

Χρόνος και αιώνιότητα: τὸ θεολογικὸ τους  
ὕπόβαθρο καὶ ἡ βιωματικὴ τους κατανόηση  
στὴν πάλη τοῦ ἀνθρώπου  
ἀνάμεσα στὸ καλὸ καὶ τὸ κακὸ  
Ἡ περίπτωση τοῦ ἁγίου Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ

Γεωργίου Μεταλλίδη\*

A. Εἰσαγωγικά

Τί εἶναι χρόνος καὶ ποιό τὸ ἐννοιολογικὸ περιεχόμενό του; Ἡ ἀναζήτηση γιὰ τὰ χαρακτηριστικά του, τὸν ἐπακριβή ὀρισμό του ἀποτέλεσαν καὶ ἀποτελοῦν ἐρωτήματα μὲ τὰ ὁποῖα ἐνασχολήθηκαν ἐπιστήμονες, φιλόσοφοι, θεολόγοι. Στὴν Πατερικὴ Θεολογία ὁ χρόνος ἀποτελεῖ ἀντικείμενο μελέτης ὄχι μόνο ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενό του, ἀλλὰ κυρίως γιὰ τὴν ἐρμηνεία τῆς ὀρθῆς διαχείρισης τοῦ μυστηρίου τῆς ζωῆς ἀπὸ τὸν πιστό. Ἡ ἐρμηνευτικὴ προσέγγιση τοῦ χρόνου δὲν συνδέεται μόνο μὲ τὸν χῶρο ἀλλὰ καὶ μὲ τὴν ἠθική, τὸν τρόπο ζωῆς τοῦ μέλους τῆς Ἐκκλησίας, τὸ ὁποῖο αὐτεξουσίως ὀρίζει τὶς ἐπιλογές του.

Στὴν ἀρχαιοελληνικὴ κλασικὴ σκέψη ὁ χρόνος σχετίζεται μὲ τὴ δημιουργία. Εἶναι αὐτὸς ποὺ ἐπιφέρει ἀλλὰ καὶ συντηρεῖ τὴν τάξη στὸ σύμπαν. Στούς προσωκρατικούς φιλοσόφους ἡ ἐνασχόληση μὲ τὸν χρόνο δὲν εἶναι διεξοδική. Μᾶς ἔχουν διασωθεῖ κάποια μικρὰ ἀποσπάσματα. Σὲ μεταγενέστερο χρόνο ὁ Πλάτων, στὸν πολυδιαβασμένο ἀλλὰ δυσνόητο διάλογό του *Τίμαιος*, καταθέτει τὶς ἀντιλήψεις του περὶ τοῦ χρόνου. Σκέφθηκε ὁ γεννήσας πατήρ «νὰ κάμη τὸν κόσμον ὡς μίαν κινητὴν εἰκόνα τοῦ αἰωνίου, καὶ ταχτοποιῶν τὸν οὐρανὸν δημιουργεῖ

---

\* Ὁ Γεώργιος Μεταλλίδης εἶναι διδάκτωρ Θεολογίας τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης καὶ θεολόγος ἐκπαιδευτικός.

μίαν αιώνιαν εικόνα τῆς ἀκινήτου καὶ σταθερᾶς αἰωνιότητος· ἡ δημιουργηθεῖσα αὐτὴ εἰκὼν, αἰώνια καὶ αὐτὴ, κινεῖται συμφώνως πρὸς τοὺς νόμους τῶν ἀριθμῶν· αὐτὴν τὴν αἰώνιαν κίνησιν τῆς αἰωνίου εἰκόνος τὴν ὀνομάζομεν χρόνον»<sup>1</sup>. Ὁ χρόνος ὡς δημιούργημα, συνυπάρχοντας μὲ τὸν οὐρανό, δίδει τὴν κίνηση στὸ σύμπαν. Οἱ ἡμέρες, οἱ μῆνες, τὰ ἔτη εἶναι μέρη τοῦ χρόνου, ποὺ δὲν μποροῦν νὰ ιδωθοῦν ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ οὐρανοῦ («πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι»). Ὁ οὐρανὸς κατέχει τὸν κεντρικὸ ρόλο στὶς περὶ τοῦ χρόνου ἀντιλήψεις τοῦ Πλάτωνα. Στὴν ὑπαρξὴ τοῦ οὐρανοῦ ὁ γεννήσας πατήρ «μηχανᾶται» τὴ γένεση τῶν μερῶν τοῦ μετρώμενου χρόνου καὶ τὰ εἶδη του, τὸ παρελθὸν καὶ τὸ μέλλον<sup>2</sup>. Ἦδη ὁ Πλάτων τὸν 5ο αἰ. π.Χ., ἀναλύοντας στὸν *Φαῖδωνα* τὸ κοσμολογικὸ μοντέλο, τὸ κοσμοεἶδωλο τῆς ἐποχῆς του, συνδέει ἄρρηκτα τὴν ὑλικὴ δημιουργία μὲ τὸν χρόνο. Ὡστόσο ἀρνεῖται κατηγορηματικὰ νὰ ἀποδώσει στὴν «αἰῖδιον οὐσία» ὁποιοδήποτε χαρακτηριστικὸ ποὺ ἀρμόζει στὴν ὑλικὴ δημιουργία καὶ ἐμπίπτει ἐντὸς τῶν ὁρίων τοῦ μεταβλητοῦ τῶν αἰσθήσεων<sup>3</sup>. Ὁ Ἀριστοτέλης, μαθητὴς τοῦ Πλάτωνα, διορατικὸς νοῦς καὶ γνώστης τῶν ἀντιλήψεων τοῦ διδασκάλου του, λαμβάνει καὶ αὐτὸς ὑπ' ὄψιν τὰ κοσμολογικὰ δεδομένα τῆς ἐποχῆς του καὶ τοποθετεῖται στὸ ζήτημα τοῦ χρόνου μὲ ἐπιστημονικὰ κριτήρια καὶ διάρθρωση. Στὸ πολὺ γνωστὸ χωρίο στὰ *Φυσικὰ Δ*, 10, ὁ Σταγειρίτης φιλόσοφος ἐμφανίζεται σκεπτικιστὴς ὡς πρὸς τὶς ἱκανότητες τοῦ ἀνθρώπου νὰ συλλάβει τὶς διαστάσεις ἀπὸ τὶς ὁποῖες σύγκειται· θὰ λέγαμε καλύτερα ὅτι ἀκολουθεῖ σὲ μεγάλο βαθμὸ τὶς διαδοδομένες πεποιθήσεις τῆς περιρρέουσας ἀτμόσφαιρας, τὶς σχετικοποιεῖ καὶ δίδει ἔμφαση στὴ φαινομενικότητα τοῦ χρόνου. Πῶς μπορεῖ κάποιος νὰ συγκεκριμενοποιήσῃ τὴν κατανόησή του περὶ τοῦ χρόνου, ὅταν τὸ παρελθὸν δὲν ὑφίσταται πλέον καὶ τὸ μέλλον δὲν ἔχει ἔλθει καὶ ταυτόχρονα δὲν μπορεῖ νὰ ἰσχυρισθεῖ ὅτι ὁ χρόνος σύγκειται, ἐκ τῶν «νῦν», τῶν τώρα; «Τὸ μὲν γὰρ αὐτοῦ [ἐνν.

1. Πλάτ. 37cd· ἡ μετάφρ. ἀπὸ τὸν Ἀ. Παπαθεοδώρου (εἰσ.-μετάφρ.), Πλάτωνος, *Τίμαιος*, *Διάλογοι*, τόμ Β', Ἄπαντα Ἀρχαίων Ἑλλήνων Συγγραφέων, ἐκδ. Πάπυρος, Ἀθήνα 1975, σ. 53.

2. Βλ. 37d. «Ἡμέρας γὰρ καὶ νύκτας καὶ μῆνας καὶ ἐνιαυτούς, οὐκ ὄντας πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι, τότε ἅμα ἐκείνῳ συνισταμένῳ τὴν γένεσιν αὐτῶν μηχανᾶται· ταῦτα δὲ πάντα μέρη χρόνου, καὶ τό τ' ἦν [παρελθὸν] τό τ' ἔσται [μέλλον] χρόνου γεγονότα εἶδη».

3. Βλ. 38a.

του χρόνου] γέγονε και οὐκ ἔστιν, τὸ δὲ μέλλει και οὕτω ἔστιν. ἐκ δὲ τούτων και ὁ ἄπειρος και ὁ αἰε λαμβανόμενος χρόνος σύγκειται. τὸ δ' ἐκ μὴ ὄντων συγκείμενον ἀδύνατον ἂν εἶναι δόξειε μετέχειν οὐσίας ... τοῦ δὲ χρόνου τὰ μὲν γέγονε τὰ δὲ μέλλει, ἔστι δ' οὐδέν, ὄντος μεριστοῦ. τὸ δὲ νῦν οὐ μέρος· μετρεῖ τε γὰρ τὸ μέρος, και συγκείσθαι δεῖ τὸ ὅλον ἐκ τῶν μερῶν ὁ δὲ χρόνος οὐ δοκεῖ συγκείσθαι ἐκ τῶν νῦν»<sup>4</sup>. Τί εἶναι ὅμως χρόνος κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη; «τοῦτο γὰρ ἔστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον και ὕστερον»<sup>5</sup>. Για νὰ συνειδητοποιήσουμε τὴν ἔννοια τοῦ χρόνου πρέπει νὰ ἀναλογισθοῦμε τὸν ἀριθμὸ τῆς κίνησης σύμφωνα με τὸ «πρότερον και ὕστερον», δηλαδή τὸ πρὶν και τὸ μετὰ. Χωρὶς νὰ ταυτίζεται με τὴν κίνηση, ὁ χρόνος δίδει στὴν κίνηση ἀριθμὸ<sup>6</sup>. Διαχωρίζει, σὲ ἀντίθεση με τὸν Πλάτωνα ποὺ τὰ ταυτίζει, τὸν χρόνο ἀπὸ τὴν κίνηση. Πέραν τούτου, και στοὺς δύο κορυφαίους φιλοσόφους τῆς ἑλληνικῆς ἀρχαιότητος ὁ χρόνος συνδέεται ἄρρηκτα με τὸν χῶρο και γίνεται σαφῆς προσπάθεια κατανόησής του.

Αὐτὲς οἱ τοποθετήσεις περὶ τοῦ χρόνου κληροδοτήθηκαν και ἀποτέλεσαν ἀντικείμενο μελέτης στὴν πατερικὴ γραμματεία. Οἱ Πατέρες προσλαμβάνουν τὴν κληρονομία τοῦ ἀρχαιοελληνικοῦ λόγου, τὸν ὁποῖο ἐπανασυνθέτουν με τὰ ἐπιτεύγματα τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν τῆς ἐποχῆς τους. Τὴ συνθετικὴ αὐτὴ κατανόηση τὴν προσεγγίζουν πάντοτε ὑπὸ τὸ πρῖσμα τῆς θεολογίας. Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός, στὸ πλέον γνῶριμο ἔργο του: Ἐκδοσις Ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως, τὸ ὁποῖο ἀποτελεῖ τὴ βάση για τὴ συγγραφὴ τῆς παρούσας μελέτης, συγκεφαλαιώνοντας τὴν προηγηθεῖσα παράδοση διατείνεται ὅτι πρὶν ἀπὸ τὴ δημιουργία τοῦ κόσμου, ὅταν οὔτε ὁ ἥλιος ὑπῆρχε, ὁ ὁποῖος διαχωρίζει τὸ διάστημα τοῦ χρόνου σὲ νύχτα και ἡμέρα: «οὐκ ἦν αἰὼν μετρητός, ἀλλὰ τὸ συμπαραεκτεινόμενον τοῖς αἰδίοις οἷόν τι χρονικὸν κίνημα και διάστημα και κατὰ μὲν τοῦτο εἷς αἰὼν ἔστι, καθὸ και λέγεται ὁ Θεὸς αἰώνιος, ἀλλὰ και προαιώνιος. Καὶ αὐτὸν γὰρ τὸν αἰῶνα αὐτὸς ἐποίησε· μόνος γὰρ ἄναρχος ὢν ὁ Θεὸς πάντων αὐτὸς ἔστι ποιητής, τῶν τε αἰώνων και πάντων τῶν ὄντων»<sup>7</sup>.

4. Ἀριστ. 218a.

5. Ἀριστ. Φυσικά, Δ, 11, 219b.

6. Βλ. ὅ.π.

7. Ἐκδοσις ἀκριβῆς, Kotter II, σ. 44 (15): 19-24. Οἱ παραπομπές στὰ ἔργα τοῦ ἁγ.

Ἐὰν θὰ θέλαμε νὰ διερευνήσουμε, ἔστω καὶ συνοπτικά, τὸ νόημα μὲ τὸ ὁποῖο εἶναι φορτισμένη ἡ ἔννοια τοῦ χρόνου στὴν Ὁρθόδοξη χριστιανικὴ παράδοση, ὀφείλουμε νὰ λάβουμε ὑπ' ὄψιν μίαν διττὴ θεώρηση-προοπτικὴ: τὴν ἐννοιολογικὴ καὶ τὴ βιωματικὴ.

## B. Τὸ ἐννοιολογικὸ περιεχόμενον τοῦ χρόνου

Σύμφωνα μὲ τὴ θεολογία τῆς Ἐκκλησίας, ὁ χρόνος εἶναι τὸ προοίμιον τῆς αἰωνιότητος, τοῦ ἀπολύτου, καθὼς ὁ φθαρτὸς χρόνος εἰσάγει τὸν πεπτωκότα ἄνθρωπο στὴν αἰωνιότητα. Ἡ αἰώνιος ζωὴ ταυτίζεται μὲ τὴ ζωὴ τοῦ Ἰδίου τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ. Ὡστόσο ὁ θνητὸς ἄνθρωπος βιώνει τὴν πραγματικότητα τοῦ χρόνου, λόγῳ τοῦ προπατορικοῦ ἁμαρτήματος, ὡς τρεπτότητα. Ὁ χρόνος ἐπομένως –καὶ ὀτιδήποτε σχετίζεται μὲ αὐτόν– δίδει τὴν αἴσθηση τοῦ σχετικοῦ, τοῦ μὴ σταθεροῦ. Εἶναι διάχυτα στὸ μυαλὸ τῶν ἀνθρώπων ἐρωτήματα ὅπως: Τί εἶναι χρόνος; Πῶς γίνεται ἀντιληπτὸς; Ποιὰ ἡ σημασία του στὴ ζωὴ τῶν ἐπιμέρους ὄντων καὶ κυρίως τοῦ ἀνθρώπου; Ποιὰ ἡ σχέση του μὲ τὸ ἀπόλυτον τῆς αἰωνιότητος;

Τὰ ἐρωτήματα αὐτὰ διατρέχουν τὴ σκέψη ὅχι μόνον αὐτῶν οἱ ὁποῖοι ὡς μέλη τῆς ἐπιστημονικῆς κοινότητος ἀναλώνονται στὴν ἀπάντηση τῶν βασικῶν ἐρωτημάτων περὶ τοῦ μυστηρίου τῆς ζωῆς, ἀλλὰ καὶ τοῦ κάθε ἀνθρώπου χωριστὰ ὅσο ἀπλοϊκὰ κι ἂν συλλαμβάνει τὸ νόημα τῆς ζωῆς. Τοῦτο εἶναι πρόδηλον καὶ ἀπὸ τὴν ποικιλίαν τῶν τοποθετήσεων, ἰδεολογικῶν καὶ ἐπιστημονικῶν, μὲ τίς ὁποῖες ἔρχεται σὲ ἐπαφὴ καὶ τελικὰ ζυμώνεται ὁ σύγχρονος ἄνθρωπος. Ὡστόσο γιὰ τὴν Ὁρθόδοξον Θεολογίαν τὰ πάντα ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὴν σχέσιν τοῦ τρεπτοῦ μὲ τὸ ἄτρεπτον, τοῦ κτιστοῦ μὲ τὸ ἄκτιστον. Καὶ ἀπὸ ἐδῶ ἀκριβῶς ἐξαρτᾶται ἡ ἀπάντησις στὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν σχέσιν τοῦ χρόνου μὲ τὴν αἰωνιότητα.

Ὁλόκληρη ἡ δημιουργία, ὕλικὴ καὶ νοερή, καθὼς εἶναι τρεπτὴ εἶναι καὶ κτιστή. Τὸ κτιστὸ τῶν ὄντων προϋποθέτει τὴν ὑπαρξιν τοῦ Δημιουργοῦ. «Τρεπτὰ τοίνυν ὄντα πάντως καὶ κτιστά. Κτιστά δὲ ὄντα πάντως

<sup>1</sup>Ἰωάννην Δαμασκηνοῦ εἶναι ἀπὸ τίς ἐκδόσεις De Gruyter· B. Kotter (ἐκδ.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, 5 vols, Patristische Texte und Studien 7 [I] (Berlin-New York, 1969), 12 [II] (1973), 17 [III] (1975), 22 [IV] (1981), 29 [V] (1988).

ὑπό τινος ἐδημιουργήθησαν. Δεῖ δὲ τὸν δημιουργὸν ἄκτιστον εἶναι εἰ γὰρ κάκεινος ἐκτίσθη, πάντως ὑπό τινος ἐκτίσθη, ἕως ἂν ἔλθωμεν εἰς τι ἄκτιστον. Ἄκτιστος οὖν ὢν ὁ δημιουργὸς πάντως καὶ ἄτρεπτός ἐστι. Τοῦτο δὲ τί ἂν ἄλλο εἶη ἢ θεός;»<sup>8</sup>.

Ἡ μόνη ἄκτιστη, ἀναρχη, αἰδία, ἄχρονη ἀρχὴ εἶναι ὁ Τριαδικὸς Θεός. Ὁ ἅγιος Ἰωάννης Δαμασκηνός, ὁμιλώντας στὴ βάση τῆς δογματικῆς πίστεως τῆς Ἐκκλησίας, σημειώνει ὅτι πιστεύουμε σὲ ἕναν Πατέρα, τὴν ἀρχὴ καὶ αἰτία ὄλων, ὁ Ὅποιος δὲν γεννήθηκε ἀπὸ κανέναν, τὸν μόνον ἀναίτιο καὶ ἀγέννητο, δημιουργὸ τῶν ὄλων. Ὁ Θεὸς Πατέρας ἀποτελεῖ τὴν αἰτιώδη ἀρχὴ τῶν πάντων, ὄντας ὁ Ἴδιος ἀγέννητος καὶ ἀναίτιος<sup>9</sup>. Ὁ Λόγος ὅπως καὶ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα ὀφείλουν τὴν αἰτία τῆς ὑπαρξῆς Τους στὸν Θεὸ Πατέρα καὶ ὑπάρχουν ἐξ αἰτίας τοῦ Πατέρα<sup>10</sup>. Ἡ αἰτιώδης ὑπαρξὴ τῶν δύο αὐτῶν προσώπων ἐκ τοῦ Πατρὸς δὲν εἰσάγει χρονικὴ ἀπόσταση, καὶ πολὺ περισσότερο τροπὴ στὴν ὑπόσταση τοῦ Πατέρα, καθὼς ἡ ἀγέννητος αἰτία τῶν πάντων γεννᾷ τὸν Λόγο καὶ ἐκπορεύει τὸ Ἅγιο Πνεῦμα αἰδίως ἐκ τῆς θείας οὐσίας.

Στὴν περίπτωσι τοῦ Υἱοῦ «ἀχρόνως καὶ ἀνάρχως καὶ ἀπαθῶς καὶ ἀρρέυστως γεννᾷ καὶ ἐκτὸς συνδυασμοῦ» ὁ Θεὸς Πατέρας<sup>11</sup>, ὁ Ὅποιος δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει χωρὶς τὸν Λόγο Του. Ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ δὲν εἶναι ἀνυπόστατος, οὔτε διαχέεται στὸν ἀέρα, ὅπως τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ εἶναι ἐνυπόστατος: «οὐκ ἔξω αὐτοῦ [ἐνν. τοῦ ἐνὸς καὶ μόνου Θεοῦ] χωροῦντα, ἀλλ' ἐν αὐτῷ αἰεὶ ὄντα»<sup>12</sup>.

Σχετικὰ μὲ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, ὁ ἅγ. Ἰωάννης σὲ μία συνοπτικὴ καὶ ταυτόχρονα περιεκτικὴ διατύπωση συγκεφαλαιώνει τὴ διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας περὶ τῆς ὁμοουσιότητος τοῦ ἁγίου Πνεύματος μὲ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱό. Ἐκπορεύεται ἀπὸ τὸν Πατέρα, μεταδίδεται «δι' Υἱοῦ» καὶ ἀναπαύεται «ἐν Υἱῷ»<sup>13</sup>. Παράλληλα τονίζεται ἡ ὑποστατικὴ

8. Ἐκδοσις ἀκριβῆς, Kotter II, σ. 11 (3): 33-37

9. Βλ. ὁ.π., σ. 19 (8): 30-31.

10. Βλ. ὁ.π., σ. 27 (8): 197-98. Πρβλ. Ν. Ξεξάκης, Ὁρθόδοξος Δογματικὴ, Ἡ Θεολογία τοῦ Ὁμοουσιίου, ἐκδ. Ἑννοια, Ἀθήνα 2006, σσ. 122-25.

11. Βλ. Ἐκδοσις ἀκριβῆς, Kotter II, σσ. 21-22 (8): 81-82.

12. Ὁ.π., σ. 15 (6): 6-7.

13. Βλ. ὁ.π., σ. 25 (8): 173. Πρβλ. Μ. Orphanos, "The Procession of the Holy Spirit according to Certain Greek Fathers", *Θεολογία* 51, 1 (1980), σσ. 280-282, καὶ Μ. D. Torre, "St John Damascene and St Thomas Aquinas on the Eternal Procession of The

Του διαφοροποίηση. Τὸ ὑποστατικὸ Του ἰδίωμα εἶναι ἀκοινωνητο ἀπὸ τὰ ὑποστατικὰ ἰδιώματα τῶν δύο ἄλλων Προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος, δηλαδή τὸ ἀγέννητο τοῦ Πατέρα καὶ τὸ γεννητὸ τοῦ Υἱοῦ. Ἐν τούτοις, μολονότι γνωρίζουμε ὅτι ὑπάρχει διαφορὰ μεταξύ τῶν ὑποστατικῶν ιδιωμάτων, ἀγνοοῦμε τὸ εἶδος ἢ τὴ φύση αὐτῆς τῆς διαφορᾶς<sup>14</sup>. Τὰ ὑποστατικὰ ἰδιώματα δὲν εἶναι δηλωτικὰ τῆς θείας οὐσίας, ἀλλὰ τοῦ ἰδιαίτερου τρόπου ὑπάρξεως τοῦ κάθε Προσώπου καὶ τῆς «πρὸς ἄλληλα σχέσεως»<sup>15</sup>. Μὲ τίς θεολογικὲς αὐτὲς αποσαφηνίσεις ὁ ἅγιος Ἰωάννης, ὁ ὁποῖος ἐπὶ τῆς οὐσίας ἐπαναπροσφέρει τὴ θεολογικὴ σκέψη τῶν Καππαδοκῶν Πατέρων, ἐπεξηγεῖ, ὅσο φυσικὰ εἶναι δυνατὸ μέσῳ τοῦ θεολογικοῦ σχήματος τῆς ἐνότητος καὶ τῆς διάκρισης, τὸ ὁμοούσιον καὶ τὸ ἰδιαίτερον τῶν Τριῶν Ὑποστάσεων. Τὰ Πρόσωπα τῆς Ἁγίας Τριάδος εἶναι ὁμοούσια μεταξύ τους καὶ ταυτόχρονα διακεκριμένες καὶ τέλειες ὑποστάσεις. Ἡ τελειότητα τῶν ὑποστάσεων ἀφ' ἐνὸς καταδεικνύει καὶ ἀφ' ἑτέρου ἐπιβεβαιοῖ τὴν τελειότητα τῆς θείας οὐσίας, ἢ ὅποια εἶναι μίᾳ καὶ ἀσύνθετος<sup>16</sup>. Κατὰ τὸν Λόγο τῆς κοινῆς οὐσίας οἱ τρεῖς ὑποστάσεις κοινωνοῦν μεταξύ Τους, ἐνῶ κατὰ τὸν Λόγο τοῦ ἰδιαίτερου τρόπου ὑπάρξεώς τους (ἀγέννητον, γεννητόν, ἐκπορευτόν) διαφοροποιοῦνται<sup>17</sup>. Ἡ διαφοροποίηση αὐτὴ δὲν εἰσάγει διαίρεση, καθὼς οἱ θεῖες ὑποστάσεις παραμένουν «ἀδιάστατοι», «ἀχώριστες». Τὸ «ἀδιάστατον» ἐπ' οὐδενὶ σημαίνει συμφυρμὸ τῶν θείων Ὑποστάσεων. Ἡ μεταξύ τῶν Προσώπων «περιχώρησις» εἶναι ἀσύγχυτος. Θεολογικῶς εἶναι ἀκατανόητη καὶ συνεπῶς ἀπορριπτέα ὅποιαδήποτε θεώρηση περὶ «συναλοιφῆς ἢ συμφύρσεως ἢ συγχύσεως» μεταξύ τῶν Προσώπων<sup>18</sup>. Στὴν Τριαδολογικὴ αὐτὴ θεώρηση ἐδράζεται καὶ ἡ ἐρμηνεία τῆς δημιουργίας τοῦ κτιστοῦ κόσμου. Εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα τῆς μοναδικότητος καὶ ἀπλότητος τῆς θείας θέλησης καὶ ἐνέργειας,

Holy Spirit”, *St Vladimir’s Theological Quarterly* 38, 3 (1994), σσ. 305-306. Βλ. ἐπίσης τὴν ἐνδιαφέρουσα ἀνάλυση τοῦ M. Jugie, “Saint Jean Damascène”, *Dictionnaire de Théologie Catholique* 8, 1 (1924), σσ. 721-22.

14. Βλ. Ἔκδοσις ἀκριβῆς, Kottler II, σσ. 26 (8): 191-93.

15. Ὁ.π., σ. 32 (10): 5-6.

16. Βλ. Ὁ.π., σ. 27 (8): 214-22.

17. «Ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος ὑπόστασις ἐστὶν ὁ ἄναρχος τρόπος τῆς ἐκάστου αἰδίου ὑπάρξεως», βλ. *Φιλόσοφα κεφάλαια* Kottler I, σ. 140 (67): 36-38.

18. Βλ. Ἔκδοσις ἀκριβῆς, Kottler II, σ. 42 (14): 11-16.

παρ' ότι κάθε Πρόσωπο έπιτελεί τὸ ιδιαίτερο ἔργο Του. Καθὼς εἶναι «μία και ἡ αὐτὴ κίνησις» τῶν θείων Ὑποστάσεων<sup>19</sup>, ὀλόκληρη ἡ Ἁγία Τριάδα εἶναι παροῦσα σὲ κάθε ἐνέργεια. Παραπέμποντας και ἐπαναλαμβάνοντας τὸν ἅγιο Γρηγόριο Θεολόγο, ὁ λόγιος Πατέρας στὸ κεφ. 54 τῆς Ἐκδόσεως, ἐπισημαίνει: «Ἡμῖν δὲ εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα, και εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα, και ἐν πνεῦμα ἁγίον, ἐν ᾧ τὰ πάντα, τοῦ 'ἐξ οὗ' και 'δι' οὗ' και 'ἐξ ᾧ' μὴ φύσεις τεμνόντων (οὐδὲ γὰρ ἂν μετέπιπτον αἱ προθέσεις ἢ αἱ τάξεις τῶν ὀνομάτων), ἀλλὰ χαρακτηριζόντων μιᾶς και ἀσυγχύτου φύσεως ιδιότητος»<sup>20</sup>.

Ἀπὸ τὸν ἄναρχο, αἰώνιο και αἰδίο Τριαδικὸ Θεὸ ἐξαρτῶνται τὰ πάντα. Οἱ ἄγγελοι, ἡ κτίσις, ὁ ἄνθρωπος, ἡ αἰωνιότητα, ὁ χρόνος. Ὁ Τριαδικὸς Θεὸς ὀδηγεῖ τὴν κτίσις στὴν ὑπαρξή. Ἡ αἰτία αὐτῆς τῆς ἐνέργειας τοῦ Θεοῦ ἔξω ἀπὸ τὸν ἑαυτό Του εἶναι ἡ ἀγάπη<sup>21</sup>. Ἡ Ἁγία Τριάδα δημιουργεῖ πάντοτε μέσα ἀπὸ τὴν ἀγαπητικὴ σχέση τοῦ ἀκτίστου πρὸς τὸ κτιστό, ὥστε και ἄλλα ὄντα, ἑτερούσια ὡς πρὸς τὴ θεία οὐσία, νὰ μετέχουν στὴν ἀγαθότητά Της<sup>22</sup>.

Ἡ δημιουργία τῆς κτίσεως ἐκ τοῦ μὴ ὄντος σημαίνει ὅτι εἶναι τρεπτή. Ἀκόμη και αὐτὴ ἡ μετάβασις ἀπὸ τὸ μὴ ὄν στὸ εἶναι ὀρίζεται ὡς τροπή<sup>23</sup>. Ἡ τρεπτότητα τῆς κτίσεως καθίσταται πιὸ εὐληπτη και ἀπὸ τὴ σχετικότητα τοῦ χρόνου ποὺ συμβαδίζει πάντοτε μὲ τὸν χῶρο. Ὁ χρόνος ὑπάρχει ἐπειδὴ συνυφίσταται μὲ τὸν χῶρο<sup>24</sup>. Γιὰ τὸν λόγο

19. Βλ. ὁ.π., σσ. 28-29 (8): 238-46.

20. Ὁ.π., σ. 129, στ. 16-23.

21. Γιὰ τὶς θεολογικὲς προϋποθέσεις τῆς δημιουργίας ἐξ οὐκ ὄντων, βλ. Ν. Ξεξάκης, Ὁρθόδοξος Δογματικὴ, Ἡ περὶ δημιουργίας διδασκαλία, ἐκδ. Ἑννοια, Ἀθήνα 2006, σσ. 34-43.

22. Βλ. Ἐκδοσις ἀκριβῆς, Kotter II, σ. 45 (16): 2-6. «Ἐπεὶ οὖν ὁ ἀγαθὸς και ὑπεράγαθος Θεὸς οὐκ ἠρκέσθη τῇ Ἐαυτοῦ θεωρίᾳ, ἀλλ' ὑπερβολῆ ἀγαθότητος εὐδόκησε γενέσθαι τινὰ τὰ εὐεργετηθησόμενα και μεθέξοντα τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παράγει και δημιουργεῖ τὰ σύμπαντα, ἀόρατά τε και ὀρατά».

23. Βλ. ὁ.π., σ. 98 (41): 2-5. «Ἵν γὰρ ἡ ἀρχὴ τῆς γενέσεως ἀπὸ τροπῆς ἤρξατο, ἀνάγκη ταῦτα τρεπτά εἶναι. Τροπή δὲ ἐστι τὸ ἐκ μὴ ὄντων εἰς τὸ εἶναι παραχθῆναι και τὸ ἐξ ὑποκειμένης ὕλης ἑτερόν τι γενέσθαι».

24. Πολὺ ἐνδιαφέρουσα εἶναι ἡ ἐρμηνεία τοῦ ἱεροῦ Αὐγουστίνου γιὰ τὴ σχέση τοῦ χρόνου μὲ τὸν χῶρο. Βλ. Ἐξομολογήσεις, βιβλίο xi, cap. xv, 20, PL 32, 817. «*Nam si extenditur, dividitur in praeteritum et futurum: praesens autem nullum habet spatium*». Ἐπίσης

αὐτὸν ὁ χρόνος εἶναι συνδεδεμένος μὲ τὴ φθορὰ καὶ τὴ διάλυση<sup>25</sup>. Στὸ κλασικὸ χωρίο τοῦ ὁσίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, στὰ σχόλια του *Εἰς τὸ περὶ θείων ὀνομάτων* τοῦ ἁγίου Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, διαβάζουμε: «*χρόνος γὰρ ἀπὸ τῆς τοῦ οὐρανοῦ καὶ γῆς ποιήσεως ἀριθμεῖται*»<sup>26</sup>. Ἡ ἐμφάνιση καὶ ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ χρόνου πρέπει νὰ ἀναζητηθεῖ στὴν ὑλικὴ δημιουργία. Αὐτὸ ποὺ προϋπῆρχε τοῦ χρόνου ἦταν, ἐὰν θὰ μπορούσαμε νὰ μιλήσουμε μὲ αὐτὲς τὶς λέξεις, τὸ διαρκὲς παρόν, «*τὸ συμπαρεκτεινόμενον τοῖς αἰδίοις οἷόν τι χρονικὸν κίνημα καὶ διάστημα*»<sup>27</sup>, τὸ ὁποῖο ταυτίζεται μὲ τὴν αἰωνιότητα τοῦ Θεοῦ<sup>28</sup>. Τὸ «*κίνημα καὶ διάστημα*» αὐτὸ χαρακτηρίζεται ὡς «*αἰών*» καὶ δὲν ἔχει τὰ γνωρίσματα τοῦ μετρούμενου χρόνου<sup>29</sup>. Σύμφωνα μὲ τὸν ἱερὸ Δαμασκηνό, ὁ ὁποῖος ἀκολουθεῖ τὴν κοσμολογία τοῦ Μ. Βασιλείου, «*χρόνος δὲ ἐστὶ τὸ συμπαρεκτεινόμενον τῇ συστάσει τοῦ κόσμου διάστημα*»<sup>30</sup>. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸν ὁ Σαββαΐτης μοναχὸς περιγράφει τὸν «*χρόνο*» πρὶν ἀπὸ τὴ δημιουργία. Ὁ σχετικὸς χρόνος ἄρχισε καὶ θὰ σταματήσει νὰ ὑφίσταται ἐντὸς τῆς αἰωνιότητος. Ὑφίσταται μέσα στὸ κτιστὸ δημιούργημα τῆς ἄκτιστης ἐνέργειας τῆς Ἁγίας Τριάδος. Ἡ ἀπόληξή του θὰ εἶναι ἡ αἰωνιότητα, ὁ ὄγδοος αἰώνας, ἡ ὄγδοη ἡμέρα<sup>31</sup>, καθὼς ἡ εἰσαγωγή τοῦ ἀνθρώπου στό «*χρονικὸ εἶναι*» σημαίνει καὶ εἰσχώρηση στὸ ἄχρονο αἰώνιο παρόν<sup>32</sup>. Ὁ χρόνος ἀπὸ τὴν κτίση τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς ἕως τῆς τελικῆς καὶ κοινῆς ἀνάστασης

βλ. ὁ.π., βιβλίον xi, cap. xxiii, 30, PL 32, 821: "Video igitur tempus quamdum esse distentionem. Sed video, an videre mihi videor? Tu demonstrabis, Lux, veritas".

25. Βλ. Γ. Μαντζαρίδης, *Χρόνος καὶ Ἄνθρωπος*, ἐκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1992, σ. 31.

26. PG 4, 336A.

27. *Ἐκδοσις ἀκριβῆς*, Kotter II, σ. 44 (15): 20-21.

28. Βλ. Γ. Φλωρόφσκυ, «*Ἡ κτίσις καὶ τὸ κτιστόν*», *Ἀνατομία Προβλημάτων Πίστεως*, μετάφρ. ἀρχιμ. Μελέτιος Καλαμαράς, ἐκδ. Ρηγοπούλου, Θεσσαλονίκη 1977, σ. 9.

29. Γιὰ τὸ πολύσημον τοῦ ὀνόματος «*αἰών*» καὶ τῆς διαφορετικῆς θεώρησής του ἀπὸ τὸν χρόνο βλ. *Ἐκδοσις ἀκριβῆς*, Kotter II, σσ. 43-44 (15): 1-38.

30. *Κατ' Ἐννομίαν*, PG 29, 560B. Πρβλ. Ν. Ματσούκας, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Β'*, *Ἐκθεση τῆς Ὁρθόδοξης πίστεως σὲ ἀντιπαράθεση μὲ τὴ δυτικὴ χριστιανοσύνη*, [Φιλοσοφικὴ καὶ Θεολογικὴ Βιβλιοθήκη (ΦΘΒ) 3], ἐκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1988, σ. 158, σημ. 131.

31. Βλ. *Ἐκδοσις ἀκριβῆς*, Kotter II, σ. 44 (15):18 καὶ ὁ.π., σ. 227 (96):82-89.

32. Πρβλ. Γ. Μαντζαρίδης, «*Παράδοσις καὶ ἀνανέωσις*», στό: *Μέθεξις Θεοῦ*, ἐκδ. Ὁρθοδόξου Κυψέλης, Θεσσαλονίκη 1979, σσ. 246, 250.



τοῦ ἀνθρωπίνου γένους δηλώνεται μὲ τὸν ὄρο «ἑπτὰ αἰῶνες»<sup>33</sup>. Ἡ μεταχρόνια αἰωνιότητα θὰ κατανοηθεῖ σὲ πληρότητα μετὰ ἀπὸ τὸν σωματικὸ θάνατο καὶ τὴν ἀφθαρτοποίηση τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὴ Δευτέρα Παρουσία τοῦ Χριστοῦ. Γιὰ τὸν Λόγο αὐτὸν ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὸν χρόνο καὶ τὴν αἰωνιότητα δὲν εἶναι διαρχικὴ ἀλλὰ ποιοτικὴ<sup>34</sup>. Ἐπὶ τῆς οὐσίας, καθὼς ὁ Θεὸς δὲν ἀποσύρει τὶς ἐνέργειές Του ἀπὸ τὴν κτίση, ὁ κόσμος ἐρμηνεύεται ὡς μία δυναμικὴ αἰωνιότητα, ἡ ὁποία ἀπλῶς ἄρχισε νὰ ὑφίσταται, γεγονός πού σχετικοποιεῖ ἀκόμη περισσότερο τὴν ἱκανότητα προσδιορισμοῦ τῆς χρονικῆς μέτρησης. Στὴν κτίση δὲν ὑφίστανται ἀπολυτοποιημένες πτυχές τῆς πραγματικότητας ἐξ αἰτίας τῆς δημιουργίας τῆς ἀπὸ τὸ μὴ ὄν<sup>35</sup>. Ἐπισημαίνει, λόγου χάρι, ὁ ἱερὸς Δαμασκηνός ὅτι ἡ στιγμή τῆς δημιουργίας τῶν νοερῶν δυνάμεων δὲν ὀρίζεται ἐπακριβῶς, μολοντί συγκλίνει στὴ θέση τοῦ ἀγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία δημιουργήθησαν «πρὸ πάσης κτίσεως», χωρὶς νὰ παρασιωπεῖ καὶ ἄλλες προτεινόμενες πατερικὲς προτάσεις<sup>36</sup>. Ἐπισημαίνει ὅτι οἱ ἄγγελοι δημιουργήθησαν ἀπὸ τὸν Θεὸ πρὶν ἀπὸ τὴ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου<sup>37</sup>. Σὲ ἄλλο σημεῖο σημειώνει ὅτι προηγοῦνται τῆς δημιουργίας τῶν αἰσθητῶν. Ὡστόσο ἡ νοερὴ οὐσία τοῦ ἀγγέλου ἐπιβάλλει τὴν παραμονὴ καὶ κατάληψη νοητοῦ τόπου<sup>38</sup>, δίχως νὰ παραβλέπεται τὸ γεγονός ὅτι ἀποστέλλονται συχνὰ ἐντὸς τῶν ὁρίων τῆς ὑλικῆς δημιουργίας<sup>39</sup>. Ὁ «Οὐρανός ἐστι περιοχὴ ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων κτισμάτων· ἐντὸς αὐτοῦ αἶ τε νοεραὶ τῶν ἀγγέλων δυνάμεις καὶ πάντα τὰ αἰσθητὰ περικλείονται καὶ περιορίζονται»<sup>40</sup>. Ἡ ἐπισημάνση ὅλων αὐτῶν τῶν δεδομένων ἔχει σκοπὸ νὰ συμβάλει στὴν κοσμολογικὴ κατανόηση γιὰ τὴν προέλευση τῆς δημιουργίας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τῆς θεολογικῆς ἐρμηνευτικῆς. Ὅλα τὰ ὄντα ὑφίστανται ἐντὸς

33. Βλ. Ἐκδοσις ἀκριβῆς, Kotter II, σ. 44 (15): 14-16.

34. Βλ. Δ. Τσάμης, *Εἰσαγωγή στὴ σκέψη τῶν Πατέρων τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας*, ἐκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1992, σ. 49.

35. Βλ. Ν. Ματσούκας, *Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας μὲ παράρτημα στὸ σχολαστικισμὸ τοῦ Δυτικοῦ Μεσαίωνα*, ἐκδ. Βάνια, Θεσσαλονίκη 1994, σ. 220.

36. Βλ. Ἐκδοσις ἀκριβῆς, Kotter II, σ. 48 (17): 75-81. Πρβλ. Ν. Ξεξάκης, *Ὁρθόδοξος Δογματικὴ, Ἡ περὶ δημιουργίας διδασκαλία*, σσ. 89-90.

37. Βλ. Ἐκδοσις ἀκριβῆς, Kotter II, σ. 48 (17): 75-81.

38. Βλ. ὁ.π., σ. 47 (17): 42-45.

39. Βλ. ὁ.π., σ. 47 (17): 52-56.

40. Ὁ.π., σ. 50 (20): 2-4.

συγκεκριμένου χώρου και όριων. Ἡ συγκεκριμενοποίηση τοῦ χώρου παραμονῆς τῶν δημιουργημάτων δίδει τὴν εὐχέρεια νὰ κάνουμε λόγο γιὰ χρονικὴ προτεραιότητα στὴ δημιουργία κάποιων πλασμάτων ἔναντι ἄλλων.

Καὶ ἐνῶ ἡ δημιουργία με κορωνίδα τὸ τελευταῖο καὶ τελειότερο δημιούργημα τοῦ Θεοῦ, τὸν κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωση πλασθέντα ἄνθρωπο, προχωρᾷ πρὸς τὴν ἐκπλήρωση τοῦ σκοποῦ τῆς, ἐπεισέρχεται στὸ σῶμα τῆς ἡ ἁμαρτία διὰ μέσου τῆς αὐτεξούσιας κίνησης τῶν πρωτοπλάστων. Ὡστόσο τὸ προπατορικὸ ἁμάρτημα καὶ ἡ ἔξοδος ἀπὸ τὸν παράδεισο μαζὶ με τὶς συνέπειές τους δὲν συνιστοῦν ἀνυπέροβλητα ἐμπόδια ποὺ ἐγκλωβίζουν τὸν ἄνθρωπο δίχως διέξοδο μέσα στὸν χῶρο καὶ τὸν χρόνο. Ὁ Θεὸς ἐπεμβαίνει στὴν ἱστορικὴ πορεία τῆς ἀνθρωπότητας προκειμένου νὰ καταστήσει τὸ δημιούργημά Του ἐκ νέου μέτοχο τῆς δόξας Του<sup>41</sup>. Ὅλα τὰ σωτηριολογικὰ γεγονότα ἐφ' ἑξῆς καὶ μέχρι τῆς συντελείας τῶν αἰώνων πραγματώνονται καὶ βιώνονται ἐν χρόνῳ.

Μέσα στὸ πλαίσιο τῆς ἀγαπητικῆς ἐξόδου τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν πεπτωκότα ἄνθρωπο πρέπει νὰ ἐρμηνευθοῦν οἱ θεοφάνειες, οἱ πρωτοβουλίες Του ποὺ ἀποσκοποῦν στὴ διαφύλαξη τοῦ συνδέσμου με τὸν περιούσιο λαὸ Του. Σύμφωνα με τὸν π. Ἰωάννη Ρωμανίδη, οἱ θεοφάνειες δὲν συνιστοῦν ἀπλῆς προτυπώσεις ἀλλὰ πραγματικὴ δυνατότητα-κατάσταση κοινωνίας τοῦ Θεοῦ με τὸν Ἰσραὴλ διὰ τοῦ ἄσαρκου Λόγου<sup>42</sup>. Νοοῦνται σὲ ἐκκλησιολογικὴ βάση. Παιδαγωγοῦν τὸν περιούσιο λαὸ μέσῳ τῆς *χαρισματικῆς γνώσεως*<sup>43</sup>. Ὅλες οἱ ἐπεμβάσεις τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ἀπεσταλμένων Του στὸ ἱστορικὸ γίγνεσθαι κατανοοῦνται στὴν ἴδια προοπτικὴ<sup>44</sup>. Ἡ κορύφωση ὡστόσο τῆς θείας

41. Βλ. Γ. Μαντζαρίδης, «Ἠθικὴ καὶ ἀποκάλυψις», στὸ *Μέθεξις Θεοῦ*, σ. 35.

42. Βλ. "The Christological Teaching of St. John of Damascus", *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος (ΕΦ)* 58 (1976), σ. 239.

43. Βλ. Ν. Ματσούκα (κείμε.-μετάφρ.-εἰς.-σχόλ.), *Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, Διαλεκτικά*, ΦΘΒ 28, ἐκδ. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1995, σσ. 18-19. Πρβλ. ὁ ἴδιος, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Β'*, σσ. 58-80 καὶ Δ. Λιάλιου, «Θεὸς καὶ κόσμος κατὰ τοὺς Καππαδόκες Πατέρες», *Ἐκκλησία, Κόσμος - Ἄνθρωπος*, ΦΘΒ 45, ἐκδ. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 2000, σσ. 47-50.

44. Παρατίθεται ἓνα διασαφητικὸ ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸ ἔργο *Ἐκδοσις ἀκριβῆς*, Kotter II, σσ. 106-07 (45): 3-19, «... τοῦ παραδείσου ... γεγονότα ἐξόριστον [ἐνν. τὸν ἄνθρωπον] ... οὐ παρεῖδεν ὁ συμπαθῆς ... ἀλλὰ πολλοῖς πρότερον παιδαγωγήσας καὶ πρὸς ἐπιστροφὴν καλέσας στόνῳ καὶ τρόμῳ, ὕδατος κατακλυσμῷ ... συγχύσει καὶ διαιρέσει

πρωτοβουλίας για την οικείωση της σωτηρίας από τον άνθρωπο ἐστιάζει στην ἐνανθρώπηση τοῦ Θεοῦ Λόγου<sup>45</sup>. Ἀποτελεῖ κενωτική κίνηση ἀγάπης πρὸς τὸ δημιούργημα<sup>46</sup>. Ἡ ἐνανθρώπηση πραγματώνεται γιὰ χάρη τοῦ ἀνθρώπου. Ἐνώνεται τὸ ἄκτιστο μὲ τὸ κτιστό, τὸ ἄχρονο καὶ αἰώνιο μὲ τὴν ἐν χρόνῳ πρόσληψη σάρκας ἀπὸ τὴ Θεοτόκο. Ὅλοι οἱ ἄνθρωποι ἐφ' ἐξῆς καλοῦνται νὰ ἐνωθοῦν μὲ τὸν ἐνανθρωπήσαντα Λόγο, τὸν Χριστὸ ἐντὸς τῆς Ἐκκλησίας Του. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸν ὁ ἄνθρωπος ὑπερβαίνει τὸ φθαρτό, τὸ πρόσκαιρο. Κατὰ τὸν Γ. Μαντζαρίδη, «ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ δὲν εἶναι κανένας ἰδιαίτερος τόπος, ἀλλὰ ἡ αἰώνια ζωὴ. Καὶ ἡ αἰώνια ζωὴ δὲν εἶναι μιὰ ἀτελεύτητη ζωὴ μέσα στὸν χρόνο, ἀλλὰ ἡ ἐν Χριστῷ ζωὴ»<sup>47</sup>.

Ἡ ἐν χρόνῳ ἱστορικὴ πορεία τῆς ἀνθρωπότητας ὁλοκληρώνεται στὴ Δευτέρα Παρουσία τοῦ Χριστοῦ. Ὅταν ὁμιλοῦμε περὶ τῆς Δευτέρας Παρουσίας, συνυπονοοῦμε πάντοτε τὴν καθολικὴ ἀνάσταση τοῦ ἀνθρωπίνου γένους. Ἀνάσταση κατὰ τὴν ὀρθόδοξη δογματικὴ σημαίνει ἀνάσταση σωμάτων. Οἱ Πατέρες ἐπιχειρηματολογοῦν μὲ πλειάδα συλλογισμῶν<sup>48</sup>. Ἡ ψυχὴ εἶναι κατὰ χάριν ἀθάνατη. Θὰ ἀναστηθεῖ ἀποκλειστικὰ τὸ ὑλικὸ στοιχεῖο τοῦ ἀνθρώπου, γιὰ αὐτὸ ὑπέστη

---

γλωσσῶν ... τυπικαῖς θεοφανεῖαις, πολέμοις ... ποικίλαις δυνάμεσι, νόμῳ, προφήταις, δι' ὧν τὸ σπουδαζόμενον ἦν ἡ τῆς ἀμαρτίας ἀναίρεσις πολυσχεδῶς χεθείσης καὶ καταδουλωσαμένης τὸν ἄνθρωπον καὶ πᾶν εἶδος κακίας ἐπισωρευσάσης τῷ βίῳ καὶ ἡ πρὸς τὸ εὖ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου ἐπάνοδος».

45. Βλ. Λόγος εἰς τὸ ἅγιον Σάββατον, Kotter V, σ. 126 (11): 1-8. Πρβλ. Γ. Φλωρόφσκυ, «Ἀπολύτρωση», στὸ *Δημιουργία καὶ Ἀπολύτρωση*, μετάφρ. Π. Πάλλης, ἐκδ. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1983, σ. 108.

46. Βλ. Α' Τιμ. 2, 4. Πρβλ. ἀγ. Ἰω. Δαμασκηνοῦ, Λόγος εἰς τὴν κοίμησιν τῆς Θεοτόκου Β', Kotter V, σ. 533 (15): 26-28.

47. *Χρόνος καὶ Ἄνθρωπος*, σ. 35. Πρβλ. π. Δ. Στανιλοάε, Ὁ Θεὸς εἶναι Ἀγάπη, μετάφρ. Ν. Ματσούκας, ἐκδ. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1983, σ. 45. Ὁ χρόνος, παρὰ τὴ σχετικότητά του στὴν Ὄρθόδοξη θεολογία, ἔχει αισιόδοξη διάσταση, καθὼς «τονίζει ... τὴν ὑψιστὴ ἐσχατολογικὴ σημασία τοῦ μέλλοντος, τὸ ὁποῖο δίνει νόημα καὶ ἐρμηνεύει τὸ παρὸν καὶ τὸ παρελθόν» Δ. Τσάμης, *Εἰσαγωγή στὴ σκέψη τῶν Πατέρων τῆς Ὄρθόδοξης Ἐκκλησίας*, σ. 33.

48. Βλ., λόγου χάρη, *Ἐκδοσις ἀκριβής*, Kotter II, σσ. 234-39 (100): «... Ἀνάστασιν δὲ λέγοντες σωμάτων φαμέν ἀνάστασιν ... αἱ γὰρ ψυχαὶ ἀθάνατοι οὔσαι πῶς ἀναστήσονται; ... ἀνάστασις ἐστὶ πάντως συνάφεια πάλιν ψυχῆς καὶ σώματος καὶ δευτέρα τοῦ διαλυθέντος καὶ πεσόντος ζώου στάσις. Αὐτὸ οὖν τὸ σῶμα τὸ φθειρόμενον καὶ διαλυόμενον, αὐτὸ ἀναστήσεται ἄφθαρτον...».

τῆ φθορὰ τοῦ θανάτου<sup>49</sup>. Θὰ ἐπανενωθεῖ μετὰ τὴν ψυχὴ<sup>50</sup>. Ὁ ἄνθρωπος πρὶν ἀπὸ τὸν σωματικὸ θάνατο εἶναι μία ὑποστατικὴ ἔνωση ὑλικοῦ καὶ νοεροῦ στοιχείου. Ἡ ἀνάσταση ὄντολογικὰ καὶ ἐννοιολογικὰ ταυτίζεται μετὰ τὴν ἐκ νέου ζωοποίηση τῆς ἀρχικῆς ὑπόστασης τοῦ ἀνθρώπου μετὰ ἀφθαρτοποιημένη πλέον τὴν ὑλικὴ πλευρά<sup>51</sup>. Τὸ σῶμα δὲν θὰ εἶναι τὸ φθαρτὸ ἐκεῖνο τοῦ μεταπτωτικοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ τὸ ἀφθαρτο τοῦ Χριστοῦ μετὰ τὴν ἀνάσταση<sup>52</sup>. Ὁ ἐνανθρωπήσας Λόγος θὰ «μετασχηματίζει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸ σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ, οὐ τὴν εἰς ἑτέραν μορφήν μεταποίησιν λέγων ἄπαγε, τὴν ἐκ φθορᾶς δὲ μᾶλλον εἰς ἀφθαρσίαν ἐναλλαγὴν»<sup>53</sup>.

Ἡ ἔννοια τῆς «συντελείας» τῶν ἀνθρώπων προσδιορίζεται διττῶς: ὡς «μερικὴ» καὶ ὡς «κοινὴ καὶ παντελής». Ἡ πρώτη συνακολουθεῖ τὸν προσωπικὸ θάνατο κάθε ἀνθρώπου, ἐνῶ ἡ δευτέρη χαρακτηρίζει τὴν κοινὴ τῶν ἀνθρώπων ἀνάσταση<sup>54</sup>.

Δὲν σώζεται μόνον ὁ ἄνθρωπος. Τὴν ἀφθαρσίαν καὶ ἀνακαίνιση τοῦ ἔλλογου ὄντος συνοδεύει ἡ ἄλογη κτίσις· ὅπως μετὰ τὴν πτώση συμπάσχει μετὰ τὸν ἄνθρωπο, τοιουτοτρόπως καὶ λαμβάνει τὴν ἀποκατάσταση κατὰ τὸν Λόγο τῆς οἰκείας φύσεως<sup>55</sup>. Ἡ κτίσις δὲν θὰ μπορούσε νὰ μεταπέσει στὸ μὴ ὄν. Δημιουργήθηκε λίαν καλὴ γιὰ τὴ διακονία τῶν ἀναγκῶν καὶ τῆς σωτηρίας τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ προορισμὸς τῆς, ἡ ἀπαλλαγὴ ἀπὸ τὴ φθορὰ πραγματοποιεῖται διὰ τοῦ Χριστοῦ<sup>56</sup>. Εἶναι γινώριμος στὴν πατερικὴ κοσμολογία ὁ λόγος περὶ ἐσχατολογικῆς «ἀποκαταστάσεως» τῆς κτίσεως στό «ἀρχαῖον κάλλος»<sup>57</sup>. Ἐπιβεβαιώνεται ἐμφατικὰ ἡ ἐκπλήρωση τοῦ ἀρχικοῦ σκοποῦ τῆς δημιουργίας, ὅλων τῶν εἰδῶν

49. Βλ. ὁ.π., σ. 234 (100): 2-5.

50. Βλ. ὁ.π., στίχ. 5-7.

51. Βλ. ὁ.π., σ. 236 (100): 70-72: «Πῶς ἂν ἐγινώσκετο ἢ ἐπιστεύετο ἢ τοῦ τεθνεῶτος ἀνάστασις μὴ τῶν χαρακτηριστικῶν τῆς ὑποστάσεως ἰδιωμάτων ταύτην συνιστῶντων;».

52. Βλ. ὁ.π., σ. 237 (100): 83-91.

53. Ὁ.π., σσ. 237-38 (100): 103-106.

54. Βλ. ὁ.π., σ. 44 (15): 16-18.

55. Βλ. *Εἰς τὸ ἅγιον Σάββατον*, Kotter V, σ. 143 (35): 14-17. Πρβλ. Δ. Τσάμης, *Ἀγιολογία τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας*, ἐκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1985, σ. 181.

56. Βλ. *Ἐρμηνεία ἐπιστολῶν Παύλου*, PG 95, 505.

57. Ἀναλυτικώτερα γιὰ τὸ θέμα αὐτὸ βλ. Γ. Φλωρόφσκυ, «Ἀπολύτρωση», ὁ.π., σ. 171.

τῆς ἔλλογης καὶ ἄλογης κτίσης: «Πάντα τὴν οἰκείαν ἀποκατάστασιν λήφονταί μηδεμιᾶς ἐτέρας ὑπολειπομένης ἀποκαταστάσεως»<sup>58</sup>. Ἡ πρόσληψη αὐτοῦ τοῦ λεξιλογίου ἀπὸ τὸν ἅγ. Ἰωάννη δὲν ἀπηχεῖ ὠριγενιστικῆς ἀντιλήψεως<sup>59</sup>.

Ἡ ἀποκατάσταση στὸ ἀρχικό, «οἰκεῖο» κάλλος εἶναι ἔκφραση θείας δικαιοσύνης καὶ ἀγάπης, ἐπακόλουθο τῆς παγκόσμιας ἀνάστασης τοῦ ἀνθρώπινου γένους. Οἱ θεωμένες ὑπάρξεις θὰ εὐφραίνονται μὲ τὴ θεία ἀγάπη καὶ τὸ θεῖο Φῶς. Ἡ ἀποκατάσταση στὴν ἀφθαρσία τῆς αἰωνιότητος ἀναφέρεται στὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου, συνθήκη ἀπόλυτη, ἀνεπηρέαστη ἀπὸ τὴ βούληση τῶν κτιστῶν ὄντων. Ἡ ἐπιλογή τοῦ ἀνθρώπου ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ ὡς σωσμένης ἢ κολασμένης ὑπαρξῆς σχετίζεται μὲ τὴν ἐλευθερία τῆς βούλησης<sup>60</sup>.

### Γ. Ἡ βιωματικὴ διάσταση τοῦ χρόνου

Στὴ διάσταση τῆς ἠθικῆς-ἀσκητικῆς λογικῆς τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας, τὸ εἶδος τῆς αἰώνιας πορείας τοῦ κτιστοῦ ἔλλογου δημιουργήματος προκαθορίζεται ἐντὸς τοῦ φθαρτοῦ χρόνου, καθὼς ἡ κορωνίδα τῆς δημιουργίας, ὁ ἄνθρωπος, ἐνεργεῖ πάντοτε μέσῳ τῶν προσωπικῶν αὐτεξούσιων ἐνεργειῶν του. Ὁ σύγχρονος ἅγιος Ἰουστίνος Πόποβιτς, μέτοχος τῆς χαρισματικῆς θεολογίας τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας, σκιαγραφεῖ τὴν πραγματικὴ νοηματοδότηση τοῦ χρόνου: «Μόνο ζώντας “ἐν σοφίᾳ”, δηλαδὴ μὲ τὸ Χριστό, “ἐξαγοράζομεν” τὸ χρόνο μας, ποὺ ἔχει καὶ αὐτὸς δημιουργηθεῖ ἀπὸ τὸ Θεὸ Λόγο καὶ γιὰ χάρι τοῦ Θεοῦ Λόγου... Ἡ λογικότητα τοῦ χρόνου συνίσταται στὸ νὰ ὑπηρετεῖ τὸ Θεὸ Λόγο... Ὁ χρόνος μᾶς ἔχει δοθεῖ γιὰ νὰ τὸν μεταβάλλουμε σὲ αἰωνιότητα ζώντας “ἐν σοφίᾳ”, δηλαδὴ ἐν Χριστῷ καὶ διὰ τοῦ Χριστοῦ.

58. *Εἰς τὸ ἅγιον Σάββατον*, Kotter V, σ. 143 (35): 14-17.

59. Ὁ ἅγ. Ἰωάννης ἀπορρίπτει τὶς θέσεις τοῦ Ὁριγένη βλ. *Ἐκδοσις ἀκριβῆς*, Kotter II, σ. 44 (15), 28-38.

60. Βλ. Γ. Φλωρόφσκυ, «Ἡ “ἀθανασία” τῆς ψυχῆς», στὸ *Δημιουργία καὶ Ἀπολύτρωση*, σσ. 263-64: «Ἡ “φύση” θεραπεύεται καὶ ἀποκαθίσταται μὲ ὀρισμένο καταναγκασμό, ἀπὸ τὴν πανίσχυρη δύναμη τοῦ παντοδυνάμου Θεοῦ καὶ τὴν ἀκατανίκητη χάρι ... ἀλλὰ ἡ βούληση τοῦ ἀνθρώπου δὲν μπορεῖ νὰ θεραπευτεῖ κατὰ τὸν ἴδιο ἀκατανίκητο τρόπο. Ἡ βούληση τοῦ ἀνθρώπου πρέπει νὰ στραφεῖ μόνη τῆς στὸ Θεό».

Μὲ τὴ λογικότητά του ὁ χρόνος εἰσῆλθε στὸ θεανθρώπινο σῶμα τοῦ Χριστοῦ, τὴν Ἐκκλησία, καὶ ἐκεῖ βρῆκε τὴν αἰώνια καταξίωσή του καὶ τὴ θεία του πραγμάτωση...»<sup>61</sup>.

Ἡ κοινωνία μεταξύ ἀνθρώπου καὶ Θεοῦ ἐπιβεβαιώνεται ἐν χρόνῳ. Ὑπὸ τὴν ἔννοια αὐτὴν, ὁ χρόνος προσλαμβάνει ἐκκλησιαστικές, ἐκκλησιολογικές, θεολογικές διαστάσεις. Προσφέρεται γιὰ τὸν καθαγιασμό τοῦ πιστοῦ καὶ τὴ βίωση τοῦ μυστηρίου τῆς ἐν Χριστῷ σωτηρίας.

Ὁ τρόπος τοῦ ἐξαγιασμοῦ ταυτίζεται μὲ τὴν αἰωνιότητα ὡς τρόπος καὶ ποιότητα ζωῆς ποὺ συμπορεύεται μὲ τὸν τρόπο τοῦ Δημιουργοῦ<sup>62</sup>. Ὁ τρόπος τῆς ἁμαρτίας εἶναι ἀνυπόστατος, καθὼς τὸ κακὸ ὑφίσταται ὡς παρυπόσταση στὸ ἴδιο τὸ καλὸ διαστρέφοντάς το. Ἐπειδὴ ἡ ἁμαρτία δὲν ἔχει ὄντολογικὴ ὑπόσταση, δὲν συνοδεύει τὰ ἔλλογα ὄντα στὴν αἰώνια πορεία τους, ἔστω καὶ ἐὰν ὁ ἄνθρωπος, ἐξ αἰτίας τοῦ αὐτεξοῦσιου συνεχίζει νὰ τὴν ἐπιθυμεῖ καὶ μετὰ ἀπὸ τὸν βιολογικὸ του θάνατο, καθὼς τὴν ἐπεδίωξε. Ὁ χρόνος τῆς ἐπιγείου ζωῆς τῶν ἔλλογων ὄντων ἀποτελεῖ μία διαδρομὴ μέσα στὴν ὁποία ἐκφράζεται ἡ ἐλευθερία τῶν ἐπιλογῶν ὡς ὁ προσωπικὸς τρόπος βιοτῆς.

Τὸ ἀγαθὸ ἀποτελεῖ τὴ μοναδικὴ ὑφιστάμενη πραγματικότητα, διότι μόνον αὐτὸ δημιουργήθηκε ἀπὸ τὸν Θεό<sup>63</sup>. Εἶναι «ὑπαρξὺς καὶ ὑπάρξεως αἴτιον»<sup>64</sup>. Ἡ ἀποδεικτικὴ γιὰ τὴν ὑπαρξὺ τοῦ καλοῦ συγκροτεῖται στὸ

61. Ὁδὸς Θεογνωσίας. Κεφάλαια ἀσκητικὰ καὶ γνωσιολογικά, ἐκδ. Γρηγόρη, Ἀθήνα 2<sup>η</sup>1992, σ. 309.

62. Μὲ ἀπλὸ τρόπο, σύγχρονες μαρτυρίες ὁσίων μορφῶν προσανατολίζουν τὸν ἄνθρωπο στὸ πῶς πρέπει νὰ ἀντιλαμβάνεται τὸ νόημα τοῦ χρόνου. Ἡ ὀσιωτάτη γερόντισσα Μακρίνα, ἡ ὁποία ἀσκήτευσε στὴν Ἱερὰ Μονὴ Παναγίας Ὁδηγήτριας στὴν Πορταριά τοῦ Βόλου, ἐπεσήμανε σὲ ὁμιλία τῆς: «Ὅλα παρέρχονται καὶ μένει στὸν ἄνθρωπο ἡ ὑπακοὴ στὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ. Ὁ ἄνθρωπος ὅ,τι προσευχῆς κάνει, ὅποιον πνευματικὸ ἀγῶνα κάνει, ὅ,τι ἐγκρατεύεται νοερῶς, σωματικῶς, πνευματικῶς, ὅ,τι ἔχει στὴν ἄκρη, ἐὰν ὅλα αὐτὰ τὰ ἐργάζεται γιὰ τὸν Θεὸ γράφονται καὶ παραμένουν στὰ βιβλία Του. Ὁ Θεὸς σημειώνει καὶ ὁ Ἄγγελος φύλακας τῆς ψυχῆς γράφει», *Λόγια Καρδιάς*, ἐκδ. Ἱ. Μ. Παναγίας Ὁδηγήτριας, Πορταριά 2012, σ. 390. Τὰ λόγια αὐτὰ τῆς γερόντισσας ἐπισημαίνουν ἀφ' ἑνὸς τὸ αἰώνιον τῆς ἀνθρώπινης ὑπόστασης καὶ ἀφ' ἑτέρου τὴν ἱερότητα τοῦ χρόνου.

63. Βλ. *Κατὰ Μανιχαίων*, Kotter IV, σ. 373 (36): 5-7. Παρόμοιες θέσεις στὸ ὁ.π., σ. 374 (38): 1-4 καὶ *Ἐκδοσις ἀκριβής*, Kotter II, σ. 36 (12b): 28-29: «τὸ ἀγαθὸν ὑπαρξὺς καὶ ὑπάρξεως αἴτιον, τὸ δὲ κακὸν ἀγαθοῦ ἦτοι ὑπάρξεως στέρησις».

64. Ὁ.π.: πρβλ. Ν. Ζιωνη, *Οὐσία καὶ ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν ἅγιον Γρηγόριο*

είναι τῶν ἴδιων τῶν ὄντων. Ὑπογραμμίζει ὁ λόγιος Πατέρας: «Τὰ ὄντα οὐ παντελῶς ἐναντία κατὰ γὰρ αὐτὸ τὸ εἶναι κοινωνοῦσιν ἀλλήλοις, τῷ δὲ ὄντι τὸ μὴ εἶναι ἐναντίον. Ὡστε, εἰ παντελῶς ἐναντίον τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν, ἔστι δὲ τὸ ἀγαθόν, οὐκ ἔστι τὸ κακόν ... καὶ εἰ οὐσία τὸ ἀγαθόν, ἀνούσιον τὸ κακόν ἢ οὐ πάντῃ ἐναντία»<sup>65</sup>. Τὰ ὄντα διατηροῦνται στὸ εἶναι καὶ κοινωνοῦν μεταξύ τους, καθὼς ὄντολογικὴ ὑπόσταση κατέχει μόνον τὸ ἀγαθό, τὸ ὁποῖο λειτουργεῖ ὡς σύνδεσμος ἀνάμεσα στὰ διάφορα ὄντα καὶ ὡς σπερματικὴ αἰτία γιὰ τὴ διατήρησή τους στὴν ὑπαρξή. Ἐὰν τὸ καλὸ νοηθεῖ ὡς μία ἀρχὴ ἀντισταθμιστικῆ-ἀντίρροπῃ πρὸς τὴν ἀντίθετῃ ἀρχὴ τοῦ κακοῦ καὶ ὄχι μοναδικῇ ὑπαρξή, ὀρισμένα ὄντα θὰ εἶχαν τὴν ἀταξία στὴ φύση τους. Καθ' ὅσον ὁμως ἡ ἀρχὴ τῶν κτιστῶν εἶναι μία καὶ ἀγαθὴ, τὰ ὄντα διατηροῦνται στὴν ὑπαρξή διὰ μέσου τῆς ἄριστης τάξεως<sup>66</sup>. Ἀκόμη καὶ αὐτὴ ἡ ὄντοτητα τοῦ διαβόλου δὲν λογίζεται κακὴ, γιὰτὶ ἀποτελεῖ δημιούργημα τῆς ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ, ἐνῶ ἡ συνεχῆς μετοχὴ τῆς στὴν ἀγαθὴ ἀκτιστῆ ἐνέργεια τοῦ Δημιουργοῦ ἐξασφαλίζει τὴν παραμονὴ τῆς στὸ εἶναι<sup>67</sup>.

Σύμφωνα μὲ τὴν ὀρθόδοξη κοσμολογία, τὸ καλὸ καὶ ἀγαθὸ ὡς τὸ θεμέλιο τῆς δημιουργίας προσδιορίζει παράλληλα καὶ τὸν σκοπὸ τῆς ὑπαρξῆς τῶν ὄντων, καθὼς ἔχουν λάβει τὸ ἀγαθὸ στὴ φύση τους. Στὰ αὐτεξούσια πλάσματα ἡ καλὴ ἢ κακὴ χρῆση τῆς λογικῆς ἐκφράζεται πάντοτε σὲ συνάρτηση μὲ τὴ φυσικὴ τους ἀγαθότητα. Παραμένουν στὸ κατὰ φύσιν ἀποβλέποντας καὶ πράττοντας τὸ ἀγαθὸ ἢ ἐκπίπτουν ἐλεύθερα στὸ παρὰ φύσιν διαστρεβλώνοντάς το<sup>68</sup>. Ὁ ἄνθρωπος πλάσθηκε νὰ ἐφίεται τὸ κατὰ φύσιν ἐραστόν, ἀντικείμενο ἐπιθυμίας ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ φύση τῶν ὄντων. Ἀξιοσημεῖωτῃ εἶναι ἡ ἐρμηνευτικὴ

Νύσσης, ἐκδ. Γρηγόρη, Ἀθήνα 1999, σσ. 184-85.

65. Κατὰ Μανιχαίων, Kotter IV, σ. 358 (13): 8-13.

66. Βλ. ὁ.π., σ. 395 (81): 1-3.

67. Βλ. ὁ.π., σ. 372 (35): 8-16. «Καλὸν οὖν ἔστιν εἶναι τὸν διάβολον καὶ διὰ τοῦ εἶναι μετέχειν τοῦ ἀγαθοῦ. Τὸ οὖν εἶναι καλόν, τὸ δὲ εὖ εἶναι κάλλιον. Τελεία γὰρ ὑπαρξίς τὸ ὑγιαίνειν, τὸ νοσεῖν καὶ εἶναι μερικὸν κακόν καὶ φθορὰ· οὐ γὰρ τελεία ἀνυπαρξία, ἀλλὰ μερικὴ ὑπαρξίς καὶ μερικὴ ἀνυπαρξία. Τὸ μὴ εἶναι τέλειον κακόν· τελεία γὰρ φθορὰ καὶ ἀνυπαρξία τὸ τελείως μὴ ὄν. Τὸ οὖν εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι καλὰ καὶ παρὰ Θεοῦ, τὸ δὲ κακόν ἐξ ἀγαθοῦ γενέσθαι τῆς τοῦ γινομένου γνώμης. Ὁ οὖν Θεὸς δι' ὑπερβολὴν ἀγαθότητος καὶ τῷ πονηρῷ τὰ ἀγαθὰ δέδωκε, τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι».

68. Βλ. ὁ.π., σ. 388 (69): 17-30.

προσέγγιση σχετικά με την προέλευση τῆς λέξης ἀγαθόν στο Κατὰ Μανιχαίων. Προκύπτει ἐκ τοῦ «ἀγαν θεῖν», δηλαδή «πάντα πρὸς αὐτό, ὃ καὶ φύσει ἐστὶν ἐραστὸν καὶ ἐφετόν, οὗ φυσικῶς πάντα ἐφίεται»<sup>69</sup>. Ὡστόσο, μολονότι ὁ ἄνθρωπος καταφάσκει στὴν ἐπιθυμία τοῦ ἀγαθοῦ, ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιὰ τὴν ἐπίτευξή του εἶναι ὁ Θεός. Χωρὶς τὴ συνεργία καὶ βοήθεια τοῦ Θεοῦ ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἀδύνατον νὰ ἐπιθυμήσει καὶ νὰ πράξει τὸ ἀγαθόν<sup>70</sup>. Ἡ συνεργασία αὐτὴ προϋποθέτει καὶ ἀπαιτεῖ πάντοτε τὴν ἀνθρώπινη ἐλευθερία μέσα ἀπὸ τὴ συνεχῆ κρίση καὶ χρῆση τοῦ αὐτεξουσίου: «διὰ τὸ αὐτεξούσιον καὶ τὸ ἀβίαστον εἶναι τὸ καλόν»<sup>71</sup>.

Σὲ ἀνάλογη προοπτικὴ ἐρμηνεύεται ἡ γνώση τοῦ ἀγαθοῦ σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὸ κακό. Γνωσιολογικῶς ἢ ἀποδεικτικὴ στοχοθεσία τοῦ ἀγίου Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ ἐδράζεται στὴν ἀλήθεια τῶν ὄντων: «Ἡ ἀλήθεια τῶν ὄντων ἐστὶ γνῶσις, τὸ ψεῦδος μὴ ὄντος γνῶσις· τὸ γὰρ μὴ ὄν οὐ γινώσκεται»<sup>72</sup>. Ἡ γνώση σχετίζεται μετὰ τὰ ὄντα, τὴν ὑπαρκτὴ δηλαδή ἀλήθεια. Τὸ ψεῦδος περιφέρεται στὸν χῶρο τοῦ φανταστικοῦ, τοῦ ἀνύπαρκτου. Ἡ ἀπόπειρα περιγραφῆς του ἀποτελεῖ μίαν ρελατιβιστικὴν προσέγγιση. Ὁ ἄνθρωπος περιγράφει τὸ κακό ὡς κακό, γιὰτὶ ἔχει ἐμπειρία τοῦ ἀγαθοῦ.

Ἡ ἐμπειρικὴ βίωση τῆς διαστροφῆς τοῦ ἀγαθοῦ<sup>73</sup>, τοῦ κακοῦ, τῆς ἁμαρτίας ἀνάγει τὴν ἐμφάνισή της στὴν αὐτεξούσια προαίρεση τοῦ διαβόλου<sup>74</sup>. Κατὰ τὸν Ν. Ματσούκα, τὸ κακό μολονότι ἐμφανίσθηκε ἐξ αἰτίας τοῦ αὐτεξουσίου τοῦ διαβόλου, πηγάζει πρῶτον ἀπὸ τὴν τρεπτότητα τῶν ὄντων καὶ δεύτερον ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ αὐτεξούσιο τῶν λογικῶν ὄντων, τὰ ὁποῖα στρέφονται εἴτε στὴν καλὴ εἴτε στὴν κακὴ ἀλλοίωση<sup>75</sup>. «Ἀποκτᾶ ὕπαρξιν στὰ αὐτεξούσια ὄντα ποὺ ἐγκαταλείπουν

69. Ὁ.π., σ. 383 (64): 1-2.

70. Βλ. Ἐκδοσις ἀκριβῆς, Kotter II, σ. 103 (44): 9-11. Πρβλ. C. N. Tsirpanlis, "The Problem of Free Will and Evil in St. John of Damascus", *ΕΦ* 59 (1977), σ. 270.

71. Ἐκδοσις ἀκριβῆς, Kotter II, σ. 218 (92): 20.

72. Κατὰ Μανιχαίων, Kotter IV, σ. 351 (1): 8-9.

73. Βλ. Ἀ. Θεοδώρου, «Ὁψεις τινὲς τῆς περὶ κακοῦ, θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἱερῶν εἰκόνων διδασκαλίας τοῦ ἀγίου Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ», *Θεολογία* 43, 1-2 (1972), σσ. 81-82.

74. Βλ. Ἐκδοσις ἀκριβῆς, Kotter II, σ. 221 (93): 34-35.

75. Βλ. Ν. Ματσούκας (χείμ.-μετάφρ.-εἰσ.-σχόλ.), Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *I. Κατὰ Μανιχαίων Διάλογος II. Πρὸς τοὺς Διαβάλλοντας τὰς ἀγίας Εἰκόνας Λόγοι τρεῖς*,



τὸ ἀγαθόν»<sup>76</sup>. Σὲ ἀντίθετη περίπτωση, ὅπως σημειώσαμε προηγουμένως, θὰ προσκλίναμε σὲ δύο ἐξ ἀνάγκης ὄντολογικὲς ἀρχές στὸν κόσμον, τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ<sup>77</sup>. Μία τέτοια συγκατάθεση θὰ εἶχε ὀλέθριο ἀντίκτυπο στὴ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου, διότι θὰ ὑποστασιοποιούσε τὸ κακὸ καὶ τὴ διάπραξή του φυσικὴ ἀνάγκη καὶ ὄχι προαιρετικὴ ἐπιλογή. Ἀπεναντίας, ἐπειδὴ τὸ κακὸ εἶναι ἀνυπόστατο συμβεβηκός, ἐμφανίζεται ὡς «ἀπογενόμενον» τοῦ ἀγαθοῦ κατὰ τὴ σχέση πού ἐνυπάρχει ἀνάμεσα στὸ μάτι καὶ τὴν ὄραση. Ἡ τύφλωση εἶναι ἀπώλεια τῆς ὄρασης<sup>78</sup>. Ἡ κακία δὲν εἶναι οὐσία, οὔτε ἰδίωμα οὐσίας, ἀλλὰ ἀνυπόστατο συμβεβηκός, κατὰ τὸν ἱερὸ Δαμασκηνό<sup>79</sup>, ἐκούσια παρεκτροπὴ ἀπὸ τὸ κατὰ φύσιν στὸ παρὰ φύσιν<sup>80</sup>. Τὸ κακὸ δὲν ταυτίζεται μὲ τὸ μὴ ὄν ἀλλὰ μὲ τὸ ἀνυπόστατο. Ὁ ἅγ. Ἰωάννης διακρίνει σαφῶς μεταξὺ τοῦ μὴ ὄντος καὶ τοῦ ἀνυποστάτου: «Ἀνυπόστατόν ἐστὶν οὐχὶ τὸ μὴ ὄν ἀλλὰ τὸ μὴ γενόμενον ὡς τὸ σκότος. Ἀνυπόστατόν ἐστὶ πᾶν τὸ μὴ ἐκ Θεοῦ γεγονὸς ἀλλ' ἐν ἀπουσίᾳ τοῦ κρείττονος ἰστάμενον ὡσανεὶ τὸ σκότος ἢ νόσος ἢ ἁμαρτία ἢ θάνατος»<sup>81</sup>. Καθ' ὅσον τὸ κακὸ ὑφίσταται ἐξ αἰτίας τοῦ ὄντος, αὐτὸ τὸ ὁποῖο τελικὰ σκιαγραφοῦμε ὡς κακὸ εἶναι ἢ διαστροφὴ τοῦ ἀγαθοῦ, ἢτοι ἢ ἀστοχία, ἢ ψευδῆς χρῆση τοῦ ἀληθινοῦ, τοῦ ὄντος. Κατ' οὐσίαν γνῶση τοῦ κακοῦ ὡς κακὸ δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει, διότι δὲν ὑφίσταται ἀφ' ἑαυτοῦ. Στὸν γνωσιολογικὸ προσδιορισμὸ τῶν ὄντων δὲν παρατηρεῖται καμμία ἀντιπαλότητα ἐπιλεκτικοῦ τύπου, διότι ἡ γνῶση σχετίζεται ἀποκλειστικὰ μὲ τὸ ὄν, τὸ ἀγαθόν.

Ἐν τούτοις, παρ' ὅλο πὸς τὸ κακὸ ἐκλαμβάνεται ὡς συμβεβηκός, στὶς ἀνθρώπινες ὑπάρξεις εἶναι βίωμα ἐμπειρικό. Ἡ ἐμφάνισή του, ἐξ αἰτίας τῆς ὑπαρξῆς τοῦ ἀγαθοῦ, δὲν εἶναι γνῶρισμα ἀδυναμίας τοῦ Τριαδικοῦ

ΦΘΒ 8, ἐκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1988, σ. 15.

76. Γ. Μαντζαρίδης, *Χριστιανικὴ Ἠθική*, ἐκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1995, σ. 95. Πρβλ. Ν. Ματσούκας, *Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας μὲ σύντομη εἰσαγωγὴ στὴ Φιλοσοφία*, ΦΘΒ 6, ἐκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1984, σ. 275.

77. Οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας προσπάθησαν μὲ κάθε τρόπο νὰ ἀποκλείσουν τὸ κακὸ ἀπὸ τὴν περιοχὴ τοῦ πραγματικοῦ· βλ. Ἄ. Θεοδώρου, «Ὅφεις τινὲς τῆς περὶ κακοῦ...», ὁ.π., σ. 59.

78. Βλ. *Κατὰ Μανιχαίων*, Kotter IV, σ. 358 (14): 16-20.

79. Βλ. *Φιλόσοφα κεφάλαια*, Kotter I, σ. 110 (κθ') μστ': 2-4.

80. Βλ. *Ἐκδοσις ἀκριβῆς*, Kotter II, σ. 221 (93): 31-33.

81. *Φιλόσοφα*, Kotter I, σ. 165 (12): 17-20.

Θεοῦ, ἀλλὰ ἔκφραση ἀγαθότητας καὶ δύναμης. Ἐὰν ὅμως ὁ Θεὸς ἐκώλυε νὰ ἔλθουν στὴν ὑπαρξὴ τὰ ὄντα ποὺ θὰ δημιουργοῦνταν ἀπὸ τὴν ἀγαθότητά Του λόγῳ τοῦ ὅτι θὰ ὀδηγοῦνταν στὴν κακία ἐξ αἰτίας τοῦ αὐτεξουσίου τους, τότε τὸ κακὸ θὰ κυριαρχοῦσε ἐπὶ τῆς ἀγαθότητάς Του<sup>82</sup>. Παράλληλα ὁ ἄνθρωπος καλεῖται μέσῳ τῆς ὀρθῆς ἐνάσκησης τοῦ αὐτεξουσίου νὰ ἐνδιατριβεὶ στὸ κατὰ φύσιν κυριαρχώντας στὸ ποικιλόμορφο κακὸ<sup>83</sup>, νὰ καθιστᾷ τὸν ἑαυτὸ του δεκτικὸ τῆς θεοποιοῦ ἐνέργειας τοῦ Θεοῦ διὰ μέσου τῆς θείας χάριτος. Ἐπομένως, ὁ χρόνος ποὺ δόθηκε στὸν ἄνθρωπο ἕως τὸν βιολογικὸ θάνατο ὀρίζει τὰ ὅρια ἐντὸς τῶν ὁποίων ἐκφράζεται ἡ ἀνθρώπινη ἐλευθερία καὶ ἐπομένως λαμβάνει ἔντονα σωτηριολογικὸ περιεχόμενο.

Ἡ συγκεκριμένη ὀπτική τοῦ αὐτεξουσίου, ὡς λειτουργία ἐπιλογῆς ἀνάμεσα στὸ φυσικὸ ἀγαθὸ καὶ στὸ προαιρετικὸ κακὸ, διασφαλίζει τὴν πληρότητα τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας, καθ' ὅσον δὲν περιορίζει τὴν ἀνθρώπινη αὐτοτέλεια. Εἶναι αἰτία σωτηρίας ἢ κατάκρισης διὰ τοῦ «ἀγαθοπραγεῖν» ἢ «κακοπραγεῖν»<sup>84</sup>. Ἐξ ἄλλου «θελήματος νόσος ἢ ἁμαρτία»<sup>85</sup>. Στὴ βάση τῶν προαναφερθέντων πρέπει νὰ κατανοηθεῖ καὶ ἡ στάση τοῦ Θεοῦ ἔναντι τοῦ κακοῦ. Ἐφ' ὅσον τὸ κακὸ εἶναι ἀνυπόστατο ὡς ἀναφαινόμενο τῆς διαστροφῆς τοῦ ἀγαθοῦ ἐξ αἰτίας τῆς ἐλεύθερης βούλησης τῶν ἔλλογων ὄντων, ἡ ἀγαθότητα τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ ἐπιτρέπει τὴν ὑπαρξιακὴ βίωσή του, διότι σὲ ἀντίθετη περίπτωσι θὰ ἔπρεπε νὰ καταργήσει τὸ αὐτεξούσιο, καταστρέφοντας τὸ οὐσιαστικώτερο δομικὸ στοιχεῖο τοῦ κατ' εἰκόνα.

Τὰ ἀποτελέσματα τῶν ἀνθρωπίνων ἐνεργειῶν ποὺ ἀποβλέπουν στὴ διάπραξη τοῦ κακοῦ εἶναι διαποτισμένα ἀπὸ τὴ φθορὰ καὶ τὸν θάνατο. Τὸ κακὸ εἶναι φθορὰ γιὰ τὸ ὑποκείμενο στὸ ὁποῖο ἀποβλέπει, παρ' ὅτι γιὰ τὸν ἑαυτὸ του εἶναι ἀγαθὸ, καθὼς συγκροτεῖ τὴν ὑπαρξή του. Σὲ ἀντίθετη περίπτωσι θὰ αὐτοαναιροῦνταν: «Τὸ κακόν, εἰ μὲν ἄλλοις κακόν, ἑαυτῷ δὲ ἀγαθόν, συνιστᾷ μὲν ἑαυτό, οὐ παντελῶς δὲ κακόν· συνιστᾷ γὰρ ἑαυτό, καὶ κατὰ τοῦτο οὐκ ἔστι κακόν. Εἰ δὲ παντελῶς

82. Βλ. Ἔκδοσις ἀκριβῆς, Kotter II, σσ. 221-22 (94): 5-9.

83. Βλ. Περὶ δύο θελημάτων, Kotter IV, σ. 203 (19): 33-42.

84. Βλ. Διάλογος Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ, Kotter IV, σ. 427 (1): 10-14.

85. Περὶ δύο θελημάτων, Kotter IV, σ. 230 (44):9. Πρβλ. Κατὰ Μανιχαίων, Kotter IV, σ. 359 (14): 27-32.

κακόν, καὶ ἑαυτῶ κακὸν καὶ ἑαυτοῦ ἀναιρετικὸν καὶ ἀνύπαρκτον»<sup>86</sup>. Διαφαίνεται ἀπὸ τὸ χωρίο τοῦτο ἡ σχετικότητα τοῦ κακοῦ. Ἀ.χ., θὰ μπορούσαμε νὰ μνημονεύσουμε τὸ σχῆμα φθορά-γέννηση. Ἡ γέννηση τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἐπακολούθημα τῆς ἀρχικῆς ἐντολῆς τοῦ Θεοῦ. Ὁ σωματικὸς θάνατος εἶναι ἐπιγέννημα τοῦ κακοῦ ἐξ αἰτίας τῆς παράβασης. Ὡστόσο, μονάχα διὰ τοῦ τρόπου αὐτοῦ περιορίζεται καὶ δὲν διαιωνίζεται ἐν τῷ προσώπῳ τοῦ κάθε ἀνθρώπου τὸ κακό.

Ἡ πτώση τοῦ ἀνθρώπου πρακτικῶς βιώθηκε μὲ τὴν ἁμαρτία καὶ τὸν θάνατο. Ὅπως τὸ κακό, παρομοίως καὶ ἡ ἁμαρτία δὲν ἀποτελεῖ φυσικὴ κατάστασις<sup>87</sup>, ἀλλὰ καρπὸ τῆς αὐτεξούσιας προαίρεσης: «Αὕτη [ἐνν. ἡ ἁμαρτία] οὐ φυσικὴ ἐστὶν οὐδὲ ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ ἡμῖν ἐνσπαρεῖσα, ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου ἐπισποράς ἐν τῇ ἡμετέρα αὐτεξουσίῳ προαιρέσει ἐκουσίως συνισταμένη»<sup>88</sup>. Συνακολούθως καὶ ὁ τρόπος διάπραξης τοῦ κακοῦ συγκρίνεται μὲ τὸν τρόπο διάπραξης τῆς ἁμαρτίας ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο. Ἡ ταύτισή τους σχετίζεται μὲ τὴν διάπραξη ὅσων εἶναι ἀντίθετα στὴν ἀρετὴ καὶ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ. Ἡ ἁμαρτία εἶναι ἡ «ἀντιστράτευση» τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν τοῦ σώματος στὸν νόμο τοῦ νοῦ, δηλαδὴ τὴ συνείδηση<sup>89</sup>.

Ἐπιγέννημα τῆς ἁμαρτίας εἶναι ἡ παρεΐσδυση τῆς φθοράς στὸ ἀνθρώπινο γένος. Πρακτικῶς ἀπολήγει στὸν θάνατο τοῦ σώματος<sup>90</sup>. Ὁ π. Γ. Φλωρόφσκυ, ἐρμηνεύοντας εὐστοχα ἓνα ἀπὸ τὰ τροπάρια τῆς νεκρώσιμης ἀκολουθίας (ἡ ὁποία συνεγράφη ἀπὸ τὸν ἅγ. Ἰωάννη Δαμασκηνό), παρατηρεῖ ὅτι ὁ θάνατος τοῦ σώματος εἶναι καὶ αὐτός «ἓνα εἶδος ἀμαυρώσεως τῆς “εἰκόνας τοῦ Θεοῦ” στὸν ἄνθρωπο»<sup>91</sup>. Ταυτόχρονα ὁ θάνατος συντηρεῖ τὴν φθορά. Ἡ φθορὰ δὲν εἶναι φυσικὴ<sup>92</sup>, δὲν ἀνήκει στὴν οὐσία τῆς δημιουργίας. Ἡ προέλευσή της

86. Ὁ.π., Kotter IV, σ. 378 (57): 1-4.

87. Βλ. *Περὶ δύο θελημάτων*, Kotter IV, σ. 181 (6): 19-21.

88. *Ἐκδοσις ἀκριβῆς*, Kotter II, σ. 162 (64): 4-6.

89. Βλ. ὁ.π., σ. 223 (95): 19-22: «Ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας ἦτοι ἡ προσβολὴ διὰ τοῦ νόμου τοῦ ἐν τοῖς μέλεσιν ἦτοι τῆς τοῦ σώματος ἐπιθυμίας καὶ ῥοπῆς καὶ κινήσεως καὶ τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς ἀντιστρατεύεται τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου, τουτέστι τῇ συνειδήσει».

90. Βλ. ὁ.π., σ. 107 (45): 19.

91. «Ἀπολύτρωση», ὁ.π., σ. 129.

92. Γιὰ τὰ εἶδη τῆς φθοράς στὰ ἔργα τοῦ ἁγίου Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ βλ. Γ. Φλωρόφσκυ, ὁ.π., σσ. 158-59.

έκπορεύεται από την προαίρεση του ανθρώπου<sup>93</sup>. Ὁ θάνατος, ἡ ἐσχάτη ἀπειλή τῆς παρακοῆς τοῦ ἀνθρώπου, ἀποτιμᾶται, ὅπως καὶ τὸ κακό, ὡς ἀνυπόστατος. Λειτουργεῖ τὸν προσωρινὸ χωρισμὸ τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὸ σῶμα. Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ ἁγ. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ δὲν υἱοθετεῖ τὴ νέκρωση τῆς ψυχῆς. Ἰδιαιτέρως στὸ κεφ. 100, στίχ. 27-66 τῆς *Ἐκδόσεως ἀκριβοῦς*, παρατίθεται μία πληθώρα χωρίων ἀπὸ τὴν Παλαιὰ Διαθήκη προκειμένου νὰ καταδειχθεῖ ἡ ἀνάσταση ἀποκλειστικὰ τῶν σωμάτων, καθὼς ἡ νοερὴ φύση τῶν ψυχῶν εἶναι ἀθάνατη<sup>94</sup>. Ὁ θάνατος, παρ' ὅτι βιώνεται ἀποροριπτικά, διακατέχεται καὶ ἀπὸ θετικότητα, καθ' ὅτι διασφαλίζει τὴν ἀσυνέχεια στὴ διαίωνιση τοῦ κακοῦ, ἐνῶ ἡ ζωὴ ἐξακολουθεῖ τὴν πορεία της διὰ μέσου τῆς γέννησης νέων ἀνθρώπων. Ἡ πρόνοια τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ συγκρατεῖ τὰ ὄντα στὸ εἶναι καὶ μετὰ ἀπὸ τὴν πτώση τοῦ Ἀδὰμ καὶ τὴν παρεῖσδυση τῆς ἁμαρτίας στὴν κτίση. Ὁ χρόνος ἐπομένως ἔχει δυναμικὴ προοπτικὴ, καθὼς λαμβάνει σωτηριολογικὴς-ἐσχατολογικὴς διαστάσεις. Ἄλλωστε, μείζονος σημασίας κεφάλαιο τῆς δογματικῆς θεολογίας τοῦ ἁγίου Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, ὅπως καὶ ὄλων τῶν Πατέρων, ἀπαρτίζει ἡ περὶ τῶν μυστηρίων διδασκαλία καὶ κυρίως τοῦ βαπτίσματος καὶ τῆς Θείας Εὐχαριστίας, ἐνῶ οἱ ἀναφορὲς στὴ μετάνοια καὶ τῆς δεδομένης συμμετοχῆς τοῦ πιστοῦ στὸ μυστήριον τῆς ἐξομολόγησης εἶναι πάμπολλες. Ὁ ἄνθρωπος γίνεται μέλος τῆς Ἐκκλησίας, ωριμάζει πνευματικὰ καὶ τελειοῦται διὰ μέσου τῆς μυσταγωγίας τῶν μυστηρίων<sup>95</sup>.

Ἄντὶ ἄλλης κατακλείδος, παραθέτουμε ἓνα περιεκτικὸ χωρίο ἀπὸ τὸν ὄσιο Σιλουανὸ τὸν Ἀθωνίτη, τὸ ὁποῖο θεωροῦμε ὅτι ἐκφράζει μὲ ἀκρίβεια τὴν οὐσία τῆς Ὀρθόδοξης θεολογίας περὶ τοῦ χρόνου.

93. Βλ. *Ἐκδοσις ἀκριβῆς*, Kotter II, σ. 99 (42): 5-8.

94. Ἐνδεικτικὰ βλ. ὁ.π., σ. 235 (100): 36-39. Αὐτὴ ἡ θετικότητα διακρίνεται σὲ κείμενα πολλῶν σύγχρονων Πατέρων καὶ Μητέρων τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ μακαριστὴ γερόντισσα Φεβρωνία, καθηγουμένη τῆς Ἱ. Μ. Κοιμήσεως Θεοτόκου Πανοράματος σὲ μία ὁμιλία τῆς ὑπογράμμισε: «Ὁ χρόνος οὐσιαστικὰ εἶναι στὰ χέρια τοῦ Θεοῦ... Ἐκεῖνο ποὺ τρομάζει τὸν ἄνθρωπο εἶναι ὁ θάνατος. Ἐκεῖνο ποὺ βοηθᾷ τὸν ἄνθρωπο νὰ ζήσει σωστὰ τὸν χρόνο τῆς ζωῆς του εἶναι νὰ ξεπεράσει τὸν θάνατο. Ὅταν ξεπεράσουμε τὴν ἁμαρτία, τὰ πάθη τοῦ παλαιοῦ ἀνθρώπου, τότε ξεπερνοῦμε τὸν θάνατο, ξεπερνοῦμε τὸν χρόνο. Ὁ χρόνος δὲν μπορεῖ νὰ μᾶς γεράσει». *Ὁμιλίαι στὴν Τράπεζα τῆς Μονῆς*, ἐκδ. Ἱ. Μ. Κοιμήσεως Θεοτόκου, Πανόραμα 2018, σ. 43.

95. Πρβλ. Κων. Δυοβουνιώτης, *Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός*, ἐκδ. Βλαστοῦ, Ἀθῆναι 1903, σ. 124.

Ὁ ὄσιος, βιώνοντας τὸ ὑπαρξιακὸ μυστήριον τῆς ἐνώσεως τοῦ Θεοῦ μὲ τὸν ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ διὰ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, περιγράφει τὴν ἐκκλησιαστικὴν διάσταση τῆς αἰωνιότητος ἐπισημαίνοντας: «Ἡ αἰωνιότης δὲν εἶναι τι τὸ ἀφηρημένον ἢ καθ' ἑαυτὸν ὑπάρχον, ἀλλ' ὁ Ἴδιος ὁ Θεὸς ἐν τῇ ὑπάρξει Αὐτοῦ. Ὅταν ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ Θεοῦ λαμβάνῃ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος, τότε, ὡς κοινωνὸς θείας ζωῆς, γίνεται οὐχὶ μόνον ἀθάνατος ἐν τῇ ἐννοίᾳ τῆς ἀτελευτήτου παρατάσεως τῆς ζωῆς αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ ἄναρχος, διότι ἐκεῖνη ἡ σφαῖρα τῆς θείας ὑπάρξεως, εἰς τὴν ὁποῖαν εἰσῆχθη, δὲν ἔχει οὔτε ἀρχὴ οὔτε τέλος. Λέγοντες ἐνταῦθα περὶ τοῦ ἀνθρώπου ὅτι γίνεται “ἄναρχος”, δὲν ἐννοοῦμεν προὑπαρξιν τῆς ψυχῆς, οὐδὲ ἀλλαγὴν τῆς κτιστῆς ἡμῶν φύσεως εἰς ἄναρχον Θεῖαν φύσιν, ἀλλὰ κοινωνίαν τῆς ἀνάρχου Θεῖας ζωῆς, δυνάμει τῆς κατὰ χάριν θεώσεως τοῦ κτίσματος»<sup>96</sup>.

## SUMMARY

Time and eternity: theological background and experiential understanding in man's struggle between good and evil  
*The case of Saint John Damascene*

By Georgios Metallidis, PhD  
Aristotle University of Thessaloniki

What is 'time' and how is it perceived? Its quest and markers, along with its precise definition constitute questions which engaged scientists, philosophers, theologians. In Ecclesiastical Theology, holy fathers approach the issue of 'time' in an interpretative manner not only in terms of content, but primarily with regard to the way of its right management. Time is not connected with space only; it is also connected with morality and the way of life of the believer.

In this study we attempt to produce answers to two fundamental questions; on the one hand, to the conceptual content of ecclesiastical

96. Ἀρχιμ. Σωφρόνιος Σαχάρωφ (προσφ. ἁγιοκαταταχθεὶς), Ὁ ἅγιος Σιλουανὸς ὁ Ἀθωνίτης, ἐκδ. Ἰ. Μ. Τιμίου Προδρόμου, Ἔσσεξ 2011, σ. 188.

time, and, on the other hand, to the experiential dimension of time through man's self-governed choices as a way of uniting with or distancing oneself from God.

According to Orthodox Cosmology, time constitutes the prelude to eternity and the absolute, since perishable time introduces the fallen man to eternity. Eternal life is tantamount to the life of the very Self of The Holy Trinity. Yet, due to the original sin, mortal man experiences the reality of time as a shifting thing. Time, as well as anything related to it, induces the feeling of relativity or non-constancy. Communion between man and God is, nevertheless, validated within time. Thus, time in this sense receives ecclesiastical, ecclesiological, theological attributes. It lends itself to the sanctification of the believer and to the living experience of the mystery of salvation in Christ.

The nature of sanctity identifies with eternity as a way and quality of life which is attuned to the nature of the Creator. The nature of sin is non-existent, since evil exists only in the guise of a side-existence to good itself and by being such it distorts the latter. The time of life on earth of rational beings constitutes an itinerary along which their freedom of choice is expressed as their personal way of life. Time, therefore, in the Orthodox tradition has a dynamic perspective as it bears soteriological and eschatological attributes.