία ένα έννομο αγαθό σε κάποιον. Εδώ, οι γυναίκες αποκτούν το δικαίωμα της προστασίας από την εκκλησιαστική κοινότητα κάτι που δεν πρέπει να παραθεωρηθεί. Κατευθυνόμενη λοιπόν η σύνοδος από μια ποιμαντική ευθύνη (κυρίως στο θέμα αυτό) έναντι των γυναικών, ανοίγει μια ποιμαντική ομπρέλα προστασίας γι' αυτές κάτω από την απαγόρευση που ο κανών αυτός εκφράζει. Τις προστατεύει από το να πέφτουν θύματα της γοητείας των λόγων των Ευσταθιανών, και τους επισημαίνει ότι κινδυνεύουν να βρεθούν στον δρόμο και να ονειδιστούν. Επεδίωξε δηλαδή η Εκκλησία δια του φόβου, να τις συνεφέρει, υπενθυμίζοντάς τους πόσα δεινά τις περίμεναν καθώς οι άνδρες ενδεχομένως να περνούσαν χωρίς συνέπειες το γεγονός της εγκατάλειψης των συζύγων τους ή την μοιχεία, ενώ γι' αυτές λόγω των συνθηκών η κατάληξη θα ήταν τραγική<sup>261</sup>.

### **15<sup>ος</sup> κανόνας**

«Εἴ τις καταλιμπάνοι τὰ ἑαυτοῦ τέκνα, καί μή τεκνοτροφοῖ, καί τό ὅσον ἐπ' αὐτῶ πρός θεοσεβειαν τήν προσήκουσαν ἀνάγοι, ἀλλά προφάσει τῆς ἀσκήσεως ἀμελοίῃ, ἀνάθεμα ἔστω»

Μέχρι τον χρόνο σύγκλισης της συνόδου, δεν απασχόλησε το θέμα αυτό. Οι αποστολικές προσταγές «εἰ δέ τις τῶν ἰδίων καί μάλιστα οἰκείων οὐ προνοεῖται τήν πίστιν ἤρνηται καί ἔστιν ἀπίστου χείρων- τήν υπόμνησίν του στους Εφεσίους «οἱ πατέρες μή παροργίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν ἀλλά ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδείᾳ καί νοουθεσίᾳ κυρίου- τήν υπενθύμιση στον Τίτο ότι οι μεγαλύτερες στην ηλικία γυναίκες πρέπει να διδάσκουν τις πιο νέες εκτός των άλλων «φιλόανδρους ἐν φιλοτέκνουσιν»<sup>264</sup> ήταν πρόσφατες στην συνείδηση της Εκκλησίας. Η σύνοδος της Καρθαγένης με τον 35<sup>ο</sup> (ή 42<sup>ο</sup> με άλλη αρίθμηση) κανόνα της επανήλθε στο θέμα αυτό, κάνοντας υποδείξεις μόνο στους επισκό-

<sup>261</sup> Οι συνθήκες αφορούν την κοινωνική διαστρωμάτωση και τα ήθη της εποχής και όχι της Εκκλησίας. Εάν ήταν μόνο το πρόβλημα εντός της Εκκλησίας ίσως τα πράγματα να ήταν διαφορετικά. Αλλά η Εκκλησία την περίοδο αυτή, δεν διεδραμάτιζε τον ρόλο που έχει σήμερα, μιας και βρισκόταν σε ένα κλειστό ειδωλολατρικό. Κανείς δεν περίμενε η Εκκλησία να έχει παρεμβατικές δυνατότητες στην πλειοψηφία του κόσμου. Κατά συνέπεια κανείς δεν μπορούσε να εγγυηθεί σε μια γυναίκα ότι θα την προστατέψει σε τέτοιο ακραίο ενδεχόμενο από την ευρύτερη οικογένειά της, η το περιβάλλον της.

<sup>262</sup> Α' Τιμ. 5,8

<sup>263</sup> Εφ. 6,4

<sup>264</sup> Τιτ. 2,4

πους, ώστε να μη εγκαταλείπουν και θεωρούν ώριμα-ενήλικα τα παιδιά τους χωρίς να πληροφορηθούν επακριβώς την κατάληξή τους και έτσι να τους παρέχουν την νομική δυνατότητα της αυτεξουσιότητας. Η διαδικασία που περιγράφεται στον κανόνα της Καρθαγένης, πολύπλοκη στην πρακτική της καθώς προέβλεπε και έγγραφη διαδικασία σε δικαστή<sup>265</sup>, δεν αφορά το πνεύμα του κανόνα της παρούσης συνόδου. Συνεπώς το πνεύμα του κανόνα σχετίζεται με την συνέχεια της διδασκαλίας του απ. Παύλου, ο οποίος κάνει τρεις αναφορές στο θέμα της ευθύνης των γονέων έναντι των παιδιών τους. Κατά το παράδειγμα μάλιστα του αποστόλου από τις ποιμαντικές επιστολές<sup>266</sup>, οδηγείται η σύνοδος στην υπόμνηση για ευθύνη των γονέων όπως οδηγήσουν τα παιδιά τους στην θεοσέβεια, ως κατανόηση μιας καθέτου εντός της οικογένειας ποιμαντικής μέριμνας. Αυτή η ευθύνη και μέριμνα δεν μπορεί να εξοβελιστεί από το πρόγραμμα της ασκητικής διάθεσης των γονέων και την συνακόλουθη παραμέληση αυτής της κηδεμονίας. Το αν είναι η πράξη αυτή τόσο αποτρόπαιη ώστε να επιτιμηθεί με το ανάθεμα, πρέπει να εκτιμηθεί και από την αίσθηση που άφηνε στους πέριξ η συμπεριφορά τους, όπως και πιο πάνω αναφέρθηκε, καθώς και η εισαγωγή ενός τελείως διαφορετικού οικογενειακού μοντέλου που αντέβαινε σε όλες τις σχετικές ευαγγελικές και αποστολικές διδαχές. Με βάση λοιπόν την έκταση των διαλυμένων οικογενειών ή την διαμόρφωση μιας ενθουσιαστικής πρακτικής ότι η γονεϊκή μέριμνα δεν χρειάζεται πλέον, η σύνοδος αναγκάστηκε να αποφασίσει την απειλή του αναθέματος σε όσους επέμεναν σ' αυτήν την πρακτική.

### **16<sup>ος</sup> κανόνας**

«Εἴ τινα τέκνα γονέων, μάλιστα πιστῶν, ἀναχωροῖ προφάσει θεοσεβείας, καί μή τήν καθήκουσαν τιμήν τοῖς γονεῦσιν ἀπονέμοι, προτιμωμένης δηλονότι παρ' αὐτοῖς τῆς θεοσεβείας, ἀνάθεμα ἔστω»

Και ο κανόνας αυτός δεν έχει αναφορά σε άλλον στις κανονικές συλλογές και η μοναδικότητά του πρέπει να είναι απόρροια των ειδικών συνθηκών που επικρατούσαν στην περιοχή που συζητούμε. Δεν αποκλείεται μετά την σύνοδο το ζήτημα να

<sup>265</sup> βλ. Γ' Κεφ. Γ' τίτλ. των Βασιλικών. Επίσης *Πηδάλιον*, σελ. 485 σημ. 2)

<sup>266</sup> Στην ποιμαντική σημασία του σωφρονισμού των νέων αναφέρεται ο Γαλίτης λέγοντας «τον σωφρονισμό των νέων γυναικών αναθέτει εις τας πρεσβυτίδας· τούτο είναι παράδειγμα φρονήσεως και πρότυπον ποιμαντικής αρετής», Γαλίτη Γ., *Η προς Τίτον επιστολή του αποστόλου Παύλου*, εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1978, σελ. 241. Επί παρομοίου κινδύνου δε η σύνοδος της Γάγγρας ποιμαντικώς δρώσα, στοιχεί στην θέση του Παύλου, καθώς οι αναλογίες είναι πολλές και η διάλυση των οικογενειών στην περιφέρεια της συνόδου θα ήταν εκτεταμένη. Όπως δε και πάλι ο Γαλίτης παρατηρεί για την εντολή του Παύλου, «η φιλανδρία και η φιλοτεκνία ήσαν ιδιαίτερος αναγκαίαί εν Κρήτη όπου αι οικογένειαι είχαν διαλυθή εξ αιτίας της δράσεως των ψευδοδιδασκάλων» ο.π. σελ. 244.



αντιμετωπίστηκε υπό την επάρκεια του κανονικού υλικού που ο παρών κανόνας περιγράφει, ή ίσως να θεωρήθηκε η για λόγους άσκησης αναχώρηση των παιδιών πως δεν υπαγόταν στην «πρόφαση θεοσέβειας» που απαγορεύει ο κανόνας.

Στο θέμα αυτό η σύνοδος είχε ένα υλικό που έπρεπε να λάβει υπόψη της, προερχόμενο από την Αγία Γραφή. Στην Παλαιά Διαθήκη δεν είναι λίγα τα χωρία που επισημαίνουν την ανάγκη σεβασμού προς τους γεννήτορες με κορυφαίο εξ αυτών το περιλαμβανόμενο στο δεκάλογο και το οποίο δεν αποτελούσε απλώς θεόπνευστο λόγο, αλλά ήταν αυτός τούτος ο αποκαλυπτικός και καθοδηγητικός θεϊκός λόγος. Η φράση αυτή της εντολής «τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα, ἵνα εὖ σοι γένηται, καὶ ἵνα μακροχρόνιος γένη ἐπὶ τῆς γῆς τῆς ἀγαθῆς»<sup>267</sup>, ήταν πρόταση επί της οποίας στηρίχτηκε η Εκκλησία διαμέσου των αιώνων για να μπορέσει να δώσει την δέουσα αγωγή στο πλήρωμά της. Πλειάδα άλλων χωρίων της Παλαιάς Διαθήκης, μιλούσαν για τις υποχρεώσεις των παιδιών προς τους γονεῖς τους, και άλλα με άμεσο και άλλα με έμμεσο τρόπο περιέγραφαν την ευλογία που επήρχετο από τον σεβασμό αυτό ενώ σε άλλα γινόταν αναφορά στις αρνητικές συνέπειες που είχαν επέλθει όταν τα παιδιά έδειχναν ασέβεια προς αυτούς<sup>268</sup>. Η Εκκλησία τις θέσεις αυτές της Π.Δ. τις αξιοποίησε καθώς και ο ίδιος ο Χριστός μίλησε για την εκ μέρους Του «πλήρωση» του νόμου και όχι για την κατάλυσή του. Και στο θέμα αυτό, η Καινή Διαθήκη αποτελούσε οδηγό για την ποιμαντική διδασκαλία της Εκκλησίας κατευθύνοντάς την μετάδοση αυτών των μηνυμάτων προς τους πιστούς, με το κύρος που προσέδιδε στην διδασκαλία αυτή ο λόγος του Χριστού και η αναφορά των αποστόλων.

Από την Καινή Διαθήκη ήταν γνωστό στους πατέρες της συνόδου πως ο ίδιος ο Κύριος κατακεραύνωσε τους Φαρισαίους που παραμελούσαν την τήρηση της πέμπτης εντολής για τον σεβασμό των γονέων<sup>269</sup> τον οποίο μάλιστα έδειξε στην μητέρα Του με τρόπο που σαφώς αναφέρεται στα βιβλικά κείμενα. Παρά το γεγονός ότι κρατούσε μια στάση απόμακρη (όπως στην περίπτωση που ευρίσκεται στο ναό και επισημαίνει πως είναι το σπίτι του πατέρα Του<sup>270</sup>, ή στην απάντησή Του για να πραγματοποιήσει το θαύμα στην Κανά<sup>271</sup> κ.ά.), εντούτοις, με την παράδοση της φροντίδας της Υπεραγίας μητέρας Του στον Ιωάννη όταν ευρίσκετο επί του Σταυρού<sup>272</sup>, απεδεί-

---

<sup>267</sup> Εξ. 20,12

<sup>268</sup> Αναφέρονται ενδεικτικά τα χωρία: Σοφ. Σειρ. 3,12 όπου γίνεται μνεία για την φροντίδα των γερόντων γονέων, Γεν. 25,8 εξ., 35,29·50,12, Γωβ. 4,3 κ.ά.

<sup>269</sup> Μτ. 15,4 εξ.

<sup>270</sup> Λκ. 2,49

<sup>271</sup> Ιω. 2,4

<sup>272</sup> Ιω. 19,26-27

κνυε με τον πλέον σαφή τρόπο τον σεβασμό Του γι' αυτήν και με την μέριμνά του να εξεύρει λύση στο πρόβλημα της φροντίδας της, εκπλήρωνε τον νόμο της Παλαιάς Διαθήκης, έτσι ώστε να μη χρειάζεται επιπλέον επιχειρηματολογία.

Και ο απόστολος Παύλος όμως έγραψε στους παραλήπτες των επιστολών του για την σημασία του σεβασμού προς τους γονείς με σαφήνεια και παραπέμποντας στον νόμο, ώστε να μπορούμε να πούμε πως το καθήκον του υικού σεβασμού στην Κ. Διαθήκη<sup>273</sup> όχι μόνο δεν παραμελήθηκε αλλά αντιθέτως ολοκληρώθηκε. Αυτό φαίνεται και από την προτροπή του Παύλου στις επιστολές του προς Κολοσσαείς<sup>274</sup> και Εφεσίους<sup>275</sup> στις οποίες η αναφορά του για τον σεβασμό των παιδιών προς τους γονείς είναι εκφρασμένη σχεδόν αυτολεξεί και με μνεία της προέλευσής της από την Π. Διαθήκη.

Μένει μόνο να σχολιαστεί η αναφορά στην ρήξη της σχέσεως γονέων και παιδιών όπως αναφέρθηκε από τον ίδιο τον Κύριο<sup>276</sup>. Αυτός ο διχασμός δεν είναι ρήξη που προέρχεται από τον πιστό αλλά είναι η αδυναμία του άλλου να κατανοήσει την μεγάλη αλλαγή που έχει επέλθει στην ζωή του παιδιού του. Δεν συνιστά άρνηση και αδιαφορία προς τους γεννήτορες, αλλά άρνηση αποδοχής του κόσμου που αυτοί μακράν της Αληθείας εκφράζουν<sup>277</sup> και επιπλέον ο διχασμός ως συμπεριφορά του εν τω σκότει ζώντος, προς τον πιστεύοντα εις τον ζώντα και αποκαλυφθέντα Θεόν.

Έτσι λοιπόν για μας που βρισκόμαστε εκτός της ιστορικής συγκυρίας της εποχής το περιεχόμενο και η προβληματική του κανόνα είναι κάπως ακατανόητα. Παραμένει άγνωστο τι σημαίνει. Η λιτή διατύπωση και η σύνταξη δυσκολεύουν την κατανόηση. Ο κανών παρ' όλα αυτά έχει σπουδαίες ποιμαντικές προεκτάσεις και κυ-

---

<sup>273</sup> πρβλ. ΛΒΘ.917

<sup>274</sup> Κολ. 3,20 εξ. Το κείμενο της επιστολής που είχε αποσταλεί και σε κοντινή κατά κάποιο τρόπο περιοχή με την Γάγγρα, πρέπει να θεωρήσουμε πως θα αποτελούσε εντύπωμα των πιστών της περιοχής.

<sup>275</sup> Εφ. 6,1-4. Ο Παύλος υπενθυμίζει στους Εφεσίους την εντολή του Θεού στον Μωϋσή και δείχνει δια του τρόπου αυτού πως δεν είναι δυνατόν να παραθεωρούνται οι μεγάλες αλήθειες του Νόμου. Πάντως εκ του γεγονότος ότι ο Παύλος απευθύνεται στους πιστούς των περιοχών αυτών της Μ. Ασίας και κάνει συστάσεις για σεβασμό στους γονείς, ενώ και η σύνοδος της Γάγγρας συνέρχεται στην ευρύτερη αυτή περιοχή και αισθάνεται την ανάγκη να δώσει απάντηση δια σκληρού ομολογουμένως τρόπου πάλι για το θέμα του σεβασμού προς τους γονείς, (το γεγονός ότι το κίνητρο εδώ είναι η δήθεν θεοσέβεια δεν έχει τόσο μεγάλη σημασία) μας οδηγεί στην διαπίστωση ότι οι άνθρωποι αυτοί ήσαν σκληροτράχηλοι και σκληρόκαρδοι έναντι των άλλων και κυρίως των γονέων τους, διαπίστωση που μας επιτρέπει να συμπεράνουμε την δυσκολία που αντιμετώπιζε η Εκκλησία στην επιτέλεση του ποιμαντικού-παιδαγωγικού της έργου.

<sup>276</sup> Μτ.10,35·19,29·10,17

<sup>277</sup> Δεν θα επιμείνουμε στο θέμα αυτό καθώς αφορά άλλο αντικείμενο έρευνας και κυρίως τον χώρο της ερμηνευτικής. Στο καθαρά ιστορικό μέρος να σημειώσουμε πως την πιο αδιάψευστη επιβεβαίωση της αδυναμίας του κόσμου να αντιληφθεί το ευαγγελικό μήνυμα και του εξ αυτού διχασμού, μιλώντας πάντα για την σχέση γονέων-παιδιών, αποτελεί η υπό του πατρός της παραδοθείσα εις το μαρτύριον αγία Βαρβάρα (βλ. συναξ. 4<sup>ης</sup> Δεκεμβρίου).

ρίως παιδαγωγικές αναφορές υπό την προϋπόθεση ότι τον κατανοούμε ορθώς. Οι μέχρι σήμερα ερμηνείες κάνουν λόγο (με βάση τον κανόνα σε έγκλιση ευκτική) :

α. για παιδιά που εγκαταλείπουν τους γονείς τους

β. ότι αυτών οι γονείς είναι κατά πλειοψηφία πιστοί

γ. ότι αυτό γίνεται όχι με γνήσια ασκητικά κίνητρα αλλά με πρόφαση (δήθεν) τη θεοσεβεία

δ. ότι λόγω της αναχώρησής τους και της απομάκρυνσής τους από τα εγκόσμια δεν απονέμουν την οφειλόμενη τιμή στους γονείς τους.

Το δύσκολο ερμηνευτικό σημείο είναι η απομένουσα φράση «προτιμωμένης δηλ. παρ' αυτοίς της θεοσεβείας»<sup>278</sup>. Η φράση αυτή ερμηνεύεται από τους Ζωναρά και Βαλσαμόνα ως εξής: «..τους γούν προφάσει θεοσεβείας τους οικείους γονείς απρονοήτους εώντας, και μη την ενδεχομένην τιμήν αυτοίς απονέμοντες, ής μέρος και το τρέφειν αυτούς απορούντας, αναθεματίζει ούτος ο κανών. Επάγει δε, προτιμωμένης της θεοσεβείας· ει γαρ οι γονείς άπιστοι όντες, ή κακόδοξοι, τους παίδας εις απιστίαν ή εις αιρέσεις συνωθούνσι, φεύγειν δε αυτούς, και προτιμάν της εκείνων τιμής την θεοσεβείαν»<sup>279</sup> (κατά τον Ζωναρά), ο δε Βαλσαμών ερμηνεύει λέγοντας «διό τους παίδας, τους μη ούτως ποιούντας, αλλά προφάσει θεοσεβείας αναχωρούντας εκ του κόσμου, και καταλιμπάνοντας απρονοήτους τους πενομένους γονείς αυτών, αναθέματι καθυποβάλλει προστίθησι δε προτιμάσθαι την θεοσεβείαν, ήγγουν την ορθοδοξίαν. Εάν γάρ κακόδοξοι ώσιν οι γονείς, φεύγειν δε τούτους, και προτιμάν της εκείνων τιμής την θεοσεβείαν»<sup>280</sup>. Προς τούτοις και ο Νικόδημος αντιγράφοντάς τους πιστεύει ότι « Λέγωντας (δε) ο παρών κανών, μάλιστα πιστών, θέλει ότι τα τέκνα ουδέ από τους απίστους ή αιρετικούς αυτών γονείς πρέπει να αναχωρούν, εάν δεν παρακινούν αυτά προς την απιστίαν και αίρεσιν.....Εάν όμως οι γονείς, άπιστοι όντες ή αιρετικοί, παρακινούν τα τέκνα των εις απιστίαν και αίρεσιν, ή και πιστοί όντες, εμποδίζουν αυτά από την κατά Χριστόν ζωήν και αρετήν, και παρακινούν αυτά εις ψυχολαβή και άτοπα, τότε πρέπει να προτιμώσι καλήτερα την θεοσεβείαν και αρετήν

---

<sup>278</sup> Και συντακτικά η ερώτηση για την σύνταξη γίνεται από το προτιμωμένης. Ποίας προτιμωμένης; Της θεοσεβείας. Το δηλ (ονότι) βοηθά στην σύνταξη της πρότασης, διότι το ερώτημα πλέον είναι ποίοι να προτιμούν την θεοσεβεία και όχι αντί ποίου ή ποίων να την προτιμούν. Ποιητικό αίτιο (=παρ' αυτοίς) βλ. και Μουμτζάκη Α., *Συντακτικό της αρχαίας ελληνικής*, εκδ. ΟΕΔΒ, Αθήνα 1984<sup>4</sup> σελ. 66 και όχι αντί των απίστων γονέων προτιμωμένης της θεοσεβείας. Μια τέτοια σύνταξη τυπικά και ουσιαστικά δεν θα έδινε μετάφραση ως ελληνικό κείμενο, διότι η πρόθεση «παρά» δεν μπορεί να δώσει άλλη σημασία.

<sup>279</sup> Ρ.Π. σελ. 112

<sup>280</sup> ο.π. σελ. 112-113

από τους σαρκικούς γονείς, ταυτόν ειπείν τότε πρέπει να φεύγουν, χωρίς μίσος από αυτούς και να αναχωρούν»<sup>281</sup>.

Το καίριο ερώτημα είναι αν αυτά τα λέει ο κανόνας ή αν η ερμηνεία των ανωτέρω υπερβαίνει και το πνεύμα και το γράμμα του κανόνα. Αν δηλαδή οι συντάκτες του κανόνα πίστευαν ότι τα παιδιά που έχουν ασεβείς γονείς πρέπει να τους εγκαταλείπουν και να ακολουθούν την κλήση τους. Η απάντηση ίσως βρίσκεται και εντός του ιδίου κανόνα, αν θέλουμε να έχουμε ακριβή εικόνα του νοήματός του, και πιο συγκεκριμένα στη δεύτερη φράση όταν λέει «μάλιστα πιστών», θέλοντας με αυτό να τονίσει ότι αυτό, το να αναχωρούν δηλ. παιδιά με πρόφαση τη θεοσέβεια, και με επίταση της έννοιας ότι αυτά δεν ήταν παιδιά οποιωνδήποτε οικογενειών, αλλά αντιθέτως, με γονείς πιστούς, έχει ως αποτέλεσμα να αναθεματίζονται.

Ο Ακανθόπουλος στην μετάφραση των κανόνων, την μόνη που έχουμε στην ελληνική, μεταφράζει ως εξής «Αν κάποια παιδιά γονιών πάρα πολύ πιστών εγκαταλείπουν την κοσμική ζωή με το πρόσχημα της θεοσέβειας και δεν αποδίδουν την πρέπουσα τιμή στους γονείς τους, προτιμώντας δηλαδή φανερά τη θεοσέβεια, να αναθεματίζονται»<sup>282</sup>. Ακολουθεί δηλαδή φανερά μια διαφορετική ερμηνεία και στην πράξη μεταφράζει αποδίδοντας σχεδόν ακριβώς το κείμενο κατά γράμμα και αποφεύγοντας πλατειασμούς που θα το καθιστούσαν παράφραση ή υπομνηματισμό ή παραερμηνεία όπως των Ζωναρά, Βαλσαμώνα και Νικοδήμου. Παρόλα αυτά όμως και στην ερμηνεία αυτή, δεν αποδίδεται με την απαιτούμενη σαφήνεια η φράση «μάλιστα πιστών», διότι το «μάλιστα» όπως ευκρινώς φαίνεται δεν είναι ποσοτικό της πίστεως των γονέων. Το μάλιστα, εν σχέσει και με το πνεύμα των άλλων κανόνων της συνόδου, κάνει την αντίστιξη υπό την έννοια όπως θα λέγαμε σήμερα «πολλώ μάλλον» αν οι γονείς είναι πιστοί. Μια τέτοια ερμηνεία, ότι δηλαδή αν οι γονείς είναι πιστοί αξίζουν «το γηροβοσκείν»<sup>283</sup>, ενώ αν είναι άπιστοι πρέπει να εγκαταλείπονται έρχεται σε αντίθεση και με το πνεύμα της αγίας Γραφής και της άμεσης διδασκαλίας του Κυρίου. Όλη η Αγία Γραφή αποτελεί υπέρβαση μιας συμφεροντολογικής θεωρήσεως της ζωής και ακόμα της υποκριτικής ευσεβείας, η οποία ως μόνο στόχο έχει την αναμονή της ανταμοιβής. Οι λόγοι του Κυρίου στο Λουκά 6,27 εξ. με κυριότερες επισημάνσεις «Ἄλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς προσεύχεσθε περὶ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς παντὶ

<sup>281</sup> Πηδάλιον σελ. 402-403

<sup>282</sup> Ακανθόπουλου Πρ., ό.π. σελ. 229

<sup>283</sup> Ο όρος αυτός χρησιμοποιείται από τους Ζωναρά και Βαλσαμώνα στην ερμηνεία τους, Ρ.Π. τ. Γ', σελ. 112

αἰτοῦντί σε δίδουκαὶ ἀπὸ τοῦ αἵροντος τὰ σὰ μὴ ἀπαίτεικαὶ καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως καὶ εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς ποῖα ὑμῖν χάρις ἐστίν; καὶ γὰρ οἱ ἁμαρτωλοὶ τοὺς ἀγαπῶντας αὐτοὺς ἀγαπῶσιν καὶ γὰρ ἐὰν ἀγαθοποιήτε τοὺς ἀγαθοποιῶντας ὑμᾶς ποῖα ὑμῖν χάρις ἐστίν; καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ τὸ αὐτὸ ποιῶσιν καὶ ἐὰν δανείζητε παρ ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν ποῖα ὑμῖν χάρις ἐστίν; καὶ γὰρ ἁμαρτωλοὶ ἁμαρτωλοῖς δανείζουσιν ἵνα ἀπολάβωσι τὰ ἴσα πλὴν ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ ἀγαθοποιεῖτε καὶ δανείζετε μηδὲν ἀπελπίζοντεςκαὶ ἔσται ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς καὶ ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου ὅτι αὐτὸς χρηστός ἐστιν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους καὶ πονηροὺςΓίνεσθε οὖν οἰκτίρμονες καθὼς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν» εὐκόλα βάζουν τέλος για τέτοιες συμφεροντολογικές ερμηνείες. Αλλά και ο ίδιος ο άγιος Νικόδημος, για θέμα σχετιζόμενο με την νηστεία βέβαια, κάνει μνεία της ρήσης του Κυρίου για να αντιδιαστείλει μεταξύ της υποκριτικής και τυπικής δικαιοσύνης «λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἐὰν μὴ περισσεύση ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίωνοὺ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν»<sup>284</sup>. Το χωρίο αυτό, για την ανάγκη περισσευούμενης νηστείας εκ μέρους των χριστιανών, κάλλιστα θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί σε συνάρτηση με το κείμενο από τον Λουκά, για τα έργα ευποιίας, και για τις υποχρεώσεις ευρύτερα στο κοινωνικό επίπεδο. Δεν μπορεί να στηριχθεί η άποψη πως η Εκκλησία θα δίδασκε τα μέλη της να παραθεωρούν στοιχειώδεις για την τότε εποχή υποχρεώσεις με κριτήριο την πίστη των ανθρώπων. Γνωρίζουμε δε πως σε περιόδους δοκιμασιών λοιμών και λιμών οι πιστοί χριστιανοί, έδειχναν την αγάπη τους αδιακρίτως σε όλους τους ανθρώπους που είχαν την ανάγκη τους<sup>285</sup>. Όλα τα παραπάνω συνηγορούν στο ότι η διδόμενη ερμηνεία από Ζωναρά, Βαλσαμόνα και Νικόδημο είναι προσωπική και δεν ερείδεται επί της παραδοσιακής ερμηνείας της Εκκλησίας στο ζήτημα της άσκησης φιλανθρωπίας ή των στοιχειωδών οικογενειακών υποχρεώσεων. Με βάση δε τις θεολογικές της προϋποθέσεις η σύνοδος δεν θα μπορούσε να κάνει διάκριση και να θεωρήσει υπό ανάθεμα όσους εγκαταλείπουν τους γονείς με πρόφαση την θεοσέβεια, και να το συνδέει με το αν είναι πιστοί ή όχι. Θα ήταν πολύ στενόκαρδο και απάδον στην ιστορία της Εκκλησίας η οποία έδειχνε την αγάπη της σε κάθε άνθρωπο χωρίς διακρίσεις. Με τον κανόνα αυτό η Εκκλησία δίδασκε την σημασία του σεβασμού προς τους γονείς, και ταυτοχρόνως διαφύλασσε τον κοινωνικό ιστό από την πρόσθεση βαρών πού κατά βάση ήταν χρέος άλλων. Στην ουσία έκανε πραγματική «οικονομία» του ποιμαντικού της έργου, με το να αναθέτει στον καθένα να πραγματοποιεί το οφειλόμενο έργο του. Προσκαλούσε επίσης σε τήρηση και της θεϊκής εντολής όπως αυτή εκφράστηκε στον

<sup>284</sup> Μτ. 5,20

<sup>285</sup> Πλειάδα τέτοιων περιστατικών βλ. στο: Μαστρογιαννούλου Ηλία, αρχ., *Η εκκλησία των μαρτύρων*, εκδ. Ζωή, Αθήνα 1960, σελ. 47 εξ.

δεκάλογο «τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα ἵνα εὖ σοι γένηται καὶ ἵνα μακροχρόνιος γένη ἐπὶ τῆς γῆς τῆς ἀγαθῆς ἧς κύριος ὁ θεός σου δίδωσίν σοι»<sup>286</sup>. Στο ίδιο θέμα της προστασίας των γονέων, κλασικό παράδειγμα αποτελεί και η στάση του αγίου Ιωάννου του Χρυσοστόμου, ο οποίος περιέθαλψε την μητέρα του<sup>287</sup>, η οποία βέβαια ήταν χριστιανή, αλλά έδειξε με τον τρόπο του ότι η διάθεση για πραγματική άσκηση, δεν χάνεται ούτε υποτιμάται αν τηρηθούν κάποιες απαραίτητες υποχρεώσεις. Χωρίς αυτό να αποτελεί μονόδρομο, άλλωστε κάθε περίπτωση κρίνεται ξεχωριστά, ο κανόνας αυτός εστιάζει στο ουσιαστικό κοινωνικό ζήτημα που ήταν η οφειλόμενη και προσδοκώμενη από τις συνθήκες της εποχής φροντίδα των ηλικιωμένων. Οι σημερινές παραστάσεις με την πληθώρα εναλλακτικών λύσεων στις πολιτισμένες κοινωνίες, δεν μπορούν να αποτελέσουν δικαιολογητικό για τις απαιτήσεις εκείνης της εποχής. Πολύ περισσότερο αν αυτή η περιφρόνηση προς τους γεννήτορες, ενδύοταν ασκητικές τάσεις. Είχε καταστεί σαφές από την διδασκαλία της Εκκλησίας ότι υπήρχε αμοιβαιότητα στις υποχρεώσεις γονέων και παιδιών<sup>288</sup>. Επίσης η ανωτέρω απόφαση της συνόδου, φαίνεται από το ίδιο το κείμενο ότι προκλήθηκε κυρίως από τους πιστούς γονείς, οι οποίοι δεν μπορούσαν να αντιληφθούν την βιασύνη για την αναχώρηση από τα εγκόσμια και την αδιαφορία των παιδιών τους γι' αυτούς, που ενώ υποτίθεται ότι έδειχναν τέτοια αγάπη προς την άσκηση, δεν ασκούσαν και στην αγάπη προς τους γονείς τους.

### **17<sup>ος</sup> κανόνας**

«Εἴ τις γυναικῶν διὰ νομιζομένην ἄσκησιν ἀποκείροιτο τὰς κόμας, ἃς ἔδωκεν ὁ Θεός εἰς ὑπόμνησιν τῆς ὑποταγῆς, ὡς παραλύουσα τό πρόσταγμα τῆς ὑποταγῆς, ἀνάθεμα ἔστω»

Ο κανόνας αυτός καταδικάζει εκείνες τις γυναίκες που έκοβαν τα μαλλιά τους έχοντας την εντύπωση ότι με αυτό έδειχναν την άσκησή τους. Από πλευράς περιεχομένου δεν έχει κάποιον άλλο αντίστοιχο. Το σκεπτικό του κανόνα είναι ότι την κόμη την έδωσε ο Θεός για να θυμούνται πάντοτε ότι είναι υποταγμένες. Κατά συνέπεια, όσες κόβουν τα μαλλιά τους, «παραλύουν», καταργούν δηλαδή, στην πράξη την εντολή που έχουν εκ Θεού οι γυναίκες για υποταγή στο σύζυγό τους.

---

<sup>286</sup> Εξ. 20,12

<sup>287</sup> Παπαδόπουλου Στ., *Άγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος*, εκδ. Αποστ. Διακονία, τ. Α', Αθήνα 1999, σελ. 25

<sup>288</sup> «Βρίσκουμε επίσης στο περιεχόμενο του λόγου συντέλεσης του γάμου, τη γέννηση και διαπαιδαγώγηση παιδιών, όπως και τη μέριμνα από μέρους των παιδιών προς τους γέροντες γονείς» παρατηρεί ο Γ. Βαγιανός, *Ο γάμος*, Αθήνα 2001, σελ. 40.

Η θεωρητική στήριξη της διδασκαλίας αυτής βρίσκεται στην πρώτη επιστολή του απ. Παύλου στους Κορινθίους στο ενδέκατο κεφάλαιο. Η θεολογία του Παύλου σύμφωνα με την οποία, μετά το προπατορικό αμάρτημα ο άνδρας ως κεφαλή της γυναίκας ευρίσκεται σε θέση υπεροχής έναντί της κατανοείται κατ' αρχήν εξωτερικώς. Εκφράζεται με το σεβασμό της γυναίκας έναντί του και με την τήρηση της μακράς κόμης σε ένδειξη υποταγής. Οι γυναίκες που αποδέχονταν τη διδασκαλία των Ευσταθιανών, έκοβαν τα μαλλιά τους «παραλύουσai» με τον τρόπο αυτό «το πρόσταγμα της υποταγής. Το θέμα λοιπόν δεν ήταν αισθητικό και ηθικό αλλά βαθύτατα θεολογικό και συμβολικό. Ο Παύλος επανειλημμένως γράφει ότι η γυναίκα οφείλει «ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους<sup>289</sup>, καθώς και ότι «κεφαλή δ' ἡ γυναικὸς ὁ ἀνὴρ»<sup>290</sup>. Στην επιστολή αυτή τονίζεται τόσο η σημασία της υποταγής όσο και της δόξας<sup>291</sup>. Η κατάληξη της σκέψης του Παύλου στο στ. 15 είναι ότι « ἡ κόμη ἀντὶ περιβολαίου δέδοται αὐτῇ». Ὅλα αυτά είχαν προφανώς κάποια λειτουργία στην εκκλησιαστική κοινότητα, μερικά εκ των οποίων βλέπουμε να διαφυλάσσονται κυρίως στην Ρωσική και Σλαβική ορθόδοξη Εκκλησία στην λειτουργική ζωή των οποίων οι γυναίκες φέρουν κάλυμμα<sup>292</sup>. Η διατήρηση της κόμης είχε ουσιαστικά την έννοια του καλύμματος της κεφαλής και φανέρωνε εξωτερικά την σημασία του περιβολαίου. Ο Τρεμπέλας αναφέρει ότι στην πράξη η παρουσία γυναίκας με γυμνή κεφαλή κατ' αρχάς «είχε την έννοιαν αποπείρας να οικειοποιηθῆ υπεροχὴν μη ανήκουσαν εἰς αὐτήν, ἀλλ' εἰς τὸν ἄνδρα. Ἐκάτερον τῶν φύλων πρέπει νὰ μένη εἰς τὴν θέσιν, τὴν ὁποίαν ὠρίσεν εἰς αὐτό ὁ δημιουργός. Ἡ τάξις, ἐν τῇ ὁποίᾳ ἡ θεία σοφία ἐτοποθέτησε πρόσωπα καὶ πράγματα, εἶναι ἡ καλύτερα καὶ πλέον ἀρμόζουσα. Πᾶσα ἀπόπειρα νὰ παραβιάσωμεν αὐτὴν ἰσοδυναμεῖ πρὸς ἀπόπειραν καταλύσεως πάσης τάξεως καὶ δημιουργίας συγχύσεως»<sup>293</sup>. Γι' αὐτὸ ὁ Παῦλος υπενθυμίζει ὅτι ἀνὰ ἓν ἡ γυναίκα δὲν καλύπτει τὴν κεφαλὴν της, ἀνὰ ἓν δηλαδὴ παραβλέπει τὴν σημασίαν τῆς πράξεως αὐτῆς τότε ἀς κόβει τὰ μαλλιά της ἢ ἀς τὰ ξυρίζει. Αὐτὸ ὁδηγεῖ εἰς πραγματικὴν ῥῆξιν τῆς ἀρμονίας τῶν σχέσεων ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν, διακόπτει τὴν σχέσιν στοργῆς καὶ ἀγάπης ἀλλὰ καὶ ἀποδοχῆς τῆς ἐντολῆς τοῦ Θεοῦ, τὸ νὰ εἶναι δηλ. ὁ ἄνδρας κεφαλή τῆς γυναίκας. Ὁ Φώτιος λίγους

---

<sup>289</sup> Α' Κορ. 11,10

<sup>290</sup> Α' Κορ. 11,3

<sup>291</sup> Τα θέματα αυτά βέβαια δεν άπτονται της παρούσης εργασίας, όμως ενδεικτικά αναφέρονται για να τονιστεί το θεολογικό υπόστρωμα της αποφάσεως της συνόδου. Χωρίς αυτή την ενδεικτική έστω παράθεση, το όλο θέμα του κανόνα φαντάζει μάλλον ηθικιστικό και αισθητικό παρά θεολογικό.

<sup>292</sup> Η κάλυψη της κεφαλής είναι μία ευρύτερη συνήθεια των λαών της ανατολής, όπως τονίζει και ο Στύλιος, ο.π. σελ. 46, σημ.18, και από αυτούς πέρασε και στην λειτουργική ζωή άλλων λαών.

<sup>293</sup> Τρεμπέλα Παν., *Υπόμνημα εἰς τὰς ἐπιστολάς τῆς Κ. Διαθήκης*, τ.Α', σελ. 349

αιώνες αργότερα από την σύνοδο της Γάγγρας, ερμηνεύοντας το χωρίο της Α΄ Κορ., θα εκφράσει την άποψη πως για μια γυναίκα το να φτάσει στο σημείο να ξυρίσει την κόμη της « Ἐν γάρ ἐστὶ καὶ τὸ αὐτὸ ὅσον ἐπὶ τὸ ἀκόσμως καὶ ἀνυποτάκτως ἐλέσθαι βιοῦν»<sup>294</sup>. Η σημασία αυτή της απουσίας της κόμης εκτός από την θεολογία, σχετίζεται και με την αντίληψη των ανθρώπων της εποχής για το ηθικό επίπεδο μιας γυναίκας με τέτοια στάση<sup>295</sup>. Είχε λοιπόν σαφή συνείδηση η πρώτη Εκκλησία για την σημασία αυτής της κάλυψης της κεφαλής, ἔστω και χωρίς τις συστηματικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις που γίνονται στη συνέχεια, μιας και από τις επιστολές του Παύλου αλλά και από τον τρόπο ζωής των χριστιανικών κοινοτήτων είχε καταστεί σαφές πως «τα μακριά μαλλιά στη γυναίκα της προσδίδουν λαμπρότητα, γιατί τα μακριά μαλλιά της ἔχουν δοθεῖ σαν κάλυμμα. ...Η στέρηση από αυτό το περιβόλαιον οδηγεί στις συνέπειες των στ. 5-6»<sup>296</sup>. Μια γυναίκα που ενδιαφερόταν για την άσκηση, ἔπρεπε πριν απ' ὅλα να φυλάξει ως παρακαταθήκη τις συμβολικές αυτές αναφορές, και να προσπαθήσει να τις κρατήσει με κάθε τίμημα. Αντ' αυτού οι γυναίκες αυτές, που ακολουθούσαν τους Ευσταθιανούς, προσπερνούσαν χωρίς ιδιαίτερη βάσανο τις δογματικές αυτές αλήθειες, και δημιουργούσαν μείζον πρόβλημα στους πιστούς, στο σημείο που αυτό αποτελούσε αιτία σκανδάλου. Η σημασία των λόγων του απ. Παύλου στους Κορινθίους στο ενδέκατο κεφάλαιο, αποτελεί ακρογωνιαίο λίθο για την κατανόηση της σχέσης των δύο φύλων στην νέα πραγματικότητα της σωτηρίας, αλλά και βασική ανθρωπολογική προσέγγιση επί της οποίας στηρίζονται τα θεμέλια της ισότητας άνδρα και γυναίκας, ἢ αντιθέτως, με μια επιπόλαια θεώρηση μπορούν να γίνουν αφετηρία παρεξηγήσεων και να οδηγήσουν στην εσφαλμένη άποψη ότι η Εκκλησία αποδέχεται πως ο άνδρας ἔχει προνομιακή θέση ἔναντι της γυναίκας. Κάτι τέτοιο θέλει μεγάλη προσοχή, διότι και σήμερα μπορούμε να παρασυρθούμε σε κυκεώνα λαθών, με ανεξέλεγκτη πορεία. Η σύνοδος διέβλεψε ότι η τυπικά άνευ ουσίας αλλαγή στην κόμωση των γυναικών, υπέκρυπτε ανατροπή των θεολογικών δεδομένων στη σχέση των φύλων, και ευρύτερα στο σχέδιο της σωτηρίας του ανθρώπου από τον Θεό. Η ετερόφωτη γυναίκα που παίρνει την δόξα της από τον άνδρα οφείλει να φυλάει με το περι-

<sup>294</sup> Μ. Φωτίου, *Fragmenta in epistulam I ad Corinthios* (in Catenis), σελ. 567

<sup>295</sup> Η ἀκάλυπτη κατὰ την προσευχή γυναίκα «προκαλεί την αυτήν κακήν εντύπωσιν, την οποίαν και η εξυρημένη είτε λόγω σκανδαλώδους διαγωγής, είτε εκ κομπασμού», Παν. Τρεμπέλα, *Υπόμνημα εις τας επιστολάς, τ. Α΄*, σελ. 350. Ο Αγουρίδης σημειώνει πως η γυναίκα «η παντρεμένη που ἔτσι προσεύχεται ἢ προφητεύει ντροπιάζει τον άντρα της, που σαν άντρας αποτελεί την αρχή και αφετηρία της γυναίκας, προπάντων ὅμως ντροπιάζει το σύζυγό της, αφού λίγο διαφέρει από την ξυρισμένη ιερόδουλη», Αγουρίδης Σ., ο.π. σελ. 180. Η έννοια αυτής της αποκάλυψης της κεφαλής, σχετίζεται στην Π. Διαθήκη και με τις γυναίκες που κατηγορούντο επί μοιχεία, ὅπως περιγράφεται στο Αριθμ. 5,18.

<sup>296</sup> Αγουρίδης Σ., ο.π. σελ. 184



βόλαιο που είναι η κόμη της το πρόσωπό της<sup>297</sup>. Η σημασία του κανόνα αυτού της Γάγγρας, δεν μπορεί επίσης να κατανοηθεί χωρίς την προσέγγιση δύο ακόμα παραμέτρων.

α. Τί σημαίνει για την περαιτέρω ιστορία της ζωής της Εκκλησίας η απαγόρευση της αποκάρσεως των γυναικών (που λόγω μόδας και καταστάσεων μπορεί να είναι διαδεδομένη) μια και δια κανόνος επιτιμάται και

β. Για την παρουσία και πορεία του φεμινιστικού κινήματος και κατά πόσο οι έννοιες «δόξα», «κεφαλή», «υποταγή», που αναφέρονται στο κείμενο της Α΄ Κορ. και στον κανόνα, αποτελούν κατανοητές αλήθειες και έννοιες ή πρόσκομμα στην ποιμαντική δράση και διδασκαλία της Εκκλησίας και στα δύο φύλα, διότι η εκζήτηση της ισότητας των φύλων δεν αποτελεί προνόμιο μόνο των γυναικών. Άλλωστε και το προαναφερθέν για τον άγιο Γρηγόριο (βλ.σημ.258) είναι ενδεικτικό για τη στάση της Εκκλησίας.

Επανερχόμενοι στην προβληματική του περιεχομένου του κανόνα, βλέπουμε πως η παραβολή των κειμένων της Α΄ Κορ. 11,2-16 , Εφ. 5,20-33 και Γαλ. 3,28 αποτέλεσε για πολλούς αφορμή να χαρακτηρίσουν τον απ. Παύλο «σαν συντηρητικό και αυστηρό Ταρσέα» που «υποστηρίζει την υποταγμένη θέση της γυναίκας κατά την Ιουδαϊκή και ραββινική παράδοση, χωρίς να αναρωτηθούν για τους βαθύτερους θεολογικούς λόγους. Ενώ από την πλευρά του φεμινιστικού κινήματος ο Παύλος κατηγορείται για μισογύνης και θεωρείται ο βασικότερος αίτιος της καταπίεσης της γυναίκας στη δυτική κοινωνία»<sup>298</sup>. Επειδή όμως η έννοια της υποταγής παραπέμπει στην κυριαρχική θέση της «κεφαλής» πρέπει να διευκρινιστεί πώς αυτή κατανοείται από τον Παύλο και εν συνεχεία πώς κατανοήθηκε από την Εκκλησία. Οι δύο σχεδόν πανομοιότυπες αναφορές στο Εφ. 5,23 και Α΄ Κορ. 11,3 για την κεφαλή ερμηνεύονται ορθοδόξως ως αιτία και σχέση ζωής και όχι κυριαρχίας, διότι αυτόματα μας μεταφέρουν σε μια κατάσταση προ της χάριτος<sup>299</sup>. Όμως για τη διδασκαλία της Εκκλησίας το κύριο που επιτυγχάνεται με το κάλυμμα της κεφαλής και την μη απόκαρση είναι η διατήρηση και κατανόηση των θέσεων των δύο φύλων. Διότι η γυναίκα με τον τρόπο που περιγράφει ο κανόνας ακόμα και μέσω της νομιζόμενης άσκησης προσπαθεί να

---

<sup>297</sup> «Δια τούτο δηλ. επειδή η γυναίκα έγινε για τον άνδρα...και έχει δανεική τη δόξα από τον άνδρα...πρέπει να φυλάει τη δόξα αυτή, από τα ζηλόφθονα και κακόβουλα πνεύματα», Σ. Αγουρίδη, ο.π. σελ. 181

<sup>298</sup> Αδαμτζίλογλου Ευαν., *Η γυναίκα στη θεολογία του Παύλου*, ερμηνευτική ανάλυση του Α΄ Κορ. 11,2-16, (διδ. διατρ.), Θεσ/νίκη 1989, σελ. 293. Στο ίδιο και ευρύτερη παρουσίαση της προβληματικής για τις προϋποθέσεις κατανόησης της διδασκαλίας του Παύλου στο θέμα.

<sup>299</sup> Πρβλ. και Αδαμτζίλογλου, ό.π. σελ. 303 εξ.

σφετεριστεί τη θέση του άνδρα<sup>300</sup>. Στην σκέψη των πατέρων είναι ξεκάθαρο πως η υποταγή που αναφέρουν δεν συνιστά υποβιβασμό, αλλά τρόπον τινά προστασία της γυναίκας από τα δεινά που λόγω αδυναμίας εισήγαγε με την πτώση. Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος, τονίζει ότι η γυναίκα έχει την εικόνα της μορφής και όχι της αρχής που έχει μόνο ο άνδρας, ενώ κατά την άποψή του η γυναίκα βρίσκεται στη θέση υποταγής: «ἀλλ' ἐπειδὴ οὐκ ἔχρησω εἰς δέον τῆ ὁμοτιμίᾳ διὰ τοῦτο σε ὑποτάττω τῷ ἀνδρὶ καὶ πρὸς τὸν ἄνδρα σου ἢ ἀποστροφή σου καὶ αὐτὸς σου κυριεύσει»<sup>301</sup>. Το ερώτημα λοιπόν τί έχει να πει το κείμενο αυτό σήμερα ως κανονικό υλικό στο ποιμαντικό έργο της Εκκλησίας σε μια εποχή που πολλά πράγματα αλλάζουν, η αναζήτηση της ισότητας αλλά και η βεβαιότητα ότι ο Θεός δημιούργησε τα φύλα σε πλήρη ισοτιμία, δεν αποτελεί κενό γράμμα αλλά ζωντανή πραγματικότητα. Έχουμε από την μια πλευρά την ύπαρξη του κανόνα δικαίου και από την άλλη την ανάγκη της ορθής ερμηνείας του σε συνδυασμό με τις βιβλικές αναφορές. Η ποιμαντική ευθύνη της Εκκλησίας σήμερα όπως και στο παρελθόν και στο μέλλον είναι να ερμηνεύσει με σαφήνεια και με τις θεολογικές της προϋποθέσεις το κείμενο για να μην αποτελέσει «λίθο προσκόμματος»<sup>302</sup>. Εν κατακλείδι, δια του κανόνος αυτού η σύνοδος δεν αρνήθηκε και δεν αρνείται στις γυναίκες την εκπλήρωση του ιερού πόθου της ασκήσεως, αλλά απορρίπτει την υποκριτική εξωτερική εκδήλωση αυτής της επιθυμίας με τρόπο που παραπέμπει σε απόρριψη της βιβλικής διδασκαλίας.

### **18<sup>ος</sup> κανόνας**

«Εἴ τις διὰ νομιζομένην ἄσκησιν ἐν τῇ Κυριακῇ νηστεύοι, ἀνάθεμα ἔστω»

Το θέμα του κανόνα αυτού είναι η νηστεία την Κυριακή. Η νηστεία ανέκαθεν συνδέθηκε με την λύπη και την συντριβή ή την προσμονή ενός ξεχωριστού γεγονότος. Στο θέμα της νηστείας αναφέρονται και άλλοι κανόνες, με διαφορετικό περιεχόμενο. Ο 64<sup>ος</sup> των αγίων Αποστ. είναι από πλευράς θεματολογίας σχεδόν ταυτόσημος,

---

<sup>300</sup> πρβλ. ο.π. σελ. 344

<sup>301</sup> Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Ομιλία ΙΖ'εις την Γένεσιν*, P.G. τομ.53,στ.144, πρβλ. επίσης του ίδιου P.G. τομ. 61, στ.214 και 215, τομ. 62,140 και 142 όπου τονίζει την σχέση υποταγής της γυναίκας στον άνδρα.

<sup>302</sup> Μια αξιοπρόσεκτη ερμηνεία που μπορεί να συντελέσει και στην αποφόρτιση μιας κατά των γυναικών προσέγγισης κατ' αρχήν στο αποστολικό κείμενο και εν συνεχεία για τον κανόνα, δίνει η Αδαμτζίλογλου, ό.π. σελ 383 εξ., με κύρια θέση ότι ήδη από την επιστολή του ο Παύλος σχετικοποιεί την επιχειρηματολογία του σε ό,τι αυτή αφορά το κάλυμμα της κεφαλής, και στην έννοια και αιτιολογία της υποταγής, σελ. 392. Ίσως, μια επίσης πλήρη εικόνα μπορεί κάποιος να σχηματίσει στο ογκώδες υπόμνημα του Schrage Wolfgang, *Der erste Brief an die Korinther*, Benziger Verlag-Neukirchener Verlag, 1995, κυρίως στις σελ. 506-529 όπου ο σ. πραγματεύεται εν εκτάσει τα σχετικά με τό κάλυμμα της κεφαλής, τήν εξουσία του ανδρός και τον τρόπο κατανόησής της κ.τ.ό.

στο σκέλος που αναφέρεται στην νηστεία της Κυριακής. Επιπλέον όμως κάνει λόγο και για νηστεία κατά το Σάββατο, εκτός του ενός που είναι αυστηρά νηστεία. Στον κανόνα των αγίων Αποστ. υπάρχει διάκριση μεταξύ των παραβατών του κανόνα. Αυτοί διακρίνονται σε κληρικούς και λαϊκούς. Αν ο νηστεύων είναι κληρικός, τότε κατά τον κανόνα πρέπει να καθαιρείται. Για τους λαϊκούς όμως η νηστεία έχει ως συνέπεια τον αφορισμό. Ο 55<sup>ος</sup> της Πενθέκτης διαπραγματεύεται το θέμα της νηστείας στην διοικητική περιφέρεια της Ρωμαϊκής Εκκλησίας, και κάνει μνεία παλαιότερων κανόνων που αφορούν την νηστεία του Σαββάτου και της Κυριακής. Από το λεκτικό του κανόνα φαίνεται επηρεασμένος από τον 64<sup>ο</sup> των αγ. Αποστ. και όχι από το πνεύμα του παρόντος της Γάγγρας. Με το θέμα της νηστείας της Κυριακής ασχολείται και ο Θεόφιλος Αλεξανδρείας, στον 1<sup>ο</sup> κανόνα του. Σ' αυτόν διεξοδικά αναφέρει το πρόβλημα που προέκυψε με την νηστεία της παραμονής των Φώτων, ημέρα που τηρείται νηστεία, η οποία όμως συνέπεσε να είναι Κυριακή. Με εύσχημο τρόπο οικονόμησε τα πράγματα ο επίσκοπος, ώστε με λιτή τροφή και σε συγκεκριμένη ώρα να τηρηθεί και η νηστεία αλλά και το χαρμόσυνο της καταλύσεως της Κυριακής<sup>303</sup>. Στην ουσία το κείμενο του Θεοφίλου δεν μπορεί να ενταχθεί στη δομή κανόνα, διότι περιλαμβάνει πολύ εξειδικευμένο περιστατικό, και το κυριότερο για κανόνα δικαίου δεν συνοδεύεται από τις συνέπειες της παραβάσεως, οι οποίες βέβαια και δεν αναφέρονται στον κανόνα. Είναι χρήσιμο κείμενο όμως, για την ποιμαντική πρακτική της Εκκλησίας μας και τον τρόπο που ως παράδοση της έχει κατατεθεί για να λύνει προβλήματα που ανακύπτουν στην καθημερινή ζωή. Επιπλέον αποτελεί και μια έμμεση μαρτυρία ότι ο κανόνας της Γάγγρας, μαζί με τους υπολοίπους που αναφέρθηκαν, είχαν καταστεί από πολύ νωρίς στοιχεία της ζωής της Εκκλησίας, η οποία με βάση αυτούς εποικοδομούσε την πορεία της περαιτέρω.

Ο παρών κανών όμως έχει και μια άλλη διάσταση. Δεν απαγορεύει σε κάποιον «προσωρινά και άχρι καιρού» να ασκεί τον εαυτό του Κυριακή, είτε με τον περιορισμό των τροφών είτε με τον αποκλεισμό τους, αλλά αποκλείει την εκ συνηθείας και για λόγους δήθεν ασκήσεως τήρηση τέτοιας νηστείας<sup>304</sup>.

---

<sup>303</sup> Πηδάλιον, σελ. 677, όπου και το σχόλιο του Νικόδημου του Αγιορ.

<sup>304</sup> Την ευλογημένη συνήθεια για άσκηση του ανθρώπου που θέλει να δοκιμάσει θεαρέστως τα όριά του, δέχεται ο Νικόδημος στην συμφωνία του 64<sup>ου</sup> καν. των αγ. Αποστ. λέγοντας «ότι δεν είναι παραβάται του κανόνος τούτου εκείνοι οπου δια αληθινήν άσκησιν μετά θεοσεβείας και σεμνότητος γινομένην, νηστεύοντες εις δέκα τυχόν, ή δεκαπέντε ημέρες, νηστεύουσιν επομένως και τα αναμεταξύ εις τας ωρισμένας ημέρας ταύτας τυχαίνοντα Σάββατα και Κυριακάς, καθώς και ο Ζωναράς, και ο Βαλσαμών συμφώνως...λέγουσι», Πηδάλιον, σελ. 83

Η Εκκλησία δια του κανόνος αυτού πραγματοποιούσε και διεκπεραίωνε μια μορφή αγωγής δια των συμβόλων. Η σημασία της αγωγής αυτής είναι πολύ μεγάλη, διότι ο άνθρωπος διδάσκεται και φέρεται σε ουσιώδεις αλήθειες με την τήρηση ή ύπαρξη και εξωτερικών τύπων. Η κατάλυση την Κυριακή, έδειχνε αυτό που η Εκκλησία επεδίωκε ως θρίαμβο της αναστάσεως και της ζωής πάνω στο θάνατο, μέσω της μετοχής σε στοιχεία του υλικού κόσμου. Αυτή η χαρμόσυνη ατμόσφαιρα, στην εναλλαγή της με τις ημέρες της νηστείας πιστοποιούσε το δράμα της ανθρώπινης ύπαρξης και εξέφραζε την θριαμβευτική δια του Κυρίου έκβαση της.

Για τον συγκεκριμένο κανόνα πρέπει όμως να διευκρινισθεί πως οι Ευσταθιανοί έπρατταν την αποδιδόμενη σ' αυτούς νηστεία της Κυριακής μόνο και μόνο για να βρίσκονται σε αντιπαράθεση με τους άλλους και να ξεχωρίζουν. Διότι όπως γράφει ο ιστορικός Σωκράτης «Καί τὰς μὲν ὀρισμένας νηστείας ἐκτρέπεσθαι τὰς Κυριακὰς δ' νηστεύειν ἐδίδασκεν»<sup>305</sup>.

### **19<sup>ος</sup> κανόνας**

«Εἴ τις τῶν ἀσκουμένων, χωρὶς σωματικῆς ἀνάγκης, ὑπερηφανεύοιτο, καὶ τὰς παραδεδομένας νηστείας εἰς τό κοινόν, καὶ φυλασσομένας ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας παραλύοι, ὑποικουροῦντος ἐν αὐτῷ τελείου λογισμοῦ, ἀνάθεμα ἔστω»

Η νηστεία αποτελεί το θέμα και του κανόνα αυτού. Κατ' αντίθεση με τον ανωτέρω, εδώ δεν έχουμε υπερβολική άσκηση ή κάτι ανάλογο, αλλά αντίθετα κατάλυση αναίτια των νηστειών που η Εκκλησία προέβλεπε. Κατά την συνήθεια που από τις απαρχές της ζωής της Εκκλησίας εφαρμόστηκε δεν υποχρεούνταν στην τήρηση νηστειών οι κάμνοντες. Για το θέμα αυτό διεξοδικά ομιλεί δια παραδειγμάτων ο Τιμόθεος Αλεξανδρείας (+375) σε δύο από τις 18 τις απαντήσεις του. Σ' αυτές λέγει ότι κάθε ένας που βρίσκεται σε κατάσταση μη φυσιολογική από πλευράς υγείας και στις συγκεκριμένες περιπτώσεις λεχρίδα<sup>306</sup> και βαριά ασθενής<sup>307</sup>, μπορεί να παραβεί τον κανόνα για την τήρηση της νηστείας. Εδώ όμως οι Ευσταθιανοί, χωρίς να έχουν σωματική ανάγκη, θέλοντας να δείξουν στους άλλους πως έφτασαν στην τελειότητα και άρα δεν τους χρειάζονται πλέον οι νηστείες, τις περιφρονούσαν και προκλητικά κατέλυαν. Η συμπεριφορά τους αυτή είναι κατ' αρχήν αποτέλεσμα των ενθουσιαστικών

<sup>305</sup> Σωκράτους (σχολαστικού), *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 2,43, P.G. 67,352

<sup>306</sup> ερώτ. Η'

<sup>307</sup> ερώτ. Ι'

τους τάσεων με την αίσθηση ότι έφτασαν στην τελειότητα, αλλά και δείγμα επίδρασης σ' αυτούς φρονημάτων αιρετικών όπως οι Μασσαλιανοί ή Μεσσαλιανοί<sup>308</sup>. Η προς αυτούς αντίθεση οφειλόταν και στο ότι δεν αρκούσε το ότι νήστευαν, αλλά είχε γίνει πεποίθησή τους, εδραία και μόνιμη (=υποικουρόντος) πως είχαν φτάσει στην τελειότητα.

## **20<sup>ος</sup> κανόνας**

«Εἴ τις αἰτιῶτο, ὑπερηφάνῳ διαθέσει κεχρημένος καὶ βδελυσσόμενος τάς συνάξεις τῶν μαρτύρων, ἢ τάς ἐν αὐταῖς γινομένας λειτουργίας, καὶ τάς μνήμας αὐτῶν, ἀνάθεμα ἔστω»

Την περίεργη στάση των Ευσταθιανών στις γιορτές των αγίων μαρτύρων καταδικάζει ο κανόνας αυτός. Δύο ήταν τα κίνητρα που προκαλούσαν την στάση αυτή των Ευσταθιανών:

**α.** Η υπερηφάνειά τους και

**β.** η βδελυγμία τους για τα τελούμενα στις συνάξεις προς τιμήν των μαρτύρων.

Η σημασία του ρήματος «αιτιώμαι» δεν σημαίνει και υποχρεωτικά απουσία τους από τις συνάξεις. Η στάση τους ενδεχομένως να ήταν στάση μεμψιμοιρίας ή και σχολιασμού για τα συμβαίνοντα καθώς σε προηγούμενους κανόνες της συνόδου, συγκεκριμένα στον πέμπτο, οι Ευσταθιανοί κατηγορούνται ως διδάσκοντες τον οίκο του Θεού «ευκαταφρόνητο», ενώ στον έκτο γίνεται αναφορά στην «καταφρόνηση» της Εκκλησίας και ταυτοχρόνως σε «παρά την Εκκλησία εκκλησιασμό». Επειδή όμως η Εκκλησία από την πρώτη στιγμή της ζωής και δράσεώς της έδειχνε ιδιαίτερη ευλάβεια στους τάφους των μαρτύρων, τα σκηνώματά τους αλλά και κάθε τι συνδεδεμένο μ' αυτούς, έπρεπε να πάρει θέση και να καθοδηγήσει με ορθό τρόπο προς την πίστη τους ανθρώπους. Η στάση των Ευσταθιανών ήταν στην ουσία προσπάθεια να δικαιολογήσουν την απουσία τους και εύρισκαν εκτός των άλλων σαν δικαιολογία αυτό που τους αποδίδει η σύνοδος. Ανέτρεπαν όλη την ευσέβεια και ευλάβεια της Εκκλησίας, είτε σχετικοποιώντας την αγιότητα, είτε εισάγοντας ανθρώπινα στοιχεία στην προσέγγισή της. Η παραδοσιακή ευλάβεια στα λείψανα των αγίων, η διαφύλαξή τους και η τιμή προς αυτά, αποτελούσαν τότε όπως και σήμερα κέντρο της ζωής της εκκλησιαστικής κοινότητας και από την σχέση αυτή απέρρεαν η χάρη και η ευλογία, διά των

---

<sup>308</sup> Πηδάλιον, σελ. 404. Για την ευρύτερη επίδραση των αιρετικών αυτών στους πιστούς της περιοχής της Γάγγρας βλ. Gribomont J., «Le monachisme au IV siècle en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme», στο *Texte und Unrersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 64(1957) σελ.400-407.

πρεσβειών δε των αγίων και μαρτύρων οι πιστοί αισθάνονταν οπλισμένοι απέναντι στο κακό και στην αμαρτία και απεκόμιζαν δι' αυτών ουσιώδη πνευματικά διδάγματα. Με το να περιλάβει η Εκκλησία στην ζωή της τον ανωτέρω τρόπο προσέγγισης της ζωής των μαρτύρων έδειχνε στην πράξη την σημασία της αποδοχής και πιστότητας στο θείο θέλημα, την συνέπεια και την ενότητά της δια της καταφάσεως αυτών των αληθειών.

Πολύ ενωρίς άλλωστε και λόγω των επισυμβαινόντων συνεχών διωγμών, πληθώρα μαρτύρων κατεκόσμησε την ζωή της Εκκλησίας και από της εποχής των πρώτων πατέρων διατυπώθηκε και παραδόθηκε στους πιστούς ένας τρόπος λειτουργικής ζωής και πνευματικότητας σχετιζόμενος με τα μαρτύρια των αγίων. Πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα, αλλά ενδεικτικό γιατί και ο Ευστάθιος αλλά και οι ακολουθούντες αυτόν θα γνώριζαν, αποτελεί η παρακάτω μαρτυρία από το «Μαρτύριο του Πολυκάρπου», που περιγράφει την διδασκαλία της πρώτης Εκκλησίας για την τιμή των μαρτύρων. «Τούτον μὲν γὰρ υἱὸν ὄντα τοῦ θεοῦ προσκυνοῦμεν τοὺς δὲ μάρτυρας ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν ἀξίως ἕνεκα εὐνοίας ἀνυπερβλήτου τῆς εἰς τὸν ἴδιον βασιλέα καὶ διδάσκαλον ὧν γένοιτο καὶ ἡμᾶς κοινωνοὺς τε καὶ συμμαθητὰς γενέσθαι Ἰδὼν οὖν ὁ κεντυρίων τὴν τῶν Ἰουδαίων γενομένην φιλονεικίαν θεῖς αὐτὸν ἐν μέσῳ ὡς ἔθος αὐτοῖς ἔκαυσεν οὕτως τε ἡμεῖς ὕστερον ἀνελόμενοι τὰ τιμιώτερα λίθων πολυτελῶν καὶ δοκιμώτερα ὑπὲρ χρυσίου ὅσα αὐτοῦ ἀπεθέμεθα ὅπου καὶ ἀκόλουθον ἦν ἔνθα ὡς δυνατὸν ἡμῖν συναγομένοις ἐν ἀγαλλιάσει καὶ χαρᾷ παρέξει ὁ κύριος ἐπιτελεῖν τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον εἰς τε τὴν τῶν προηθληκότων μνήμην καὶ τῶν μελλόντων ἄσκησιν τε καὶ ἐτοιμασίαν»<sup>309</sup>. Διαμορφώνεται λοιπόν μια καθαρά διδακτική αλλά και ποιμαντική προσέγγιση όπως φαίνεται από την τελευταία πρόταση. Δεν τιμώνται μόνο οι αθλήσαντες για να κάνουμε μόνο ιστορική αναδρομή, αλλά η Εκκλησία στην πράξη ασκεί και ετοιμάζει τους επόμενους μάρτυρες. Κατόπιν τούτου η στάση και η αλαζονεία των Ευσταθιανών, ανέτρεπε όλο αυτό το διδακτικό οικοδόμημα της Εκκλησίας, στο σημείο που αυτό αναφερόταν στη σημασία του μαρτυρίου και στην προετοιμασία γι' αυτό, εκτός από την de facto αποδοκιμασία του με την απουσία από την εορτή. Αλλά εάν μπορούσαμε να αναπλάσουμε στη μνήμη μας την εικόνα από την εορτή για την τιμή του μάρτυρα και βλέπαμε όλη την ατμόσφαιρα που δημιουργείτο, με την ανάγνωση του μαρτυρίου, τους ύμνους για τα κατορθώματά του, την συγκίνηση αλλά και την χαρά γι' αυτά, θα αντιλαμβανόμασταν πόσο βαθιά θα επιδρούσαν σ' αυτούς που τα παρακολουθούσαν. Πόσο χαλύβδωναν την θέλησή τους και δημιουργούσαν ευγενείς πόθους για μίμηση των μαρτύρων στην περίπτωση που βρίσκονταν σε παρόμοια

<sup>309</sup> Μαρτύριον Πολυκάρπου, 17,3 εξ., ΒΕΠΕΣ, τ.3, σελ .26

θέση. Γι' αυτό οι πατέρες της συνόδου με την ποιμαντική τους ευθύνη, διέγνωσαν πως η βδελυγμία προς τις συνάξεις για τους μάρτυρες και η άρνηση της παρουσίας τους και συμμετοχής τους σ' αυτές, υπέκρυπταν απαράδεκτα για πιστούς και μάλιστα «προχωρημένους» στην γνώση και τις επιλογές, και τους αντιμετώπισε δια του αναθέματος.

Είναι επίσης ενδεικτικό, ότι μερικούς αιώνες αργότερα και η εβδόμη οικουμενική σύνοδος δια του εβδόμου κανόνος της, αφενός υπενθύμιζε ότι ο κανόνας της ακολουθεί την παλαιά παράδοση, αφετέρου δε αποφάσισε να μη καθιερώνεται ναός χωρίς να τοποθετούνται στο ιερό θυσιαστήριο λείψανα των αγίων η μαρτύρων για να δείξει την ζωντανή σχέση που είχε διαμορφωθεί για την σημασία και την ευλάβεια που έδειχναν οι πιστοί στα λείψανα. Όπως μάλιστα χαρακτηριστικά έχει γραφτεί για την σημασία αυτών των εορτών από πολύ νωρίς «με τον σοφόν και παιδαγωγικόν αυτόν τρόπον η Εκκλησία καθιέρωσε τας εορτάς των ηρωϊκών τέκνων της. Έτσι η χαρά συνεδύαζετο με την ψυχικήν ωφέλειαν και οικοδομήν. Μέσα εις την ατμόσφαιραν της αγνής αγαλλιιάσεως οι χριστιανοί έπαιρναν το καλύτερον και ζωντανότερον μάθημα. Έβλεπαν ενώπιόν των ανάγλυφα τα παραδείγματα των ηρώων. Η εορτή εγίνετο δι' αυτούς πνευματική άσκησις και προπόνησις. Εγίνετο σταθμός ψυχικού ανεφοδιασμού. 'Τιμή γαρ μάρτυρος μίμησις μάρτυρος', όπως λέγει ο άγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος εις ένα εγκώμιόν του εις τους μάρτυρας»<sup>310</sup>.

### **21<sup>ος</sup> κανόνας**

«Ταῦτα δέ γράφομεν, οὐκ ἐκκόπτοντες τούς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ κατά τὰς Γραφάς ἀσκεῖσθαι βουλομένους, ἀλλά τούς λαμβάνοντας τήν ὑπόθεσιν τῆς ἀσκήσεως εἰς ὑπερηφανίαν, κατά τῶν ἀφελέστερον βιούντων ἐπαιρομένους τε, καί παρὰ τὰς Γραφάς καί τούς ἐκκλησιαστικούς κανόνας καινισμούς εἰσάγοντας. Ἡμεῖς τοιγαροῦν, καί παρθενίαν μετὰ ταπεινοφροσύνης θαυμάζομεν, καί ἐγκράτειαν μετὰ σεμνότητος καί θεοσεβείας γινομένην ἀποδεχόμεθα, καί ἀναχώρησιν τῶν ἐγκοσμίων πραγμάτων μετὰ ταπεινοφροσύνης ἀγάμεθα, καί γάμου συνοίκησιν σεμνήν τιμῶμεν, καί πλοῦτον μετὰ δικαιοσύνης καί εὐποιῆας οὐκ ἐξουθενούμεν, καί λιτότητα καί εὐτέλειαν ἀμφιασμάτων δι' ἐπιμέλειαν μόνον τοῦ σώματος ἀπερίεργον ἐπαινοῦμεν· τὰς δέ ἐκλύτους καί τεθρυμμένας ἐν τῇ ἐσθῆτι προόδους ἀποστρεφόμεθα, καί τούς οἴκους τοῦ Θεοῦ τιμῶμεν, καί τας συνόδους τὰς ἐπ' αὐτοῖς, ὡς ἀγίας καί ἐπωφελεῖς ἀσπαζόμεθα, οὐ συγκλείοντες τήν εὐσέβειαν ἐν τοῖς οἴκοις, ἀλλά πάντα τόπον τόν ἐπ' ὄνοματι τοῦ Θεοῦ οἰκοδομηθέντα τιμῶντες, καί τήν ἐν αὐτῇ τῇ ἐκκλησίᾳ συνέλευσιν εἰς ὠφέλειαν τοῦ κοινοῦ προσιέμεθα, καί τὰς καθ' ὑπερβολήν εὐποιῆας τῶν ἀδελφῶν, τὰς κατὰ τὰς παραδόσεις διὰ τῆς ἐκκλησίας εἰς τούς πτωχοὺς γινομένας, μακαρίζομεν,

<sup>310</sup> Μαστρογιαννόπουλου Ηλία, αρχμ., ό.π. σελ. 304

καί πάντα, συνελόντας εἰπεῖν, τά παραδοθέντα, ὑπό τῶν θείων Γραφῶν καί τῶν ἀποστολικῶν παραδόσεων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ γίνεσθαι εὐχόμεθα»

Ἡ ἔκταση του κανόνα αὐτοῦ καί ἡ θεματολογία εἶναι ευρεία. Αποτελεῖ ἀνακεφαλαίωση του σκεπτικοῦ των προηγουμένων εἴκοσι κανόνων. Εὐκόλα στο ὅλο κείμενο ο ἀναγνώστης διαπιστώνει τον ἀπολογητικό τόνο<sup>311</sup>, ο οποίος ἔχει σκοπό να λειτουργήσει ὡς ἀναγκαῖο δικαιολογητικό στις ἀπόλυτες θέσεις-αποφάσεις που ἡ σύνοδος ἐξέθεσε στους προηγούμενους κανόνες. Σήμερα μετά τόσους αἰῶνες καί με γνώση της ιστορίας καί των ὁσων ἀκολούθησαν, μπορούμε ἴσως να δώσουμε ἐρμηνεία ἢ ἐξήγηση στην τόση κυριολεκτικά ἀπολυτότητα καί να την κατανοήσουμε καί να την ἀποδεχτούμε. Μερικοί ἴσως καί να την παρακάμπτουν, δημιουργώντας ἕνα δικό τους δικαϊκό σύστημα στην ὅλη προβληματική που ἀπασχόλησε την σύνοδο. Ἐνδεχομένως καί να λανθάνουν της προσοχῆς καί του ἐλέγχου της Ἐκκλησίας καί αὐτό να μη τους στοιχίζει κατ' ἄνθρωπον τίποτα. Ὅσο ὁμως καί αν δικαιολογεῖται σήμερα ἢ ἐνδεχομένως παρακάμπτεται καθῶς ἀνοίγονται ἄλλοι παράλληλοι δρόμοι, ἡ συγκεκριμένη ἀπόφαση, σε ἕναν ἄνθρωπο της εποχῆς ἐκείνης λειτουργοῦσε ὡς μονόδρομος<sup>312</sup>. Ἡ «πατρική σκληρότης», μπορεί να ἦταν προσδοκώμενη καί ἐπιβεβλημένη, ἀφῆνε ὁμως μια διέξοδο καί του ἐπέτρεπε δια της μεταμελείας καί της ἀπόρριψης των αἰρετικῶν φρονημάτων του να γίνει δεκτός σε κοινωνία. Αὐτό εἶναι ἴσως το σημαντικότερο μήνυμα του παρόντος κανόνος καί γι' αὐτό ο ἀπολογητικός τόνος που ἀναφέρθηκε, στην οὐσία εἶναι ἡ εἰσαγωγή για να καταδειχτεῖ στους Εὐσταθιανούς:

α. ἡ πλάνη τους

β. ὅτι ἡ σύνοδος δεν θα ἀπέρριπτε τις αὐθεντικές καί παραδοσιακές ἀσκητικές τάσεις καί κλίσεις, καί

γ) ὅτι οὐ πόρτες της μητέρας Ἐκκλησίας εἶναι πάντοτε ἀνοιχτές για ὅσους αποφασίσουν να ἀντιληφθῶν την πλάνη τους καί «ἀναθεματίσουν» τον τρόπο ζωῆς που ἀκολουθοῦσαν. Στον κανόνα αὐτό φαίνεται με ἐνάργεια ο ποιμαντικός χαρακτήρας των κανόνων της συνόδου, διότι παρά το ὅτι οὐ πατέρες ομίλησαν ἀπό θέση ἰσχύος καί

<sup>311</sup> Ὁ τόνος αὐτός δεν διαφεύγει της προσοχῆς καί του σχολιασμοῦ του Νικοδήμου του Ἀγιορείτου, *Πηδάλιον*, σελ. 396, σημ.3

<sup>312</sup> Καί ἐπ' αὐτοῦ ο Νικόδημος ἐπανέρχεται λέγοντας πως «ἡ ἀλήθεια ὁμως εἶναι αὐτή, ὅτι ἡ παρούσα σύνοδος με ὑπερβολήν ἐμεταχειρίσθη το ἀνάθεμα, ὄχι μόνον ἐναντίον εἰς τα αἰρετικά καί σχισματικά φρονήματα του Εὐσταθίου, ἀλλά καί ἐναντίον εἰς ἐκεῖνα τα ἄτοπα οὐ μόνον ἀφορισμόν των λαϊκῶν, καί καθαίρεσιν των ἱερωμένων, θεραπεύονται ἀπό ἄλλους κανόνας...Τὴν δὲ παιδείαν ταύτην ἔκαμε διὰ δύο αἰτία, πρῶτον μὲν...διὰ να ἐμποδίσῃ το κακόν, οὐ μόνον τότε καθ' ὑπερβολήν ἐπληθύνθη...δεύτερον δὲ διὰ να ἀναθεματίξουν οὐ περί τον Εὐστάθιον κάθε φρόνημά των ...» *Πηδάλιον* σελ.397



έδειξαν αυτή τους την ισχύ προς τα έξω, προς το πλήρωμα δηλαδή, εν τούτοις συγκαταβαίνουν και διακηρύττουν προς άπαντες ότι σκοπός τους δεν είναι να αποκόψουν από το σώμα της Εκκλησίας. Αντίθετα, σκοπός τους είναι ως καλοί ποιμένες και διδάσκαλοι να δείξουν την υπέρβαση των ορίων, και ακριβέστερα τις αφετηρίες της ασκήσεως, και ότι αυτή την υπέρβαση την ωθεί η υπερηφάνεια. Ομοίως δείχνουν ότι σκοπός τους είναι να εμποδίσουν εκείνους που αποπειρώνται να εισάγουν νεωτερισμούς και καταλήγουν ως γνήσιοι εκφραστές της πίστεως της Εκκλησίας με την φράση πως εύχονται όλα να γίνονται βάσει των παραδοθέντων «υπό των θείων γραφών και των αποστολικών παραδόσεων» ( 21<sup>ος</sup> καν.).

Με βάση αυτό το σκεπτικό οι πατέρες της συνόδου εκφράζουν την ποιμαντική τους ευθύνη σύμφωνα με το «προσέχετε έαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ ἣν περιποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου»<sup>313</sup>. Ταυτοχρόνως προστατεύουν και τους «αφελέστερον βιούντας», από την σκωπτική και αλαζονική συμπεριφορά των άλλων, η οποία τους προσβάλλει, τους απογοητεύει και αποτελεί πρόσκομμα για την πνευματική τους ζωή. Στην ουσία δια των κανόνων τους τήρησαν την εντολή του Κυρίου προς τους αποστόλους (αλλά και τους διαδόχους τους) με την οποία και ολοκληρώνεται το κατά Ματθαῖον εὐαγγέλιο «....διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν»<sup>314</sup> και υπέμνησαν ακριβώς αυτό που ο Θεός ήθελε και όχι αυτό που οι άνθρωποι διαμόρφωναν.

Η Εκκλησία έχει καθιερώσει ξεχωριστή ημέρα γιορτής και τιμής για τους πατέρες που συγκρότησαν τις οικουμενικές συνόδους. (Κυριακή μεταξύ 13-19 Ιουλίου για τους πατέρες των πρώτων ἑξί, Κυριακή μεταξύ 11-17 για τους της εβδόμης). Για ὄσους συγκρότησαν τοπικές συνόδους δεν υπάρχει κάτι αντίστοιχο, αλλά μπορεί να γίνει μνεία του τρίτου τροπαρίου των αἰώνων της εορτής των ανωτέρω πατέρων, διότι εν τῷ ἔργῳ και τῷ προσώπῳ αὐτῶν ἰσχύει αὐτὸ που λέει ο ὕμνος «ὄλην συλλεξάμενοι ποιμαντικὴν ἐπιστήμην και θυμὸν κινήσαντες νῦν τον δικαιοτάτον ενδικώτατα τους βαρεῖς ἤλασαν και λυμῶδεις λύκους, τη σφενδόνη τη του πνεύματος...». Οι πατέρες επέδειξαν σε ὅλες τις συνόδους όχι μόνο τις οικουμενικές αλλά και τις τοπικές, την ἄριστη γνώση αὐτῆς της ἐπιστήμης του ποιμαίνειν και ἔκαναν θαυμάσια χρήση της. Πολλές φορές ἐπίσης διαφεύγει της προσοχής, ὅτι οι οικουμενικές σύνοδοι ασχολήθηκαν με τα μέγιστα των ζητημάτων της πίστεως, αλλά και στις τοπικές συνόδους δόθηκε ἕνας πολυμέτωπος αγώνας, ο οποίος με υπέρογκο κόστος κράτησε υγιή τα

<sup>313</sup> Πρ. 20,28

<sup>314</sup> Μτ. 28,20

κύτταρα των τοπικών εκκλησιαστικών κοινωνιών και τα προστάτεψε απ' όσα τον εξέτρεπαν από την αληθινή πίστη με υποχθόνιο και αθόρυβο τρόπο. Η σημασία του έργου των πατέρων της συνόδου ήταν επιπλέον των ανωτέρω λόγων σημαντική, διότι μια οικουμενική σύνοδος αποφάσιζε για δικαιοδοσίες ευρύτερες και κατά τεκμήριο απρόσωπες (πλήν βεβαίως των αιρετικών). Οι τοπικές όμως σύνοδοι είχαν να αντιμετωπίσουν σε στενό κύκλο προσωποπαγείς καταστάσεις, με συμπάθειες και σχέσεις διαφορετικές, και κυρίως χωρίς την στήριξη της κεντρικής εξουσίας, η οποία αποτελούσε έναν μοχλό πίεσης και της προσέδιδε διαφορετική δυναμική και κύρος.

#### Συμπέρασμα:

Συμπερασματικά διαπιστώνουμε πως οι κανόνες της συνόδου χαρακτηρίζονται από μια πρωτοτυπία, καθώς δέκα εξ αυτών, (2,3,7,8,11,12,13,16,17,20) δεν απασχόλησαν άλλη προγενέστερη σύνοδο ή δεν χρειάστηκε να επανέλθει μεταγενέστερη ώστε να αλλάξει κάτι ή να το διατυπώσει με άλλο τρόπο. Δύο εκ των κανόνων, κινήθηκαν με κάπως διαφορετική έννοια, επί το αυστηρότερον, ο δεύτερος σε σχέση με τον 14<sup>ο</sup> της Αγκύρας και ο εικοστός εν σχέσει με τον 80<sup>ο</sup> της πενθέκτης. Τέλος ο 18<sup>ος</sup> κινείται σε ηπιότερη αντιμετώπιση και περιοριστικά ως προς την θεματολογία του, εν σχέσει προς τον 66<sup>ο</sup> των αγ. Αποστόλων, διότι εκείνος απαγόρευε την νηστεία Σαββάτου και Κυριακής, ενώ εδώ ο 18<sup>ος</sup> αναφέρεται μόνο στην νηστεία της Κυριακής.

Ως προς το θέμα της ποιμαντικής και παιδαγωγικής τους αξιοποίησης θα γίνει λόγος σε οικείο κεφάλαιο και στα τελικά συμπεράσματα.

## ΣΧΕΣΗ ΤΩΝ ΚΑΝΟΝΩΝ ΤΗΣ ΣΥΝΟΔΟΥ ΤΗΣ ΓΑΓΓΡΑΣ ΜΕ ΤΗΝ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗ

Δεν θα ήταν πλήρης η προσέγγιση του παιδαγωγικού χαρακτήρα των κανόνων της συνόδου της Γάγγρας, χωρίς να ερευνηθεί η σχέση τους με τις θέσεις της σύγχρονης παραδοσιακής επιστημονικής παιδαγωγικής. Όσο και αν γίνεται σαφές ότι οι ιεροί κανόνες εκφράζουν μια άλλη παιδαγωγική πραγματικότητα, θα ήταν χρήσιμη μια συσχετίσή τους με τις βασικές αρχές της παιδαγωγικής επιστήμης, και το κατά πόσο από τη σύγκριση αυτή προκύπτουν ενδιαφέροντα συμπεράσματα.

Η διαχρονική επιβίωση αρχών της αγωγής δεν αποτρέπει αυτή τη σύγκριση, αντιθέτως μάλιστα την ενισχύει διότι δείχνει μια πρώιμη έκφραση του πνεύματος των τριών μεγάλων ιεραρχών στην πρόσληψη από τον κλασσικό κόσμο αντιλήψεων που είναι σύμφωνες και με το πνεύμα του χριστιανισμού. Αν αφήσουμε κατά μέρος μοντέλα αγωγής που κρίθηκαν ακραία, οι μεγάλες σχολές της αγωγής συμφωνούν σε κύριους θεματικούς άξονες.

Στην σύνοδο της Γάγγρας, όπως άλλωστε και σε κάθε σύνοδο, εκφράστηκαν οι ποιμένες-διδάσκαλοι, κατά συνέπεια πρέπει να προχωρήσουμε στην εξέτασή μας με ό,τι αφορά την σχέση δασκάλου (εδώ ποιμένα)-μαθητή (εδώ πιστού, «διδασκτού Θεού»)<sup>315</sup>.

Κάτω από αυτή την εκφραζόμενη απλά σχέση δασκάλου-μαθητή, οδηγούμαστε στην κατανόηση μιας πρώτης βασικής παιδαγωγικής αρχής η οποία αποτέλεσε γνώρισμα όλων των συστημάτων και μορφών αγωγής, την **Παιδαγωγική νη**<sup>316</sup>. Την ευθύνη δηλαδή που έχει ο διδάσκων έναντι του διδασκόμενου. Με βάση αυτή την ευθύνη ο διδάσκων οργανώνει το έργο της ευρύτερης διδασκαλίας του. Προϋποθέτει υψηλό βαθμό αυτοελέγχου για να γίνεται αυτοκριτική, να μπορεί ο διδάσκων να ελέγχει τον εαυτό του, να βλέπει αν διδάσκει ορθώς και κυρίως αν το διδακτικό υλικό οδηγεί στον στόχο-αποτέλεσμα που είχε προκαθοριστεί. Αυτός που διδάσκει δεν είναι επιφορτισμένος μόνο με την μετάδοση γνώσεων, αλλά επιπροσθέτως αναλαμβάνει μια σημαντική αποστολή, μια ιδιότυπη σχέση με τον διδασκόμενο, ώστε μέσα από την διαπροσωπική επικοινωνία να ελέγχει την πορεία του και να τον

<sup>315</sup> «Καὶ ἔσονται πάντες διδασκοὶ θεοῦ», Ιω. 6,45

<sup>316</sup> Δανασσή-Αφεντάκη Αντ., *Θεματική της Παιδαγωγικής Επιστήμης*, τομ. Α', Αθήνα 1985<sup>3</sup>, σελ. 92 εξ.

καθοδηγεί σε νέες περιοχές γνώσεως, αξιολόγησης του κόσμου, κριτικής στάσεως έναντι των φαινομένων του καθημερινού βίου κ.λ.π. Δεν μπορεί να αφήσει ο καλός παιδαγωγός τον διδασκόμενο να κλυδωνίζεται μέσα στα διλήμματα της ζωής και της γνώσης. Δεν θα ωφελούσε σε τίποτα μια ωραιοποίηση της ζωής ή προσπάθεια να καλύπτονται τα λάθη με ψευδείς εκτιμήσεις. Η διδασκαλία άλλωστε δεν κάνει τίποτα άλλο από το να παρουσιάζει μια συγκεκριμένη εκδοχή της πραγματικότητας, σαφή και οριοθετημένη, προϊόν της επιστημονικής έρευνας ή της αντικειμενικής πραγματικότητας. Η παιδαγωγική ευθύνη αποτελεί το βασικό γνώρισμα της προσωπικότητας του διδάσκοντος διότι χωρίς αυτή δεν μπορεί να λειτουργήσει κανένα σύστημα.

Στον τομέα αυτό και οι πατέρες που συγκρότησαν την σύνοδο, έδειξαν αυτή την βασική παιδαγωγική αρχή με τον τρόπο που σ' αυτήν και κατ' αυτήν εργάστηκαν. Και μόνο ότι ως ποιμένες αντιλήφθηκαν το πρόβλημα και θέλησαν να του δώσουν λύση, χωρίς τάση υποβάθμισης των γεγονότων ή, το χειρότερο, αδιαφορίας πιστοποιεί με τον πιο εύγλωττο τρόπο την συναίσθηση αυτής της ευθύνης έναντι του πληρώματος της Εκκλησίας( των διδασκόμενων) το οποίο η πρόνοια του Θεού τους εμπιστεύθηκε.

Το γεγονός ότι υπεβλήθησαν σε κόπους, ταξίδια, αλλά και το ότι τόσο διεξοδικά και με τόσο συγκεκριμένο τρόπο αντιμετώπισαν το πρόβλημα, αποδεικνύει την συναίσθηση της παιδαγωγικής τους ευθύνης. Και πιστοποιήθηκε στο περιεχόμενο των κανόνων όπου αυτή η ευθύνη ως οφειλόμενη στο πλήρωμα, εκφράστηκε ως έλεγχος των κακοδοξιών αφ' ενός και ως προστασία των ορθώς φρονούντων αφ' ετέρου.

Η αρχή της παιδαγωγικής ευθύνης δεν σημαίνει ότι η ευθύνη a priori εκφράζεται με τον καλύτερο τρόπο. Είναι άλλωστε γνωστό ότι την ευθύνη που κάποιος συνειδητοποιεί για κάτι δεν την δείχνει πάντοτε με τρόπο αρεστό στους άλλους δηλ. στους παιδαγωγούμενους. Αυτό σημαίνει ότι η παιδαγωγική ευθύνη των πατέρων της συνόδου πρέπει να κριθεί αμφίπλευρα. Και ως προς την λήψη μέτρων κατά των Ευσταθιανών, και ως προς την αποτελεσματικότητα που προσδοκούσαν από τα κατασταλτικά μέτρα των κανόνων που εξέδωσαν, υπέρ των ορθώς περί την πίστη εχόντων. Από πλευράς παιδαγωγικής, αυτό εντάσσεται σε μια άλλη βασική αρχή που την διέπει, την Αρχή της Αυθεντίας<sup>317</sup>. Είναι γνωστό ότι στην εκπαιδευτική διαδικασία λαμβάνονται συνεχώς αποφάσεις που αφορούν την εξέλιξή της, την πορεία της, τις δομές

---

<sup>317</sup> Πασσάκου Κων., *Εισαγωγή εις την Παιδαγωγικήν Ψυχολογία*, τομ. Β', Αθήνα 1980, σελ. 936

της κ.ο.κ. Θεωρητικά αποφάσεις δύναται να λαμβάνει ο οιοσδήποτε. Το ερώτημα είναι ποιος τον νομιμοποιεί να λαμβάνει τις όποιες αποφάσεις. Δεδομένου ότι μια απόφαση από μόνη της δεν λέει συνήθως πολλά πράγματα, φτάνουμε στο συμπέρασμα πως η αυθεντία ως κινητήρια δύναμη, έχει την εν γένει αποδοχή των άλλων, εκείνων προς τους οποίους απευθύνεται. Δηλαδή από το κατά πόσο όπως στην περίπτωση που μας ενδιαφέρει, μια σύνοδος καταξιώνεται στην συνείδηση των άλλων, ώστε να τολμά να παίρνει τα κατά την συλλογική της εκτίμηση και γνώμη μέτρα που είναι αναγκαία για τη ρύθμιση των συγκεκριμένων καταστάσεων<sup>318</sup>. Χωρίς υπερβολή θα μπορούσαμε να πούμε ότι υπάρχει μια αμφίδρομη σχέση η οποία λειτουργεί ως αποδοχή του άλλου, ως αυθεντία και η αναμονή να εκφραστεί ο άλλος εν αυθεντία. Κατ' εξοχή αυτό παρατηρήθηκε στην ιστορία των συνόδων, από την πλευρά του πιστού λαού, όταν προσδοκούσε από τους πατέρες να κάνει χρήση και αξιοποίηση της δοθείσης εις αυτούς χάριτος του αγίου Πνεύματος, να εκφράσει τις αλήθειες της πίστεως και εν συνεχεία να απαντήσει και για το τι «δέον γενέσθαι». Υπάρχει δηλαδή μια αμφίδρομη σχέση η οποία λειτουργεί ως αποδοχή του άλλου, ως αυθεντία και ταυτόχρονα η προσδοκία να εκφραστεί ως αυθεντία ενώ από την άλλη πλευρά η συνειδητοποίηση της ευθύνης αυτής, οδηγεί στο να επωμίζεται κάποιος αυτό το χρέος και να πράττει κατά το μέτρο κατανόησης της ευθύνης του ως αυθεντία. Φυσικά για μια σύνοδο, η κατανόηση αυτή δεν γίνεται αντιληπτή ως εγωιστική στάση και συμπεριφορά, αλλά αντιθέτως ως αποδοχή της ευθύνης και χρέος έναντι του σώματος της εκκλησίας, ως επιστέγασμα της ποιμαντικής ευθύνης και του παιδαγωγικού χρέους. Η κατανόηση αυτή της εν «αυθεντία θέσεως» οδηγεί στην λήψη αποφάσεων, η οποία βεβαίως δεν είναι χωρίς κόστος προσωπικό, διότι ούτως ή άλλως πρόκειται για κατάσταση αντιπαράθεσης, μιας ιδεολογικής μάχης, και κατά συνέπεια η θέση του δικάζοντος είναι δυσχερής. Κάποιο εκ των δύο αντιπαρατιθεμένων μερών, είναι πολύ φυσικό να αρνηθεί την αυθεντία του κρίνοντος, οπότε η θέση του και η όλη κατάσταση κάθε άλλο παρά ευχάριστη είναι<sup>319</sup>. Η παιδαγωγική αρχή της αυθεντίας δέχτηκε κατά τον προηγούμενο αιώνα σφοδρή κριτική, από παιδαγωγούς που υποστήριζαν μια θεωρητικά

---

<sup>318</sup> Σχετικά με το θέμα της εκκλησιαστικής αυθεντίας και την σημασία της στην συνοδική (και όχι μόνο) διαδικασία της, βλ. Φειδά Βλ., Χαρακτήρ της εκκλησιαστικής ποινής, *Χριστιανός*, τ.Α'/1988, σελ. 7 εξ.

<sup>319</sup> πρβλ. Δαναοσή- Αφεντάκη, ο.π. σελ. 153. Από ιστορικής πλευράς είναι χρήσιμο να θυμηθούμε για την κρίση της αυθεντίας, τη στάση αιρετικών που κρίθηκαν και καταδικάστηκαν από συνόδους ορθόδοξων και να δούμε τον τρόπο που αυτές τις αποφάσεις τις απέρριψαν, στου Βασιλ. Στεφανίδη, *μν.έργ.* σελ. 160 εξ., 231 εξ. Για την πιο αξιοπρόσεκτη περίπτωση απόρριψης αυτής της αυθεντίας και την κρίση των άλλων, το παράδειγμα της στάσης των ορθόδοξων της ανατολής (Κων/λεως) για τις αποφάσεις της συνόδου Φερράρας-Φλωρεντίας είναι το πιο ενδεικτικό και σαφές.

πιο «φιλελεύθερη» και ριζοσπαστική παιδαγωγική. Με την πάροδο του χρόνου και την προσέγγιση υπό το πρίσμα των συνεπειών στην εκπαίδευση αυτών των αντιαυθεντιακών κινήσεων<sup>320</sup>, η πλειοψηφία των παιδαγωγών την θεωρεί ως βασικό μοχλό για την εξέλιξη της παιδαγωγικής. Στο χώρο δε της εκκλησιαστικής ζωής, από την ιστορία γνωρίζουμε ότι αμφισβήτηση και απόρριψη της αυθεντίας δεν υπήρξε από τους εντός, αλλά από τους εκτός Εκκλησίας. Βεβαίως υπήρξε και ενδοεκκλησιαστική έκφραση αμφισβήτησης η οποία όμως οφείλεται κατά κανόνα στην κρίση προς τα πρόσωπα που εκφράζουν σε συγκεκριμένες χρονικές περιόδους αυτή την αυθεντία και δεν σχετίζονται με την αυθεντία της Εκκλησίας καθ' εαυτή και την δυνατότητα της Εκκλησίας να την εκφράζει ανεξαρτήτως και υπεράνω προσώπων.

Από την αρχή της αυθεντίας πηγάζει κατά τους παιδαγωγούς<sup>321</sup> και το αυξημένο ενδιαφέρον του παιδαγωγού για τους παιδαγωγούμενους. Η ύπαρξή του φανερώνεται από την συνεχή αγωνία για την πρόοδο των υπ' αυτού παιδαγωγουμένων, από το κατά πόσον δηλαδή αφομοιώνουν τα διδασκόμενα και τείνουν προς τον υπ' αυτού τεθέντα σκοπό της αγωγής τους<sup>322</sup>. Εάν έχει πείσει ο παιδαγωγός για το γνήσιον ενδιαφέρον του, τότε και η αυθεντία λειτουργεί προς την σωστή κατεύθυνση και τα όποια μέτρα λαμβάνονται αντιμετωπίζονται ανάλογα. Η παιδεία του θα τον βοηθήσει να εκδηλώσει αυτό το ενδιαφέρον πολυτρόπως και ανάλογα με την ηλικία, την κατάσταση και τη θέση του παιδαγωγούμενου. Η περιοχή εκτείνεται από τον έπαινο και την χαρά για την πρόοδο (θετική περίπτωση) μέχρι την υπόδειξη ή την ποινή (αρνητική-αποτρεπτική περίπτωση)<sup>323</sup>. Όλα αυτά βέβαια ανάλογα με την περίπτωση και την δυνατότητα παρέμβασης που έχει.

Επειδή η σύνοδος της Γάγγρας έλαβε μέτρα κατά των Ευσταθιανών, είναι σκόπιμο να σταθούμε και σε μια άλλη βασική θέση. Εφ' όσον η σύνοδος αποφάσισε όχι σύμφωνα με το τι θα ήθελαν οι Ευσταθιανοί, αλλά με αυτό που κατά την διδασκαλία της Εκκλησίας έπρεπε να δεχθούν, ήρθε σε αντίθεση μ' αυτούς στο θέμα που

---

<sup>320</sup> Για περισσότερα περί του θέματος της αυθεντίας, Ξωχέλλη Παν., *Αυθεντία και αγωγή*. Η σημερινή κρίση της παιδαγωγικής αυθεντίας και η αντιμετώπισή της, *ΕΕΦΣΑΠΘ*, τ.17/1978 σελ. 239 εξ. Ειδικά δε για το θέμα των συνοδικών αποφάσεων, η πίστη της Εκκλησίας ότι αυτές λαμβάνονται με την επιστασία του Αγίου Πνεύματος παρέχει μια ασφαλιστική δικλείδα, η οποία επιπλέον ενισχύεται με την δυνατότητα του πληρώματος (του λαού) να τις αποδεχθεί ή να τις απορρίψει. Πρβλ. Μπούμη Παν., *Κανονικόν Δίκαιον*, σελ. 10 εξ. και 173 όπου γίνεται εκτεταμένη αναφορά στην θέση των λαϊκών και στην εκκλησιαστική συνείδηση που δι' αυτών εκφράζεται ως στοιχείο που αποτελεί και το κριτήριο του φρονήματος της Εκκλησίας είτε διά της αποδοχής είτε δι' απορρίψεως των αποφάσεων των συνόδων.

<sup>321</sup> Δανασσή- Αφεντάκη Αντ., μν. έργ. σελ 153

<sup>322</sup> πρβλ. Κογκούλη Ιω., *Εισαγωγή στην Παιδαγωγική*, Θεσσαλονίκη 1991<sup>3</sup>, σελ 151 εξ.

<sup>323</sup> Κρουσταλάκη Γ., μν. έργ. σελ. 55 εξ.

θα μπορούσε να διατυπωθεί από το ερώτημα «τι είδους παιδεία ή μόρφωση ήθελαν». Είναι σημαντικό λοιπόν να δούμε ότι ένας υπεύθυνος παιδαγωγός, πρέπει να θέτει ως αρχή της διδασκαλίας του το συμφέρον του μαθητή του και όχι την επιθυμία του<sup>324</sup>. Αυτό ακριβώς έγινε και στην περίπτωση της συνόδου αυτής. Οι συγκροτήσαντες την σύνοδο, απέβλεψαν όχι στην επιθυμία των Ευσταθιανών, αλλά στο τι τους συνέφερε (πνευματικά) να μάθουν<sup>325</sup>. Από την στάση αυτή μπορούν να εξαχθούν χρήσιμα συμπεράσματα, διότι στην Εκκλησία του δ'αιώνα, απετράπη ένας επιβλαβής λαϊκισμός, μια κοντόφθαλμη θεώρηση της ευθύνης της Εκκλησίας, που θα έδειχνε να αποβλέπει σε βραχυπρόθεσμους στόχους και σε ικανοποίηση μη αποδεκτών τρόπων ζωής, για να μη στενοχωρήσει μια ομάδα πιστών.

Η σύγχρονη αγωγή αρνείται την υποχώρηση αυτή και ζητά από τον παιδαγωγό όχι μόνο να μην ενδίδει για λόγους κύρους ή προστασίας του περιεχομένου της αγωγής-διδασκαλίας του, αλλά επιπλέον τους ζητά να βοηθούν τους παιδαγωγούμενους μέσα από τον διάλογο και την επικοινωνία να φτάνουν στον ζητούμενο στόχο της αγωγής, χωρίς να υποχωρούν βέβαια από τους επιλεγμένους και εξαρχής τοποθετημένους στόχους. Αυτή η θέση προέρχεται από την φιλοσοφία της αγωγής, αυτό που πιο απλά ορίζεται ως «τελολογικός χαρακτήρας του φαινομένου της αγωγής»<sup>326</sup>.

Όπως έχει όμως παρατηρηθεί και από πλευράς ποιμαντικής υπάρχει αυτός ο τελολογικός χαρακτήρας<sup>327</sup>, η προσέγγιση και κατανόηση δηλαδή της ποιμαντικής πρακτικής της Εκκλησίας στον κόσμο διαχρονικά. Ο Δανασσής- Αφεντάκης επισημαίνει πως «ήδη από την εποχή του Αριστοτέλη καθορίστηκε ότι κάθε πράξη ... έχει ένα σκοπό, ο οποίος αποτελεί το αγαθό. Η ιατρική έχει το τέλος της στη διατήρηση της υγείας, η στρατηγική στην επίτευξη της νίκης, η ναυπηγική στην κατασκευή του πλοίου και η τεκτονική στην οικοδόμηση της οικίας...». Έτσι και «στην παιδαγωγική επιστήμη, κεντρικό πρόβλημα είναι η επίτευξη των σκοπών της αγωγής»<sup>328</sup>. Προεκτείνοντας την σκέψη αυτή, και δεν είναι αυθαίρετη προέκταση αλλά φυσικό επακόλουθο όσων πιο πάνω εκτέθησαν, η σύνοδος της Γάγγρας είχε ως σκοπό να φανερώ-

<sup>324</sup> Βλ. σχ. Δανασσή- Αφεντάκη Αντ., μν. έργ. σελ. 96

<sup>325</sup> Παρ' ότι αναφερόμαστε σε σύγχρονες παιδαγωγικές αρχές, είναι πολύ σημαντικό να δούμε με πόσο διεισδυτικό τρόπο και με πόση οξύνεια είχε προσεγγίσει το θέμα ο ιερός Χρυσόστομος όταν έγραφε: «διδασκάλου γάρ τοῦτό ἐστι, μὴ ἂ βούλεται ὁ μαθητῆς, ἀλλ' ἂ συμφέρει μαθεῖν, διδάσκειν», Υπόμνημα εἰς τὰς Πράξεις τῶν Ἀποστόλων, ομιλ. Β', PG, 60,28

<sup>326</sup> Δανασσή- Αφεντάκη Αντ., μν. έργ. σελ. 19

<sup>327</sup> Η τελολογική προσέγγιση αναφέρεται στην σωτηριολογική διάσταση του έργου της Εκκλησίας όπως παρατηρεί ο Αλ. Σταυρόπουλος, *Επιστήμη και Τέχνη της Ποιμαντικής*, εκδ. Αρμός, Αθήνα 1998 σελ. 39, και επιλέγει ότι «τελικός στόχος και έσχατος είναι να κληρονομήσει ο άνθρωπος την βασιλεία του Θεού και να εισέλθει σ' αυτήν» (Μτ. 25,34).

<sup>328</sup> Δανασσή- Αφεντάκη Αντ., μν. έργ. σελ. 19

σει το κεντρικό πρόβλημα της αγωγής του πληρώματος και την αλήθεια, σε όσους έδειχναν να την αγνοούν ή να την διαστρέφουν. Είχε λοιπόν ένα σαφή τελολογικό χαρακτήρα, βασικό κίνητρο για να δείξει τον σκοπό που ήταν το ζητούμενο της πράξης της<sup>329</sup>.

Είναι γνωστό όμως ότι τις περισσότερες φορές όσοι τελούν υπό μαθητεία, διαμορφώνουν μια προσδοκία για το τι θα διδαχθούν. Εάν υπάρχει επιφύλαξη για νέο μαθητή, χωρίς αμφιβολία πρέπει να θεωρήσουμε ότι ο ενήλικος «μαθητής» έχει ήδη προετοιμάσει τις πνευματικές του λειτουργίες για κάτι συγκεκριμένο. Ενίοτε μάλιστα και σε δύσκολα ή πολύπλοκα προβλήματα επιστημονικής μάθησης, υπάρχει μια «προειλημμένη» απόφαση για την αποδοχή και τις συνέπειες που θα υπάρξουν σε σχέση με το κόστος της μάθησης (από πλευράς χρόνου, κόπου και θυσιών). Εδώ η παιδαγωγική τονίζει ότι δεν θα γίνει μια χρησιμοθηρική προσέγγιση και αντιμετώπιση του αντικειμένου της μάθησης, αλλά θα προσφερθεί με οργανωμένο και συστηματικό τρόπο αυτό που προβλέπεται και αποτελεί μια πλήρη προσφορά του μορφωτικού αγαθού και ιδεώδους. Δεν θα ικανοποιηθεί ο τρόφιμος της παιδείας με τρόπο αντιπαιδαγωγικό σ' αυτό που θέλει ή που πιστεύει πως τον εξυπηρετεί, αλλά θα του προσφερθεί αυτό που προβλέπεται, για να ξαναθυμηθούμε την θέση του ιερού Χρυσοστόμου<sup>330</sup>. Και στην περίπτωση των Ευσταθιανών, το πρόβλημα ήταν αν θα μετακινήσει η σύνοδος την αλήθεια ικανοποιώντας τις απαιτήσεις τους και την προσωπική τους προσδοκία για τις σώζουσες αλήθειες ή αν αυτοί θα έπρεπε ως «καλοί μαθητές» αλλά και ως «καλοί χριστιανοί παιδαγωγούμενοι» να δείξουν υπακοή και να δεχθούν την αυθεντία και τον φωτισμό των δασκάλων τους-πατέρων τους. Ως «νηπιάζοντες ταις φρεσί» έπρεπε να προσεγγίζουν την αλήθεια και όχι ως διδάσκαλοι.

Ολοκληρώνοντας την ενότητα αυτή, έχουμε να παρατηρήσουμε ότι η σύνοδος της Γάγγρας και υπό το πρίσμα της σύγχρονης παιδαγωγικής κινήθηκε σε ορθά και κοινώς αποδεκτά παιδαγωγικά πλαίσια. Βεβαίως είναι δυνατόν να αντιταχθεί, ότι υπάρχουν πολλές άλλες παιδαγωγικές αρχές που είναι υπό συζήτηση και με δυσκολία θα τις εντόπιζε κάποιος στο κανονικό αυτό υλικό. Θα ήταν όμως υπερβολικό να ζητείται από μια επαρχιακή-τοπική σύνοδο που συνεκλήθη υπό την πιεστική επιταγή των τρεχόντων προβλημάτων, να θέσει κάθε απόφασή της υπό το μικροσκόπιο της

---

<sup>329</sup> Ο Φράγκος σημειώνει σχετικά με τους σκοπούς της αγωγής ότι «άπαντες συμφωνούν και αναγνωρίζουν το γεγονός, ότι η ενέργεια της αγωγής κατατείνει προς την επίτευξιν σκοπού τινος. Πάσα αγωγή έχει έναν προορισμόν. Υπόκειται εις ένα νόμον σκοπιμότητος. Ο δε προορισμός της ταυτίζεται προς τον προορισμόν του ανθρωπίνου βίου», Φράγκου Κ., *Επιστήμη της αγωγής και αγωγή*, Θεσ/νίκη 1968, σελ. 34

<sup>330</sup> βλ. υπόσ. 322



παιδαγωγικής. Δεν αφίσταται της αληθείας η πεποίθηση που και η ιστορία κατέγραψε, πως με ό,τι από τα κείμενα διασώζεται, στην σύνοδο αυτή οι πατέρες έλαβαν υπόψη τις βασικές αρχές και αν αναλογιστούμε τις συνθήκες που επικρατούσαν (τοπικές- κοινωνικές- εκκλησιαστικές), αυτές ήσαν υπεραρκετές, όχι με την έννοια την ποσοτική, αλλά την ποιοτική.

Κρίνεται επίσης σκόπιμο, ολοκληρώνοντας την αναφορά στις βασικές παιδαγωγικές αρχές που διακρίνουν τους κανόνες της συνόδου, να στρέψουμε την προσοχή μας σε μια λέξη του 11<sup>ου</sup> κανόνα. Η σύνοδος αναθεματίζει με το σκεπτικό του κανόνα αυτού τους Ευσταθιανούς, εκτός των άλλων, γιατί με την συμπεριφορά τους δεν ανταποκρίνονταν στην πρόσκληση για συμμετοχή στις αγάπες «δια το ευτελίζουν το γινόμενον». Δηλαδή η συμπεριφορά τους δεν ταίριαζε με το πνεύμα του Ευαγγελίου που ήταν μήνυμα αγάπης<sup>331</sup> και ήταν κάτι που εκδηλωνόταν, είτε προφάσει θεοσέβειας, είτε ως αλαζονεία κ.λ.π. Η παράθεση αυτού του σκεπτικού που ελέγχει και αναφέρεται στον εσωτερικό κόσμο του ανθρώπου, χωρίς αυτός να ενεργεί αλλά αντίθετα να πρόκειται για παθητική συμπεριφορά εκδηλούμενη δια της απουσίας, με την μη συμμετοχή στις αγάπες, αποκαλύπτει μια λεπτότητα αισθημάτων, μια ευγένεια που θεωρείται βασικός στόχος του χριστιανικού μορφωτικού ιδεώδους<sup>332</sup>.

Η φροντίδα της Εκκλησίας ήταν πάντοτε να μεταδίδει το χαρμόσυνο μήνυμα του ευαγγελίου, αλλά και επιπλέον να «κατηχήσει στις αλήθειες της πίστεως, να μορφώσει τους πιστούς σύμφωνα με τα χριστιανικά μορφωτικά ιδεώδη... και να προτρέψει με κηρύγματα και ομιλίες στην εμπέδωση της χριστιανικής ζωής»<sup>333</sup>. Επιπλέον αυτό είχε ως αποτέλεσμα την «δημιουργία κοινωνίας, επι-κοινωνίας και συν-κοινωνίας μεταξύ των ανθρώπων σε μικρότερες ή μεγαλύτερες ομάδες»<sup>334</sup> εις τρόπον ώστε να εξασφαλίζεται η ανάπτυξη εκείνων των συνθηκών για υγιείς διαπροσωπικές σχέσεις, οι οποίες θα συντελούν στην επί γης φανέρωση της βασιλείας του Θεού.

---

<sup>331</sup> Ο απ. Παύλος έδωσε με τη μεγαλύτερη δυνατή σαφήνεια την θέση της αγάπης στην χριστιανική κοινότητα, ως καταστάλαγμα της διδασκαλίας του Κυρίου, κατακλείοντας τον αποκληθέντα «ύμνο της αγάπης» Α΄ Κορ. 13,13 «νυνί δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δ' τούτων ἡ ἀγάπη».

<sup>332</sup> Ο Ευ. Θεοδώρου επισημαίνει την πραγματική μεταμόρφωση που συντελείται στην ύπαρξη κάθε πιστού που σχετίζεται με άμεση τρόπο με τον αναστάνα Κύριο καθώς και τον εξ αυτής προκύπτοντα «εξευγενισμό» της ζωής του, και κάνει μια σύγκριση αυτών με την μεταμόρφωση που επήλθε στους αποστόλους. Θεοδώρου Ευ., *Μαθήματα Κατηχητικής ή Χριστιανικής Παιδαγωγικής*, Αθήνα 1975, σελ. 84. Στο ίδιο έργο του τονίζει ότι προέρχεται δια της «...ζωοποιοῦ ενεργείας και χάριτος του Αγίου Πνεύματος, ο καθαρισμός της ακαθοφορησάσης και χερσωθείσης ψυχής» και καταλήγει πως όλα αυτά οδηγούν τον άνθρωπο σε ενεργό « και δυναμική συμμετοχή εις την θεανθρωπίνην φύσιν της Εκκλησίας και εις την μυστικήν κοινωνίαν των προσώπων, τα οποία την συναποτελούν», ο.π. σελ. 85

<sup>333</sup> Σταυρόπουλου Αλεξ., *Επιστήμη και τέχνη της ποιμαντικής*, Αθήνα 1998, σελ. 110

<sup>334</sup> ό.π.

Αυτή η προσπάθεια για την αλλαγή του εσωτάτου πυρήνα της ανθρώπινης προσωπικότητας αποτελεί σημείο αναφοράς για την χριστιανική παιδαγωγική<sup>335</sup>. Η αντιμετώπιση αυτής της συμπεριφοράς προσδίδει μια ξεχωριστή παιδαγωγική διάσταση στον ούτως ή άλλως απόλυτο τρόπο με τον οποίο η σύνοδος τοποθετήθηκε στο πρόβλημα. Γιατί ο χριστιανός που ζει με κατευθυντήριο άξονα την αγάπη προς τον συνάνθρωπό του εκφράζει με τον τρόπο αυτό την κατάφαση της όλης παιδείας που δέχτηκε, και μάλιστα τον κορυφαίο στόχο που θα μπορούσε να τεθεί αφενός για τις διαπροσωπικές σχέσεις και αφετέρου ως σκοπός της παιδείας<sup>336</sup>. Ο πιστός χριστιανός, ζώντας κάτω από την αδιάκοπη ποιμαντική μέριμνα και την παιδαγωγική επίδραση της Εκκλησίας, μαθαίνει ως πρώτο βήμα να μην αδιαφορεί για τους εν περιστάσει ή πτωχούς αδελφούς του, για να δυνηθεί σε δεύτερη φάση να κάνει ότι μπορεί για να απαλύνει την οδύνη τους<sup>337</sup>, διαμορφώνοντας με τον τρόπο αυτό ευγενικό και λεπτό

---

<sup>335</sup> Στο σπουδαίο έργο του « *Η μορφωτική αξία του ισχύοντος Τριωδίου*» Αθήνα 1958, ο Ευ. Θεοδώρου, μας δίνει τις κεντρικές ιδέες επί των οποίων βασίζεται το αυθεντικό εκκλησιαστικό ήθος. Πολλές εξ αυτών πηγάζουν και από άλλες εκκλησιαστικές περιόδους ή από άλλες αφετηρίες στην ζωή των πιστών. Στο σημείο αυτό θα γίνει απλώς μνεία της άποψης πως «(τα υπό του Τριωδίου) δημιουργούμενα γνήσια θρησκευτικά βιώματα...έχουσιν υψίστην μορφωτικήν αξίαν, διότι απομακρύνουσιν εκ της εξωτερικής και επιφανειακής ζωής μετά των αφελών και επιπολαίων αυτής εντυπώσεων, δημιουργούσι πλουσιωτάτην και ουσιωδεστάτην εσωτερικήν ζωήν, εκκολάπτουσι τον εσώτατον πυρήνα της προσωπικότητος και απεργάζονται την διάπλασιν του ανθρώπου εις την αρμόζουσαν αυτόν μορφήν, τουθ' όπερ αποτελεί την ουσίαν παντός γνησίου και υγιούς μορφωτικού ιδεώδους» σελ. 90. Δεν υπάρχει αμφιβολία, πως δεν προέρχονται μόνον εκ της περιόδου του Τριωδίου τα ανωτέρω, αλλά πρωτεύοντος μεν εξ αυτής, καθώς δε και από κάθε στιγμή της εν τη Εκκλησία ζωής του πιστού. Για τους λόγους αυτούς δια των μυστηρίων και της εν Χριστώ ζωής, επιτυγχάνεται ένας θαυμάσιος εναρμονισμός μεταξύ ατομισμού και κοινωνισμού, και υπερβαίνονται οι αντιθέσεις.

<sup>336</sup> Παρατηρείται σήμερα μια σαφής προσπάθεια της παιδαγωγικής επιστήμης να θέσει στο προσκήνιο μεγάλα ζητήματα που αφορούν τις σχέσεις μεταξύ λαών που τους χωρίζει ιστορική αντιπαλότητα ή να υπερνικήσουν δια των αρχών της αγωγής προβλήματα ξενοφοβίας, ρατσισμού κ.λ.π. Υπό την έννοια αυτή το θέμα της αγάπης μεταξύ των ανθρώπων καταλαμβάνει κύρια θέση ως στόχος της αγωγής. Ο Κρουσταλάκης π.χ. θεωρεί ως βασική αρχή την «αγωγή για διεθνή κατανόηση, ειρήνη και συνεργασία των λαών», *Διαπαιδαγώγηση*, σελ. 190. Γίνεται κατανοητό πως δεν μπορεί να επιτευχθεί αυτός ο σκοπός της κοσμικής παιδείας (και δεν τίθεται αυτός ο σκοπός για τους χριστιανούς σήμερα, αλλά από την ημέρα που φανερώθηκε στον κόσμο η Εκκλησία), χωρίς οι πιστοί να έχουν κάνει το μεγάλο άνοιγμα της αγάπης στον συνάνθρωπο, η οποία είναι και η «μείζων εντολή» του αρχηγού της πίστεώς μας.

<sup>337</sup> Το πόσο σημαντική είναι για την αγωγή των πιστών μέσω της παιδαγωγικής εργασίας της Εκκλησίας φαίνεται και από την σημασία που ο ίδιος ο Κύριος έδωσε στην γνωστή παραβολή της κρίσεως, σε εκείνους που οι άνθρωποι θέτουν στο περιθώριο και που ο ίδιος δεν δίστασε να τους χαρακτηρίσει ως ελαχίστους αδελφούς Του «'Αμήν λέγω ύμιν, ἐφ' ὅσον (οὐκ) ἐποιήσατε ἐνὶ τούτων (τῶν ἀδελφῶν μου) τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε.» (Μτ.25, 40 και 45). Οι διαστάσεις και οι παράμετροι αυτής της μορφής αγάπης που ο Κύριος αναφέρει είναι πολλές. Με συστηματικό και διεισδυτικό τρόπο τις επισημαίνει ο Σταυρόπουλος στην εργασία του με τον χαρακτηριστικό τίτλο *Τα ἑξὶ εἶδη της αγάπης του ευαγγελίου της κρίσεως*, Αθήναι 2000 παίρνοντας αφορμή από την ευαγγελική περικοπή της κρίσεως. Σ' αυτό το έργο ο σ. αποφεύγει την γενική θεωρητική τοποθέτηση που είναι εύκολη και άκοση και καταθέτει μια συγκεκριμένη πρόταση για το τι μπορεί να κάνει η χριστιανική κοινότητα σήμερα. Πώς δηλαδή υποστασιοποιείται η προς τον άνθρωπο αγάπη και στο πώς συντελεί ώστε να απαλύνεται ο πόνος και να εξοικονομούνται τα προς το ζην, και ακόμα πως η έλλειψη των στοιχειωδών για την ζωή ξεπερνιέται μέσα από την μέριμνα των μελών της εκκλησιαστικής κοινότητας. Έτσι το «πεινώ», «διψώ», «είμαι ξένος», «γυμνιτεύω», «ασθενώ», «εν φυλακή είμι», παύουν να αποτελούν προσωπικές

ψυχικό κόσμο. Ο χριστιανός αυτός δεν μπορεί να απεχθάνεται ή να κοιτάζει αφ' υψηλού τον αδελφό του και να απέχει από την τιμή της κοινής τράπεζας, καθώς στην Εκκλησία δεν επιτρέπονται να γίνονται τέτοιου είδους διακρίσεις. Για τον λόγο αυτό, παρ' ότι το ανάθεμα για την πράξη αυτή δεν ηχεί ευχάριστα, εάν κοιταχτεί μέσα από το πρίσμα της επιδιωκόμενης λεπτότητας και ευγένειας τρόπων και αδελφότητας των πιστών, πρέπει να αξιολογηθεί διαφορετικά<sup>338</sup>.

Επιπλέον στο σημείο αυτό πρέπει να συμφωνήσει κανείς και με την γνώμη που διατύπωσε ο Ρωμανίδης, θεωρώντας το έργο των συνόδων εκτός των άλλων και ως αρμόζον σε ψυχιατρική κλινική. Κατά την άποψή του το έργο της Εκκλησίας δια των συνόδων δεν ήταν μόνο να προετοιμάσει κατάλληλα τους πιστούς ώστε μετά τον σωματικό θάνατο να έχουν την αιώνια ζωή, αλλά την ενδιέφερε και «η μεταμόρφωσις της κοινωνίας εδώ και τώρα από συγκροτήματα εγωιστικών και εγωκεντρικών ατόμων εις κοινωνίαν ανθρώπων με ανιδιοτελή αγάπην, 'ήτις ου ζητεί τα εαυτής'»<sup>339</sup>. Αυτή η κοινωνία των ανθρώπων που θα έχουν ως βασικό τους γνώρισμα την ανιδιοτελή αγάπη υπήρξε ανέκαθεν η φροντίδα και το έργο της Εκκλησίας. Αυτή η πρακτική την διαφοροποιούσε και από την δικαιοσύνη αντιμετώπιση των πράξεων εκ μέρους της πολιτείας. Αφορούσε καθαρά τον εσωτερικό βίο της Εκκλησίας, και ήταν μια διαφορετική έννομη τάξη από εκείνη της πολιτείας. Έκανε δε χρήση αυτών των ρυθμίσεων για την δίωξη πράξεων, παραλείψεων ή παρεκκλίσεων από τις προδιαγεγραμμένες συμπεριφορές που είχαν οριστεί και επιβληθεί στα μέλη της με κορυφαία έκφραση αυτής της ρύθμισης-ποινής το ανάθεμα<sup>340</sup>. Οι τρόποι αυτοί της συμπεριφοράς δεν είχαν τεθεί αυθαιρέτως, αλλά αποτελούσαν καταστάλαγμα της διδασκαλίας της Αγίας Γραφής, των αποστόλων και της διδασκαλίας των πρωτοπόρων πατέρων της Εκκλησίας, οι οποίοι κάτω από εξαιρετικά αντίξοες συνθήκες, επωμίστηκαν το βαρύ χρέος να οδηγήσουν τους πιστούς στην αλήθεια και την σωτηρία. Και ακριβώς γι' αυτό τον λόγο, επειδή το διακύβευμα δεν ήταν ανθρώπινης σύλληψης ή έμπνευσης και καθαρά κοσμικής επιβολής, η αντίδραση της Εκκλησίας στις παραχαράξεις της διδασκαλίας της ήταν άμεση και απόλυτη. Η μεταμόρφωση που κατά τον Ρωμανίδα πραγματοποιείται, θέτει στο περιθώριο και όλα τα αρρωστημένα φαινόμενα που παράγονται από την εγωιστική κατανόηση του κόσμου και την θέση του ατόμου αυτού έναντι του

---

καταστάσεις του μέλους της Εκκλησίας, και καθίστανται κοινό πρόβλημα που χρήζει λύσης από το «σώμα» και όχι το απρόσωπο σύνολο.

<sup>338</sup> πρβλ. Κογκούλη Ιω., *Κατηχητική και Χριστιανική Παιδαγωγική*, σελ. 166.

<sup>339</sup> Ρωμανίδης Ιω., πρ., *Εκκλησιαστικά σύνοδοι και πολιτισμός*, *Θεολογία*, 66/1995, σελ. 654.

<sup>340</sup> Πρβλ. Τρωϊάννου Σπ., *Οι ποινές στο Βυζαντινό Δίκαιο*, στο *Έγκλημα και τιμωρία στο Βυζάντιο*, εκδ. Ίδρ. Γουλανδρή-Χορν, Αθήνα 1997, σελ. 49

Θεού και των συνανθρώπων του. Ο αυτοσκοπός του δήθεν καλού ανθρώπου που ζει και δρα ανεξάρτητος από την ζωή των άλλων, χρήζει πράγματι μιας άμεσης θεραπευτικής και παιδαγωγικής αντιμετώπισης. Δεν πρέπει να μας δημιουργεί τρόμο το άκουσμα της «ψυχιατρικής θεραπείας», διότι στην μακραίωνη παράδοση της Εκκλησίας μας, οι δύο αυτές λέξεις «ψυχή» και «ιατρέιον» ή «ιατρεία» έχουν σημαντική θέση, φανερόνοντας πάντοτε το έργο της. Αλλά και αν δεν υπήρξαν ως όρος όπως εδώ χρησιμοποιήθηκε, μπορούμε να τον εικάσουμε ως άμεση συνέπεια όλης της αναφοράς στις ασθένειες της ψυχής, που στην υμνολογία πολλών ακολουθιών περιγράφεται<sup>341</sup>. Έτσι ο πιστός ξαναβρίσκει την θέση του, γιατί αυτή δεν είναι στην ατομικότητά του, αλλά στην συνολικότητα, στην έννοια του σώματος.

---

<sup>341</sup> «τας ασθενείας μου της ψυχής ιατρεύεις..», Παρακλητικός Κανών, κ.ά.. Βεβαίως αυτό έχει σωτηριολογική διάσταση, και καθώς παρατηρεί επί του θέματος ο Καψάνης, ο σκοπός των κανόνων είναι για θεραπεία ψυχών και ιατρείαν παθών. Πρβλ. Καψάνη Γεώργ., αρχιμ., μν. εργ. σελ. 63

## ΑΝΑΚΕΦΑΛΑΙΩΣΗ-ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Ανακεφαλαιώνοντας τα περί των κανόνων της συνόδου της Γάγγρας, μπορούμε συμπερασματικά να πούμε τα εξής:

Η σύνοδος συνήλθε και εξεφράσθη με την θεόσδοτη αυθεντία<sup>342</sup> «εν αγίω πνεύματι» και εν πλήρει συναισθήσει της ευθύνης των ποιμένων. Αυτό φάνηκε και μέσω της βιβλικής εμπειρίας που ως βίωμα των πατέρων αποτυπώθηκε στο πνεύμα αλλά και το γράμμα των κανόνων, αλλά και της εκκλησιαστικής ιστορίας. Οι ποινές που ως απειλή προτάθηκαν για το μέλλον ή επιβλήθηκαν δεν ήσαν ποινές που προέκυψαν από την ευθύνη της Εκκλησίας. Η ορθότερη διατύπωση είναι πως η σύνοδος διαπίστωσε<sup>343</sup> με την ποινή του αναθέματος τον εκτροχιασμό των Ευσταθιανών από την ορθή πορεία, την ενσυνείδητη δια της παρακοής αποκοπή τους από το εκκλησιαστικό σώμα και προειδοποιούσε όσους διέκειντο συμπαθώς προς αυτούς για το τι θα επακολουθούσε. Η ποινή αυτή του αναθέματος δεν σημαίνει και την απόρριψη του ανθρώπου. Ο άνθρωπος που έχει υποπέσει σε αμαρτήματα ή σε αίρεση δεν παύει, παρά το λάθος του να είναι αξιοσυμπάθητος<sup>344</sup>, γι' αυτό και η Εκκλησία διέκρινε πάντοτε μεταξύ προσώπου και πράξεων. Ο άνθρωπος είναι συμπαθής ό,τι κι αν κάνει, αντίθετα, αυτό που καταδικάζεται από την Εκκλησία είναι η αμαρτωλή πράξη που αμαυρώνει την θεία εικόνα που με το «κατ' εικόνα» φέρει.

Η διάκριση αυτή μεταξύ της πράξης και του προσώπου που πράττει, εκφράστηκε με τον πλέον εύγλωττο τρόπο στον τελευταίο κανόνα (τον 102<sup>ο</sup>) της Πενθέκτης, δια του οποίου εντέλλονται οι έχοντες εξουσίαν του «δεσμείν και λύειν», να μετέρχονται συγκεκριμένο τρόπο αντιμετώπισης των αμαρτιών των πιστών, και ο οποίος προβλέπει δύο στάδια που το πρώτο είναι «σκοπείν την της αμαρτίας ποιότητα» αφ' ενός και αφ' ετέρου «την του ημαρτηκότος προς επιστροφήν ετοιμότητα».

<sup>342</sup> Πρβλ. Τρεμπέλα Παν., *Δογματική* τ. 2, εκδ. Σωτήρ, Αθήνα 1979<sup>2</sup>, σελ. 392 εξ., ομοίως και Βασιλείου, *αρχ. Σύμυρνης*, μν. εργ. σελ. 8

<sup>343</sup> ΘΗΕ, «*επιτίμιον*», τ. Η', στ. 769. Ο Σύμυρνης Βασίλειος, ο.π., σελ. 24, θεωρεί τον αναθεματισμό που η σύνοδος επήγαγε «μάλλον καταδικη».

<sup>344</sup> Είναι χαρακτηριστική επί του προκειμένου η θέση του ιερού Χρυσοστόμου: «τα γαρ αιρετικά δόγματα, τα παρ' ων παρελάβομεν, αναθεματίζειν χρη και τα ασεβή δόγματα ελέγχειν, πάσαν δε φειδώ ανθρώπων ποιείσθαι και εύχεσθαι υπερ της αυτών σωτηρίας» ΕΠΕ, τ.31,σελ. 462. Η παιδαγωγική αυτή αντιμετώπιση στην πράξη ενδέχεται να βρίσκει κάποια προβλήματα ερμηνείας ή και συμμόρφωσης όπως η ιστορία μας έχει δείξει. Να σημειωθεί επίσης ότι ανεξαρτήτως της θέσης του ιερού Χρυσοστόμου και της ερμηνείας που μπορεί να της δοθεί, υπάρχει κάποια ασάφεια στο αν πρέπει να κοινωνεί κανείς με όσους έχουν υποβληθεί στην ποινή του αφορισμού-αναθέματος. Αυτό προκύπτει από την μελέτη της θέσης του Δυοβουνιώτη (μν. εργ. σελ. 83-84) που μπορεί να είναι έργο παλαιό, πλην όμως είναι το μόνο με επιστημονική προσέγγιση του θέματος στην εποχή του.

Το ερώτημα που προκύπτει από τα ανωτέρω, είναι ποια ετοιμότητα μπορεί να έχει κάποιος ο οποίος ζει επί μακρό χρονικό διάστημα αντίθετα από το θέλημα του Θεού, περιφρονεί την διδασκαλία της Εκκλησίας, και ακόμα, ποιο λόγο μπορεί να έχει ακόμα και η επιβολή «ποινής-επιτιμίου» σε ένα τέτοιο άτομο.

Στο σημείο αυτό οι θέσεις των πατέρων είναι ξεκάθαρες. Δεν τιμωρείται κάποιος για να αποκαταστήσει αυτό που έκανε, κάτι που ενδεχομένως για κάποιες πράξεις ή παραλείψεις μπορεί να συμβεί, αλλά πρωτίστως για να βελτιωθεί και να δώσει το καλό παράδειγμα στους άλλους, στα άλλα μέλη της κοινότητας. Ο Μέγας Βασίλειος, σύγχρονος με τα περιστατικά που απασχόλησαν την σύνοδο, γράφει για άλλο θέμα σχετικό με τα εκκλησιαστικά επιτίμια, τα κατωτέρω ως προς τον σκοπό των ποινών «Ἐκεῖνο δ' ἐπὶ πᾶσιν εἶπεν ἀναγκαῖον, ὅτι τοὺς ὀτιοὺν ἀδικοῦντας οὐχ ὑπ' ῥ τῶν ἤδη γεγενημένων κολάζομεν (τίς γὰρ ἂν γένοιτο μηχανὴ μὴ γεγενῆσθαι τὰ πεπραγμένα;), ἀλλ' ὅπως ἂν ἢ αὐτοὶ πρὸς τὸ λοιπὸν ἀμείνους γένοιτο ἢ ἑτέροις ὑπάρξειε τοῦ σωφρονεῖν παραδείγματα»<sup>345</sup>.

Για τον λόγο αυτό και οι πατέρες της Εκκλησίας, όσοι εξ αυτών έγραψαν σχετικά με το θέμα της αντιμετώπισης των παραβάσεων των θείων εντολών και του τρόπου αντιμετώπισής τους, συμφωνούν ότι η εκκλησιαστική ποινή επιβάλλεται εξ ανάγκης διότι κατά τον Κλήμη Αλεξανδρείας «θεὸς δ' οὐ τιμωρεῖται (ἔστι γὰρ ἡ τιμωρία κακοῦ ἀνταπόδοσις), κολάζει μέντοι πρὸς τὸ χρήσιμον καὶ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ τοῖς κολαζομένοις»<sup>346</sup>, και ακόμα ως αποδοκιμασία του «δράστου εκ μέρους της εκκλησίας και προστασία της εκκλησιαστικής κοινωνίας»<sup>347</sup> όπως παρατηρεῖ ο Παναγιωτάκος.

Η ίδια αντιμετώπιση υπήρχε, αν το δούμε ιστορικά, και με κριτήριο την αρχαία ελληνική σκέψη και φιλοσοφία, σε σχέση πάντα με τα δίκαια των λαών της ανατολής. Κλασική θεωρεῖται εν προκειμένω η άποψη του Πρωταγόρα στον διάλογο που διασώζει ο Πλάτωνας « εἰ γὰρ ἐθέλεις ἐννοῆσαι τὸ κολάζειν, ὦ Σώκρατες, τοὺς ἀδικοῦντας τί ποτε δύναται, αὐτὸ σε διδάξει ὅτι οἱ γε ἄνθρωποι ἡγοῦνται παρασκευαστὸν εἶναι ἀρετῆν. οὐδεὶς γὰρ κολάζει τοὺς ἀδικοῦντας πρὸς τούτῳ τὸν νοῦν ἔχων καὶ τούτου ἕνεκα, ὅτι ἠδίκησεν, ὅστις μὴ ὥσπερ θηρίον ἀλογίστως τιμωρεῖται· ὁ δ' μετὰ λόγου ἐπιχειρῶν κολάζειν οὐ τοῦ παρεληλυθότος ἕνεκα ἀδικήματος τιμωρεῖται—οὐ γὰρ ἂν τό γε πραχθῶν

<sup>345</sup> Επιστολή ΡΙΒ', *Προς ηγεμόνα Ανδρόνικον*, Ρ.Γ. 32, 522-523. Οποσδήποτε απόψεις που στο παρελθόν εκφράστηκαν αναφερόμενες στο «γόητρο της Εκκλησίας», πρβλ. Νικοδήμου Μίλας, μητρ. Ζάρας, μν. έργ. σελ. 709, μόνο ως εσφαλμένες αντιλήψεις συγκεκριμένης εποχής μπορούμε να τις χαρακτηρίσουμε.

<sup>346</sup> Ρ.Γ. 9, 540

<sup>347</sup> Παναγιωτάκου Παν., μν. έργ. σελ. 259

ἀγέννητον θεῖν—ἀλλὰ τοῦ μέλλοντος χάριν, ἵνα μὴ ἀθις ἀδικήσῃ μήτε αὐτὸς οὗτος μήτε ἄλλος ὁ τοῦτον ἰδὼν κολασθέντα... ἀποτροπῆς γοῦν ἔνεκα κολάζει...»<sup>348</sup>.

Τὴν παιδαγωγικὴ αὐτὴ σημασία τῆς ἐκκλησιαστικῆς ποινῆς, συνέλαβε καὶ ἐξέφρασε με ξεκάθαρο τρόπο ἡ Σύνοδος τῆς Γάγγρας στους κανόνες τῆς. Με πατρικὸ τρόπο καὶ συναίσθηση ευθύνης αποφασίζουν ὅτι «δεν ἐκκόπτουν» τους ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ κατὰ τὰς Γραφὰς «ασκεῖσθαι βουλομένους»<sup>349</sup>, ἀλλὰ ὅσους θεωροῦν τὴν ἀσκήση ὡς ἀφορμὴ γιὰ ἀλαζονεία καὶ περηφανεύονται εἰς βᾶρος ὅσων ζοῦν πιὸ ἀπλᾶ καὶ εἰσάγουν νεωτερισμοὺς παρὰ τὶς γραφές καὶ τους ἐκκλησιαστικοὺς κανόνες. Καὶ καταλήγουν ὅτι «μ' ἓνα λόγῳ, ὅσα παραδόθηκαν ἀπὸ τὶς θεῖες γραφές καὶ τὶς ἀποστολικές παραδόσεις εὐχόμεσθε νὰ γίνονται στὴν Ἐκκλησίᾳ»<sup>350</sup>. Με τὸν τρόπο αὐτὸ ἀποσοβεῖται ἡ ἐπιβλαβὴς καὶ ολέθρια ἐπιρροή σε ὅσους με ἀπλή διάθεση καὶ ἀγαθὴ πρόθεση θὰ ἦσαν πρόθυμοι νὰ τους μιμηθοῦν.

Ἡ ἀμφίπλευρη αὐτὴ προστασία τοῦ πράττοντος καὶ τοῦ πληρώματος καθὼς καὶ ἡ βελτίωσή του, ἀποτελοῦν τὸν θεμέλιο λίθον ἐπὶ τοῦ οὐοίου λειτούργησε ἡ «ποινικὴ» πρακτικὴ τῆς Ἐκκλησίας, ὅπως αὐτὴ ἐκφράστηκε στὴν σύνοδο τῆς Γάγγρας.

Οἱ ἀπόψεις αὐτές γιὰ τὴν σημασία τῶν κανόνων, ἐπανερχοῦν καὶ στὴν εποχὴ μας, καὶ ἀξιολογοῦνται κατάλληλα, παρὰ τὸ γεγονὸς πὼς ἔννοιες πὼς στὸ πρόσφατο ἀκόμα παρελθὸν χρησιμοποιήθηκαν δὲν θὰ γίνονταν εὐκόλα ἀποδεκτές<sup>351</sup>. Γίνεται λοιπὸν ἀντιληπτὴ μιὰ διττὴ<sup>352</sup> λειτουργία τῆς ποινῆς, καὶ μόνον κάτω ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ αὐτὴ μπορεῖ νὰ κατανοηθεῖ τὸ ὅλο θέμα καὶ νὰ παραμένει οὐσιαστικὸς ὁ προβληματισμὸς γιὰ τὴν ἔννοια τῆς ποινῆς καὶ τὴν θέση τῆς στὴν Ἐκκλησίᾳ. Κυρίως δὲ σε ὅ,τι ἀφορὰ τὸ ἀνάθεμα, τὴν στέρηση τῆς συμμετοχῆς στὴν ζωὴ τῆς καὶ τὴν ἀποκοπὴ με-

<sup>348</sup> Πλάτωνος Πρωταγόρας 324, a-b. Ἀς σημειωθεῖ ὅτι καὶ κατὰ τὸ κοσμικὸν δίκαιο, ὅσον αὐτὸ μπορεῖ νὰ χρησιμοποιηθεῖ ὡς παράδειγμα, ἡ ποινικὴ καὶ τιμωρητικὴ διαδικασία ἐμπνέεται ἀπ' αὐτὴ τὴ φιλοσοφία τῆς πρόληψης καὶ ἀποτροπῆς. Ἀνδρουλάκη Νικ., *Ποινικὸν Δίκαιον*, Ἀθῆνα χ.χ., σελ. 54

<sup>349</sup> κανὼν κα' τῆς συνόδου

<sup>350</sup> Σύμφωνα με τὴν ἐρμηνεία τοῦ κανόνα, στὸ Ἀκανθόπουλου Πρ., *Κώδικας*., σελ. 231-233

<sup>351</sup> Ἐκτὸς ἀπὸ τὴν προηγούμενη θέση τοῦ Μίλας, καὶ ἡ θέση τοῦ Δυοβουνιάτη, ο.π. σελ 21, πὼς «οὐ παντελὴς ἀποκλεισμὸς ἐκ τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινότητας... ἐσκόπει... τὸν ἐξαναγκασμὸν ἐν ἄλλαις λέξεσι τῆς μετανόιας» δείχνουν νὰ εὐρίσκονται μακρὰν τῆς ὀρθοδόξου θεολογικῆς μας παραδόσεως καὶ τῆς σημασίας πὼς αὐτὴ δίνει στὴν ἐλευθέρᾳ βούληση τοῦ ἀνθρώπου. Ὄρθότερα προσεγγίζεται τὸ θέμα ἀπὸ τὸν Φειδᾶ ὅταν παρατηρεῖ ὅτι «ἡ ποινὴ τοῦ ἀναθέματος ἢ τοῦ μεγάλου ἀφορισμοῦ, ἐπιβαλλομένη εἰς κληρικοὺς ἢ λαϊκοὺς, κατ' ἄτομον ἢ καθ' ὁμάδα, συνεπάγεται, ἐν τελευταίᾳ ἀναλύσει, τὴν ἐκ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος ἀποκοπὴν αὐτῶν καὶ τὴν ἀποστέρησιν αὐτῶν ἐκ τῆς 'τροφῆς τῆς ἀθανασίας' καὶ ἐκ τοῦ 'φαρμάκου τοῦ μὴ ἀποθανεῖν', ἐπ' ἐλπίδι συναισθήσεως ὑπ' αὐτῶν τοῦ ἐπικειμένου πνευματικοῦ θανάτου...» *Χριστιανός*, τ.Α' /1988, σελ. 9. (οἱ ὑπογραμμίσεις ὑπ' ἐμοῦ)

<sup>352</sup> Κατὰ τὸν Παναγιωτάκον «τὸ γενικότερον συμφέρον πρὸς διαφύλαξιν τῆς ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ λειτουργούσης ἐννόμου τάξεως, προτάσσεται τοῦ ἐδικωτέρου τοιοῦτου, ὅπερ ἀφορὰ τὴν προσωπικότητα τοῦ δράστου καὶ ἀποσκοπεῖ εἰς τὴν δια τῆς ἐφαρμογῆς τοῦ μέτρου τῆς ποινῆς κυριώδη κατεῦθυνσιν πρὸς διόρθωσιν αὐτοῦ, ὡδε θεωρουμένου, ὡς ἐκ φύσεως τοῦ ὑπὸ τούτου διαπραχθέντος ἀδικήματος, τέκνου ἀπολεσθέντος καὶ τοῦ οὐοίου ἡ ἐφεξῆς παραμονὴ ἐντὸς τοῦ χριστεπωνύμου πληρώματος τῆς Ἐκκλησίας, κρίνεται ὡς κατ' ἐξοχὴν ἐπιβλαβὴς», μν. ἐργ. σελ. 67.

λών της από το ποτήριο της Θείας Ευχαριστίας. Διότι καθίσταται πασιφανές πως αν το δούμε μόνο στην ποινική του διάσταση αυτό θα σήμαινε μια «συρρίκνωση του πνευματικού και σωτηριολογικού περιεχομένου της εκκλησιαστικής ποινής εις μίαν οριζόντιαν πειθαρχικήν διαδικασίαν, διότι τοιαύτη ερμηνευτική προσέγγισις είναι τελείως αντίθετος προς το όλον πνεύμα της ορθοδόξου κανονικής παραδόσεως»<sup>353</sup>.

Η Εκκλησία απέρριψε και απορρίπτει διαχρονικά την κατανόηση των επιτιμίων και ειδικά της στέρησης της Θείας Κοινωνίας ως πειθαρχικές διώξεις. Άλλωστε και σήμερα με την εξέλιξη των επιστημών και την πρόκληση των νέων δεδομένων σε χώρους που παλαιότερα ήσαν απροσπέλαστοι, (όπως η ευγονική, η ευθανασία, ο έλεγχος των γεννήσεων, η έκτρωση όταν πρόκειται για ανεπιθύμητη εγκυμοσύνη ή όταν το κυρούμενο έχει πρόβλημα) η στέρηση της Θείας Κοινωνίας σε μέλη της Εκκλησίας στοχεύει στην συνειδητοποίηση του προβλήματος και τις συνέπειες που οι πράξεις μας επιφέρουν. Δεν είναι δυνατόν να γίνει ανεκτή η υπέρβαση του θεϊκού θελήματος στο θέμα της δημιουργίας. Και όπως παρατηρεί ο Σταυρόπουλος «η εκκλησία ορίζοντας στον πιστό αποχή για ένα χρονικό διάστημα από την Θεία Κοινωνία, που χωρίς αυτή δεν έχει ζωή μέσα του, του δίδει το μέτρο της υπάρξεώς του λέγοντας ότι έπεσες από τη ζωή και σε αποκόπτω από εκείνο που πρέπει να θεωρήσ σαν την μοναδική σου πηγή για να ζήσης»<sup>354</sup>.

Οι παραπάνω διαπιστώσεις εισάγουν μια νέα θεώρηση για τη σχέση κανόνα δικαίου και πνευματικής ζωής που στην εποχή μας βρίσκει όλο και περισσότερο χώρο αλλά και χρόνο συζήτησης στον θεολογικό κόσμο. Η αφετηρία του προβληματισμού είναι ότι δεν σώζει ένα πλαίσιο κανόνων, αλλά η επαναφορά στην λειτουργική ζωή. Αυτό διασώζει στο θεωρητικό μέρος την έννοια της Εκκλησίας που είναι κοινωνία «των λογικών και νοερών όντων σε μια πορεία μέσα στον αισθητό και νοητό χώρο όλης της κτίσης»<sup>355</sup>, η οποία όμως έχει ως βάση την ευχαριστιακή σύναξη<sup>356</sup>.

Όταν γίνει το περιεχόμενο των ιερών κανόνων κατανοητό κατ' αυτήν την έννοια, τότε αντιλαμβανόμαστε και την παιδαγωγική σημασία τους. Γι' αυτό και «οι περισσότεροι κανόνες επιβάλλουν τη στέρηση της θείας ευχαριστίας στα παρεκτρε-

<sup>353</sup> Φειδά Βλ., Χαρακτήρ της εκκλησιαστικής ποινής, *Χριστιανός*, τ.Α/1988,σελ. 9

<sup>354</sup> Σταυρόπουλου Αλ., Γενετική πρόβλεψη.Δυνατότητες και προβλήματα, *περ. Ιατρική*, τ.30/2 Ιούλιος-Αύγουστος 1976, σελ. 186. Είναι χαρακτηριστικό ότι το μείζον πρόβλημα των ημερών μας δεν ξέφυγε από το ποιμαντικό ενδιαφέρον που έχει, και είναι επίσης σημαντικό ότι ο εισηγητής καθόρισε με θεολογική ευαισθησία το όριο της ελευθερίας του προσώπου και των επιλογών του. Η διαπίστωση ότι η στέρηση του μυστηρίου -του 'φαρμάκου της αθανασίας'- αποκόπτει από την όντως ζωή όποιον ή όποια στερεί την ζωή, είναι ενδεικτική της διασύνδεσης της ζωής μας με τον Θεό που την προσφέρει.

<sup>355</sup> Ματσούκα Νικ., *Δογματική και Συμβολική Θεολογία*, τ. Β', Θεσ/νίκη 1985, σελ. 365

<sup>356</sup> Ακανθόπουλου Πρ., *Θέματα Κανονικού Δικαίου*, εκδ. Πουρναρά, Θεσ/νίκη 1992, σελ. 13



πόμμενα μέλη, τα οποία επιθυμούν να επανενταχθούν ειλικρινά στην Εκκλησία»<sup>357</sup>, διότι οι πατέρες είχαν προ οφθαλμών την ωφέλεια που αποκομίζουν οι πιστοί από την ευχαριστιακή σύναξη και την μετάληψη των θείων αγιασμάτων. Είναι επίσης παραδεκτό πως και σήμερα, όπως άλλωστε σε κάθε εποχή, η λατρεία «κατέχει τεράστια δύναμη κατήχησης και ευαγγελιοποίησης των πιστών και ότι αποτελεί έναν τύπο κατηχητικής γενικότερα προσπάθειας. Αυτό όμως δεν μπορεί να γίνει κατά τρόπο μαγικό. Γι' αυτό η κατήχηση και χριστιανική αγωγή νοείται ως υποβοήθηση των μελών της Εκκλησίας στην ενσυνείδητη και ενεργητική συμμετοχή στην λατρευτική και μυστηριακή ζωή»<sup>358</sup>.

Στο πλαίσιο αυτό της λειτουργικής ενότητας την οποία δεν πρέπει να βλέπουμε «απλώς ως μίαν κατακόρυφον κοινωνίαν ενός εκάστου των πιστών μετά του Θεού εν τω Χριστώ αλλά και ως μίαν οριζόντιαν ένωση των μελών της Εκκλησίας μετ' αλλήλων, δια μέσου της οποίας απαιρητήτως πρέπει να διέρχεται η μετά του Θεού κοινωνία ενός εκάστου, καθισταμένη ούτω, από ατομικής, εκκλησιαστικής εκδήλωσης»<sup>359</sup>, κατατείνει και η εν γένει αντιμετώπιση των Ευσταθιανών, γιατί αυτή η θέση όπως εκφράστηκε στην σύνοδο, καταφάσκει τον κόσμο ως δημιουργία του Θεού και κατά συνέπεια καταφάσκει την ίδια την ζωή, καθώς (εκτός των άλλων) θέτει στο περιθώριο οποιεσδήποτε δυαλιστικές θέσεις.

Χωρίς υπερβολή λοιπόν, ο χαρακτήρας των κανόνων της συνόδου της Γάγγρας, στοχεύοντας στην ευχαριστιακό αποκλεισμό αυτών που ακολουθούσαν τον τρόπο ζωής και τα πιστεύω όπως εκτέθηκαν στους κανόνες ως το μόνο αγαθό που μπορεί να τους συνεφέρει και να τους οδηγήσει στην σωτηρία, αναδεικνύει και τον υπερβατικό χαρακτήρα αυτής της παιδαγωγίας που ακολούθησε. Τα ανθρώπινα σχήματα με την λογικότητά τους και την οριζόντια θεώρηση των στόχων τους, έχουν ενδιαφέρον μόνο για τα κοσμικά<sup>360</sup>

Αυτό επισημαίνει και η διαπίστωση ότι οι πιστοί «χωρίς την σωτηριώδη και θεραπευτική ενέργεια των ιερών μυστηρίων και της λοιπής λατρευτικής και λειτουργικής ζωής δεν είναι δυνατόν να επιτύχουν τη σωτηρία τους για την οποία ενδια-

---

<sup>357</sup> οπ.π. σελ 27

<sup>358</sup> Κογκούλη Ιω., *Κατηχητική και Χριστιανική Παιδαγωγική*, Αφοί Κυριακίδη, Θεσ/νίκη 1990, σελ. 167-168

<sup>359</sup> Ζηζιούλα Ιωάννου, μητρ. Περγάμου, ο.π., σελ. 19

<sup>360</sup> Γιαυτό τονίζεται ότι οι «ιεροί κανόνες είναι μια έκφραση του πνεύματος της αληθινής και ειλικρινούς αγάπης...εκφράζουν και υποδεικνύουν την αληθινή, την πραγματική και γνήσια ευσέβεια, ενώ συγχρόνως με την αυθεντικότητά τους προφυλάσσουν από κάθε υποκειμενική παρέκκλιση είτε προς τα δεξιά (ως ευσεβοφάνεια και ευσεβισμό) είτε προς τα αριστερά (ως αδικία και αμαρτία)». Μπούμη Παν., *Κανονικόν Δίκαιον*, σελ. 25

φέρεται βασικά το Δίκαιο της Εκκλησίας»<sup>361</sup>. Διαφορετικά η σωτηρία θα γινόταν μια καθαρά μέθοδος τεχνικής, στηριγμένη στις ανθρώπινες δυνάμεις μέσω τήρησης μιας ηθικής που σε τελευταία ανάλυση μπορούσε να βρεθεί και εκτός της Εκκλησίας. Αυτό θα συσκοτίζε την έννοια της αποκατάστασης των σχέσεων ανθρώπου-Θεού, όπως διευκρινίζει ο Ιωάννης στο ευαγγέλιό του<sup>362</sup>.

Εν κατακλείδι, η σύνοδος της Γάγγρας, αποτελεί μια σύνοδο η οποία έδειξε παιδαγωγικές και ποιμαντικές ευαισθησίες σε προβλήματα, περιστατικά και καταστάσεις, των οποίων αναλογίες θα βρίσκαμε και στην εποχή μας<sup>363</sup>. Οι καταστάσεις αυτές που και σήμερα είναι κατά πολλούς τρόπους και μορφές στην επικαιρότητα, κατευθύνουν την σκέψη μας στην δυνατότητα μίας κατ' αναλογίαν μίμησης του παραδείγματος της συνόδου, η οποία θα συντελούσε, υπό προϋποθέσεις βεβαίως κατά περίπτωση, στην διευθέτηση ή την αντιμετώπισή τους. Η δυνατότητα αυτή παρέχεται και από τους ίδιους τους ιερούς κανόνες και συγκεκριμένα από τον δεύτερο κανόνα της πενθέκτης. Στον κανόνα αυτό που επικυρώνει τους κανόνες προγενεστέρων συνόδων και τους προσδίδει οικουμενικό κύρος<sup>364</sup>, διατυπώνεται από τους πατέρες η εντολή πως από την στιγμή εκείνη και μετά οι κανόνες θα είναι το κύριο εργαλείο και μέσο στο έργο της εκκλησιαστικής ζωής και διοίκησης και εντέλλονται οι διάδοχοι των πατέρων που αποφάσισαν την επικύρωση των κανόνων αυτών «μένειν από του νυν βεβαίους και ασφαλείς, προς ψυχών θεραπείαν και ιατρείαν παθών».

Η μαρτυρία της συνειδήσεως της Εκκλησίας είναι ότι δεν έχουν μόνο ιστορική σημασία για την κατανόηση μιας εποχής, αλλά κυρίως παιδαγωγικό και ποιμαντικό χαρακτήρα και ως τέτοιοι πρέπει να αξιοποιούνται. Όπως μάλιστα έχει διατυπωθεί για το εν γένει περιεχόμενο των ιερών κανόνων «οι κανόνες οι οποίοι αναφέρονται στους πιστούς, εκφράζουν την ποιμαντική αποστολή και μέριμνα της Εκκλησίας γι' αυτούς»<sup>365</sup>. Επίσης ότι πρέπει να διαφυλάσσονται από τους πιστούς γιατί συντελούν στην θεραπεία-ίαση των παθών των ψυχών, και επιπλέον ότι προς τον σκοπό

<sup>361</sup> Ακανθόπουλου Πρ., ο.π., σελ. 34

<sup>362</sup> πρβλ. Ιω. 12,47-50

<sup>363</sup> Μνημονεύονται χαρακτηριστικά οι τάσεις ζηλωτισμού με αποσχιστικές τάσεις ή και de facto σχίσματος (ειδικά στο χώρο της ορθόδοξης διασποράς), θρησκευτικές σέκτες ανά την οικουμένη, αυτονόμηση και 'ίδρυση' εκκλησιών στην Αμερική κ.ά. Έτσι λοιπόν μια ανάλογη αντιμετώπιση στην γραμμή της συνόδου της Γάγγρας δεν θα είναι υπερβολική σε σύγκριση και με τὰ «ουαί» που ο Κύριος εξέφερε κατά των Φαρισαίων. Η σκληρή αυτή γραμμή αναφέρεται και έχει νόημα μόνο προς όλους όσοι νομίζουν τον εαυτό τους ευρισκόμενο εντός ή εγγός της αληθείας και πολλές φορές τον ταυτίζουν με την Εκκλησία και την αλήθεια. Αντιθέτως όσοι βρίσκονται μακράν ή αδιαφορούν δεν φαίνεται πως μπορεί να συγκινηθούν απ' αυτές τις πρακτικές. Ακόμα και αν το συζητούν, το κάνουν μόνο και μόνο για την συζήτηση και όχι για το υπαρκτό ποιμαντικό πρόβλημα.

<sup>364</sup> Αναφερόμαστε κυρίως στους κανόνες τοπικών συνόδων, όπως η σύνοδος της Γάγγρας

<sup>365</sup> Μπούμη Παν., *Κανονικόν Δίκαιον*, σελ. 94.

αυτό πρέπει να χρησιμοποιούνται ως «corpus» από τους επισκόπους και τους πνευματικούς ή και σε συνοδικό επίπεδο, ώστε το σώμα της Εκκλησίας να ευρίσκεται εν ειρήνη και σε αρμονία με την διδασκαλία του δομήτορος της Εκκλησίας, του Κυρίου Ημών Ιησού Χριστού.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

### I. ΠΗΓΕΣ

- Αγαπίου Ιερομονάχου και Νικοδήμου μοναχού, Πηδάλιον, Αθήναι 1982<sup>2</sup>
- Ακανθόπουλου, Ι., Π., Κώδικας των ιερών κανόνων και εκκλησιαστικών νόμων, Θεσσαλονίκη, 1991, εκδ.Αφών Κυριακίδη
- Δοσιθέου Ιεροσολύμων, Δωδεκάβιβλος, τ. 5, Θεσσαλονίκη 1983<sup>3</sup>
- Hefele- Leclercq, Histoire des conciles, τ. 1, Paris 1907
- Ιωάννου Χρυσοστόμου, Περί τού μη δει αναθεματίζειν ζώντας ή τεθηκότητας, ΕΠΕ τ. 31, σελ. 442-462
- Μήλια Σπυρίδωνος, Των ιερών συνόδων νέα και δασιλεστάτη συλλογή, τ. 1, Θεσσαλονίκη 1981<sup>2</sup>
- Pirenne Jaques, Archives d' histoire du droit oriental, Bruxelles 1937, vol.1-4
- Ράλλη Γ.Α. -Ποτλή Μ. Σύνταγμα των θείων και Ιερών κανόνων, τ. 1-6, Αθήναι 1852-1859
- Σωζομένου, Εκκλησιαστική Ιστορία, 3,14 P.G. 67,1077-1081
- Σωκράτους, Εκκλησιαστική Ιστορία, 2,43 P.G. 67, 352-353
- Φειδά Βλασίου, Ιεροί κανόνες και καταστατική νομοθεσία της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήναι 1997

### II. ΒΟΗΘΗΜΑΤΑ

- Αδαμτζιλογλου Ευανθίας *Η γυναίκα στη θεολογία του απ. Παύλου, Ερμηνευτική ανάλυση του Α' Κορ. 11,2-16* (διδ.διατρ.), Θεσ/νίκη 1994<sup>2</sup>
- Ακανθόπουλου Ι. Π., *Στοιχεία κανονικού και εκκλησιαστικού Δικαίου*, Θεσ-σαλονίκη 1985
- Ανδρουλάκη Νικ. , *Ποινικόν Δίκαιον*, τ. Α', Αθήνα χ.χ.
- Αρχοντώνη Βαρθολομαίου, αρχμ. (νυν Οικουμ. Πατριάρχου), *Περί τήν κωδικοποίησιν των ιερών κανόνων*, Θεσσαλονίκη 1970
- Afanassiev Nicolas, *Η εξουσία της αγάπης* (Σχετικά με το πρόβλημα του δικαίου και της χάριτος) μτφρ. Χρ. Παπαθανασίου, εκδ. Τήνος, Αθήναι 1992
- Βαγιανού Γεωργίου, *Ο συμβιωτικός δεσμός των πρωτοπλάστον ως αρχετυπική μορφή της οικογένειας*, Θεσσαλονίκη 1990
- «---» *Ο γάμος* (Μέσα από τα κείμενα της ελληνικής χριστιανικής γραμματείας), Αθήνα 2001
- Βάντσου Χρήστου, *Ο γάμος και η προετοιμασία αυτού εξ επόψεως ποιμαντικής*, Αθήναι 1977

- Barnes T.D.,  
Βασιλείου, αρχιεπ. Σμύρνης ,  
The date of the council of Gangra, *Journal of theological studies, (JTS)*, v.40,1/1989,σελ. 121-124  
*Υπόμνημα περί εκκλησιαστικού αφορισμού*, Κων/λις 1987
- Beck H.-G.,  
Brown Peter,  
*Kirche und Theologie im byzantinischen Reich*, München 1959  
*Ο κόσμος της ύστερης αρχαιότητας, 150-750μ.Χ*, μτφρ. Ελένη Σταμπόγλη, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1998
- Jaeger Werner,  
Γεωργίου, Μητροπολ.Νευροκοπίου,  
*Πρωτοχριστιανικοί χρόνοι και Ελληνική Παιδεία*, μτφρ. Γ. Βέρροιοι, Αθήνα 1966  
*Περί των εκκλησιαστικών επιτιμίων καί ιδία του χαρακτήρος αυτών*, Αθήνα, 1950(;) )
- Jurgens W.A.,  
Δαναοσσή- Αφεντάκη Αντωνίου,  
The date of the council of Gangra, *The Jurist* 20,1960 σελ. 1-12  
*Θεματική της παιδαγωγικής επιστήμης*, Αθήνα 1992<sup>4</sup>
- Δετοράκη Θεοχάρη,  
Ο γυναικείος καλλωπισμός στα πατερικά και αγιολογικά κείμενα, στο (Πρακτικά) *Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο*, εκδ. ΚΕΕ/ΕΙΕ, Αθήνα 1989, σελ. 573 εξ.
- Διαμάντη Βασιλείου Κ.,  
Ανάθεμα-Κατάρα, Αθήνα χ.χ.
- Δυοβουνιώτου Κων/νου,  
*Περί του αφορισμού κατά τό Εκκλησιαστικόν Δίκαιον της Ανατολικής Εκκλησίας*, Αθήνα 1916
- Gaudement Jean,  
*La formation du droit seculier et du droit de l'eglise aux IVe et Ve siecle*, (Institut de droit romain de l' université de Paris), Sirey, Paris 1957
- Gribomont J.,  
Le monachisme au IVe s. en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme, *Studia Patristica*, v.II, Berlin 1957 p.410-41415
- Hess Hamilton,  
*The canons of the council of Sardica, a.d. 343, a landmark in the early development of canons law*, Oxford 1958
- Καλλιακμάνη Βασιλείου, πρεσβ.,  
Μετάνοια και δικανισμός, Η παιδαγωγία του νόμου και ο νόμος της παιδαγωγίας, *Διάβασις*, (Ι.Μ. Περιστερίου), τ.22/Νοε-Δεκ. 1999
- Karpp Heinrich,  
*La pénitence*. (Textes et commentaires des origines de l' ordre pénitendciel de l' eglise ancienne), v.1, Neuchâtel 1970
- Καψάνη Γεωργίου, αρχιμ.,  
*Η ποιμαντική διακονία κατά τούς ιερούς κανόνας*, Πειραιεύς 1968.  
*Η σημασία της ποιμαντικής καί η Ελληνική βιβλιογραφία αυτής*, Αθήνα 1968
- Κογκούλη Ιωάννη,  
*Κατηχητική και Χριστιανική Παιδαγωγική*, Εκδ. Αφοί Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1990

- Κορναράκη Ιωάννου, *Εισαγωγή στην Παιδαγωγική*, Εκδ. Αφοί Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1996<sup>4</sup>  
 Η φαρισαϊκή συνείδησις, *Εφημέριος* 27,(1978) σελ. 314-315
- Κοτσώνη Ιερωνύμου, αρχιμ, (κατόπιν αρχιεπ. Αθηνών), Τό «φιλόανθρωπον» εις τούς κανόνας του Μ. Βασιλείου, *AKTINEΣ*, τ. 1955, σελ. 14-20  
 «---» *Προβλήματα της Εκκλησιαστικής Οικονομίας*, Αθήναι 1957
- Kroeger Gerda, *Die Rechtsstellung der vorkonstantinischen Kirchen*, Amsterdam 1961 (από τήν εκδοχή της Στουτγάρδης του 1935)
- Κρουσταλάκη Γεωργίου, *Διαπαιδαγώγηση (Πορεία ζωής)*, Αθήνα 1998<sup>3</sup>  
 «---» Για μια ορθόδοξη χριστιανική παιδαγωγική, στο: *Ορθοδοξία και Ελληνισμός. Πορεία στην τρίτη χιλιετία. τ.Β'*, σελ. 199-209. Εκδ. Ι.Μ.Κουτλουμουσίου. Άγιον Όρος 1996
- Κυρτάτα Δημητρίου, *Παιδαγωγός. Η Ηθική διαπαιδαγώγηση στην ύστερη ελληνική αρχαιότητα*, ΚΕΕ/ΕΙΕ, Αθήνα 1994  
 «--» *Επίκρισις. Η κοινωνική δομή των χριστιανικών κοινοτήτων από τον πρώτο έως τον τρίτο αιώνα*, εκδ. Εστία, Αθήνα 1992
- Mac Dowell Dauglas M, *Τό δίκαιο στήν Αθήνα των κλασσικών χρόνων*, μτφρ. Γ. Μαθιουδάκη, Αθήνα 1986
- Μαντζαρίδου Γεωργίου Ι., *Το ηθικό νόημα του εκκλησιολογικού δόγματος*, Ε.Ε.Θ.Σ.Π.Θ, τ.6/1999, σελ. 27-39
- Μαντζουνέα Ευαγγέλου, *Τά αδικήματα αιρέσεως και σχίσματος κατά τούς οκτώ πρώτους αιώνας*, Αθήναι 1977
- Μενεβίσογλου Παύλου, μητρ.Σουηδίας, *Ιστορική εισαγωγή εις τούς κανόνας της Ορθοδόξου Εκκλησίας*, Στοκχόλμη 1990
- Μίλας Νικοδήμου, μητρ. Ζάρας, *Τό Εκκλησιαστικόν Δίκαιον της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας*, μτφρ. Αρχ. Αποστολοπούλου Μελετίου, Αθήναι 1906, (φωτ. αναπ. Γρηγοριάδη 1970)
- Μιχαηλάρη Παναγιώτη Δ., *Αφορισμός. ( Η προσαρμογή μιας ποινής στις αναγκαιότητες της Τουρκοκρατίας)*, Αθήνα 1997
- Μουρατίδου Κωνσταντίνου, *Τό δίκαιον της χάριτος καί αι σπουδαιότεραι διαφοροποιήσεις εν τη εκκλησιαστική διοργανώσει*, Αθήναι 1967  
 «--» *Κανονικόν Δίκαιον*, Αθήναι 1975  
 «--» *Χριστοκεντρική ποιμαντική εν τοις ασκητικοίς του Μεγάλου Βασιλείου*, Εκδ. Πανεπιστημίου Αθηνών, Αθήναι 1975
- Μπούμη Παναγιώτου, *Κανονικόν Δίκαιον*, Αθήναι  
 «--» Περί την επικοινωνίαν ημών μετά των ετεροδόξων.

- Συμβολή εις την ερμηνείαν του χωρίου « *καί χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε*» Β΄ Ιω. 10, ανατ. Περ. *Εκκλησία*, Αθήναι 1972
- Παναγιωτάκου Παναγιώτου,  
Παπαγιάννη Αθηνά,  
Παπαδοπούλου Χρυσ. ,  
Πατρώνου Γεωργίου,  
Περσελή Εμμανουήλ,  
Πουλή Γεωργίου,  
Ράλλη Κωνσταντίνου Μ.,  
Ράμμου Γεωργίου Θ.,  
Ρήγα Αντωνίου,  
Ροδοπούλου Παντελεήμονος, μητροπ. Τυρολόης καί Σερεντίου, *Μαθήματα κανονικού Δικαίου*, Θεσσαλονίκη 1986  
Σακελλαροπούλου Μελετίου, αρχιμ.,  
Σάκκου Στέργιου,  
Σερεμέτη Δημητρίου,  
Σταυρόπουλου Αλεξ.,
- Τό ποινικόν δίκαιον της Εκκλησίας*, Αθήναι 1962
- Το πρόβλημα των δούλων στο έργο των κανονολόγων του 12<sup>ου</sup> αι., στο (Πρακτικά Συνεδρίου) *Το βυζάντιο κατά τον 12<sup>ο</sup> αι. Κανονικό Δίκαιο, κράτος και κοινωνία*, (Εταιρεία Βυζαντινών και Μεταβυζαντινών Μελετών. Διπτύχων-Παράφυλλα, 3), Αθήνα 1991 σελ. 405 εξ.
- Τό πνεύμα των κανόνων*, *Εκκλησιαστικός Κήρυξ* τ. 3/1913, σελ. 341-345 καί 533-546
- Ο γάμος στην θεολογία και στην ζωή*, Αθήνα 1981
- Θεολογία και εμπειρία του γάμου*, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1992
- Χριστιανική αγωγή και σύγχρονος κόσμος*, εκδ. Αρμός, Αθήνα 1994
- Η επίγεια κόλαση: Το κυρωτικό σύστημα της Εκκλησίας, στο *Έγκλημα και τιμωρία στο Βυζάντιο*, Έδρ. Γουλανδρή-Χόρν, Αθήνα 2001
- Ποινικόν Δίκαιον της Ορθοδόξου Ανατ. Εκκλησίας*, Θεσσαλονίκη 1985<sup>5</sup>
- Εγχειρίδιον του Εκκλησιαστικού Δικαίου κατά τήν εν Ελλάδι ισχύον αυτού*, τ. Α΄, Αθήναι 1927, σελ. 102-124
- Στοιχεία Ελληνικού Εκκλησιαστικού Δικαίου*, Αθήναι 1947
- Παιδαγωγική επιστήμη*, τ. Β΄, Αθήνα 1993<sup>2</sup>
- Εκκλησιαστικόν Δίκαιον της Ανατολικής Ορθοδόξου Εκκλησίας μετά του ισχύοντος νυν εν τη Εκκλησία του Πατριαρχείου και εν Ελλάδι*, Αθήναι 1908
- Το κάλυμμα της κεφαλής των γυναικών, Α΄ Κορ. 11,5-10. *Η έρευνα της γραφής*, Θεσσαλονίκη 1969
- Τίνα περί των πρώτων κανόνων καί της απονομής της δικαιοσύνης κατά τήν περίοδον του αρχεγόνου Χριστιανισμού, *Αρμενόπουλος*, τ. 8/ 1973, σελ. 578-585
- Επιστήμη και τέχνη της ποιμαντικής*, Αρμός, Αθήνα 1997
- Μυστήριον αγάπης-Εκκλησία μικρά. Ο γάμος εις την ορθόδοξον εκκλησίαν, *Κοινωνία*, 2/1975 σ. 112-119
- Γάμος και οικογένεια στη θεολογία και την ποιμα-

- ντική της ορθοδόξου εκκλησίας, *Κοινωνία* 4/1982, σ. 373-382
- Τα έξι είδη της αγάπης του ευαγγελίου της κρίσεως, *ΕΕΘΣΠΑ* τομ.ΛΕ', (και ανάτυπο, Αθήναι 2000)
- Μνήμη και Λήθη στη Θεία Λειτουργία*, εκδ. Λύχνος, Αθήνα 1989
- Στεφανίδου Βασιλείου, αρχιμ., *Εκκλησιαστική Ιστορία*, Αθήναι 1959
- Σπινέλλη Καλλιόπη Δ., *Η γενική πρόληψη των εγκλημάτων*, Αθήναι (1983;)
- Thompson Synthia L., *Hairstyles, Head-coverings, and St. Paul portraits from Roman Corinth*, *Biblical Archaeologist*, June 1988, σελ. 99-115
- Τριανταφυλλόπουλου Κων., *Ελληνικά νομικά ιδέα εν τω Βυζαντινώ Δικαίω, Αρχεῖον Ἰδιωτικῆς Δικαίου*, τ. ΙΣΤ' ( 1953),σελ. 151-158
- Τρωϊάνου Σπυρίδωνος Μ., *Η εκκλησιαστική δικονομία μέχρι του θανάτου του Ιουστινιανού*, Αθήναι 1964
- Η διαμόρφωση του ποινικού δικαίου στην μεταβυζαντινή περίοδο μεταξύ Ισαύρων και Μακεδόνων (Ελληνική Ιστορική Εταιρεία) *Βυζαντιακά* τ.2/1982
- Ο "ποινάλιος " του Εκλογαδίου: Συμβολή εις τήν Ιστορίαν της εξελίξεως του Ποινικού δικαίου από του corpus juris Civilis μέχρι των βασιλικών, *Forschungen zur Byzantinischen Rechtsgeschichte*,B.6 Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980
- Η θεολογία του γάμου: αγιογραφική και πατερική θεμελίωση, *Σύναξη*, 87/2003 (σελ. 24-41)
- Φούντα Ιερεμία, αρχιμ., *Χαρακτήρ της Εκκλησιαστικής Ποινής, Χριστιανός*, τ. Α/1988
- Φειδά Βλασίου, *Προϋποθέσεις ερμηνείας των ιερών κανόνων, Επίσκεψις*, τ.557/1998
- Churruca Juan de, *L' anathème du concile de Gangres contre ceux qui sous prétexte de christianisme incitent les esclaves à quitter leurs maîtres*, *Revue historique de droit français et étrangers*, 60/ 1982 σελ. 261-278
- Φωτίου Σταύρου, *Ο γάμος ως μυστήριο αγάπης κατά την Καινή Διαθήκη*, εκδ. Αρμός, Αθήνα 1994
- Χριστοδουλοπούλου Αναστασίου, *Θέματα Εκκλησιαστικού Δικαίου αφορώντα την σύγχρονον πρακτική*, Αθήναι 1957, σελ. 64-73