



UNIVERSITETI I TIRANËS

FAKULTETI I SHKENCAVE SOCIALE

**“NJERIU” NE PERSPEKTIVEN E FILOZOFISE
GREKE E DOKTRINES SE KRISHTERE NE
MENDIMIN E GREGORIT TE NISES**

Paraqitur në kërkim të gradës shkencore “Doktor” nga **Arjan Çuri**

Udhëhequr nga **Prof. Dr. Gjergj Sinani**

TIRANË, 2018



UNIVERSITETI I TIRANËS

FAKULTETI I SHKENCAVE SOCIALE

**“NJERIU” NE PERSPEKTIVEN E FILOZOFISE
GREKE E DOKTRINES SE KRISHTERE NE
MENDIMIN E GREGORIT TE NISES**

Paraqitur në kërkim të gradës shkencore “Doktor” nga **Arjan Çuri**

Udhëhequr nga **Prof. Dr. Gjergj Sinani**

Juria e vlerësimit:

1. _____ (Kryetar)
2. _____ (Anëtar)
3. _____ (Anëtar)
4. _____ (Anëtar)
5. _____ (Anëtar)

TIRANË, 2018

E DREJTA E AUTORIT

DEKLARATË STATUORE

Nën përgjegjësinë time deklaroj se ky punim është shkruar prej meje, nuk është prezantuar ndonjëherë para një institucioni tjetër për vlerësim dhe nuk është botuar i tëri ose pjesë të veçanta të tij. Punimi nuk përmban material të shkruar nga ndonjë person tjetër përveç rasteve të cituara dhe referuara.

Deklaruesi: **Arjan Çuri**

© Të gjitha të drejtat i rezervohen autorit.

PERMBAJTJA

| | |
|---|----|
| Abstrakt | 4 |
| Hyrje | 7 |
| 1. Burimet e lashta të filozofisë bizantine | 7 |
| 2. Botime bashkëkohore të teksteve filozofike bizantine | 11 |
| 3. Metodologjia e studimit shkencor | 12 |
| 4. Falenderime | 18 |

KAPITULLI I PARE

| | |
|--|----|
| 1. Prezantimi i shkurtër i Gregor Nisienit | 16 |
| 2. Burimet filozofike dhe teologjike në mendimin gregorian | 25 |
| 3. Kozmologjia e Gregor Nisienit | 38 |
| 4. Antropologjia në mendimin Gregorian | 44 |
| 5. Koncepti i pavdekshmërisë së shpirtit | 50 |

KAPITULLI I DYTE

| | |
|---|----|
| 1. I lindur dhe i palindur | 62 |
| 2. E qena dhe e mosqena | 72 |
| 3. Çështja e ekzistencës së të keqes | 79 |
| 4. Ekzistenca e të keqes vetëm brenda kohës (imanencës) | 82 |

KAPITULLI I TRETE

| | |
|--|-----|
| 1. Atributi i vetëpushtetit të njeriut (auteksusion) | 88 |
| 2. Pasoja e panatyrshme, vdekja | 95 |
| 3. Mposhtja e të keqes dhe doktrina e rehabilitimit | 99 |
| 4. Metoda kategorike aristoteliane në mendimin gregorian | 104 |

KAPITULLI I KATERT

| | |
|---|-----|
| 1. Njeriu dhe morali kristian | 113 |
| 2. Dallueshmëria, si fryt i aplikimit të filozofisë | 119 |
| 3. Apatia dhe ataraksia, virtytet supreme | 126 |
| 4. Rehabilitimi i bukurisë arkaike | 132 |

| | |
|---------------|-----|
| Sintomografia | 145 |
|---------------|-----|

| | |
|--------------|-----|
| Bibliografia | 146 |
|--------------|-----|

Abstrakt

Gregori i Nisës, i njohur si teologu më filozofik, gjendet në mes të etërve të quajtur kapadokianë, së bashku me vëllain e tij biologjik, Vasilin e Madh dhe mikun e tyre dhe vëllain tjetër shpirtëror, Gregorin e Nazianzit. Ashtu sikundër Augustini është i njohur në filozofinë kristiane perëndimore, kështu edhe etërit kapadokianë janë të vlerësuar në mënyrë të veçantë në filozofinë kristiane lindore, e quajtur ndryshe edhe si *filozofia bizantine*. Peshkopi i Nisës ishte një mendimtar origjinal i nivelit të lartë, pasi ai merrte frymëzim, si nga filozofia e lashtë greke dhe nga shkollat pagane të mendimit, ashtu sikurse edhe nga traditat kristiane lindore dhe ato judaike. Ai ishte i pari që mundi të formulonte një sintezë origjinale mendimi, e cila më vonë do të influenconte gjithë filozofinë bizantine të mëpastajme, madje edhe vetë mendimin modern europian. Një nga idetë kryesore në veprat e Gregorit është dallimi mes natyrës imanente dhe transhendente brenda energjive të Zotit. Ai mendon se energjitë hyjnore të pakrijuara ndërhyjnë në sfera të rëndësishme të botës, si njerëzimi, njohja, virtyti dhe historia, deri në fundin e kohërave. Në antropologjinë e tij filozofike, ai e zgjeron dallimin mes natyrës dhe energjive dhe e aplikon atë si një princip të përgjithshëm kozmologjik, edhe mbi natyrën humane. Gregori thekson se qenia njerëzore është krijuar sipas shëmbëlltyrës së Zotit dhe ai krijon teorinë një intelektit të pafund dhe perfeksioni moral, mbi premisën se qëllimi final i natyrës njerëzore është të bëhet hyjnore, që t'i afrohet natyrës së pafundme dhe të kulluar të Zotit.

Në këtë studim, do të shohim se Gregori mendon se meqë Zoti përmban një natyrë transhendentale, e cila projekton energji të pakrijuara në botë, ne duhet të presim që i njëjti relacion strukturor të gjendet edhe mes njerëzve. Gregori thekson, bazuar tek *nous*-i njerëzor, se dallimi mes natyrës dhe energjive është i pranishëm që nga konceptioni i personalitetit njerëzor, kur ai shkon tek ideja e tij qendrore e dy krijimeve në vend të njërit, të gjinisë njerëzore. Krijimi i parë është ai i natyrës humane transendentale sipas imazhit dhe ngjashmërisë me Demiurgun, dhe krijimi i dytë është ai i natyrës humane

imamente, nga balta e tokës, së cilës iu fry frymë jete në flegrat e hundës nga Krijuesi.

Fjalët kyçe: Gregori i Nisës, teologjia e njeriut, Demiurgu, doktrina e shpëtimit, filozofi bizantine, etërit kapadokë, antropologji filozofike, natyrë transhendentale humane.

Abstract

Gregory of Nyssa, known as the most philosophically theologian, among the three so-called Cappadocians fathers, together with his brother Basil the Great and their friend and spiritual brother Gregory of Nazianzus. As Augustine is honored in the western christian philosophy, the Cappadocians are credited with high appreciation in the eastern christian philosophy, called also as byzantine philosophy. The bishop of Nyssa was a highly original thinker, as he drew inspiration from the ancient Greek philosophy and pagan schools of thought, as well as from the Eastern Christian and Jewish traditions. He was the first to get able to formulate an original synthesis that was to influence later Byzantine philosophy, and possibly even modern European, thought. One of the central ideas in Gregory's writing is the distinction between the immanent and transcendent nature of the God's energies. He thinks that the uncreated godly energies interphere in other natably areas of the world, such as humanity, knowledge, virtue and history, until the end of times. In his philosophical anthropology, he expands the nature-energies distincion and applies it as a general cosmological principle to the very human nature. Gregory emphasizes that the human being is created in God's image, and he composes a theory of unending intellectual and moral prefectibility on the premise that the main goal of the human nature that is to be divine, to approach the infinite and pure nature of God.

In this study, we will see the Gregory's standing that because in God exists a transcendent nature which projects uncreated energies into the world, we would expect the same structural relation to exist among the human beings. Gregory argues concerning the human *nous* that so central is the nature-energies distinction to the conception of the human personhood, as he goes to the basic idea of the two creations instead of one of the human race. The first one is the creation of the transcendent human nature in the image and likeness of the Demiourgos, and the second creation is that of the immanent human nature from the dust of the ground and breathed by the Creator into his nostrils the breath of life.

Keywords: Gregory of Nyssa, theology of man, Demiourgos, the doctrine of salvation, byzantine philosophy, Cappadocian fathers, philosophical anthropology, transcendent human nature.

HYRJE

FILOZOFIA BIZANTINE DHE SFIDAT E SAJ KËRKIMORE

1. Burimet e lashta të filozofisë bizantine.

Nëse ndokush do të kuptojë thellë historinë, kulturën dhe qytetërimin bizantin, këtë nuk mund ta arrijë pa studiuar filozofinë bizantine, që mbulon pikërisht hetimin dhe hulumtimin e mendimit të bizantëve përgjatë themelimit, organizimit dhe jetës së perandorisë së tyre mbi njëmijëvjeçare (330-1453). Ekziston një paradoks në studimet humane, të cilat janë të pakta, ose në fillesat e tyre, përse i përket studimit të qytetërimit të kësaj perandorie. Edhe pse ishte pozicionuar në lindje, gjatë shumicës së kohës së ekzistencës së saj, ajo përbënte forcën kryesore ekonomike, kulturore dhe ushtarake në Europë. Për këtë arsye, boshllëku që ka lënë koha dhe interesi i hulumtuesve, të cilët për shkak të zhvillimit të artit dhe të shkencës në perëndim, e kanë lënë pas dore Bizantin, kërkon një përpjekje për rigjallërimin e interesit të kërkimit shkencor, për të hedhur dritë edhe mbi aspektet e jetës humane të një perandorie mileniste, së është historia e tyre, arti, kultura, shkencat ekzakte dhe sigurisht, filozofia, që u jep frymë të gjitha të tjerave.

Për ta bërë këtë, hulumtuesit e filozofisë, do të duhet të bëjnë kërkime filozofike edhe në degën e filozofisë bizantine, një nëndisiplinë kjo filozofike, jo shumë e lëvruar deri më tani, për arsyet e sipërpërmendura, por sigurisht që nuk përbën as edhe një “terra incognita”, pasi prej disa dekadash, studiuesit e filozofisë i kanë kthyer sytë e tyre edhe drejt teorizimit dhe sistematizimit të mendimit bizantin si në filozofi, ashtu edhe në shkencat e tjera. Interesimi i bizantinologëve dhe i studimit të fenomenit Bizant, tashmë ka krijuar një rrugë te re, plot surpriza dhe që premtion gjetje të çmuara për koleksionin e dijes njerëzore.

Sigurisht, që studiuesit e kësaj fushe, bien dakort që ne gjendemi akoma në hapat e para të lëvrimin të disiplinës së *filozofisë bizantine*, ndaj edhe asnjë prej tyre, nuk ka marrë akoma përsipër, pasi nuk janë përmbushur plotësisht kushtet, shkrimin e një veprë të plotë të Historisë së Filozofisë Bizantine (vepra të pjeshme janë botuar, sigurisht), por thjesht kanë hartuar diagrama përmbledhëse të pjesës së shkelur të kësaj historie të filozofisë. Për ta kuptuar më mirë këtë term, “filozofi bizantine”, mund të themi, se nëse ekziston periudha e filozofisë së lashtë greke, atëherë si vijimësi e saj, natyrshëm që ekziston edhe periudha e filozofisë mesjetare greke (dhe këtu nënkuptohet territori lindor helenofolës, kryesisht brenda kufijve gjeografikë dhe kohorë të Perandorisë Bizantine, në dallim nga vendet latinofolëse të perëndimit, gjatë të njëjtës periudhë të mesjetës).

Sigurisht, që të kuptosh të gjitha anët e formimit dhe të lëvrimin të filozofisë bizantine, duhet të kesh parasysh edhe parametra të tjerë, më pak apo më shumë të rëndësishëm, siç janë: karakteri dhe natyra e arsimit të lartë në Bizant, si dhe statusi i mësuesve të filozofisë, gjuha greke e kohës në të cilën u shkruajtën tekstet kryesore të kësaj filozofie, ndikimi dhe roli që luajti pushteti politik dhe ai kishtar, lidhjet e kësaj filozofie me perëndimin, apo siç quhet sot arsimimi latin i mendimtarëve bizantinë. Pa harruar këtu edhe lidhjet me fetë, ideologjitë dhe kulturat lindore më të thella.

Megjithëse filozofia bizantine konsiderohet si vazhdimi i filozofisë së lashtë greke, ajo nuk duhet konsideruar si një vijim i natyrshëm i saj, pasi nuk mund të lihet mënjanë karakteri kristian që është në qendër të kësaj filozofie, në ndryshim nga ai pagan, që karakterizonte filozofinë e grekëve të lashtë. Edhe pse elementi i vazhdimësisë së mendimit grek duhet theksuar, pasi është i rëndësishëm, duhet patur parasysh që nuk është karakteristika dominante e periudhës sonë bizantine, e cila përmbante të dhëna tërësisht të ndryshme mendimi, në lidhje me moralin, etikën, dhe çështje të tjera të natyrës sociale, politike, ekonomike dhe kulturore.

Studiuesi i filozofisë bizantine D. Balanos, gjatë prezanimit të librit “La philosophie Byzantine”, në ambjentet e Akademisë së Shkencave të

Athinës në 1950, do të shprehej: “A ekziston vallë filozofia bizantine në kuptimin literal, pasi përveç ndonjë përjashtimi të vogël, filozofia e kësaj periudhe do të konsiderohej si shërbëtore e teologjisë “*ancilla theologiae*”?” Personalisht nuk bie dakort me mendimin e Balanos, pasi mendoj, se në ndryshim nga mendimtarët e mesjetës perëndimore, në lindjen bizantine, nuk gjejmë të dhëna që të dëshmojnë se mbizotëron ideja se filozofia na qenka shërbëtorja e teologjisë. Pra nuk duhet ngatërruar konteksti i filozofisë mesjetare perëndimore, me kontekstin e filozofisë bizantine lindore, dhe nuk duhen madje konsideruar as edhe si fushë e vetme studimore, edhe pse shpesh herë bëhet një ngatërrim i tillë.

Gjithashtu termi i filozofisë bizantine nuk duhet identifikuar vetëm me patristikën greke, edhe pse kjo e fundit është një pjesë e rëndësishme e kësaj periudhe të mendimit filozofik. Filozofia bizantine do të përfshijë në mënyrë legjitime, edhe aktivitetin e pastër filozofik të bizantinëve, mësimdhënien e tyre, korpusin e komentarëve të teksteve klasike të Logjikës dhe Fizikës, tekste filozofike të rëndësishme mbi çështje të mëdha të natyrës dhe të njeriut, edhe pse në më të shumtën e herëve, këto diskutime bëheshin mbi tekste ekzistuese të lashtësisë greke, ose për të mbështetur apo hedhur poshtë ide të vjetra, ose për të lindur teza të reja filozofike.

Termi “*Filozofi Bizantine*”, është pranuar njëzëri edhe si titull i disiplinës përkatëse shkencore filozofike edhe nga “Commission de Sociéte Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale”, që në vitin 1975. Gjithashtu, titulli filloi të përdoret zyrtarisht edhe në Corpus-in “*Βυζαντινοί Φιλόσοφοι - Philosophi Byzantini*”, në kuadër të “*Corpus Philosophorum Medii Aevi*”, botuar në Athinë në 1984. Botime të tjera të rëndësishme të kësaj periudhe mund të përmendim: Herbert Hunger, kapitulli «*Φιλοσοφία*» në «*Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*» (1978), Klaus Oehler, «*Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter*», në *Forschungsbericht «Byzantinische Philosophie»* (1990), Luc Brisson, «*L'aristotélisme dans le monde byzantin*»: 689-695, dhe «*Le monde byzantin et la philosophie*

grecque»: 745-779) në «Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres», Paris (Le Collège de Philosophie) Bernard Grasset, (1998).

Por, i gjithë kërkimi shkencor në fushën e filozofisë bizantine i dedikohet kryesisht ndikimit pozitiv të librit të B. N. Tatakis, që u botua në frëngjisht, pak mbas Luftës së Dytë Botërore. Kjo përbën një përpjekje të parë dhe unike, të paktën deri më tani të prezantimit dinjitoz dhe të plotë të filozofisë bizantine si fushë kërkimore. Sigurisht që megjithë progresin e dekadave të fundit, duhet theksuar se kërkimi në fushën e filozofisë bizantine, gjendet akoma në fillimet e tij. Studiuesit e fushës, megjithatë, bien dakort mbi tezën bazë, që për filozofët e Bizantit, është i njohur fakti i zotërimit të filozofisë së lashtë greke, kryesisht i neoplatonizmit, rrymë filozofike kjo, që është kronologjikisht më afër periudhës së filozofisë bizantine.

Sot, biem dakort që vetëm nëpërmjet analizës së saktë të mendimit filozofik, përgjatë rrugëtimit të tij, që nga Platoni dhe Aristoteli dhe nga neoplatonizmi deri tek filozofia bizantine, mund të japim qartësisht një panoramë të plotë se çfarë është realisht filozofia greke, që nga lashtësia e deri në mesjetën e vonë. Në vitin 1990, Karl Vorländer botoi kolanën “*Histori e Filozofisë*” dhe kryesisht në vëllimin e dytë gjendet e paraqitur filozofia mesjetare dhe rilindja. Botuesi i tij, Jan Beckmann do të shtonte një kapitull të shkurtër mbi filozofinë bizantine, të cilin e mbyll me këto fjalë: “Padyshim, njohjet tona mbi filozofinë bizantine janë akoma të kufizuara, kryesisht për shkak të traditës së mangët të teksteve dhe të mungesës së botimeve kritike. Megjithatë, kërkimet e fundit treguan se rëndësia e filozofisë në Bizant nuk kufizohet vetëm në nivelin e transmetimit dhe ruajtjes së filozofive të lashta greke, apo edhe të themelimit të teologjisë mistike. Po aq të rëndësishme janë edhe arritjet e mendimit filozofik bizantin në fushën e logjikës dhe të perceptimit metafizik të çështjeve filozofike”.

Edhe filozofi dhe teologu i njohur, N. Matsoukas në «*Επιστημονική Επετηρίδα της Θεολογικής Σχολής*», botuar nga Universiteti i Selanikut (1992: 391-405), bën një kritikë të thelluar të veprës monumentale të Tatakis-it, ku edhe ndan mendimin se në Bizant, në ndryshim nga perëndimi latin, do të vihet

re një dallim esencjal mes filozofisë dhe teologjisë. Ne mendojmë se është i saktë vëzhgimi i tij se filozofia në mesjetën bizantine, mbulonte disiplinat shkencore të kohës, dhe sipas Matsoukas: “Filozofia dhe shkencat në Bizant propozojnë me një mënyrë thellësisht kritike parime dhe koncepte mbi botën, njeriun, shoqërinë dhe realitetin në përgjithësi”.

2. Botime bashkëkohore të teksteve filozofike bizantine

Së pari, vlen të përmendet koleksioni i botuar tek Korpusi i Filozofëve Bizantinë, që u promovua në Athinë në 1984 në kuadër të "Corpus Philosophorum Medii Aevi" (CPhMA), në 10 vëllime voluminoze, botuar nën kujdesin shkencor të Akademisë së Shkencave të Athinës. Ndërsa në vitin 1994, u promovua kolana e “Komentarëve bizantinë të Aristotelit”, me veprën më të herëshme të njohur, *Komentet e Aretës së Cezaresë*, ndjekur nga *Hyrja* që i bën Porfiri, *Kategorive* të Aristotelit. Është duke u përgatitur edhe botimi i kolanës së komentatorëve bizantinë të Platonit. Si shembull mund të përmendim faktin që kjo kolanë do të përmbajë edhe veprën e pabotuar të Visarionit të Madh, dhe angazhimin e tij shumëvjeçar si komentues i *Ligjeve* të Platonit.

Këtu, nuk duhen harruar edhe përpjekjet e mëdha të bizantinologëve të Napolit në dhjetëvjeçarin e 1970, por fatkeqësisht kjo iniciativë nuk njohu vazhdimësi. Studiuesit e njohur Antonio Garzya dhe Ugo Criscuolo u morën me tekstet e filozofit të njohur bizantin, Mihail Psellou dhe të Niqiforos Grigoras. E rëndësishme për t’u përmendur është edhe botimi i Bibliotheca Teubneriana, ku përmbahen tekste të filozofëve më të mëdhenj bizantinë. Gjithashtu në përgatitje e sipër gjendet edhe nga “Ibycus”, arritja gjigande e “Thesaurus Linguae Graecae” të Sh.B.A. Aty përmbahen tekstet e të gjithë letërsisë greke nga shekulli i shtatë deri në shekullin e njëzetë, përfshirë sigurisht edhe tekstet e filozofëve bizantinë, të cilat tashmë janë grumbulluar me një tërësi relative.

Ndërsa sa për botimet bibliografike sistematike, mund të përmendim *Forschungsbericht* të vitit 1971, bibliografia e periudhës 1949-1976, që gjendet në përkthimin grek të "*Philosophic Byzantine*" të Tataqis-it, ku në 30 faqe, katalogjizohen më shumë se 500 tituj, ndër të cilët mbulohet edhe filozofia e periudhës patristike. Në vitin 1991, për shkak të mbajtjes së Kongresit të tetëmbëdhjetë të studimeve bizantine të Moskës, komisioni grek i studimeve bizantine, promovoi volumin «*Bibliographic Byzantine*» (Αθήνα 1991), që mbulon disiplinat e historisë, artit, arkeologjisë, të drejtës, si edhe të filozofisë bizantine, vepra të botuara në periudhën 1977-1990.

Gjithashtu, ndihmë të çmuar për kërkuesit e fushës, ofrojnë edhe format e reja bibliografike, siç është ajo e «Byzantinische Zeitschrift» ("Bibliographische Notizen und Mitteilungen", me paragraf të veçantë, "Φιλοσοφία"), bibliografitë e Dumbarton Oaks, si edhe metodat më të reja digjitale dhe elektronike të kërkimit online.

Dy janë revistat kryesore që botojnë studime të filozofisë mesjetare e ku tashmë kanë përfshirë në interesin e tyre, edhe botime të artikujve studimorë në filozofinë bizantine. Bëhet fjalë për «Medieval Philosophy and Theology», e cila që nga nr. 5/1996 botohet dy herë në vit nga Cambridge University Press, nën drejtimin e Norman Kretzmann dhe Scott McDonald, si edhe revista «Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike mid Mittelalter» (nr. 1/1996), nën drejtimin e profesorëve B. Mojsisch, O. Pluta dhe R. Rehn të Universitetit të Bochum. Kohët e fundit, ka qarkulluar volumi «Néoplatonisme et Philosophie Médiévale» e Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), në kolanën "Rencontres de Philosophie Médiévale" (Brepols, Belgium, vol. 6, 1997).

3. Metodologjia e studimit shkencor

Natyra e këtij studimi ka diktuar që të mos ndiqet një teknikë e vetme kërkimore, përkatësisht vetëm një qasje, sepse, po të veprohej ashtu, do të dilte një shqyrtim shumë i njëtrajtshëm dhe skematik, karakteristikë që kërkimi filozofik e refuzon në natyrën e vetë. Kuadri metodologjik nënkupton rrugët, mënyrat dhe atë se si do të veprohet për të menaxhuar në tërësi këtë studim, të cilin e ka diktuar vetë teza e parashtruar. Po ashtu, edhe për ta qartësuar se si ka ecur realizimi dhe rezultatet e arritura. Kryesisht është ndjekur *analiza e diskurit filozofik*, por me theks interpretimin e koncepteve, si metodologji e veçantë, e përdorur në rast të studimeve të ngjashme.

a) Duke qenë se shumica e çështjeve teologjike të ndikuara prej rrymave filozofike, që shqyrtohen këtu nuk janë të njohura sa duhet te ne, domethënë prej filozofëve dhe shkencëtarëve shqipfolës, për të paraqitur në formë ravijëzuese teoritë racionaliste në teologji, duhet ndjekur *qasja dogmatizuese*. Funkcioni i saj është për të parashtruar qartë dhe shkurtimisht aspektet kryesore të teorive dogmatike që studiohen, ashtu që të krijohet një pasqyrë e këndvështrimeve të ndryshme sipas teologëve dhe filozofëve, bashkëkohës të Gregorit të Nisës, por edhe dallimet në vija të trasha, që të lehtësohet të kuptuarit e pikëpamjeve për problemet e ngritur prej tyre, lidhur me doktrinën kristiane.

b) *Qasja historike*, sado e shprehur aty-këtu dhe pa mëtuar historicizëm, do të jetë krejt e nevojshme me qëllim që të kuptohet konteksti kohor. Sado që për mendimin filozofik pak çon peshë aspekti i kohës së shfaqjes së tij, ajo ndihmon për të ndjerë nxitjen dhe evoluimin e këtij mendimi, si dhe për të kuptuar ndikimet paraardhëse, dhe ndikimet pasardhëse. Pra, duhet kuptuar historia e mendimit, për ta vënë atë në vendin e duhur, si hallkë të saktë të zhvillimit të mendimit filozofik. Në rastin tonë, të mendimit filozofik bizantin.

c) Lidhur me çështjet kryesore teologjike dhe filozofike që burojnë prej pikëpamjeve të etërve lindorë dhe kuptimit të pikave të takimit të tyre, është menduar për t'u ndjekur edhe *qasja ballafaqese*. Duke i paraqitur pikëpamjet teorike të filozofëve për një çështje konkrete qartësohen më mirë qëndrimet e tyre, gjë që i bën më të dukshme kontributet, por edhe dallimet, pajtimet e mospajtimet, si dhe kundërshtitë.

d) E për ta thelluar qartësinë e pikëpamjeve teologjike dhe filozofike të botës ku punoi dhe jetoi Gregori i Nisës, respektivisht të pretendimeve të tyre, do të nevojitet edhe *qasja kritike*. Kjo, në njërin anë si kritikë e brendshme mistike dhe metafizike e filozofëve, e në anën tjetër edhe si kritikë nga jashtë, përkatësisht nga filozofët paganë që me kritikën e tyre ndriçojnë misionin e pamundur e të pretenduar nga teologët kristianë, për të vënë tërësisht dhe pa kushte filozofinë në shërbim të teologjisë.

e) Këtë studim e karakterizon aspekti i shtjellimit teorik, e kjo domethënë se duhet bërë *sinteza* ashtu që, pas zbërthimit të pikëpamjeve të filozofëve dhe etërve teologjikë të krishtërimit oriental, të shprehen rezultatet. Kjo qasje karakterizon sidomos pjesën e fundit, që rilidh arritjet e gjithë studimit, aty ku do të shprehen qëndrimet në mbështetje të studimit të kryer.

Studimi ka një karakter kualitativ, pra të thelluar dhe shkon në mënyrë të natyrshme të përzgjedhja e veprave klasike dhe më përfaqësuese të autorit të marrë në studim, me qëllim që të ekstraktojmë përfundime, bazuar në mendimin e tij, mbi nocionet që parashtrihen në studimin tonë. Kjo është edhe natyra e kërkimit dhe vëzhgimit filozofik, që nuk bazohet në kërkime kuantitative apo opinione të fokus grupeve, por interesohet në studimin dhe kërkimin e mendimit filozofik njerëzor në një epokë dhe traditë filozofike të caktuar. Studimi i Gregorit të Nisës, na con në hulumtimin e asaj që sot do të

njihet me termin Filozofia Bizantine, ose Patristika, që është nëndisiplinë e degës së Filozofisë Mesjetare.

Në këtë mënyrë ne nuk i shmangemi dot natyrës tërësore të studimit tonë, pra përpjekjes për t'i studiuar burimet në mënyrë shteruese dhe të përgjithshme, duke përzgjedhur kështu si kampionin ku do të bazojmë studimin tonë, veprën e Gregor Nisienit, duke e analizuar në mënyrë të thelluar. Kjo do të thotë që çdo vepër e Gregorit u studiuara në plotësi dhe jo në aspekte të veçantë, në mënyrë që të kemi një ikonë të plotësuar të mendimit të tij mbi të cilën do të kryejmë analizën tonë sistematike. Kjo, që të mos na çojë studimi në përfundime të gabuara.

Ndër veprat e tij klasike që u morën në studim, mund të përmendim sipas kategorive:

1. Egzegetike

Traktati mbi Egzaimeronin (Krijimin e gjashtë ditëve)

Mbi krijimin e Njeriut.

Tete homeli mbi Eklesiastin.

Pesembëdhjetë homeli mbi Kantikun e Kantikeve.

Homeli oratorike mbi Lumërimet.

2. Teologjike.

Doktrina kristologjike

Oratio Catechetica ose Katekizmi i Madh.

Kunder Eunomit. (12 vëllime)

Kundër Arianizmit dhe mbi Credon Niceane.

Opuscula mbi Trinitetin drejtuar Alabius-it.

Kundër Arius-it dhe Sabellius-it.

De anima et resurrectione. (Mbi shpirtin dhe ngjalljen)

Mbi fatin.

Mbi fëmijët, dedikuar Hieros-it. (Mundohet të shpjegojë pse Providenca lejon vdekjen premature të fëmijëve).

3. Asketike

Mbi sjelljen dhe jetën krisitane.

Mbi kuptimin e emrit dhe profesionit kristian.

Mbi virgjërinë (Vepër dedikuar murgjërisë, shkruar rreth vitit 370).

4. Predikime dhe homeli, si dhe qindra letra, pjesë të korrespondencës së tij personale.

Përmbledhja më sistematike e veprës gjigande të Gregor Nisienit gjendet më ekzaktësisht e koleksionuar në botimin klasik të *Patrologiae Graecae* (P.G.) në vëllimet XLIV-XLVI. Botim të plotë kritik të veprës së tij, nuk ka akoma të publikuar, në ndryshim me vepra të etërve të tjerë. Por botime kritike të pjeseshme të veprës së tij, përmendim:

FRONTO DUCÆUS (Paris, 1615). Cf. VINCENZI, *In Gregorii Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova recensio*, etc. (Rome, 1864-69); BAUER, *Die Trostreden des Gregorios von Nyssa in ihrem Verhältniss zur antiken Rhetorik* (Marburg, 1892); BOUËDRON, *Doctrines philosophiques de Saint Grégoire de Nysse* (Nantes, 1861); KOCH, *Das mystische Schauen beim hl. Gr. v. Nyssa in Theol. Quartalschrift* (1898),

LXXX, 397-420; DIEKAMP, *Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa: ein Beitrag zur Dogmengesch. der patristischen Zeit* (Münster, 1897); WEISS, *Die Erziehungslehre der Kappadozier* (Freiburg, 1903); HILT, *St. Gregorii episcopi Nysseni doctrina de angelis exposita* (Freiburg, 1860); KRAMPF, *Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa, eine dogmatisch-patristische Studie* (Würzburg, 1889); REICHE, *Die künstlerischen Elemente in der Welt und Lebens-Anschauung des Gregor von Nyssa* (Jena, 1897).

Sigurisht, përveç studimit tërësor, krahasimor dhe të thelluar të veprës së Gregor Nisienit, që përbën edhe materialet burimore të studimit tonë, ne u fokusuam, aty ku e gjykua të dobishme dhe të domosdoshme, edhe në tekste të autorëve të tjerë bizantinë, të mëhershëm apo të mëvonshëm, por edhe të filozofëve të lashtë grekë, në mënyrë që të bëhet më e qartë, ndikimi që filozofët paraardhës patën tek Gregori, por edhe ndikimin që vetë autori ynë, ushtroi tek bashkëkohësit dhe mendimtarët kishtarë të mëvonshëm.

Kështu, kjo metodë kërkimi filozofik e materialit burimor, së bashku me studimin e teksteve nga të cilat gjetëm ndikim të fortë në mendimin e Gregorit, na çoi në rrugën e të kuptuarit se si lindnin dhe si zhvilloheshin konceptet apo nocionet në mendimin e Gregorit. Ne nuk u mjaftuam vetëm në një ritregim të mendimit gregorian, pasi studimi do të na rezultonte jo i plotë, por ne u përpoqëm që të hetonim mendimin e Gregorit, përgjatë formimit të tij, dhe nëpërmjet shpjegimit të nocioneve të këtij mendimi, si për të sjellë kështu, edhe kontributin tonë në studime të këtij lloji në filozofi.

Pra, sipas nesh, metoda kryesore, krahas të tjerave që parashtruam më lart, e përdorur për arritjen e qëllimit tonë, edhe pse herë pas here ka referenca historike, është metoda e quajtur *konceptualo-hermeneutike*, pra metodë interpretative e koncepteve, në rastin tonë të atyre të mendimit të Gregor Nisienit, kryesisht kur kanë të bëjnë me soditjet e tij filozofike dhe meditimet e

tij teologjike mbi *njeriun*, që është edhe nocioni filozofik kryesor i marrë në analizë në studimin tonë.

4. Falenderime

Së fundi, por jo për nga rëndësia, dëshiroj të falenderoj përzemërsisht, udhëheqësin e këtij punimi, Prof. Dr. Gjergji Sinani, që më ndihmoi me urtësinë dhe eksperiencën e tij shkencore, që të zbuloj thellësitë e pamata të filozofisë dhe ta dashuroj atë, ashtu si teologjinë dhe sociologjinë, shkenca që i zgjodha në studimet e mia universitare. Profesor Sinani ka qenë udhëheqësi im, jo vetëm gjatë përgatitjes së kësaj teze, por edhe gjatë të gjithë periudhës së studimit tim pranë Departamentit të Filozofisë, si dhe mentori dhe frymëzuesi im, në hapat që duhet të ndjek në formimin tim, në ndërtim të karrierës sime akademike, duke më dhënë kurajo, forcë dhe ndihmë të pakursyer.

Gjithashtu falenderoj edhe kolegët e mi pedagogë universitarë, për ndihmën e pakursyer në rishikimet dhe redaktimet që paraprinë përgatitjen përfundimtare të punimit. Familjen e falenderoj që më mbështeti në zgjedhjet e mia disiplinore të studimeve universitare e pasuniversitare, megjithë rezervat për vështirësitë e shumta që shoqërojnë ata që u përkushtohen shkencave sociale.

KAPITULLI I PARË

SFONDI FILOZOFIKO-HISTORIK I AUTORIT

1. Prezantim i shkurtër i Gregor Nisienit.

Qysh prej lindjes së tij, besimi i krishterë është përballur me doktrinat e ndryshme filozofike, disa prej të cilave, ato që e kundërshtonin, i hodhi poshtë, ndërsa disa të tjera, i adoptoi, për t'i shëryer pikërisht qëllimit të tij të lartësimit të mendimit dhe shpërndarjes tek ndjekësit që zgjodhën ta përqaфонin këtë ideologji të re, që i largohej politeizmit të filozofisë së lashtë greke, dhe ndiqte një rrymë të re monoteiste të dalë nga feja abrahamike e judaizmit. Në shekujt e parë të jetës së kësaj feje të re, u shquan disa filozofë, që për shkak të marrjes në studim dhe shpjegimit të këtij Zoti të ri të vetëm dhe krijues të gjithësisë, u quajtën edhe teologë, sepse jo vetëm filozofonin, por edhe teologjizonin, pra interpretonin dhe predikonin një botëkuptim të ri mbi gjithësinë, mënyrën sesi u krijua ajo, dhe si arriti gjithçka tek njeriu. Këta njerëz, thirreshin edhe si etër të kishës së porsathemeluar, por quheshin ndryshe edhe apologjetë (mbrojtës), sepse bënë apologjinë apo mbrojtjen e këtij besimi të ri, përballë filozofisë së vjetër, që mbetej akoma shumë e fuqishme, për t'u përballuar. Kjo ndodhi përreth tre shekujve të parë të ekzistencës së krishtërit, i cili ishte një fe jozyrtare dhe shpeshherë u nënshtrohej përndjekjeve të ashpra, duke filluar nga Neroni, deri te Deci e Deokliciani si perandorë të famshëm për dashakeqësinë e tyre ndaj të krishterëve.¹ Më pas, me ediktin e Milanos, të shpallur nga perandori Kostandini i Madh në vitin 313, krishtërimi u bë feja e re zyrtare e Perandorisë Romake dhe në lindjen e kësaj perandorie, aty ku njerëzit e kishin traditë

¹ Σωζομενού, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, PG 67, 844A-1629C

meditimin dhe kërkimin, aty ku dikur lëvronin me dhjetëra rryma filozofike, tashmë filluan të lindnin edhe tendencat e interpretimit pluralistik të shkrimeve të shenjta, gjë që solli edhe shfaqjen e herezive, me luftën kundër të cilave, Kisha u mor gjatë organizimit dhe vendimmarrjes në shtatë Koncilet e saj Ekumenike².

Tashmë kishte ardhur koha që besimtarëve dhe ndjekësve të fesë së krishterë t'u shpjegohej mire lidhja dhe marrëdhënia midis filozofisë dhe teologjisë, sa ishin të lirë të mendonin vetë në kërkim të së vërtetës dhe sesa ishin të detyruar të pranonin të vërtetat hyjnore, pa i kaluar ato nga sita e logjikës, por si një zbulësë apo “apokalips” që lartazi. Kështu, në ndryshim nga perëndimi, ku teologët latinë u përpoqën ta vendosnin teologjinë si një të vërtetë që shpjegohej filozofikisht, duke e bërë atë racionale dhe si rrjedhim aristoteliane, në lindje, etërit helenë, nuk lodheshin aspak për të gjetur argumenta filozofikë, në mënyrë që të bindnin njerëzit mbi vërtetësinë e këtij besimi të ri, por ata e kthyen filozofinë në një ndihmëse apo shërbëtore të teologjisë që predikonin. Në këtë mënyrë, ata nuk donin t'i jepnin ndonjë rëndësi të veçantë logjikës, jo për ta mohuar atë, përkundrazi, ata e shihnin logjikën si hapin e parë, me të cilin kuptohet besimi kristian, por nuk ngeleshin aty. Etërit lindorë bënë thirrje për ta kapërcyer logjikën dhe për të shkuar nga tokësorja tek hyjnorja, që kuptohet vetëm me anë të pranimit të revelatës apo zbulësës (*apokalipsis*) që zbriti që lartazi në personin e Jezus Krishtit. Këtë gjë u përpoq dhe e bëri me shumë sukses Gregori i Nisës, një nga etërit kapadokianë të shekullit të katërt.

Ai, për këtë qëllim, do të theksonte: “Ne, për sa do ta kemi të mundur, do të përpiqemi me mendime dhe imazhe të imagjinatës sonë, të shpjegojmë të vërtetën, e cila nuk erdhi në mendjen tonë, si pasojë e gjimnastikës së saj, por si pasojë e zbulësës, për të cilën nuk mund të jemi, veç mirënjohës”³.

² Αναστασίου Ι., *Εκκλησιαστική Ιστορία*, Vol. Α', Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, fq. 227-234. Φειδά Βλ., *Εκκλησιαστική Ιστορία*, vol. I, Αθήνα 1997³, fq. 319-336.

³ Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευής ανθρώπου*, PG 44, 185A: «Ἡμεῖς δέ, καθὼς ἐστὶ δυνατόν, διὰ στοχασμῶν τινῶν καὶ εἰκόνων φαντασθέντες τὴν ἀλήθειαν, τό ἐπί νοῦν ἐλθόν οὐκ

Gregori i Nisës (335-395), quhej kështu, pasi peshkopët në vend të mbiemrit mbanin qytetin, në të cilin ndodhej selia e tyre, ku ndodhej dhe froni i tyre peshkopal, pra vendi ku kishin juridiksionin të ushtronin pushtetin e tyre fetar apo shpirtëror. Edhe sot vazhdon akoma ky zakon në kishën lindore, p.sh. peshkopi i Tiranës, quhet Anastasi i Tiranës dhe kështu me radhë, gjithë peshkopët do të njihen me emrin e qytetit ku janë fronëzuar për të barituar grigjën e tyre me besimtarët që ndajnë të njëjtin besim të trashëguar prej shekujsh, siç pikërisht kanë trashëguar po prej shekujsh, të njëjtat zakone. Gregori pra, mbiemrin e të cilit nuk e kemi të ruajtur pikërisht prej kësaj tradite të lashtë kristiane, është karakterizuar nga biografët e tij klasikë si një tip revolucionari dhe antikonformisti, një adhurues i bukurisë, estetikës dhe botës komplekse, dhe siç do të deklaronte vetë ai, e gjithë kjo filozofi ishte e materializuar në mënyrë të përsosur tek mendimi i sofistit, Libanios. Ndërsa më vonë, Gregori do të studionte në gjirin e familjes së vetë, që ishte nga familjet e njohura aristokrate të kohës, me anëtarë të ngritur, të pasur dhe të shkolluar, konkretisht pranë motrës së tij, Makrina dhe vëllait të tij, Vasilit të Madh, të cilët do ta fushonin në zhytje kontemplative të të vërteteve kristiane dhe filozofike të kohës.⁴ Prindërit e tij, Vasil Presbiteri dhe Emelia lindën katër djem dhe pesë vajza, ndërsa nëna e tij paguante taksa për tre guvernatorë të ndryshëm romakë, për shkak të pasurive të mëdhaja që dispononte. Së bashku me familjen e tij, ai iu dha përveç studimeve të thelluara në filozofi dhe teologji, edhe kontributit për komunitetin, duke ushtruar veprimtari të gjerë sociale dhe humanitare. Vetë ai, do të pranonte publikisht se ngaqë u mor shumë me çështjet sociale që shqetësonin komunitetin lokal, la pas dore studimin e ekonomisë hyjnore (plani i shpëtimit hyjnor), ndaj dhe tashmë do të përqëndrohej në shkrimin e veprave dogmatike⁵.

ἀποφαντικῶς ἐκτιθέμεθα, ἀλλ' ὡς ἐν γυμνασίας εἶδει τοῖς εὐγνώμοσι τῶν ἀκροωμένων προσθήσομεν».

⁴ Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς τὸν βίον τῆς ὀσίας Μακρίνης*, PG 46, 972BCD.

⁵ Constantelos D., *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, A. Caratzas, New York 1991², fq. 52: «Basil was not the only member of his family concerned with philanthropic activity. His brother, Gregory, distinguished himself as a great theologian and theoretician as well as a sincere practitioner of philanthropy».

Por siç ndodh zakonisht me të rinjtë, që e kanë për shkak të moshës së tyre të re, tendencën e përplasjes me ideologjinë dhe zakonet e shtëpisë, edhe Gregori kishte konflikte me anëtarët e tjerë të familjes së tij, të cilët e shtynin, për shkak të përkushtimit të tyre të madh dhe dashurisë që ushqenin ndaj institucionit të kishës, që të ndërmernte një karrierë kishtare, duke iu përkushtuar tërësisht një jeteje klerikale dhe celibacie. Megjithatë Gregori, këmbëngulte në idetë e tij, se një jetë me filozofi, estetikë dhe retorikë, do të ishte më e bukur dhe interesante. Kështu, Sokrati, në kryeveprën e tij të famshme, “Historia kishtare”, do të dëshmojë se Gregori arriti të bëhej një nga oratorët më të shkëlqyer dhe të njohur të kohës së tij, aq sa njerëzit mblidheshin me turma për të dëgjuar diskutimet e tij të zjarrta. “Vëllezërit e Vasilit ishin Petro dhe Gregori. Por ndërsa Petro kishte zell për jetën prej vetmitari të Vasilit, Gregori kishte pasion për anën didaskalike të fjalës”⁶.

Më në fund, megjithatë, Gregori u thye, ose mbase edhe ndërroi mendje, por ndikimi i fuqishëm dhe respekti që ushqente për vëllezërit e tij më të mëdhenj, që i konsideronte edhe mësuesit e tij, Vasilit të Madh dhe motrës së tij, Makrinës, e çoi në pikën që edhe ai u përkushtua plotësisht në një jetë murgjërore dhe asketike. Sigurisht, Vasili, që ishte jo vetëm vëllai i tij, por edhe mentor i tij, u kujdes që ta sistemonte në një gradë të lartë kishtare, duke bërë edhe një lëvizje të zgjuar taktike, pasi kishte marrëdhënie të këqija me perandorin romak, Valensin. Ja çfarë thotë Meredith-i për këtë fakt: “Në vitin 372, perandori Valens, që nuk ishte mik i Vasilit, e ndau provincën e Kapadokisë në gjysëm, duke i dhënë asaj dy kryeqendra, Cezarenë dhe Tianën. Kjo do të thoshte praktikisht, se sfera e influencës së Vasilit u reduktua drastikisht. Për këtë arsye, me qëllim që Vasili të kompensonte humbjen e pakësimit të autoritetit të tij, krijoi dy dyoqeza të reja, në të cilat emëroi respektivisht shokun e tij tek njëra dhe vëllain e tij tek tjetra. Vështirësisht mund të thuhet se këto caktime i lanë ata të lumtur. Gregori i Nazianzit, as që

⁶ Σωκράτους, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία* 4, 26, PG 67, 533C-536A: «Ἐγένοντο δὲ ἀδελφοὶ Βασιλείου Πέτρος καὶ Γρηγόριος. Ἀλλὰ Πέτρος μὲν τὸν μονήρη βίον Βασιλείου ἐζήλωσε Ἰρηγόριος δὲ τὸ διδασκαλικὸν τοῦ λόγου». Γρηγορίου Θεολόγου, *Ἐπιστολή 11, Πρὸς Γρηγόριον Νύσσης*, PG 37, 41B-44B.

nuk rrinte fare në selinë e tij... Ndërsa as Gregori i Nisës nuk ishte më i suksesshëm si peshkop. Vasili ndjente keqardhje dhe madje shpërfillje për mospërshtatjen e vëllait të tij, me postin e tij të ri”⁷.

Shekulli i katërt do të njihet si shekulli i përndjekjeve të mëdha në historinë kishtare. Në këtë kontekst, edhe Gregori i Nisës do t’i nënshtrohej përndjekjeve dhe urdhërave për internim, si pjesa më e madhe e peshkopëve të lindjes, me urdhër të guvernatorëve romakë që përqaftuan herezinë ariane. Kështu, në vitin 375, Guvernatori i Kapadokisë, Demosteni, dha urdhër që ta arrestonin dhe ta burgosnin. Një vit më vonë do të mblidhej një sinod arian, që do ta dënonte në mungesë, me akuzën e dorëzimit antikanonik në gradën peshkopale, si edhe për shpërdorim dhe vjedhje të fondeve kishtare. Kështu, Gregori do të internohej për rreth tre vjet, periudhë e cila e shkatërroi atë fizikisht dhe psikologjikisht. Vetëm pas vdekjes së perandorit Valens, në vitin 378, ai arriti të kthehej në selinë e tij peshkopale, në Nisë.⁸ Pas rikthimit të tij në fronin që me të drejtë i takonte, Gregori do të pësonte dy humbje të rënda të njëpasnjëshme, vdekjet e dy prej njerëzve të tij më të dashur, vëllait të tij Vasilit dhe motrës, Makrinës, ngjarje të hidhura që do ta trondisnin rëndë dhe do të shenjonin përfundimisht pjesën e mbetur të jetës së tij. Kaq i fortë do të ishte ky përjetim i vdekjes së vëllezërve të tij, sa që do ta ndante në dy periudha jetën e nisienit, sipas asaj që mendojnë studiuesit e tij.

Meredith është i mendimit se veprat e tij të mëdha ilustrojnë dy anët e karakterit të Gregorit. Ai ishte qashtërsisht një njeri thellësisht i përkushtuar tek familja e tij, dhe mbi të gjitha, tek vëllai dhe motra e tij. Prandaj ky devocion nuk ishte sigurisht jokritik, dhe ky shpirt kritik gjeti një

⁷ Meredith A., *Gregory of Nyssa*, cit., fq. 4: “In 372 the emperor Valens, no friend of Basil, divided the province of Cappadocia in half, giving it two capitals, as Caesarea and Tyana. This meant in practice that Basil’s sphere of influence was greatly reduced and, in order to compensate for this reduction in authority, he created at least two new dioceses at Sasima and Nyssa, to which he appointed his friend and his brother respectively. It can hardly be said that either appointment was ‘happy’. Gregory of Nazianzus spent practically no time in his see... Gregory of Nyssa was hardly more successful as a bishop. Basil has little but pity and contempt for his younger brother’s inadequacies in his new post”.

⁸ Σωκράτους, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία* 5, 2, PG 67, 568AB. Σωζομενού, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία* 7, 1, PG 67, 1417AB. Smith J. W., *Passion and Paradise. Human and Divine Emotion in the thought of Gregory of Nyssa*, The Crossroad Publishing Company, New York 2004, fq. 4-6.

shprehshmëri të veçantë, tek korrigjimet dhe modifikimet e shkrimeve të vëllait të vetë⁹. Smith do të nënvizojë faktin që me vdekjen e Vasilit, nisieni, së bashku me nazianzin, do të dilte nga hija e rëndë e vëllait të tij. Dhe vijon se pas vdekjes së Vasilit, nisieni mori përsipër detyrën që të kompletonte projektet e papërfunduara teologjike të vëllait të tij¹⁰. Ndërsa Danielou do të theksojë se Gregori ishte tërësisht i vetëdijshtëm për përgjegjësitë që ranë mbi shpatullat e tij, pas vdekjes së të vëllait. Mund të ketë qenë sigurisht për faktin që Vasili kishte një personalitet të fuqishëm, mundësia që Gregori nuk e kishte shprehur veten deri në atë moment. Por tani, me vdekjen e Vasilit, Gregori ishte i detyruar të qëndronte mbi këmbët e veta, dhe për këtë arsye, në vitet në vijim, u bë e mundur ta shfaqte veten siç ishte në të vërtetë¹¹. Nga veprat e tij, marrim informacion mbi gjendjen e mjeruar sociale dhe ekonomike të periudhës në të cilën jetoi, si dhe mbi sfidat dhe vështirësitë e baritimit të grigjës së tij, mbi shërbimin për njeriun e vuajtur të shoqërisë ku bënte pjesë, si dhe për pabarazinë e thesuar klasore dhe sociale. Studiuesit e tij, gjithashtu bien dakort se shkrimi i veprës monumentale dhe voluminoze të Gregor Nisienit, mund të vendoset kronologjikisht, vetëm në pesëmbëdhjetë vitet e fundit të jetës së tij¹².

⁹ Meredith A., *Gregory of Nyssa*, cit., fq. 5: "All these great works illustrate two sides of Gregory's character. He was clearly a man deeply devoted to his family, above all to his brother and sister. Yet this very devotion was certainly not uncritical, and this critical spirit found particular expression in his corrections and modifications of his brother's writings".

¹⁰ Smith J. W., *Passion and Paradise*, cit., fq. 7: "With Basil's passing, Nyssen, together with Nazianzen, emerged from out of his brother's long shadow... Following Basil's death, Nyssen took up the task of completing his brother's unfinished theological projects".

¹¹ Danielou J., *From Glory to Glory: Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings*, (përktheu & Ed. Musurillo H.), St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood New York 1995, fq. 5: "Gregory was fully aware of the responsibilities that fell to him at his brother's death: It may well have been that Basil's dominant personality had, up till then, prevented Gregory from expressing himself... But now, with Basil's death, Gregory was forced to stand on his own, and thus in the years that followed he was able to reveal himself as he really was".

¹² Daniélou J., "La Chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse", në *Studia Patristica* 7, TU 92, Akademie Verlag, Berlin 1966, fq. 159-169. Bernardi J., *La predication des peres cappadociens: le predicateur et son auditoire*, Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Montpellier 30, Presses Universitaires de France, Paris 1968, fq. 273-383.

2. Burimet filozofike dhe teologjike në mendimin gregorian.

Shën Gregori i Nisës kishte fatin të ishte pinjolli i një familjeje aristokrate të Kapadokisë dhe të jetonte në shekullin e IV, që konsiderohet si periudha e artë e lulëzimit të teologjisë lindore¹³, që më pas do të përqafohej nga Kisha Ortodokse e Lindjes dhe që do të përbënte themelin e doktrinës së saj teologjike. Ai mori arsimin më të mirë për kohën dhe ishte një njohës i mirë i të gjitha rrymave filozofike të lashtësisë helene, por edhe të rigjenerimit të tyre dhe rilindjes së filozofisë neoplatonike që ishte në kulmin e saj në kohën që ai ishte ende student¹⁴. Kështu që edhe si për etërit e tjerë kapadokianë, ashtu si edhe për vëllain e tij biologjik, të famshmin në Patristikën lindore, shën Vasilin e Madh¹⁵, shkrimet dhe traktatet e lashta filozofike, por edhe tradita retorike dhe të shkencave të tjera të njohura, përbëjnë burimet kryesore të njohurive të tij filozofike, njohuri të cilat do të ndihen edhe në ndikimin e tyre të pashmangshëm në veprën e tij teologjike të mëvonshme¹⁶. Në atë periudhë nuk kishim një ndarje të mirëfilltë të disiplinave shkencore siç kemi sot, por njerëzit e pasur, paguanin mësues të famshëm të epokës së tyre dhe ishin të interesuar të arsimoheshin në sa më shumë fusha, sepse edhe njohuritë kishin një karakter të përgjithshëm formues.

Problemi që del këtu është nëse te Gregori bashkekzistojnë në mënyrë harmonike dijet teologjike dhe filozofike, nëse ato përplasen me njëra – tjetrën, nëse e përjashtojnë apo e plotësojnë njëra – tjetrën? Këtu ndajmë mendimin me shumicën e studiuesve të veprës së Gregorit se ndikimet filozofike janë të ndjeshme, por nuk duken me shikim të parë, pasi ai ishte kryesisht një dashurues i artit të oratorisë. Kjo duket nga gjuha e gjallë, ndjenja e lirisë nga

¹³ Cavarnos C., *The Hellenic Christian Philosophical Tradition*, Institute for Byzantine and Modern Greek Studies; Massachusetts, 1989. fq. 3 e në vijim.

¹⁴ Danielou J., *Le traite "Sur les enfants morts prematurément" de Gregoire de Nysse*, cit., fq. 159.

¹⁵ Basil the Great, *The Hexaemeron*, vol. VIII; "Nicene and Post-Nicene Fathers", Hendrickson Publishers, Massachusetts, 1994, fq.73.

¹⁶ Smith J. Warren, *Passion and Paradise. Human and Divine Emotion in the Thought of Gregory of Nyssa*, cit., fq. 164-168.

format e ngushta dhe stilistika e pasur, me të cilën ai shkruan veprat e tij dhe se ai rrallë herë i referohet shkollave të veçanta filozofike të epokës së tij, duke i dhënë kështu një përparësi të dukshme në mendimin e tij, zbulës hyjnore. Kështu kemi arritur te burimi i tij i dytë, që janë Shkrimet e Shenjta, kryesisht Letrat e Apostull Pavlit dhe Ungjilli i Joan Teologut, vargje prej të cilave do të dominojnë në veprën e tij. Megjithatë ndihet një erë e lehtë, gati – gati një puhizë e fshehur platonizmi që karakterizon mendimin e tij¹⁷. Është i njohur fakti se Gregori, peshkopi i Nisës kishte një dashuri të madhe për teologjinë, por megjithatë krahasuar me etërit e tjerë kapadokianë ai njihet më shumë si një filozof, sesa si një teolog, edhe pse njihet si një tipar i përbashkët i etërve kapadokianë, arsimimi i tyre i thellë filozofik. Tek ai, në ndryshim nga kolegët e periudhës së tij, vihet re një distancim nga teologjia dhe një afrim me filozofinë, sepse ai shihte tek filozofia te vetmin mjet, me të cilin mund t'i afroheshe kuptimit dhe soditjes së të vërtetës hyjnore. Nëse teologjia e krishterë nuk shpjegohej nëpërmjet sistemeve filozofike, atëherë sipas Gregorit, ka rrezik që ajo të duket e varfër tek njerëzit, e cekët, e pakuptueshme e paorganizuar dhe ndonjëherë edhe si një përrallë apo mit: “Mos e sodisni të vërtetën, veçse nëpërmjet filozofisë”, shkëputur nga *Shpjegim i saktë i Kantikut të Kantikëve*.¹⁸

Edhe pse e sheh filozofinë si një kuruese të teologjisë së tij, Gregori nuk e merr asnjëherë atë si themel, por si një filtër përshtatjeje për lexuesit e tij. Për shembull, në rastin e rimishërimit të shpirtrave, doktrinë që është tërësisht e hedhur poshtë nga krishtërimi, ai nuk heziton ta refuzojë me forcë këtë mësimdhënie në një prej veprave të tij, *Fjalë mbi shpirtin dhe Ngjalljen*: “Ata që gjenden jashtë filozofisë sonë kanë koncepte të ndryshme, e mendojnë ndryshe ngjalljen, jo në përputhje me dogmën tonë”.¹⁹ Për Gregorin, fillimi

¹⁷ Gregg C. Robert, *Greek and Christian Paideia in Basil and the Two Gregories*, Philadelphia, Philadelphia Patristic Foundation, 1975, fq. 94.

¹⁸ Γρηγόριος Νύσσης, *Εξήγησις ακριβής εις τα άσματα των ασμάτων*, PG 44, 761 B – C: «Οις ει μητις δια φιλοσοφίας ενθεωρήσετε την αλήθειαν...»

¹⁹ Γρηγόριος Νύσσης, *Περί ψυχής και Αναστάσεως ο Λόγος*, PG 46, 108B : «Οι μεν έξω, φησί, της καθ' ημάς φιλοσοφίας εν διαφόροις υπολήψεσιν, άλλος άλλως μέρει τινί του κατά την ανάστασιν εφήψαντο δόγματος».

dhe mbarimi i së vërtetës është zbuluesja hyjnore, nëse doktrinat e ndryshme filozofike përputhen me të, ato mund të përdoren si argumente plotësuese për të mbështetur dogmën e krishterë, në të kundërt mësimet e filozofëve të ndryshëm që bien ndesh me dogmën, hidhen poshtë pa më të voglin hezitim²⁰. Kjo lidhet edhe me bindjen e tij, se filozofia mund ta udhëheqë njeriun drejt virtutit, por krahasuar me zbuluesin që lartazi, me doktrinën që e ka burimin te Logosi, te Fjala dhe Biri i Perëndisë, filozofia merr një karakterizim prej tij si “e paplotë”. Në këtë rast, Gregori merr përsipër të shpjegojë se si funksionon e mira dhe e keqja në botë duke marrë si shembull ngjarjen që ndodhi në kopshtin e Edenit. Në komentin e tij, vihet re një shmangie nga tradita e atëhershme e interpretimit të shkrimeve dhe një ndikim të fuqishëm të filozofisë së Plotinit, i cili e shikonte të keqen tek materia. Duke marrë shkas nga kjo mësimdhënie, Gregori arrin në mënyrë të shkëlqyeshme të mbështesë nevojën e ngjalljes prej së vdekurësh, si edhe ribërjen e gjërave të reja, ritransformimin e gjithë botës²¹.

Tek vepra e Gregorit nuk kemi të bëjmë më një sintezë të elementeve të Helenizmit dhe të Kristianizmit, por kemi të bëjmë me një shndërrim të gjuhës dhe tendencave filozofike të epokës së tij, të cilat përmbledhin si një kryevepër arkitektonike të gjithë historinë e filozofisë, në kërkim të historisë së krijimit të njeriut, të universit dhe të prejardhjes së jetës, kërkim i cili merr

²⁰ Tertuliani do të shpjegojë fare mirë lidhjen mes filozofisë antike greke dhe teologjisë, sigurisht në një pikëpamje të kundërt me Gregorin: «Adeo quid simile philosophus et Christianus? Graeciae discipulus et caeli? Famae negotiator et vitae? Verborum et factorum operator, et rerum aedificator et destructor? Amicus et inimicus erroris? Veritatis interpolator et integrator et expressor, et furator eius et custos?». [Çfarë të përbashkëte kanë filozofi me të krishterin? Nxënësi i Greqisë me atë të qiellit? Ai që punon për famën dhe ai që punon për jetën? Njeriu i fjalëve me njeriun e veprave?, Prishësi me ndreqësin? Miku dhe armiku i mashtrimit? Shtrëmbëruesi i së vërtetës dhe ruajtësi dhe shprehësi i saj? Vjedhësi dhe gardiani i saj?], Tertullian, *Apologeticus*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, kolana: Loeb Classical Library, nr. 250, 2003⁸, (1931¹), XLVI, fq.18.

²¹ Γρηγοριος Νύσσης, *Περί κατασκευής ανθρώπου*, Kap. Κ', PG 44, 200 C : «... το όντως αγαθόν απλούν και μονοειδές έστι τη φύσει, πάσης διπλόης και της προς το εναντίον συζυγίας αλλότριον.» (Mbi krijimin e njeriut, Kapitulli 20: “ e mira ontologjike është e thjeshtë dhe monoidike, e njëtrajtshme në natyrë, çdo dualizëm dhe matje e kundërt është e huaj për besimin tonë.)

përgjigje nga Krishti²². Për ta ilustruar më mirë fenomenin e takimit të helenizmit me kristianizmin dhe të mënyrës se si ata bashkëvepruan, mjafton të përmendim komentin e filozofit të famshëm, Bertrand Russell: “Sa më shumë që krishtërimi helenizohej, (d.m.th. bashkëvepronte me filozofinë e lashtë greke) aq më shumë teologjizohej (d.m.th. hynte në fazën e sistemimit teorik të doktrinës së tij)²³. Është i habitshëm fakti se me çfarë mjeshtërie dhe shkathësi oratorike, i përdor Gregori sistemet e ndryshme filozofike në shërbim të të vërtetave teologjike²⁴. Ai krijon një luftë ideologjike mes tyre, kur merr disa ide si aleate të tij për të goditur ide të tjera, të huaja për dogmën kristiane, siç është rasti i refuzimit të materializmit, që e ka origjinën tek mendimi stoikëve dhe epikurianëve. Në këtë përpjekje aleati i tij i madh do të jetë platonizmi, që siç kemi thënë më lart do të përshkruajë si një fije e pashkëputshme lidhjeje të gjithë veprën e tij.

Ky fakt do t’i preokupojë më së shumti studiuesit bashkëkohorë të veprës së Gregorit. Për shembull, M. Pellegrino²⁵, do të mbështesë idenë se Gregori është një njohës i shkëlqyer i të gjithë veprës së Platonit, në atë masë sa që di përmendësh pjesë të tëra të doktrinës platonike. Ndërsa J. P. Cavaros²⁶ do të avancojë akoma më shumë duke thënë se aq i madh është ndikimi platonik tek vepra e Gregorit, sa që gjithë përfytyrimi i tij mbi natyrën e shpirtave është i bazuar mbi platonizmin, por ne mendojmë se ndryshimet në koncept janë të ndryshme, edhe pse ndikimet nuk shmangen. Edhe pse me ndikime platonike, doktrina gregoriane mbi esencën dhe prejardhjen e shpirtave është tërësisht kristiane. Një ide interesante jep studiuesi i veprës së

²² N. Ματσούκας, *Ιστορία της Βυζαντινής Φιλοσοφίας*, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1998, fq. 110-111.

²³ Russell B. *History of Western Philosophy*, Routledge, London 2005 (1946¹), fq. 528.

²⁴ Meredith A., *Gregory of Nyssa*, Routledge, New York 1999, fq. 139: “Something of the mark he made on subsequent theology can be traced in three very prominent later Greek writers, Denis the Areopagite of the late fifth of early sixth century and, through him, by Maximus the Confessor (580-662) and, in the fourteenth century, Gregory Palamas (1296-1359)”.

²⁵ Pellegrino Michele, «Il Platonismo di San Gregorio Nisseno nel dialogo ‘Intorno all’ anima e alla risurrezione’», në *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, nr. 30, 1938, fq. 444.

²⁶ Cavaros P. John, *St. Gregory of Nyssa on the Origin and the Destiny of the Soul*, Belmont, Massachusetts, Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, 1975², (1956¹), fq. 1-6.

Gregorit, Skuteri, i cili e karakterizon peshkopin kapadokian si një “i krishterë platonik”. Platonizmi është çelësi për të kuptuar veprën e Gregorit dhe jo përgjigja apo konkluzioni mbi doktrinën e tij. Edhe pse në raste të veçanta përdoret platonizmi për të shpjeguar probleme kuptimore, e parë në tërësi fryma e teologjisë biblike mbizotëron mbi çdo ndikim tjetër filozofik, i cili vihet në shërbim të qëllimit final.

Debati se sa i ndikuar nga Platoni është Gregori vazhdon të jetë edhe sot i gjallë mes studiuesve të veprës së tij. Shpesh herë ky debat merr edhe përmasat e një polemike shkencore, atëherë kur opinionet dhe tezat e studiuesve kundërshtojnë njëra – tjetrën në mënyrë diametrike dhe duket se arritja e një konkluzioni të pranuar gjerësisht është gati e pamundur²⁷. Megjithatë personalisht i mëshojmë faktit dhe mendimit se Gregori është më përpara kristian dhe pastaj platonian. Të qenurit i ndikuar prej platonizmit dhe preferenca e tij për filozofinë e Platonit nuk e bëjnë më pak të krishterë dhe Atë të Kishës sesa bashkëkohësit e tjerë të tij. Pasi kemi pranuar ndikimin platonik të Gregori nuk na ngelet gjë tjetër veçse të marrim në analizë disa elementë konkretë të këtij ndikimi që më pas do të bëhen edhe pjesë e didaskalisë së krishterë. Le të marrim, për shembull, mësimdhënien e Gregorit të Nisës për ndarjen në tre pjesë të shpirtit njerëzor, ide e cila e ka origjinën të platonizmi dhe që më vonë u bë gjerësisht e pranuar edhe në krishtërim. Kjo ide do t’i shërbente Gregorit për të shpjeguar strukturën e dyfishtë (jo dualizëm) të njeriut, atë që më vonë në dogmatikën apo teologjinë sistematike ortodokse do të quhet me termin “psiko – somatik”, pra që njeriu zotëron natyrën e tij të plotë atëherë kur ka në posedim, edhe trupin edhe shpirtin.

Një tjetër ide që do ta gjejmë nëse studiojmë veprat e Gregorit është edhe koncepti mbi realitetin i ndarë në botën mendore (të ideve) dhe atë shqisore (të shqisave), ide që Gregori e ka huazuar nga veprat e Platonit²⁸.

²⁷ A. Meredith, «The concept of Mind in Gregory of Nyssa and the Neoplatonists», në SP XXII (1987), Peeters Press, Leuven 1987, fq. 35-51.

²⁸ Ilaria L.E. Ramelli, «Christian Soteriology and Christian Platonism: Origen, Gregory of Nyssa, and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis» në *Vigiliae Christianae* 61 (2007), fq. 352.

Bota e ideve i paraprin si një dimension paralel botës materiale, e cila përbëhet nga katër elementë bazikë. Këto elementë shndërrohen duke i zënë vendin njëri – tjetrit dhe duke formuar kështu materien, e cila edhe pse në ndryshim të vazhdueshëm nuk pakësohet dhe nuk humbet. Kështu elementët mund të humbasin cilësinë e tyre, por jo ekzistencën e tyre. Këtu vihet re një ndryshim esencial nga botëkuptimi që gjendet në fizikën aristoteliane apo atë stoike. Ky shndërrim i vazhdueshëm i elementëve, i parë dhe i pranuar prej Gregorit nën dritën e ndikimit platonik, si edhe dallimi i qartë mes botës së ideve dhe asaj materiale, përbën sipas U. Bianchi, edhe kodin për të kuptuar tezat e Grigorit mbi lindjen dhe dekompozimin e trupave njerëzorë, si edhe mendimin e tij mbi virgjërinë si një virtyt thelbësor të krishtërimit.²⁹

Kështu, meqë njeriu mbas vdekjes së tij do të jetojë si engjëjt në qiell, nuk do të ketë më nevojë të instiktit të tij seksual. Nëse me anë të virtytit të virgjërisë kjo gjendje paraprihet që në tokë, atëherë ajo paraqitet si një virtyt i veçantë që iu përket vetëm engjëjve dhe botës qiellore. Por edhe ndarja e botës së ideve nga shqisat e ndihmojnë Gregorin të shpjegojë se si njeriu mundet që duke mos përdorur shqisat e trupit, sepse për to është e pamundur, por me anë të sensorëve të shpirtit të ketë kontakt me “renë hyjnore” me realitetin hyjnor dhe të sodisë Perëndinë, kjo vetëm në sajë të kultivimit të virtyteve dhe të dëshirës dhe lejes së Hyjnisë. “Komunikimi i mendjes me trupin, është një qasje e pashprehshme dhe e pakoneptueshme”, do të theksonte filozofi kristian³⁰. Në këtë rast Gregori përdor vetëm fjalorin e Platonit, por jo idetë e tij, sepse Platoni nuk kishte arritur të formulonte idenë e soditjes së Krijuesit, brenda apo jashtë botës shqisore.

Në veprat e tij vihen re edhe shembuj të tjerë të ndikimeve nga idetë platonike, që gjenden në veprat klasike të Platonit. Për shembull, miti i kuajve dhe krahëve të shpirtit vijnë nga “Fedros”. Ndërsa nga “Republika” kemi ndikimet e përngjasimeve apo përdorja e krahasimeve të pasioneve të ulëta

²⁹ U. Bianchi, *Presupposti platonici e dualistici nell' antropologia di Gregorio di Nissa*, Roma 1978, fq. 97-98

³⁰ Γρηγόριος Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, P.G. 44, 177B: «Ἡ δὲ τοῦ νοῦ πρὸς τὸ σωματικὸν κοινωνία ἄφραστόν τε καὶ ἀνεπινόητον τὴν συνάφειαν ἔχει...».

njerëzore me figura të frikshme bishash. Nga e njëjta vepër e Platonit vjen edhe miti i famshëm i shpellës, mit me të cilin Gregori paralelizon shpellën e Betlehemit, e cila tashmë i jep mundësinë njerëzimit të shikojë jo vetëm si hije të panjohurën. Por ndër veprat e Platonit që kanë ushtruar më shumë ndikim tek Gregori i Nisës, mund të përmendet edhe “Fedoni”³¹. Përshkrimi që ky i fundit bën sesi shpirti mund të ketë *theoria* apo parjen dhe kungimin me realitetin e lartë hyjnor, mbas ndarjes së tij nga trupi, e bën Gregorin enuziast në mbështetjen e idesë së tij mbi mundësinë e shpirtit për të kuptuar realitetin hyjnor, por në ndryshim nga Platoni, Gregori mendon se kjo gjë është e mundur edhe përpara vdekjes, nëse shpirti zhytet në lutje dhe meditim, krahas kultivimit të virtyteve dhe asketizmit³².

Sipas studiuesit të njohur të patrologjisë helene, I. Evstratiu, përdorimi e unitetit aritmetik të esencës, jo vetëm për natyrën hyjnore, por edhe për atë njerëzore është padyshim element i ndikimit platonik. Gjithashtu edhe teoria e tij për rehabilitimin e krijesës të çon në të njëjtin përfundim³³. Në lidhje me mësimdhënien e Gregorit për pastrimin e shpirtit shohim teza interesante që kanë lidhje me teologjinë mistike të peshkopit të Nisës. B. Stavridhi mbështet mendimin se: “Përsa i përket filozofisë së tij, Gregori ndjek shkollën platonike dhe neoplatonike, prej të cilave vihen re edhe tendencat për misticizëm në teologjinë e tij”. Përsa i përket mendimit të tij për katarsisin e shpirtit, mendohet se tezat e tij mund të kenë edhe ndikim direkt nga Plotini, i cili mbështeste idenë se shpirti pastrohet nëpërmjet jetës morale shpirtërore e cila e ngre atë në nivele më të larta. Ideja e arritjes së gjendjes ‘ekstazë’ të shpirtit lidhet direkt me misticizmin e Plotinit³⁴. Gjatë leximit të veprës së Gregorit vihet re edhe një tendence e mohimit të materies, gjë që të sjell në

³¹ A.M.Ακύλας, *Η περί αθανασίας της ψυχής δόξα του Πλάτωνος εν συγκρίσει προς την Γρηγορίου του Νύσσης*, Athinë 1888, fq. 27.

³² T.J. Dennis, *St. Gregory of Nyssa's defence of the doctrine of the resurrection of the body*, cit., fq. 597.

³³ I.Ευστρατίου, *Πατρολογία*, Θεσσαλονίκη 1971, fq. 463 – 464

³⁴ Β.Θ.Σταυρίδης, *Αι Ωριγενιστικάί έριδες*, në *Θεολογία* 28 (1957), fq. 574.

mend ngjashmëri të tij me Plotinin. Për Pierre Courcelle³⁵, nuk është e vlefshme të pyetet se sa plotinist ka qenë Gregori, sepse ai sheh një dallim të ndjeshëm mes të dyve dhe përgjigjet negativisht ndaj kësaj pyetjeje, por ai shpreh një dyshim, nëse tezat e Gregorit mbi vlerën dhe të keqen që rrjedh prej materies rridhnin realisht nga Plotini, apo nga Porfiri?

Në këtë pikë ne nuk mund të përjashtojmë edhe opinionin e një studiuesi tjetër, të J. Danielou³⁶, i cili mendon se ka mundësi që Gregori nën ndikimin direkt të vëllait të tij, Shën Vasilin të Madh të ketë njohuri të shkollës neoplatonike që lulëzonte me qendër në Athinë në shekullin IV, nën drejtimin e filozofit të njohur të asaj kohe, Ammon Sakka, por kjo nuk krijon ndonjë problem të veçantë në kuptimin dhe interpretimin më të përgjithshëm të veprës së tij. Kërkuesi, Apostolopoulos sjell një ide tjetër interesante. Sipas tij në shekullin e katërt ekzistonte një përplasje e fuqishme midis dy rrymave, krishtëritit dhe platonizmit. Aq i madh ishte ky konflikt sa që kishte krijuar një pësjtjellim tek episkopët e krishterë, studiues të filozofisë, siç ishte rasti edhe i shën Gregorit të Nisës, i cili në veprën e tij, nuk bën gjë tjetër veçse lëviz ndërmjet platonizmit dhe kristianizmit, si një përpjekje për pajtimin e këtyre dy mendimeve³⁷. Apostolopoulos sheh një ndryshim për sa i përket stilistikës së veprës së Gregorit. Në rastet, thotë ai, kur Gregori përdor shfaqjet biblike dhe komentet rreth tyre, ai i drejtohet një lexuesi më të thjeshtë siç ishte tërësia e besimtarëve të krishterë, ndërsa në rastet kur ai përdor shembuj dhe ilustrime platonike, ai i drejtohet një publiku me kultivim më të lartë dhe arsimin filozofik më të thellë³⁸. Sipas të njëjtit studiues aq i madh ishte përplasja e këtyre dy rrymave të mendimit, të platonizmit dhe kristianizmit në kohën e

³⁵ Courcelle, P., *Late Latin Writers and Their Greek Sources*, përktheu Harry E. Wedeck, Cambridge, Mass., 1969, fq. 361-421.

³⁶ Danielou J., ‘La Chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse’, në *Studia Patristica* 7, TU 92, Akademie Verlag, Berlin 1966, fq. 159-169.

³⁷ Apostolopoulos Ch., *Phaedo Christianus. Studien zur Verbindung und Abwaegung des Verhaeltnisses zwischen dem platonischen “Phaidon” und dem Dialog Gregors von Nyssa Ueber die Seele und die Auferstehung*, Verlag Peter Lang, New York 1986, fq. 416.

³⁸ X. Αποστολόπουλος, *O Martin Buber και το πρόβλημα του ανθρώπου. Προϋποθέσεις, δομές και όρια της φιλοσοφικής Ανθρωπολογίας του*, Gutenberg, Αθήνα 1991, fq.134.

Gregorit, saqë kjo gjë ndihet shumë sidomos në veprën e tij “Mbi shpirtin dhe ngjalljen”.

Vetëm duke kuptuar konceptet platonike dhe neoplatonike mbi botën e ideve dhe botën e pëртејme mund të arrijmë të kristalizojmë një opinion të plotë mbi përpjekjen titanike të Gregorit për të pajtuar këto dy rryma mendimi në veprën e tij, pra që lexuesit e tij të kuptonin se platonizmi nuk ishte thjesht një rrymë filozofike, por një fe dhe besim i rilindur në neoplatonizëm dhe i përsosur në kristianizëm. Edhe pse duket sikur te Gregori kemi të bëjmë me një person i cili përpiqet t’i vendosë neoplatonizmit një maskë kristianizmi, sërish ne jemi të mendimit se Gregori, nuk heziton asnjëherë, nëse bëhet fjalë për mospajtim dogmatik të këtyre ideologjive, të mbështesë doktrinën e krishterë. Asnjë ide platonike nuk lejohet nga Gregori të dëmtojë dogmën kristiane. Këtu i mëshojmë mendimit se çdo ide e Gregorit mbështetet fort dhe kryesisht te Shkrimi i Shenjtë, tek i cili ai gjen burimin kryesor të të vërtetave që ai shpall në traktatet e tij. Këtë ide ka edhe edhe Anthony Meredith që thekson leximin në mënyrë universale të veprave të Gregorit dhe jo në mënyrë të shkëputur³⁹.

Tek Gregori gjejmë një përdorim të kujdesshëm të zgjuarsisë dhe arritjeve të Platonit. Studiuesit kanë parë jo vetëm huazim të ideve platonike, por edhe të një glosari, apo fjalori neoplatonik, çka do t’i shërbente Gregorit për të shpjeguar në mënyrë me elegante, të kultivuar dhe të lartë të vërtetat e besimit të krishterë. Ai është eklektik, apo përzgjedhës në elementët që i duhen dhe që i shërbejnë qëllimit të veprës së tij dhe refuzues në ato elementë që bien ndesh me doktrinën e krishterë. Fakt klasik është ai i refuzimit me forcë të ndarjes më tresh të strukturës së njeriut të “trikotomisë” platonike të njeriut, element që ne e gjejmë të adoptuar, në ndryshin nga Gregori tek etër të tjerë⁴⁰. Në të njëjtën mënyrë do të shohim tek Gregori edhe ndikimet e Plotinit. Idetë e tij mbi principin madhor, domosdoshmërinë e distancimit të trupit nga materia,

³⁹ A.Meredith, «Phaedo Christianus», JThS 39 (1988), fq. 258 – 260.

⁴⁰ Meredith Anthony, *Gregory of Nyssa. The Early Church Fathers*, London and New York, Routledge, kolana: Early Christian Studies/Religion, 2002², (1999¹), fq. 129.

kultivimi etiko – moral që njeriu të ngjitet nga zona e shqisave tek ajo e mendjes, koncepti se materia identifikohet me të mosqenurit, janë disa nga elementet që përbëjnë sistemin filozofik të Plotinit, elementë të cilat Gregori i përdor me mjeshtëri në shpалosjen e doktrinës së tij të krishterë⁴¹.

Le të shikojmë në vijim, ndikimet e një tjetër filozofi të lashtësisë greke në veprën e Gregorit dhe pikërisht atë të Aristotelit, ndikimi i të cilit nuk kishte si të mungonte, ashtu siç ndodh në përgjithësi në literaturën patristike lindore të shekullit IV. *Kundër Eunomit, Fjala XII*: “Ai që synon të ndjekë filozofinë aristoteliane të qenieve, shkakton një ndarje në formë dhe përmbajtje dhe shpall ndryshim në përputhje me dogmat tona”.⁴² Së pari vihet re një huazim i termave, të elementeve të logjikës dhe etikës aristoteliane, madje nuk mund të përjashtojmë ndonjë ndikim edhe në antropologjinë e tij filozofike. Megjithatë mendimi i Gregorit për filozofinë aristoteliane është në përgjithësi negativ. *Kundër Eunomit, Fjala VII*: “Këto janë arritjet e teknologjisë aristoteliane. Prandaj janë të mjerë sipas mendimit tonë ata që zhyten në këtë lloj urtësie”⁴³. Por krahas ndikimeve filozofike, në veprën e Gregorit, nëse thellohemi dhe e lexojmë atë si një unitet të vetëm, ashtu siç është edhe në traditën lindore të interpretimit dhe jo në mënyrë të ndarë dhe të shkëputur do të vëmë re dy burime kryesore të ndikimit të traditës teologjike. Së pari është i njohur fakti se Gregori i përkiste shkollës teologjike të Aleksandrisë dhe traditës së saj interpretative të shkrimeve dhe së dyti Gregori i Nisës është në unison me frymën e vëllait dhe të mentorit të tij, të Shën Vasilit të Madh dhe të mënyrës vasiliane të parjes dhe ndarjes së pikpamjeve mbi çështjet e ndryshme teologjike.

⁴¹ Pellegrino Michele, «Il Platonismo di San Gregorio Nisseno nel dialogo ‘Intorno all’ anima e alla risurrezione’», në *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 30, (1938), fq. 437-474.

⁴² Γρηγόριος Νύσσης, *Κατά Ευνομίον, Λόγος ΙΒ’*, PG 45, 905 D – 908 A : «Ο φιλοπόνως την Αριστοτελικήν των όντων διαίρεσιν επιθρυλλών τω ημετέρω λόγω, εξείργασται γένη, και είδη, και διαφοράς δογμάτων προεχειρίσατο».

⁴³ Γρηγόριος Νύσσης, *Κατά Ευνομίον, Λόγος Ζ’*, PG 45, 741 A – B : «Ταύτα της Αριστοτελικής τεχνολογίας τα κατορθώματα . Δια τούτο ελεεινοί μεν ημείς κατά τον σον λόγον, οι της σοφίας ταύτης αμύητοι».

Duket se edhe Filon-i me origjinë hebreje ishte jo pak i njohur për Gregorin, që edhe pse dukej se nuk pranohej gjerësisht prej tij. *Kundër Eunomit, Fjala VII*: “Diku edhe Hebreu Filon pëson të njëjtat gjëra nga dhimbjet e tij, duke mos qenë i qartë me fjalët e tij”.⁴⁴ Peshkopi nisien, sërisht huazon elementë të mendimit të tij siç është rasti i krijimit të dyfishtë të njeriut prej Perëndisë. Këtë ide ndajnë studiuesit T. J. Dennis dhe I. D. Mucula kur pohojnë elementë me prejardhje nga Filon-i⁴⁵. “Nëse kjo ide, sipas Filon-it ishte shprehja e tipit ideal të njeriut të krijuar sipas ikonës së Perëndisë, sipas Gregorit nga ana tjetër ishte proikonizimi apo paraimazhizimi i hyjnizimit të njerëzimit nëpërmjet mishërimit të Logosit, Fjalës”. Kjo tezë e Gregorit mund ta ketë pikënisjen tek Filon, por zhvillohet në mënyrë origjinale prej tij, duke u shkëputur më vonë nga mendimi i filozofit hebre.

Në vijimësi të studimit të veprës së Gregorit, vëmë re edhe një ndikim tjetër të një lloji të ri, kësaj rradhe jo aq në ide, sesa në formë edhe në përmbajtje. Bëhet fjalë për mendimtarin, filozofin dhe shkrimtarin e madh, Origjenin, i cili bëhet gjithmonë e më i dukshëm sa më shumë që lexon veprën e Gregorit. Duke se peshkopi i Nisës ka një simpati të veçantë për Origjenin, pasi ai i referohet shumë frymës oratorike dhe mënyrës së shkrimit, ashtu siç vetë Origjeni ka bërë në veprat e tij. Këtë mendim e ndan edhe teologu dhe filozofi i njohur bizantin, Florovsky⁴⁶. Këtë gjë, Gregori o e bën me qëllim, për të treguar preferencën e tij për shkrimtarin dhe oratorin e madh, o e bën sepse duke qenë një nxënës i zellshëm i retorikës, ka dashur t’i jetë besnik traditës së kohës, ose e bën nga simpatia e tij personale, por kjo nuk do të thotë se Gregori fliste tërësisht si Origjeni. Ai është eklektik, tepër kritik dhe i kujdesshëm në përdorimin e elementëve origjenianë, pikërisht sepse Kisha

⁴⁴ Γρηγόριος Νύσσης, *Κατά Ευνομίον, Λόγος Ζ'*, PG 45, 748C : «Ἐστι δὲ ὅπου καὶ ὁ Εβραῖος Φίλων ταῖς ἰσαπάσχει, ἐκ τῶν ἰδίων πόνων συντρανίζων αὐτῷ τα λεξείδια».

⁴⁵ T. J. Dennis, «St. Gregory of Nyssa's defence of the doctrine of the resurrection of the body», EF 61 (1979), fq. 538 – 539.

⁴⁶ G. Florovsky, «Eschatology in the Patristic Age», në ST, II ; TU 64, Berlin 1957, fq. 248: «a christening of Aristotelianism we find already in Origen, to a certain extent in Methodius of Olympus as well, and later in St. Gregory of Nyssa, who in his thrilling *De anima et Resurrectione* attempted a daring synthesis of Origen and Methodius».

zyrtare e kishte parë me dyshim veprën e Origjenit dhe Gregori nuk nxiton të adoptojë elementë të papranuar gjerësisht nga Kisha. Në lidhje me Origjenin, sipas asaj që vëmë re gjatë thellimit në studimin e veprës së tij, ndikimi i tij nuk vihet re shumë në rafshin glosologjiko – stilistik, por në atë konceptual, pra huazim të përdorimit të nocioneve dhe termave që përdoren gjerësisht në veprën e Origjenit. Aq i gjallë është ndikimi i Origjenit tek Gregori sa studiuesit mendojnë se metafizika e Gregorit nuk është neoplatonike, por vishet me elementë të fuqishëm origjenianë. Disa të tjerë si H. Crouzel⁴⁷ dhe B. Salmona⁴⁸ e shikojnë ndikimin e Origjenit tek eskatologjia e Gregorit, brenda përpyekjes së tij të ndërfutjes së elementëve neoplatonikë brenda didaskalisë kristiane.

Ka edhe një grup studiuesish, me Tatakis-in, si zë kryesor mes tyre, që mendojnë se Gregori ka adoptuar edhe teza të dënuara prej Kishës të Origjenit⁴⁹, siç është edhe pohimi i paraekzistencës së shpirtave, gjë që e mbështet edhe platonizmi, por kjo nuk gjen mbështetje të gjerë ndër studiuesit e veprës së Gregorit dhe ne nuk mund të besojmë se peshkopi i Nisës, të kishte një njohje kaq të cekët të besimit të krishterë sa që mund të pranojë pohime krejt të huaja për traditën e Kishës lindore. Por Mihail Pselo⁵⁰ këmbëngul në mendimin e tij se Gregori kishte rrëshkitur në origjenizëm, duke dhënë shembuj të vargjeve të shkëputura nga vepra e tij, gjë që nuk përbën argument të fortë bindës dhe që rrëzohet nga pjesë të tjera të veprës së Gregorit. *Mbi shpirtin dhe ngjalljen*: “Sepse as njerëz, as bimë, as kullota nuk mund të ekzistojnë, as shpirta që vijnë nga larg dhe bien mbi to”⁵¹. I gjithë rreziku i keqinterpretimit ndodh për shkak se nuk zbatohet parimi i leximit dhe studimit në kontekst dhe si një e tërë e veprës së Gregorit, por i shkëputjes së vargjeve të ndryshme, gjë që përbën naivitete dhe argumente të paraqitura sipas kësaj

⁴⁷ Crouzel, Henri. *L' Eglise Primitive. Face au Divorce*, Beauchesne, Paris 2014, fq. 362.

⁴⁸ Salmona B., *Le due orazioni de pauperibus amandis nell' opera di Gregorio Nisseno*, në *Augustinianum* 17 (1), (1977), fq. 201-207.

⁴⁹ Τατάκης Β., *Η συμβολή της Καππαδοκίας στη χριστιανική σκέψη*, Athinë, 1960, fq. 238-239.

⁵⁰ Μιχαήλ Ψελλός, *Διδασκαλία παντοδαπή*, PG 122, 713 – 716.

⁵¹ Γρηγόριος Νύσσης, *Περί ψυχής και Αναστάσεως ο Λόγος*, PG 46, 116 D: «Εἰ γὰρ οὔτε ἄνθρωποι, οὔτε φυτά, οὔτε βοσκήματα, μὴ ψυχῆς ἄνωθεν ἐπὶ ταῦτα ἐμπεσοῦσης...»

metodologjie, duhet të konsiderohen të vakëta, të cekëta, të pabaza dhe si të tilla të papranueshme. Më shumë se një herë vetë Gregori në veprat e tij e ka dënuar mësimin origjenik mbi paraekzistencën e shpirtave, si një mësim të vjetër të filozofisë greke dhe që nuk përbën gjë tjetër veçse një mit dhe një mësim të gabuar. *Mbi krijimin e njeriut, Kapitulli 28*: “Ata që shfaqin arsyet e vjetra të jetës në mish dhe të qytetit të shpirtave nuk dogmatizojnë saktë”⁵². Këtu dënohet qartë, siç shihet, doktrina e origjeniane dhe platonike e paraekzistencës së shpirtave.

Por ka edhe të tjerë që natyrisht kanë ndikuar në veprën e etërve kapadokianë, ashtu siç është e pashmangshme për çdo autor që në veprën e tij të mos ndikohet nga personalitetet që kanë karakterizuar epokën kur ka jetuar, si edhe përshtypjet që janë krijuar në bazë edhe të preferencës personale apo atraksionit dhe afeksionit që natyrshëm krijohet gjatë formimit dhe procesit të studimit. Në bashkësinë e etërve kapadokianë vihet re edhe ndikimi i Metodit të Olimpmit⁵³. Tezat e Gregorit në lidhje me kohën fizike dhe atë historike, mbarimin e kohërave, eskatologjinë e tij, fundin e gjërave materiale, mbarimin e ekzistencës së universit, duket se lidhen me ndikimet e Metodit. Gjithashtu me Metodin duket se lidhen edhe idetë e mbrojtjes së trupit, pa prekur jetën shpirtërore, gjë që nuk e gjejmë te Origjeni. Por kjo s’do të thotë që Gregori nuk respekton filozofinë, ngaqë nuk pranon pjesë të ndryshme të saj, që bien në kundërshtim me besimin e krishterë. Sipas studiuesve H. A. Wilson dhe W. Moore, i vetmi element doktrinor, me të cilin mund të akuzohet Gregori për origjenizëm është ideja e tij teologjike mbi mundësinë e rehabilitimit të çdo gjëje⁵⁴.

Dhe së fundi, siç është e natyrshme, në veprën e Gregorit, ndikim të madh ka edhe vepra e vëllait të tij, atit të ndritshëm të krishtërimit lindor, por

⁵² Γρηγόριος Νύσσης, *Περί κατασκευής ανθρώπου*, Κεφάλαιο ΚΗ’ , PG 44, 252 A: «Οι τω προτέρω παριστάμενοι λόγω και πρεσβύτεραν της εν σαρκί ζωής την πολιτείαν των ψυχών δογματίζοντες, ου μοι δοκούσι..»

⁵³ V. Buchheit, *Studien zu Methodios von Olympos*, TU 69, Berlin 1958, fq. 12-13.

⁵⁴ William Moore and Henry A. Wilson. *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 2d series, vol. 5. Grand Rapids: Eerdmans, 1954.

edhe atij universal, Shën Vasilin të Madh⁵⁵. Është gjerësisht e njohur dashuria dhe respekti që shën Gregori i Nisës, ushqen për vëllain e tij, Vasilin dhe ndikimi i këtij të fundit është i madh si shpirtërisht, ashtu edhe filozofikisht dhe teologjikisht. Si ilustrim mund të merret qëndrimi i përbashkët që kanë të dy vëllezërit mbi të keqen dhe nëse ajo ka ose jo ekzistencë reale. Edhe pse mosekzistenca e të keqes, përbënte një qëndrim gjerësisht të pranuar nga filozofia e shekullit IV, sërish vihet re një agoni e Gregorit për të mbajtur qëndrim në unison me Vasilin e Madh, veprën dhe idetë e të cilit ai i njeh shumë mirë⁵⁶. Shohim pra që në veprën e Gregorit ndikimet janë të shumta, të ndryshme janë sistemet filozofike që i japin atij ngacmimet e duhura, por edhe dijetarët e kohës së tij nuk mbeten prapa. Gregori do ta quante filozofinë në një prej veprave të tij si: “της των ψυχών ιατρικής, δι’ ης παντός πάθους του της ψυχής απομένου την θεραπείαν μακθάνομεν”⁵⁷, por që nëse do të krahasonim raportin e këtyre ndikimeve me atë të Shkrimit të Shenjtë, atëherë do të shikonim sesi ndikimet filozofike janë si degët që i japin hijeshi trungut, që s’është gjë tjetër veçse interpretimi i besimit ortodoks i ndërthurrur edhe me traditën filozofike të kohës.

Pra, në këtë pjesë të hyrjes ne pamë se si Gregori ishte një njohës i shkëlqyer i traditës filozofike, por edhe i traditës kishtare, që përbënin së bashku me Shkrimet e Shenjta, burimet kryesore të veprës së tij. I shtyrë nga tendenca e epokës së tij, nga nevoja për të vënë në jetë nevojën kishtare të predikimit të besimit edhe për njerëzit e kultivuar dhe me dije, ai u përpoq të vinte sistemet filozofike të njohura deri në atë periudhë në shërbim të metodologjisë dhe strategjisë që kishin përdorur edhe etërit përpara tij, si për të pasuruar jo në përmbajtje, por nga ana teorike, traditën e sistemimit dhe të paraqitjes së të vërtetave teologjike. Edhe pse prej shumë studiuesve të veprës së tij ai u quajt si “filozofi kristian” sërish, ai mbetet një nga teologët më të

⁵⁵ Gribomont, Jean, «Le renoncement au monde dans l’idéal ascétique de saint Basile», në *Irénikon*, vol. XXXI, (1958), fq. 302-306.

⁵⁶ Radde-Gallwitz, Andrew, *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity*, OUP, Oxford 2009.

⁵⁷ Γρηγόριος Νύσσης, *Περί Παρθενίας* Κεφ. ΚΓ’ , PG 46, 408 B (*Traktati mbi virgjërinë*: “filozofia është mjekësia e shpirtit, nëpërmjet të cilës mësojmë terapinë për ta shëruar atë”.)

shkëlqyer të Kishës Lindore, por edhe të Krishtëritimit në përgjithësi, duke u parë si teologu që u përpoq të përgatiste udhëtimin e Kishës, përgjatë historisë, drejt fundit të kohërave, drejt eskatologjisë, temë e cila ishte një nga më të dashurat për të, sepse përbënte qëllimin final të çdo të krishteri dhe marrjen e shpërblimit për përpjekjet e tij, në fund të kohës historike dhe fizike, në fillimin e dimensionit të ri, i cili nuk do të kishte më mbarim.

3. Kozmologjia (mbi krijimin e botës) e Gregor Nisienit

Kozmologjia, ose pikëpamjet e filozofëve mbi prejardhjen dhe krijimin e universit janë të shumta dhe shpesh herë kontraversive, duke e parë origjinën apo burimin e gjithçkaje frymore ose jofrymore, te kaosi, tek eonët (shekujt), te atomi, te eteri, zjarri, uji, etj⁵⁸. Por edhe pse debatet ishin të shumta sidomos midis filozofëve prosokratikë, një pohim dukej se ishte refreni i përbashkët që të gjithë e pranonin, fakti që bota e kishte fillimin nga diçka, nga një materie që dikur ishte pa formë, e që më pas u organizua në atë gjithësi që pjesërisht akoma e njohim edhe sot. Filozofia e lashtë greke njeh dy mënyra të krijimit të botës: a) ajo që kryhet me pjesëmarrjen e materies amorfe që formëzohet dhe kjo materie është e palindur (e pakrijuar) siç besojnë Platoni dhe Aristoteli dhe, b) ajo që kryhet nga esenca e Perëndisë siç mbështesnin stoikët dhe neoplatonikët. Në të dyja rastet, siç edhe vihet re, është i pamundur fillimi i krijimit nëse nuk ka një burim fillestar siç mund të jetë ose materia, ose esenca hyjnore. Është e papranueshme dhe e pakonceptueshme për filozofinë e lashtë greke që krijimi i universit të rrjedhë prej asgjësë, hiçit ose zeros dhe gjithashtu i pabesueshëm është fakti që edhe fundi i gjithësisë të shkojë drejt kurrkundit. Në këtë mënyrë koncepti i krijimit për filozofinë e

⁵⁸ Për një hyrje të shkurtër mbi tezat filozofike të origjinës së botës, apo kozmologjinë prosokratike, shih: Patricia Curd dhe Daniel W. Graham (Ed.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, New York 2008.

lashtë greke ose do të jetë një diarki, siç besojnë platonistët, ose do të jetë si pranim i panteizmit siç besonin stoikët dhe neoplatonistët⁵⁹.

Në të gjitha rastet përplasja e kozmologjisë së filozofisë së lashtë greke me teorinë e krijimit që predikon dhe mbështet Kisha e krishterë, mësim që e ka origjinën në Bibël dhe kryesisht te Libri i Zanafillës, por edhe në shumë vargje të tjera, është tërësisht e pashmangshme, sepse këto dy teori nuk takohen në asnjë pikë. Për grekët e lashtë përbën skandal dhe marrëzi të pranosh tezën e të krishterëve se bota është krijuar nga Perëndia dhe që vjen nga asgjëja, nga e mosqena në të qenë. Kështu që krishtërimin i dilte si detyrë ta luftonte kozmologjinë e lashtë dhe të predikonte një Krijues të ri. Platoni në veprat e tij, edhe pse bën fjalë për një krijues “ποιητήν”⁶⁰, të cilin e quan atë, dhe për të cilin thotë se është e pamundur të mos ta gjesh brenda të gjitha sendeve. Por ai, sërish nuk nënkupton Perëndinë e vetëm dhe të vërtetë, ashtu siç pranohet në literaturën patristike. Nga ana tjetër, Aristoteli shpall tendencën që kanë qeniet e gjalla për të lëvizur kah përsosmërisë, drejt Hyjnisë, e cila nuk lëviz, pasi është tashmë e përsosur dhe nuk bën gjë tjetër veçse kontribuon në përsosmërinë e krijesës duke e tërhequr atë drejt vetes. Kështu Aristoteli pranon se shkak i krijimit është i palëvizshëm dhe është qenia e përsosur dhe absolute. Kjo teori përkon me tendencën e filozofisë greke që nuk pranon krijimin nga zeroja⁶¹.

Kështu për Aristotelin, Perëndia përbën qëllimin më të lartë dhe sublim, të cilit i nënshtrohen qeniet e tjera që përbëjnë në vetvetë qëllime të vogla⁶². Në një shkallë hierarkike të madhësisë së krijimit, Aristoteli vë

⁵⁹ Për t'u thelluar në studimin e dallimit mbi konceptin dhe origjinën e krijimit mes platonistëve, stoikëve dhe neoplatonistëve, shih: John Gregory, *The Neoplatonists*, Routledge, London-New York, 1999², (1999¹).

⁶⁰ Πλάτωνος, *Τίμαιος* 28 c : «Τον μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν».

⁶¹ Sa i përket përdorimit të logjikës aristoteliane nga Gregori, në formën e përpunuar të saj, prej filozofit neoplatonist, Porfirin, shih: Peroli Enrico, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa: Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Pubblicazioni del Centro di Ricerche di Metafisica, Milano, 1993, fq. 157-187.

⁶² Për një prezantim të plotë me filozofinë aristoteliane, konsultohu me: Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, Simon & Schuster, 1972. Barnes, Jonathan, *Life and Work. The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, 1995. Shields, C., "Aristotle's

qiellin, i cili ndiqet nga eteri, zjarri, ajri dhe uji. Në qendër të sferës varet Toka, qiejt e rrethojnë dhe çdo gjë mbështillet nga Perëndia krijues, i cili përjetëson lëvizjen e përhershme të të gjitha objekteve të universit me anë të tërheqjes që ai shkakton. Sipas teorisë së Aristotelit, përfshirja e katër elementëve përcakton realitetin dinamik të universit. Shkaku principal i parë është substanca që kryen edhe lëvizjen e parë, shkaku i dytë është materia, nga e cila krijohet diçka, i treti është arti që e planifikon dhe e realizon dhe shkaku i katërt është qëllimi për të cilin është krijuar⁶³. Pra edhe tek Aristoteli, por edhe tek Platoni nuk bëhet fjalë për një Perëndi suprem që është krijuesi i gjithçkaje⁶⁴. Nga ana tjetër stoikët dhe neoplatonikët ndryshojnë mendim dhe nuk bien dakort me filozofët e lartpërmendur. Për shembull, Zinoni e përfytyronte botën si një bashkësi organike qeniesh dhe fenomenesh, që e ka origjinën dhe që përbëhet prej substancës hyjnore. Kjo esencë ka cilësi edhe shpirtërore, por edhe materiale dhe stoikët i atribuonin asaj emërtime të ndryshme, duke theksuar herë shpirtshmërinë e saj dhe herë materialitetin e saj. Më në veçanti ata e quajnë “natyrë”, kur duan të theksojnë anën e saj materiale dhe “logos”, “frymë” apo “mendje” nëse duan t’i mëshojnë anës shpirtërore.

Le të vijmë tani tek kozmologjia e krishterë. Në rastin tonë, kemi një përputhje të pjesshme me mendimin e lashtë filozofik grek, sepse si dijetarët mondanë, ashtu edhe ata kishtarë, pranojnë se krijimi ka nisur prej një shkaku, prej një principi, pra nuk ka filluar kot, pa shkak dhe pa qëllim dhe nuk ka ardhur si pasojë e ndonjë veprimi të paqëllimtë apo të pakontrolluar. Etërit e krishterë pranojnë si shkak dhe si principin absolut të krijimit, Krijuesin e universit, që është Perëndia. Sipas traditës biblike, por edhe asaj patristike që ka interpretuar të parën, bota erdhi si pasojë e dëshirës së lirë që kishte

Philosophical Life and Writings" në *The Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford University Press, 2012.

⁶³ Edhe skolastikët me ndonjë ndryshim të vogël nga Aristoteli, përcaktojnë si pikënisje të universit, katër principet e mëposhtme: *causa materialis*, *causa formalis*, *causa efficiens* dhe *causa finalis*. Për më tepër mbi filozofinë skolastike shih: Maurice De Wulf, *An introduction to Scholastic Philosophy*, përktheu P. Coffey, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 2003.

⁶⁴ Plato, *Symposium*, XXIII, Walter J. Black, INC, New York, 1942, fq. 43.

Perëndia për të krijuar. Sipas etërve të Kishës, Perëndia nuk është Krijuesi që thjesht i dha formë, materies amorfe, por ai është edhe krijues i vetë esencës së saj. Një ndryshim tjetër mes dy botëkuptimeve lidhet me faktin se për teologjinë e krishterë materia nuk është e palindur, vetëm Perëndia është i palindur, por ajo u krijua prej Perëndisë nga e mosqena. *Εκ του μη όντος*, ky është termi që përdoret në teologjinë ortodokse lindore dhe që në shqip përkthehet kryesisht “nga e mosqena”, siç gjendet rëndom edhe në literaturën kishtare ortodokse që ekziston në gjuhën shqipe. Gjithashtu dallimi midis termave “nga e mosqena” dhe “nga zeroja” (*εκ του μηδενός*), jepet në mënyrë shumë të qartë nga profesori i njohur i dogmatikës ortodokse, z. N. Macuka, sepse krijimi nga zeroja (në kuptimin e “hiçit”), nga njëra anë nuk haset asgjëkund në teologjinë patristike dhe nga ana tjetër ajo shfuqizon idenë e arsyeve të qenieve, që haset shpesh në mësimdhënien e etërve⁶⁵.

Gjithashtu, Perëndia që vetëprezantohet në Shkrimet e Shenjta nuk e krijon botën drejtpërdrejt nga esenca e tij, e cila i përket vetëm atij dhe është pjesë e pandarshme e natyrës së tij, por si pasojë e dëshirës së tij të lirë, ai e krijon atë me anë të energjive të tij të pakrijuara. Me energji të pakrijuara në teologjinë ortodokse do të kuptojmë çdo veprim që bëhet drejtpërdrejt nga Perëndia triadik. Ky veprim mund të jetë krijues, bekues, jetëdhënës, shenjtërues etj. Njeriu mund të komunikojë si krijesë që është vetëm me energjitë e pakrijuara të Perëndisë që janë pasojë e veprimeve të tij dhe jo me vetë esencën e tij, sespe ajo është element përbërës vetëm i Trinisë dhe si e tillë, e pakonceptueshme dhe e pakapshme prej njeriut.⁶⁶ Perëndia nuk e krijon botën si pjesë e ndonjë dëshire të tij të jashtme apo të ndonjë nevoje të tij, ai po të donte edhe mund të mos ta kishte krijuar atë, prandaj krijimi i universit shihet nga etërit e Kishës si mrekullia e vullnetit të lirë të Perëndisë. Ata shikojnë si shkak të krijimit, cilësinë e dashurisë, e cila e shtyu Krijuesin ta ndante mrekullinë e jetës që vetëm ai e zotëron edhe me qenie e gjallesa të

⁶⁵ Për më tepër shih: N. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β'*, fq. 144 e në vazhdim dhe nga i njëjti autor, *Ιστορία της Φιλοσοφίας*, fq. 271 e në vijim.

⁶⁶ Për të marrë një ide të qartë mbi dogmatikën e besimit orthodhoks shih: A. Delikostopoulos, *Përmbledhje e Besimit Orthodhoks*, Botim i KOASH, Tiranë 2011.

tjera⁶⁷. Shën Grigori, mbi idenë e mësipërme do të thotë literalisht: «εξ ουκ όντων γεγενήσθαι την κτίσιν φαμέν την τε νοητήν και όση της αισθητής εστι φύσεως»⁶⁸. (Nga të mosqenët e krijua universi, edhe natyra mendore edhe ajo shqisore). Krijimi i realitetit mendor dhe atij shqisor nuk ndodh nga vetvetja, por vjen si pasojë e vullnetit të lirë të Krijuesit dhe e gjykimit të drejtë të tij.

Thënë sa më lart, mund të shtojmë se krijimi i njeriut prej Perëndisë si fryt i dashurisë së Krijuesit presupozon pasoja në marrëdhënien që krijesa e re duhet të ketë me Krijuesin, marrëdhënie kjo që duhet të zhvillohet në rrafshin personal, si një marrëdhënie e drejtpërdrejtë midis dy personave me arsye dhe me vullnet të lirë. Edhe pse njeriu, si pjesë e natyrës së tij, e ka të pamundur të komunikojë me esencën e pakuptueshme dhe të paarritshme të Perëndisë, megjithatë ai ka të gjithë mundësinë, nëse dëshiron, të ketë marrëdhënie me energjitë e pakrijuara hyjnore, që siç thamë më lart janë pasoja direkte e prezencës dhe veprimit të *esencës* së Perëndisë⁶⁹. Për etërit e Kishës Lindore, por edhe për besimtarët e saj, dallimi midis dy nocioneve kyç, “esencë” dhe “energji”, është shumë i domosdoshëm në kuptimin e marrëdhënies së tyre personale me Demiurgun dhe të mënyrës së komunikimit të tyre me të. Kështu, si pasojë e krijimit të tij, ekskluzivisht sipas imazhit dhe ngjashmërisë me Krijuesin, njeriu është e vetmja qenie që mbart cilësi edhe të krijesës, por edhe të Krijuesit, siç është vullneti i lirë, dashuria, mendja, mundësia për t’u thelluar në dije etj. Në këtë kuptim kemi të bëjmë me të vetmen krijesë të njohur në univers, që pasi është krijuar nga asgjëja, të mund të kuptojë edhe zeron ontologjike, por nga ana tjetër të mund të zhytet edhe në kuptimin dhe kërkimin e Perëndisë si pafundësia absolute. Dallimi midis esencës dhe

⁶⁷ Γεωργίου Δ. Μαρτζέλου, «Η έννοια της θεότητας και η έννοια της δημιουργίας κατά τους Πατέρες της Εκκλησίας», në *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός*, Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2000, fq. 63-64.

⁶⁸ Vargu i Gregorit vazhdon: «...ουκ ανάγκη τινι προς την του ανθρώπου κατασκευήν εναχθείς, αλλ’ αγάπης περιουσία του τοιούτου ζώου δημιουργίας την γένεσιν» (...ai nuk u shty nga nevoja për ta krijuar njeriun, por nga pasuria e dashurisë së tij. Γρηγοριος Νύσσης, *Εις τους Μακαρισμούς* 6, 3 / vII, 2: 141, 11 – 15 = PG 44 : 1268 D).

⁶⁹ Mbi përdorimin e etërve kishtarë, por dhe nga Nisieni, të termave *esencë* dhe *energji*, shih: Bradshaw David, *Aristotle. East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, fq. 170.

energjisë, me të cilën natyra e pakrijuar e Perëndisë mund të komunikojë me universin e krijuar, si dhe me kulmin e krijesës materiale, njeriun, na çon të mendojmë se Gregori i Nisës, vendos si një kusht apriori të ndërtesës së tij *ontoteologjike*⁷⁰, dallimin mes *ktistos-aktistos*, pra të krijuarës dhe të pakrijuarës, në mënyrë që të theksojë dallueshmërinë absolute të këtyre dy realiteteve, brenda kategorisë së krijesës.

4. Antropologjia (mbi njeriun) në mendimin gregorian.

Edhe pse njeriu dështoi në përpjekjen e tij të parë në komunikimin në Perëndinë dhe nënshtrimin të vullnetit të tij të lirë ndaj vullnetit të lirë të Perëndisë, siç ne e njohim nga ngjarjet dramatike të Kopshtit të Edenit të paraqitura në Zanafillë, sërish ai nuk përjashtohet nga aftësitë e tij dhe energjitë e tij kreative, si i ngjashëm me Krijuesin, madje ai bëhet edhe bashkëpunëtor i Perëndisë në veprën shpëtimtare të botës, duke punuar krahu për krahu me Shpëtimtarin, në mënyrë që të jetë i mundur realizimi i planit soteriologjik, që është hartuar që para fillimit të krijimit të botës dhe që e ka zanafillën te mendja hyjnore e Perëndisë⁷¹. Fakti që sipas botëkuptimit të mësipërm, njeriu si e vetmja gjallesë e pajisur me cilësinë e ngjashmërisë me krijuesin gjendet në mes të dy realiteteve, të atij prej të cilit erdhi, “nga e mosqena” dhe të atij drejt të cilit shkon “Mbretëria e Perëndisë”, e bën atë të ketë tendencën e lëvizjes, ashtu siç filozofët e lashtësisë nënkuptonin Hyjninë që tërhiqte gjërat drejt vetvetes së përsosur. Por në qoftë se në lashtësi sendet ishin të detyruara të lëviznin drejt Teosit, i cili i tërhiqte ato sipas vullnetit të

⁷⁰ Termi *ontoteologji*, u përdor kryesisht nga Heidegger-i, në mënyrë që të shpjegojë tentativën e Aristotelit mbi qasjen paralele të kuptimit të qenies, nga perspektiva teologjike, si dhe nga ajo filozofike. Kjo tentativë shpjegimi e qenies, nga pikëpamja e dyfishtë teologjiko-filozofike, u përsos nga Hegel-i. Heidegger Martin, *Identität und Differenz*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2002¹², (1957¹), fq. 31-67.

⁷¹ B. Sesboue, «Tout récapituler dans le Christ, Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon», *Jésus et Jésus-Christ 80*, Desclée, Paris 2000, VIII, *La création, œuvre des mains de Dieu*, fq. 184-190. J. Fantno, «La théologie d'Irénée, Lecture des Écritures en réponse à l'exégèse gnostique, Une approche trinitaire», *Cogitatio Fidei 180*, Cerf, Paris 1994, fq. 291-309.

tij, në botëkuptimin e krishterë, jo të gjitha gjallesat, sepse ato nuk e ndajnë cilësinë e *homiozës* (ngjashmërisë) që ka njeriu me krijuesin, por vetëm njeriu mund të lëvizë, por ky i fundit nuk është i detyruar të lëvizë drejt Perëndisë, as nuk tërhiqet dhunshëm prej tij⁷².

Njeriu në antropologjinë kristiane është i lirë të lëvizë nga të dojë, sipas vullnetit të tij të lirë, që e mori dhuratë prej Krijuesit. Ai mund të lëvizë drejt Perëndisë, në një proces të “*Teosis*”, hyjnizimit dhe të shenjtërohet si pjesë e komunikimit të tij personal me Perëndinë nëpërmjet energjive të tij të pakrijuara, ose mund të lëvizë në kah të kundërt, larg krijuesit, atje ku gjendet zeroja ontologjike dhe të rrezikojë zhdukjen e tij, tashmë jo thjesht si gjallesë biologjike, por humbjen e dhuratave të përjetshme, të marra prej Krijuesit, të cilat njeriu nuk i ka nga vetvetja, por i posedon ato, vetëm dhe në qoftë se është në marrëdhënie me Perëndinë⁷³. Gregori ka edhe një ndikim tjetër nga i vëllai i tij shën Vasili i Madh, përse i përket shkakut të gjërave. Gjithçka, thekson Vasili, fsheh një “sofia”, urtësi të pashpjegueshme dhe mistike. Kjo urtësi që fshihet mbas çdo gjëje duhet të shpjegohet me dy mënyra: a) çdo gjë është krijuar nga një urtësi sublime, dhe b) struktura e sendit të krijuar, sipas përbërjes më të thellë të brendshme, përmban një plan logjik. Kjo lidhje mes Krijuesit dhe krijesës nuk ëshë e shkëputur mbas procesit të krijimit por vazhdon në mënyrë të pandërprerë. Çdo gjë në krijesë i bindet urdhërit të Perëndisë dhe Vasili i Madh thekson se ka një bashkëpunim midis urdhërit hyjnor dhe fenomeneve të natyrës. Në veprën e tij “*Mbi hegzaimeronin*” (Gjashtëditëshi, ku ai shpjegon procesin e krijimit), Vasili është kategorik kur shpall se asgjë në univers nuk është pa shak dhe as nuk ndodh automatikisht⁷⁴. Gjithashtu Gregori ndikohet shumë edhe nga teoria e vëllait të tij mbi *krijimet*

⁷² Ladner B. Gerhart, «The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa», në *Dumbarton Oak Papers*, nr. 12, 1958, fq. 58-94. Zachhuber Johannes, *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance*, Leiden, Brill, kolana: Supplements to Vigiliae Christianae, nr. 46, 2000, fq. 145-173.

⁷³ Meredith Anthony, *Gregory of Nyssa*, cit., fq. 21: «For Gregory the image of God in man resides principally in his free will rather in his intellectual abilities».

⁷⁴ M. Βασιλείου, *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον* PG 29, 113 A : «Οὐδέν ἀναίτιον, οὐδέν ἀπὸ ταυτομάτου, πάντα ἔχει τινά σοφίαν ἀπορρητον.». Diku tjetër thotë se ndjenja është e barazvlefshme me logosin. Shih: M.Βασιλείου, *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον* PG 29, 197 B.

spermatike, duke theksuar se çdo lloj krijese, madje edhe qielli, ajri, yjet e zjarri janë krijuar nga Perëndia me aftësinë për të riprodhuar vetveten sipas llojit dhe gjinisë dhe ka një autonomi relative: «...πάντων των όντων τας αφορμάς και τας αιτίας και τας δυνάμεις συλλήβδην ο Θεός εν ακαρεί κατεβάλλετο, και εν τη πρώτη του θελήματος ορμή η εκάστου των όντων ουσία συνέδραμεν, ουρανός, αιθήρ, αστέρες, πυρ, αήρ, θάλασσα, γη , ζών, φυτά»⁷⁵. Gregori do ta zgjaste teorinë e tij edhe mbi njeriun, duke besuar se jo vetëm kafshët edhe bimët, jo vetëm për qiellin dhe tokën, për eterin dhe për detin, por edhe te njeriu, *krijimi spermatik* është vënë direkt si pasojë e vullnetit hyjnor, që prej krijimit të botës dhe ka lidhje edhe me instiktet e tij protarkike, gjithashtu është tregues edhe i lëvizjes kreative të Perëndisë⁷⁶. Këto teza do t'i gjejmë kryesisht në dy vepra të Gregorit: a) Mbi hegzaimeronin⁷⁷ dhe b) Mbi krijimin e njeriut⁷⁸. Peshkopi i Nisës mbështet faktin se të gjitha krijesat iu nënshtuan një krijimi me plan dhe rregull, dhe asgjë nuk doli jashtë këtij plani. Gjithashtu Gregori beson se çdo gjë, u krye me një rregullsi perfekte dhe aq i hollësishëm ishte ky plan në mendjen e krijuesit, saqë edhe kohëzgjatja apo afatet kohore të çdo gjëje ishin të rregulluara, prandaj edhe krijimi paraqitet si i ndodhur në gjashtë ditë, dhe çdo ditë ka programin e saj kreativ, i cili vjen me një rregullsi drejt perfeksionit, mbasi krijimi kryhet nga krijesat më të thjeshta drejt atyre më të komplikuar. Sipas Gregorit: “krijesat e ulëta, përveç njeriut nuk u bënë me implementimin e gjallesave të para perfekte, si për të kujtuar botën e ideve të Platonit, ku çdo gjallesëje i korrespondonte prototipi si ide, por u bënë me vendosjen nga ana e Krijuesit të “spermave” (farave), të cilat do të zhvilloheshin dhe do të jepnin gjallesat e para, sipas llojit që kishte përcaktuar Perëndia. Kështu pra çdo gjë u bë sipas

⁷⁵ Γρηγορίου Νύσσης, Περὶ τῆς Εξσημέρου, PG 44, 72 B.

⁷⁶ Ludlow M., *Gregory of Nyssa*, cit., fq. 174: “Consequently it seems to be the case that Gregory thinks that the whole nature of humanity, body and soul, is made so as to act ‘in the divine image’; or, to put it in another way, the body is closely allied with and appropriately constructed so as to be filled with the image-bearing soul. It is in the light of these statements about human nature that one must approach Gregory’s discussion of Genesis 1:27”.

⁷⁷ Γρηγορίου Νύσσης, Περὶ τῆς Εξσημέρου, PG 44, 72 D – 73 A.

⁷⁸ Γρηγορίου Νύσσης, Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου 22, PG 44, 204D.

planit me renditje nga krijesat më të ulëta deri te njeriu dhe kështu që përfundimi duhet të ishte patjetër “shumë i mirë”, sepse i përsosur ishte edhe vetë Krijuesi.

Filozofi teolog, e përshkruan në një mënyrë të shkëlqyer si një shkencëtar i vërtetë, me aq sa i lejonte dija mbi astrofizikën e kohës së tij, sesi u krijuan qielli dhe yjet që gjenden në të. Siç është e njohur, krijimi filloi me anë të dritës, ndoshta Shkrimi i Shenjtë nuk do të përgënjeshtrohet as nga teoritë e sotme rreth krijimit, të cilat besojnë se krijimi filloi me një shpërthim të madh drite. “Drita, siç na informon zanafilla, u krijua që ditën e parë, pra krijimi filloi me bërjen e dritës. Ndërsa dielli, hëna dhe yjet, së bashku me trupat qiellorë që gjenden në qiell, u krijuan ditën e katërt”. Ja sesi e shpjegon Gregori, me aq sa ia lejonte formimi i tij shkencor dhe njohjet e tij në fizikë, krijimin e trupave qiellorë. “Në fillim, thotë ai, u mbledh e gjithë fuqia e dritës dhe në përputhje me urdhrin krijues të Perëndisë u shfaq drita e ditës së parë. Dalëngadalë, brenda tre ditëve të ardhshme, u ndanë elementët e dritës nga elementët e tjerë “heteroklite” dhe ato që ishin të përshtatshme për krijimin e diellit, u mbledhën dhe u bënë pjesë përbërëse të diellit. E njëjta gjë ndodhi edhe me krijimin e hënës dhe të yjeve; të gjitha trupat qiellorë u krijuan si pasojë e grumbullimit të thërmijave dhe elementeve të përshtatshme të dritës për krijimin e tyre”⁷⁹. Sipas Gregorit, me të njëjtën mënyrë u krijuan edhe krijesat e tjera; u paraprinë së pari materialisht, të gjitha bashkë në krijesë, në vrullin protarkik të vullnetit hyjnor kreativ. Pra çdo gjë që krijohet ditën e saj, si trupat qiellorë, si krijesa tokësore, ishin të grumbulluara dhe të farëzuara brenda dritës fillestare të ditës së parë, ndërsa krijimi i mëvonshëm i gjallesave përkatëse, u plotësua dalëngadalë, brenda kohëzgjatjes së përcaktuar dhe sipas rendit fizik të natyrës dhe vijimësisë të vendosur nga krijuesi. Nga ato çka shkruan peshkopi i Nisës, akoma edhe njeriu si krijesë, u implementua brenda krijimit nga Perëndia si mundësi spermatike. Është i njohur referimi i dyfishtë

⁷⁹ Shën Gregori i Nisës do të thotë që edhe pse u krijuan ditën e katërt sërisht ato ishin të fshehura brenda dritës së ditës së parë. Shih për më tepër: Γρηγοριος Νύσσης, *Περί της Εξαήμερου*, PG 29, 12 A : «...ο ήλιος τε και η σελήνη, ων η μεν γένεσις εν τη πρώτη καταβολή του φωτός τας αφορμάς έσχεν, η δε σύστασις εκάστου εν ταις τρισίν ημέραις ετελειώθη».

në librin e parë të Shkrimit të Shenjtë, në Gjenezë. Herën e parë thuhet: “e krijoj Perëndia njeriun, sipas ikonës së Perëndisë e bëri atë, mashkull dhe femër i krijoj ata”⁸⁰, ndërsa në herën e dytë bëhet fjalë për krijimin e Adamit dhe Evës.

Me këtë, Gregori nënkupton se në vargun e parë bëhet fjalë për të gjithë natyrën njerëzore, dhe jo për gatimin e Adamit dhe Evës. Njeriu pra, për të cilën bëhet fjalë në këtë varg, nuk nënkupton një person konkret, por e gjithë gjinia njerëzore, e cila përfshihet spermatikisht në krijimin e njeriut të parë. Sipas filozofit kristian, ndarja e gjinive në mashkull dhe femër u bë më vonë, në mënyrë që të mundë raca njerëzore të ekzistojë dhe të shtohet me anë të lidhjeve martesore dhe që të mos zhduket me vdekjen, në të cilën ra për shkak të mëkatit origjinal stërgjyshor⁸¹. Kjo mësimdhënie e Gregorit, i bëri disa studiues të mendonin se peshkopi i Nisës po flet për dy krijime të njeriut, njëherë implementimin spermatik brenda gjithësisë, në vrullin protarkik kreativ të Perëndisë, dhe njëherë krijimin e tyre në dy persona të ndryshëm me sekse të kundërt. Mendojmë se ndoshta ky grup studiuesish janë keqkuptuar, kur bëjnë fjalë për dy krijime, sepse nuk e kanë vënë re se ashtu si në këtë pjesë të tekstit, por edhe në vende të tjerë të Hegzaimeronit⁸², Gregori i Nisës i referohet gjithmonë “shkaqeve dhe shtysave” të para dhe më pas vijimësisë së të gjithë krijesës, por edhe të njeriut, atëherë kur sipas radhës i nënshtrohen vullnetit kreativ të Perëndisë.

Kjo që pamë më lart është e vlefshme për të gjithë universin. Ndërsa po të shohim veprën tjetër të njohur të tij “Mbi krijimin e njeriut”, thotë se e njëjta procedurë krijimi është në fuqi edhe për njeriun⁸³. Pra, nëse në krijimin e parë dhe në trupin unik, përmbahet e gjithë natyra njerëzore, atëherë këtu nuk

⁸⁰ Gjenezë 1: 27.

⁸¹ Shiko veprën: *Περί κατασκευής ανθρώπου* 16, PG 44, 185 BCD. 188 A – 192 A.

Me këtë mësimdhënie të Gregorit të Nisës mbi krijimin e njeriut, bie dakort edhe Agustini i Hippos, i cili formulon një tezë të njëjtë në veprën e tij: *De Genesi ad Litteram* VI, V, 8, PL 34, 324.

⁸² Saint Basil the Great, *The Hexaemeron*, Aeterna Press, Edinburgh, 2016. (Edhe pse vepra është e Vasilit të Madh, dihet botërisht që Gregor Nisieni e ka përfunduar dhe redaktuar veprën monumentale të vëllait të tij, pas vdekjes së këtij të fundit.)

⁸³ Γρηγόριος Νύσσης, *Περί κατασκευής ανθρώπου*, PG 44, 125D-256C.

kemi të bëjmë me dy krijime, atë mendor dhe atë historik apo shqisor, por me një krijim, i cili zhvillohet dhe shumohet⁸⁴. Dallimi i gjinive në mashkull dhe femër është një pikë vendimtare e të gjithë procesit të zhvillimit. «Τα πάντα ην εν πρώτη του Θεού περί την κτίσιν ορμή, οιονεί σπερματικής τινος δυνάμεως προς την του παντός γένεσιν καταβληθείσης, ενεργεία δε τα καθ' έκαστον ούπω ην»⁸⁵. Bota pra, thekson Gregori, nuk doli si pasojë e një krijimi të kryer në mënyrë të përsosur dhe përfundimtare qysh në krye të herës, por Perëndia vendosi në të, në formën e farërave “μορφή σπερμάτων”, vrullin kreativ, i cili më pas dalëngadalë dhe sipas një procesi evolutiv, sigurisht edhe sipas rregullit të natyrës, u përmbush në atë krijesë të plotë dhe shumë të mirë që ne njohim sot⁸⁶.

Shohim pra se Gregori e kupton botën, të pashkëputur nga rregulli fizik dhe ai biologjik, të shkakmbajtur prej Perëndisë, por që ka edhe një pavarësi të saj, edhe këtë të dhënë prej tij. Prandaj, sipas shën Gregorit të Nisës, gjatë lëvizjes së parë të vrullit kreativ të vullnetit hyjnor, e gjithë krijesa ishte prezente potencialisht, sepse u implementuan në të, në mënyrë të menjëhershme, në mënyrë të beftë dhe të vrullshme të gjitha fuqitë spermatike dhe shkaqet, që ishin të nevojshme për krijimin e universit; ndërsa gjallesat konkrete nuk ishin akoma prezente akoma realisht, por ato u krijuan më vonë si të tilla, atëherë kur u panë prej Krijuesit, i cili deklamoi përfundimin e krijimit të çdo rangu me fjalët “shumë mirë”. Sipas shën Gregorit, radha e krijimit në univers, lidhjet me pjesëmarrjen kreative në të dhe në mënyrë dinamike të të tre personave të Trinisë së Shenjtë, që përbëjnë edhe shkakun e trefishtë të ekzistencës së qënieve: Shkakun hyrës ose parapërgatitor (veprimi i Atit), shkakun kreativ ose krijues (veprimi i Birit) dhe shkakun përsosës ose perfeksionues (veprimi i Shpirtit të Shenjtë)⁸⁷.

⁸⁴ Ματσούκα Νικολάου, *Επιστήμη φιλοσοφία και θεολογία στην Εξαήμερο του Μ.Βασιλείου*, cit., fq. 114.

⁸⁵ Shih: Γρηγορίου Νύσσης, *Περί της Εξαήμερου* PG 44, 77 D

⁸⁶ Νέλλας, Παναγιώτης, *Ζώνον θεούμενον. Προοπτικές για μια ορθόδοξη κατανόηση του ανθρώπου*, Σύναξη, Αθήνα, 1981, fq. 32.

⁸⁷ Shih: *Περί της Εξαήμερου*, PG 44, 72 B – 73 A, 77 D, 80 B, 113 BC – 120 B.

5. Koncepti i pavdekshmërisë së shpirtit

Përveç kozmologjisë, pra se nga e kemi prejardhjen, si është krijuar unviversi, nga ka dalë njeriu, i cili shfaqet i ndryshëm nga të gjitha gjallesat e tjera, botës filozofike dhe teologjike, Gregorit i ka interesuar edhe një temë tjetër shumë e veçantë dhe që ka përbërë qendrën e objektit të studimit tonë, antropologjia e tij filozofike⁸⁸. Antropologjia e filozofisë, si edhe ajo e teologjisë janë shqetësuar për njeriun duke e pyetur vazhdimisht veten për mundësitë e tij fizike, por edhe aftësitë e tij intelektuale, për tiparet racore, por edhe se pse njerëzit janë kaq të ndryshëm edhe në mentalitet nga njëri – tjetri. Që prej viteve të lashta, që kur njeriu filloi që mendimet e tij t'i hidhte në letër me anë të shkrimit, ai nuk ka parë vetëm botën që e rrethonte, por edhe vetveten. *Fjala Katekike*: “Natyra e njeriut nuk është monoide (e njëllojshme, e njënatyrshme), por është rrethimi i mendimit nga e perceptueshmja”⁸⁹. Fakti që arriti në përfundimin se njeriu përbëhet nga dy elementë, që do të thotë edhe nga trupi edhe nga shpirti, tregoi se njeriu e pa veten të ndryshëm nga gjallesat e tjera, të cilat ishin shumë më inferiore se ai në kapacitetet intelektuale dhe shpirtërore. Ato në ndryshim nga njeriu nuk avanconin në art, teknikë e dije, por ngeleshin statike si robër të instikteve të tyre⁹⁰.

Ishte e nevojshme formulimi i një përcaktimi, ose i një përkufizimi apo definicioni të qartë se çfarë ishte njeriu, ç’ë bënte atë të ndryshëm nga kafshët dhe gjallesat e tjera, sa ishte e pranishëm materialja në natyrën

⁸⁸ Ladner Gerhart, «The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa», op. cit., fq. 90: «...the body is not an afterthought of God».

⁸⁹ Γρηγόριος Νύσσης, *Εἰς τὸν Ἐκκλησιαστήν*, G.N.O. V, fq. 389.8-9: «...διπλοῦς μὲν ὁ ἄνθρωπος, ἐκ ψυχῆς λέγω καὶ σώματος» καὶ fq. 284.1-2: «...ἀλλ’ ἐπειδὴ διπλὴ μὲν ἔστιν ἡ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευή, ψυχῆς σώματι συνδραμούσης», *Περὶ τελειότητος*, G.N.O. VIII.1, fq. 190.19- 23: «Ὁ μὲν μονοειδὴς ἔστιν ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, ἀλλὰ τοῦ νοητοῦ πρὸς τὸ αἰσθητὸν συγκεκριμένου...», *Κατηχητικὸς Λόγος*, P.G. 45, 93A: «...διπλοῦν τὸ ἀνθρώπινον, ψυχῆ τε καὶ σώματι συγκεκριμένου...».

⁹⁰ Jaeger Werner, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, Massachusetts-London, Harvard University Press, 1962, fq. 92. Crenshaw L. James, *Defending God. Biblical Responses to the Problem of Evil*, Oxford, Oxford University Press, 2005, fq. 26 dhe fq. 202.

njerëzore që do të përbënte trupin dhe sa shpirtërorja, e cila shfaqej si elementi i vetëm suplementar i njeriut që e dallonte atë nga kafshët⁹¹. E më pas, çfarë është shpirti dhe ku gjendet ai? A ndodhet brenda trupit apo e rrethon atë nga jashtë? A ka masë, a mund të matet, a mund të priset dhe të pësojë, a ka sensorë të veçantë nga ata të trupit, a mund të ndjejë në mënyrë të pavarur prej trupit? E mbi të gjitha a mund të jetojë jashtë trupit dhe në mënyrë autonome pa u varur prej tij? Që do të thotë a është i vdekshëm, i kalbshëm, i prishshëm, i dekompozueshëm, i shndërrueshëm në natyrë? Apo qendron përjetësisht i pandryshueshëm⁹².

Pyetja se a është i pavdekshëm shpirti i njeriut e ka preokupuar filozofinë dhe teologjinë në mënyrë të veçantë. Edhe nocioni i shpirtit e ka shqetësuar qysh prej viteve të lashta filozofinë greke. Tezat dhe teoritë për këtë temë ishin të shumta dhe ndryshonin nga njëra – tjetra në bazë të sistemit filozofik, vetë filozofit, shkollës filozofike, por edhe epokës dhe vendit ku ato formuloheshin. Definicioni i parë për shpirtin si një esencë apo substancë imateriale u formulua nga teoritë e pitagorianëve në shekullin VI para Krishtit. Atyre iu dedikohet edhe besimi tek një llojë rimishërimi të shpirtit pas një procesi katarsisi ose pastrimi⁹³. Por do të ishte Platoni më vonë, ai që do të formulonte një teori më të saktë dhe më të plotë përse i përket një përkufizimi mbi shpirtin. Për Platonin shpirti kuptohej si një substancë jo materiale, e paprishshme, pra e pavdekshme, e cila përbëhej prej tre funksionesh: a) funksioni logjik (mendimi) me qendër trurin, b) ndjesor, thymoidik (ndjenjat) me qendër kraharorin dhe c) dëshiror, me vendodhje gjymtyrët⁹⁴.

⁹¹ Χρήστου Παναγιώτης, *Ἐκκλησιαστικὴ Γραμματολογία. Πατέρες καὶ θεολόγοι τοῦ Χριστιανισμοῦ*, vol I, Θεσσαλονίκη, Κυρομάνος, 1994⁴, (1971¹), fq. 185.

⁹² Surin Kenneth, *Theology and the problem of Evil*, Oregon, Wipf and Stock Publishers, 2004², (1986¹), fq. 43.

⁹³ Ramelli, Ilaria, «Christian Soteriology and Christian Platonism: Origen, Gregory of Nyssa, and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis» në *Vigiliae Christianae* 61 (2007), fq. 313- 356.

⁹⁴ Meredith, A., «The concept of Mind in Gregory of Nyssa and the Neoplatonists», në SP XXII (1989), Peeters Press, Leuven 1987, fq. 35-51. Daley B., *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge University Press, Cambridge 1991

Sipas Platonit, më konkretisht mbizotëron rregulli ciklik i gjërave, që do të thotë se të gjitha ikin dhe kthehen prapë, sepse në të kundërt do të pushonin së ekzistuari⁹⁵. Kështu ai mendonte edhe për jetën që fal shpirti, sepse tek shpirti Platoni besonte se e kishte burimin jeta, e cila ikën dhe vjen sërish. Dallimi i botës në atë mendore (ideore) dhe atë të ndjeshme (shqisore) përbën çelësin e kuptimit të pavdekshmërisë së shpirtit, sipas Platonit⁹⁶. Edhe pse shpirti i përket botës së ideve, në mënyrë të pakuptuar ai e gjen veten të robëruar brenda trupit të njeriut. Sipas Platonit, arsyeja pse shpirtrat nga bota e ideve, bien dhe hyjnë brenda trupave njerëzorë, gjendet tek dëshirimi që ata kishin për këta trupa. Shpirti sipas Platonit nuk është vetëm i pavdekshëm, por edhe i përjetshëm dhe trupi është për të një burg, brenda të cilit mbyllet për shkak të gabimeve më të vjetra, dhe nga ky burg duhet të çlirohet me anë të mënyrave pozitive të jetesës, për t'u kthyer e për të jetuar në botën e pastër përmbiqiellore.

Siç e pamë argumenti kryesor për Platonin, me të cilin ai vërtetonte bindjen e tij tek pavdekshmëria e shpirtrave kishte të bënte me levizjen ciklike të jetës dhe të energjisë në univers. Do me thënë, vetë rrethi përbën pavdeksinë, në kuptimin e asaj që çdo gjë e botës shqisore ka idenë përkatëse në botën mendore dhe në paprishshmërinë e shpirtit që e karakterizon këtë botë. Pra meqë shpirti është i paprishshëm dhe i padukshëm, do të thotë që është edhe i pavdekshëm⁹⁷. Në veprën e tij “Mbi shpirtin”, filozofi tjetër, Aristoteli përcaktoi shpirtin si “αρχή”, principin e të gjitha ζώων (do me thënë

⁹⁵ Platoni na e thotë qartë. Lëvizja e drejtë është diçka e pamundur sepse do të çonte në zhdukje. Shih për më tepër: Πλάτωνος, *Φαίδων* 72 b : «Ει γαρ αεί ανταποδοίη τα έτερα τοις ετέροις γιγνόμενα ωσπερεί κύκλω περιόντα, αλλ' ευθεία τις εἴη η γένεσις εκ του ετέρου μόνον εις το ... γιγνόμενα;»

⁹⁶ Louth A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denys*, Clarendon Press, Oxford 1981, fq. 80. Gerd Van Riel, *Pleasure & the God Life: Plato, Aristotle & the Neoplatonics*, Brill, Leiden, Boston 2000. Ishtiyaque Haji, *Freedom and Value. Freedom's influence on Welfare and Worldly Value*, Springer Verlag, Springer 2009, fq. 11-60.

⁹⁷ Wilken R., *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*, Yale University Press, New Haven 1992, fq. 11. Meredith A., ‘Plato's ‘cave’ (Republic VII 514a-517e) in Origen, Plotinus, and Gregory of Nyssa’, në *Studia Patristica* 27, (Ed. Livingstone E.), Peeters Press, Leuven 1993, fq. 49-61. Cohn-Sherbock L. (Ed.), *Who's Who in Christianity*, Routledge, London 1998, fq. 113.

të të gjitha gjallesave që janë mbartëse të jetës). Megjithatë ai bënte një kategorizim të shpitrave në shpirta ushqyes ose bimorë, në shpirta ndjesorë ose kafshërorë dhe në shpirta mendorë ose njerëzorë. Kategoria e fundit i përmbante si një të vetme lidhjen e dy kategorive të para. Në ndryshim nga Platoni, Aristoteli e konsideronte shpirtin si një formë të materies jetike, apo mendonte se shpirti dhe materia ishin të ndërlidhura dhe për këtë arsye, sipas tij, shpirti nuk mund të kishte ekzistencë pas vdekjes. Forma ose lloji përbëjnë përcaktimin aristotelian të shpirtit.

Epikurianët, nga ana tjetër, mendonin se shpirti përbëhej nga atome, ashtu si edhe trupi dhe se shpirti dhe trupi gjendeshin në varësi të ndërsjellë, në mënyrë të tillë që me vdekjen, të dy gjejnë humbjen dhe asgjësimin. Ndërsa stoikët, mësonin se shpirti ishte një lloj materie ajërore (πνεύμα = frymë). Stoikët panteikë i jepnin një theksim të veçantë hyjnishtësisë së njeriut, sepse si pasojë e elementit logjik dhe racional, njeriu është pjesë përbërëse e shpirtit të botës. Me nocionin “shpirt”, ata nënkuptonin fuqinë që përshkruan gjithë organizmin e njeriut dhe sidomos mendjen. Zinoni e perceptonte mendjen njerëzore si pjesë përbërëse të Perëndisë dhe thoste se ishte e panevojshme dhe e tepërt që të ndërtojmë tempuj për perënditë, sepse ne duhet ta kemi Perëndinë në mendjen tonë, madje për më tepër duhet ta adhurojmë mendjen si të ishte Perëndi⁹⁸.

Shikojmë pra se veçanërisht nëpërmjet Platonit dhe veprës së tij “Simpoziumi”, u formulua edhe didaskalia e tij mbi pavdekshinë e shpirtit. Shpirti që i përket botës shqisore është i pavdekshëm dhe i paprishshëm. Sipas Platonit, pavdekshmëria e shpirtit arrihet shkallë – shkallë. “Në fillim kemi fitoren kundër prishjes dhe në vijim krijimin e veprave shpirtërore dhe në fund, pamjen e të mirës në vetvete. Shpirti shkon tek vetë e mira që është burim dhe

⁹⁸ Meredith A., “The Concept of Mind in Gregory of Nyssa and the Neoplatonists”, në *Studia Patristica* 22, (Ed. Livingstone E.), Peeters press, Leuven 1989, fq. 35-51: «Most strikingly, mind was the place where the image of God in humanity resided, although the image was also reflected in the autonomy of the soul that mastered its own will, in the virtues of passionlessness, blessedness, purity, and differentiation from evil, and in the capacity to love. All these elements were necessary for the divine character to be properly reflected in the image».

drita e bukurisë”⁹⁹. Por në teologjinë e krishterë, pavdeksia nuk lidhet me gradë të një shkalleje, si te Platoni, por lidhet me marrëdhënien personale që duhet të ketë njeriu me Perëndinë dhe me njerëzit e tjerë, në mënyrë që të arrijë në soditjen e Perëndisë Triadik. Në botëkuptimin e krishterë lindor, të qenurit i pavdekshëm i shpirtit njerëzor lidhet ekskluzivisht me dallimin midis të krijuarës dhe të pakrijuarës. Sipas teologjisë kristiane, njeriu nga vetja e tij nuk ka as jetën dhe jo më pavdeksinë.

Njeriu është i pavdekshëm sepse merr pjesë në energjitë e pakrijuara të Perëndisë Triadik dhe gjendet në një udhëtim të vazhdueshëm të përsosjes, proces që në vetvete nuk ka fund. Mësimdhënia e krishterë për shpirtin gjendet më në përputhje me teorinë e Platonit, sesa me atë të Aristotelit dhe etërit gjatë periudhës së mesjetës u përpoqën të vinin në një harmonizim të pranueshëm aristotelizmin me parimin e pavdekshmërisë. Po t’i hedhim një sy sistemeve filozofike dhe besimeve fetare të qytetërimeve të ndryshëm, shohim se gati të gjitha format e organizimit njerëzor përgjatë historisë, besonin se brenda njeriut kishte edhe një substancë tjetër jomateriale. Shumë prej njerëzve të lashtësisë ia dedikonin këtë cilësi të shpirtit, me aq sa mund ta konceptonin si të tillë, marrëdhënies me të gjitha gjallesat e tjera, ose ndikimit të fenomeneve natyrore (animizmi). Tek Homeri, shpirti ishte fryma që ekziston brenda njeriut dhe që është i barazvlefshëm me vetë jetën; shpirti del nga njeriu në momentin e vdekjes dhe shkon në Hadh, aty ku mbijeton në formën e tij imateriale, ku nuk mund të preket, por nga ana tjetër, mbart karakteristikat njohëse dhe format e trupit ku ka banuar¹⁰⁰. Në vitet pas Homerit, njerëzit besonin se shpirti banonte brenda në varr, aty pranë trupit të të vdekurit, dhe kësaj bestytënie i dedikohen të gjitha ceremonitë mortore dhe mbishkrimet

⁹⁹ Πλάτωνος, *Συμπόσιον*, 211 b – e : «...από των καλών σωμάτων επί τα καλά επιτηδεύματα και από των καλών επιτηδευμάτων επί τα καλά μαθήματα, και από των μαθημάτων επ’ εκείνο το μάθημα...καλόν».

¹⁰⁰ Graziosi, Barbara, *Inventing Homer: The Early Reception of Epic*, Cambridge University Press, 2002, fq. 12. Latacz, Joachim dhe Holoka, James P., *Homer: His Art and His World*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1996, fq. 29. Scott, John Adams, *The Unity of Homer*, Biblio & Tanner Publications, New York, 1965, fq. 4–8. Browning, Robert, *Medieval & Modern Greek*, , University of Cambridge, Cambridge, 1983, fq. 51.

epitafike, sendet e ndryshme të përdorimit vetjak dhe veprimet e tjera që synonin kënaqjen dhe prehjen e të ndjerit. Sipas këtyre traditave, ngaqë shpirti konsiderohej si i lidhur pazgjidhshmërisht pas trupit, njerëzit besonin se shpirti ishte në gjendje më të mirë, nëse trupi ruhej i padëmtuar. Për këtë arsye, grekët e lashtë në më të shumtën e rasteve i digjnin trupat e të vdekurve, në mënyrë që shpirti të çlirohej, të mund të zbriste në Hadh e të gjente prehjen. Në të kundërt, egjiptianët bënëin çdo lloj përpjekjeje që ta ruanin trupin të paprishur sepse shkatërrimi i trupit për ta nënkuptonte edhe shkatërrimin e shpirtit.

Këto botëkuptime mbi misterin që mbështjell jetën pas vdekjes dhe mënyrat dhe praktikat e ndryshme të njerëzve të qytetërimeve të ndryshme, krishtërimi i transformoi në përputhje me mësimdhënien e tij të re¹⁰¹. Feja e krishterë mëson se shpirti është një substancë jomateriale, e pavdekshme, krijim i Perëndisë, i cili rregullon edhe jetën e trupit. Sipas teologjisë kristiane, njeriu përbëhet prej dy elementësh të pandashëm nga njëri – tjetri, nga shpirti dhe nga trupi, prandaj edhe njihet nocioni se njeriu është “psiko-somatik”¹⁰². Në këtë kuadër, shpirti zotëron autonomi, sepse është frymë, ndërsa trupi është materie. Shpirti përbën anën frymore të njeriut, me anë të së cilës ai jeton, kupton realitetin dhe është i lirë. Përsa kohë që njeriu jeton, ekziston një unitet dhe bashkim midis trupit dhe shpirtit dhe njeriu bashkon brenda tij, me vetë hipostazën e tij somatike, elementët e botës materiale, në mënyrë që këto, brenda njeriut të mund të himnizojnë lirshëm Krijuesin. Pas vdekjes, shpirti ndahet nga trupi dhe vazhdon të ekzistojë përjetësisht.

Por megjithatë, vetëm shpirti me natyrën e saj të pavdekshme nuk mundet që i vetëm të mund të përfaqësojë gjithë natyrën dhe personalitetin njerëzor, i cili është i përgjegjshëm përballë Perëndisë për çdo veprim që ka kryer në tokë. Kjo ide e krishterë, nuk gjen impakt tek fetë e tjera, madje as

¹⁰¹ Stoessl, F. "Homeros", në Der Kleine Pauly, *Lexikon der Antike in fünf Bänden: Bd. 2*. Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1979, fq. 1202. Kirk, G.S., *Homer and the Epic: A Shortened Version of the Songs of Homer*, Cambridge University Press, London, 1965, fq. 190. Allen, Thomas W., (Ed.), *Homeri Opera (in Latin and Ancient Greek). Tomus V: Hymnos Cyclum Fragmenta Margiten Batrachomyomachiam Vitas Continens*, Typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1912.

¹⁰² Ξιώνη Νικολάου, *Ουσία και ενέργειες κατά τον άγιο Γρηγόριο Νύσσης*, cit., fq. 256 – 261.

brenda botës së krishterë, disa koncepte popullore parashikojnë ide për shpirtin që dallojnë shumë nga mësimet e Kishës. Njëkohësisht etërit e Kishës, kanë zhvilluar edhe mësimin mbi idenë, se tek njeriu, jo vetëm shpirti është i pavdekshëm por edhe trupi, i cili do të rikompozohet prej Perëndisë, nëpërmjet ringjalljes prej së vdekurësh, gjatë Ardhjes së Dytë të Zotit Krisht, moment në të cilin do të bashkohen sërish shpirtat dhe trupat. Edhe pse nocioni apo koncepti i “pavdekshmërisë së shpirtit” nisi nga mendimi filozofik i grekëve të lashtë, sërish edhe etërit e Kishës u përballën me sfidën për të shpjeguar teorikisht dhe për të formuluar sa më qartë dhe saktë dhe në përputhje me burimet e traditës kristiane, të parë nën një këndvështrim të ri të vërtetën mbi atë çka ndodh me jetën pas vdekjes. *Mbi krijimin e njeriut*: “As shpirti nuk ekziston para trupit, madje them, që as trupi para shpirtit nuk mund të jetë, por pikënisja e tyre, është e njëkohëshme”¹⁰³.

Në këtë kuadër, pavdeksia nuk vjen thjesht si pasojë e pjesëmarrjes dhe kungimit të njeriut me energjitë e pakrijuara, por është integrimi i njeriut në një rrugë përsosmoërie. Krijesat kanë aftësinë të marrin pjesë në lavdinë e bukurisë së pafundme, sigurisht përse i përket energjive të qenies së pakrijuar dhe asnjë rast, siç e kemi theksuar edhe më lart, nuk mund të komunikojnë me esencën e Perëndisë, bukuria e pafundme e të cilit, tashmë nuk kuptohet më si e Mira e Platonit, por si soditja dhe pamja e Perëndisë Triadik¹⁰⁴. Njëkohësisht etërit e Kishës e avancuan kuptimin filozofik të pavdeksisë së njeriut, jo vetëm me aftësinë që ka shpirti për të mos iu nënshtruar ligjeve të prishjes, por ata predikuan edhe pavdeksinë e trupit.¹⁰⁵ Njeriu është psiko – somatik dhe si i tillë ai mund të jetojë në përjetësi, vetëm nëse të dy elementët përbërës të tij janë njësoj të pavdekshëm.

Në këtë pikë, etërit e Kishës futin përdorimin e një nocioni të ri “ανάστασις”, atë të ngjalljes prej së vdekurish, e cila është më e lartë si

¹⁰³ Γρηγόριος Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, P.G. 44, 236B: «...μήτε ψυχὴν πρὸ τοῦ σώματος, μήτε χωρὶς ψυχῆς τὸ σῶμα ἀληθὲς τὸ σῶμα εἶναι λέγειν, ἀλλὰ μίαν ἀμφοτέρων ἀρχήν...».

¹⁰⁴ Peroli Enrico, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa: Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, op. cit. fq. 213-214.

¹⁰⁵ Shih: Νίκου Μαρτσούκα, *Το πρόβλημα του κακού. Δοκίμιο πατερικής θεολογίας*, cit., fq. 115.

gjendje, edhe nëse krahasohet me pavdeksinë e shpirtit të filozofëve të lashtë. Ngjallja dhe bashkimi i shpirtit me trupin e rikrijuar, në realitetin e ri të Mbretërisë së Perëndisë, ofrohet si një dhuratë e Perëndisë drejt njeriut të krijuar, i cili duke kunguar me Hyjninë, nëpërmjet energjive të tij të pakrijuara mund të fitojë ngjalljen jo vetëm të shpirtit, por edhe të trupit të tij. Njëkohësisht, arritja e pavdeksisë nën dritën e zbulesës hyjnore, ka të bëjë edhe me marrëdhënien e drejtpërdrejtë të njeriut me Perëndinë dhe me të afërmin e tij, si pjesë edhe e urdhërimit të marrë nga Krijuesi. Në dramën e zhvilluar në kopshtin e Edenit, dramë në të cilën njeriu u dënua me vdekje si pasojë e mosbindjes, njeriu njohu vdekjen, e cila ishte jashtë natyrës së tij, sepse ai u krijua me mundësinë për të mos vdekur (*non posse moriri*)¹⁰⁶.

Mishërimi i Logosit, i Fjalës së Perëndisë, i personit të dytë prej Trinisë së Shenjtë, përbën një dhuratë, apo më mirë një lëshim të Perëndisë për njeriun, nëpërmjet të cilit, e mira derdhet në të gjithë natyrën njerëzore, dhe thirrja natyrore e njeriut, është nënshtrimin ndaj atij që e implementon të mirën te njerëzimi, që është Jezus Krishti. Nëpërmjet Krishtit, njeriu shkon sërish prej prishjes në pavdeksi. Termi, “*αθανασία*”, pavdeksia, u formulua në teologjinë e etërve të Kishës, në kuptimin e ngjalljes, si një sinonim i “*ανάστασις*”, që do të thotë rikrijim, risjelljen, rehabilitimin dhe restaurimin e të gjithë njeriut, shpirt edhe trup, në antitezë me filozofinë, ku sipas të cilit, termi pavdeksi, nënkuptonte vetëm pavdeksinë e shpirtit¹⁰⁷. Shën Gregori i Nisës, i referohet gjërë e gjatë shpirtit dhe ngjalljes në veprën e tij “Mbi shpirtin dhe ngjalljen”, që e ka shkruajtur rreth viteve 379 – 380¹⁰⁸. Kjo periudhë përkon me vdekjen e motrës së tij, Makrinës, dhe për shkak të kësaj ngjarjeje, ai pësoi përjetime të thella, që do ta çonin në zhytje e në meditime të thella, duke dhënë si rezultat diskutimet e tij të famshme mbi shpirtin, vdekjen,

¹⁰⁶ Meyendorff John, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, New York, 1974, fq. 145. Weaver John, «The Exegesis of Romans 5:12 in Early Christian Exegesis», në *St. Vladimir's Theological Quarterly*, nr. 29.2, (1985), fq. 133-159 dhe nr. 29.3, (1985), fq. 231-257.

¹⁰⁷ Shih nga Bibla: I Korintasve 15: 28, 47 – 49 dhe Filipianeve 2: 10.

¹⁰⁸ Γρηγόριος Νύσσης, *Περί ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως* [ὁ Λόγος ὁ λεγόμενος τὰ Μακρίνια], PG 46, 12A-160C.

ngjalljen etj. Vepra e mësipërme është shkruajtur në formën e një dialogu platonik, dhe aty, Makrina merr rolin e mësuesit. Sigurisht që është vetë Gregori, që si shkrimtar i veprës, ka përpunuar me kujdes fjalët që i vë në gojë motrës së vet.

Nga studimi i veprës së lartpërmendur, nxjerrim si përfundim se sipas Gregorit, shpirti i njeriut përbëhet prej, *mendores* (νοερό), *logjikes* (λογικό), *dëshirores* (επιθυμητικό) dhe *inatçores* (θυμοειδές), duke paraqitur me këtë mënyrë, sipas një ngjashmërie të përafërt, ndarjen e trepjeshme të shpirtit prej Platonit¹⁰⁹. Por edhe pse vihet re kjo ngjashmëri deri diku e përafërt me Platonin, ndryshimi ka të bëjë me faktin se tek mendimi teologjik i Gregorit, dëshirorja dhe inatçorja nuk janë cilësi të veçanta të njeriut, që të përfshihen bashkë me logjiken në shpirtin njerëzor, por janë dy pjesë përbërëse që vihen re edhe te natyra e palogjikshme e kafshëve.

Përsa i përket natyrës së qenieve që jetojnë në tokë, shën Gregori i Nisës dallon tre lloje kategorish të qenieve trupore: a) ato me shpirt dhe ato të pandjeshmet (*τα έμψυχα και αναίσθητα*), bëhet fjalë për ato që marrin pjesë tek jeta, b) ato shqisoret (*τα αισθητικά*) dhe c) ato logjiket (*τα λογικά*). Duke u bazuar te libri i Zanafillës në Shkrimin e Shenjtë dhe në përshkrimin e krijimit të botës, në bazë të së cilës i paraprihet krijimi i qenieve irracionale, krijimit të njeriut, Gregori e interpreton këtë vonesë si të qëllimshme¹¹⁰, në mënyrë që të deklamoje anën “komplekse” të natyrës së njeriut, sepse as jeta shqisore nuk mund të ekzistojë pa materien, por as logjikja apo racionalja nuk mund të ekzistojë në një trup të papajisur me shqisa.

Në këtë kuptim, “njeriu merr përsipër të ushqehet dhe të shtohet në varësi nga jeta bimore, ndërsa “sipas shqisave” ai merr pjesë në jetën irracionale të kafshëve. Pjesa e tij “intelektuale”, si edhe ajo “logjike”, janë cilësi vetëm të natyrës njerëzore, pa u përzierë cilësitë e irracionales me ato të

¹⁰⁹ Πλάτωνος, *Τίμαιος*, 70 A : «Το μετέχον ουν της ψυχής ανδρείας και θυμού, φιλόνεικον ον, κατώκισαν εγγυτέρω της κεφαλής μεταξύ των φρένων τε και αυχένος, ίνα του λόγου κατήκοον ον κοινή μετ' εκείνου βία το των επιθυμιών...εθέλοι».

¹¹⁰ Γρηγόριος Νύσσης, *Περί ψυχής και άναστάσεως*, PG 44C-45A: «...και λυθέντος του συγκρίματος, και εις τα οικεία páλιν άναδραμόντος, την άπλην εκείνην και άσύνθετον φύσιν έκάστω παρεΐναι των μερών, και μετά την διάλυσιν οΐεσθαι, ουδέν του εικότος έστίν...».

realitetit të krijuar shqisor”¹¹¹. Kështu, pra, sipas Gregorit, shpirti i njeriut ftohet kryesisht të ndajë cilësitë e vetme që e ndajnë atë nga kafshët, pra pjesën mendore dhe logjike, dhe kjo pjesë përbën atë që Shkrimi i Shenjtë do ta quajë me termin *sipas imazhit* (ikonës) së Perëndisë. Ndërsa dy pjesët e tjera ndarëse të shpirtit, që Gregori do t’i shikojë prezente edhe tek forca jetike e kafshëve, përkatësisht pjesa dëshirore dhe inatçore, do të përbëjnë energjitë lëvizëse të jetës edhe pse në mënyrë abuzive mund të karakterizohen si shpirt. Këto dy pjesët e para ndarëse të shpirtit gregorian, edhe pse gjenden të bashkëngjitura tek mendja dhe tek logjikja e njeriut, përbëjnë sipas tij, esencë të ndryshme dhe të dallueshme brenda tij¹¹², dhe do të duhet të kërkohet dhe të gjendet shaku i gjendjes së sëmurë të njeriut, e cila përcaktohet nga mohimi që i bën njeriu, bindjes ndaj vullnetit hyjnor, mohim, i cili përbën edhe shkëputjen e kungimit dhe të komunikimit me Perëndinë.

Në këtë pikë do të duhet së pari të sqarohet teza e mësipërme e Gregorit, në lidhje me *lidhjen* që ai i bën dy pjesëve të fundit përbërëse të shpirtit, “si prej një esenceje tjetër, jo asaj shpirtërore dhe që janë pjesë përbërëse e trupit të njeriut”¹¹³, që të mos ndodhë ndonjë keqkuptim i ideve të tij dhe të nënkuptohen pasionet e ulëta si cilësi të natyrës njerëzore, pasi njeriu si *entitet somatik*, është sipas nevojës, i lidhur me energjitë e pjesës së tij dëshirore dhe inatçore¹¹⁴. Nëse nuk arrin dikush të pranojë lëvizjet e pjesës dëshirore dhe inatçore si pjesë njohëse të njeriut, atëherë detyrimisht do t’ia dedikojë shkakun e të keqes, Perëndisë, meqënëse ai e krijoi njeriun, të

¹¹¹ Γρηγόριος Νύσσης, *Περί ψυχής και αναστάσεως*, PG 46, 60 B : «Το μεν τρέφεσθαι τε και αύξεσθαι εκ της φυτικής έχει ζωής...το δε κατ’ αίσθησιν οικονομείσθαι εκ των αλόγων έχει. Το δε διανοητικόν τε και λογικόν άμικτον έστι και ιδιάζον , επί ταύτης της φύσεως εφ’ εαυτού θεωρούμενον».

¹¹² Pjesa dëshirore dhe inatçore, edhe pse pjesë të shpirtit, prej shën Gregorit, konsiderohen si të një esenceje tjetër, më shumë pjesë përbërëse të hipostazës somatike të njeriut. Për më tepër, shih veprën: Γρηγόριος Νύσσης, *Περί ψυχής και αναστάσεως*, PG 44, 60 C – 61 A: «Εκείνων, φησίν, ο θυμός, εκείνων ο φόβος, εκείνων τα άλλα πάντα όσα κατά το εναντίον...η κοινωνία».

¹¹³ Γρηγόριος Νύσσης, *Περί ψυχής και αναστάσεως*, PG 44, 60 A: «... η ζωτική δύναμις ακολουθία τινί τη σωματική καταμίγνυται φύσει, πρώτον μεν τοις αναισθητοίς ενδύουσα, μετά τούτο δε επί το αισθητικόν...αναβαίνουσα».

¹¹⁴ Me termin, «πάθη», pasionet e ulëta, nënkuptohet në këtë rast lëvizja e pjesës dëshirore dhe inatçore, kur këto ndodhen jashtë kontrollit të arsyes: Γρηγόριος Νύσσης, *Περί κατασκευής ανθρώπου*, PG 44, 181 C.

përbërë, si një sintezë prej shpirti e trupi. Sigurisht që teza që mbështet Gregori është tërësisht e ndryshme.

Sipas shën Gregorit të Nisës, njeriu nuk u krijua vetëm sipas ikonës së Perëndisë, e cila lidhet me pjesët e tij përbërëse mendore dhe logjike, por edhe sipas pavarësisë dhe vetëkontrollit. Cilësia e tij, “sipas ikonës” së Perëndisë te njeriu gjendet tek logjikja, intelektualja dhe vetëzotërimi¹¹⁵. Pra edhe liria si cilësi e natyrshme dhe e mirë e njeriut, me prejardhje nga natyra hyjnore, është si pasojë edhe cilësi e “sipas ikonës”, si pjesë e krijuar e shpirtit, që do të thotë cilësi e vetë logjikës së njeriut. Predispozita lidhet, sipas peshkopit të Nisës, me krijesën logjike dhe ushtrohet vetëm nga Logosi¹¹⁶. Sipas këtij kuptimi, zotërimi i logjikës mbi inatçoren dhe dëshiroren paracakton edhe drejtimin e njeriut, drejt virtytit, ose drejt të keqes. E gjithë beteja mes së mirës dhe të keqes që ndodh brenda njeriut, sipas shën Gregorit të Nisës, i dedikohet zotërimit dhe sundimit të pjesës logjike, ndaj asaj dëshirore dhe inatçore. Ky vetëkontroll përbën karakteristikën e veçantë të mësimdhënies së krishterë dhe të mendimit teologjik të Shën Gregorit të Nisës. Por kjo këshillë vetëkontrolli gjendet edhe në filozofinë platonike. Kështu mundet që ndokush të mbështesë thjeshtë idenë e ndikimit platonik tek Gregori¹¹⁷. Shenjtori nuk kufizohet vetëm tek interpretimi ontologjik i ekzistencës së shpirtit dhe nuk bllokohet në këtë mënyrë tek karakteri antropologjik i problemit. Antropologjia, si e tillë është e huaj për mendimin teologjik të Gregorit, kur ajo nuk lidhet dhe nuk interpretohet në lidhje dhe në raport me krijimin dhe soteriologjinë e gjithë krijesës.

Rrjedhimisht, shpirti i njeriut, konceptohet vetëm brenda veprës kreative të Perëndisë, së cilës i përket si pjesa racionale, ashtu edhe ajo irracionale brenda natyrës së krijuar. Ndërsa nga ana tjetër, trupi, si imazh i

¹¹⁵ Attrep A., “From the Old to the New: Some of St. Gregory of Nyssa’s Teaching and the Modern Era”, në *The Greek Orthodox Theological Review* 42, 3-4, (1999), fq. 290-291.

¹¹⁶ Γρηγόριος Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, P.G. 44, 173D: «Δείξεσθαι γὰρ ἡμῖν ὁ λόγος προέθετο τό, μὴ μέρει τινὶ τοῦ σώματος ἐνδεδέσθαι τὸν νοῦν· ἀλλὰ παντὸς κατὰ τὸ ἴσον ἐφάπτεσθαι, καταλλήλως τῇ φύσει τοῦ ὑποκειμένου μέρους ἐνεργοῦντα τὴν κίνησιν».

¹¹⁷ Cherniss Harold, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, op. cit., fq. 23-25.

krijimit irracional, nëpërmjet bindjes¹¹⁸ tek pjesa mendore e shpirtit, që do të thotë pjesëmarrje në fuqinë jetike të arsyes, e udhëheq të gjithë realitetin shqisor dhe material, në pjesëmarrjen nëpërmjet mendjes tek energjia jetike e mirësisë së Perëndisë. Dhe kjo, sepse njeriu, nëpërmjet të cilit arrihet edhe pjesëmarrja e krijesës materiale tek vullneti i mirë hyjnor, përbën mjetin dhe lidhjen ndërmjet natyrës hyjnore dhe jo trupore nga njëra anë dhe jetës irracionale dhe shtazore nga ana tjetër.

¹¹⁸ Në këtë pikë do të duhet të sqarojmë nocionin e “*υπακοής*” bindjes, e cila e merr kuptimin e saj nga pjesëmarrja tek e mira. Njeriu, nëpërmjet mosbindjes së tij tek Perëndia, njohu të keqen dhe bashkë me të edhe vdekjen. Njeriu i ri, Jezus Krishti, nëpërmjet bindjes shëroi sëmundjen e marrë prej mosbindjes. Shih: Γρηγόριος Νύσσης, *Προς τα Απολιναρίου Αντιρρητικός*, Jaeger III, 1, fq. 161 e në vazhdim.

KAPITULLI I DYTË

NOCIONE FILOZOFIKE NË TEOLOGJINË E SHËN GREGORIT TË NISËS

1. I lindur dhe i palindur.

Shën Gregori i Nisës konsiderohet një nga etërit më racionalë të Kishës, nisur nga pikëpamja e një niveli logjik të lartë dhe argumentimi filozofik që përdor në formulimin e dogmave të krishtera në veprën e tij. Ai u përpoq të argumentonte racionalisht dogmat themelore të krishtërit; si për shembull, unitetin dhe njëkohësisht trinitetin e Perëndisë, atributet hyjnore të mirësisë, të gjithëpushtetshmërisë, të drejtësisë, të tërëurtësisë, të krijimit nga e mosqena të botës nga Perëndia, mishërimin e Fjalës (Logosit) për shpëtimin e njeriut¹¹⁹ e të tjera si këto. Por në këtë përpjekje të tij që të vërtetojë racionalisht dogmat e krishtera, duke përdorur madje edhe terma filozofikë, ai bie në kundërshtime ose kundërthënie mes tezave të ndryshme në veprën e tij voluminoze, duke bërë kështu që ndonjë studiues të japë edhe shpjegim psikologjik të këtij fenomeni duke përdorur madje edhe një kritikë psikologjike të veprës së tij, me bazë tezat frejdiane të koshientes dhe subkoshientes tek Gregori¹²⁰. Kjo, sepse nga njëra anë Gregori i përket një familjeje thellësisht me bindje të krishtera, ku rol kryesor në formimin e tij dhe

¹¹⁹ Γ. Δ. Μαρτζέλου, *Γένεση και πηγές του όρου της Χαλκηδόνας. Συμβολή στην ιστορικοδογματική διερεύνηση του Όρου της Δ' Οικουμενικής Συνόδου*, Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1986, fq. 184.

¹²⁰ Nicholas Constatas, «To Sleep, Perchance to Dream: The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature», në DOP55 (2001), fq. 98: «In a remarkable passage, Gregory suggests that the *imago dei* resides, not within the mind as such, but within the conjunction and interdependence of mind and body. Just as the mind is manifested through a plurality of sensory operations and activities, so too is the divine Trinity itself a single nature that is revealed through a plurality of operations and attributes».

në ndikimin e fuqishëm të mëvonshëm që vihet re në veprat e tij, do të luajë vëllai i tij, Vasili i Madh dhe nga ana tjetër, kemi shfaqjen e një “dashurie të fshehtë” të Gregorit për arsimimin mondan (jashtë kishtar), që kishte si pasojë, lëkundjen e vazhdueshme të tezave të tij mes besimit dhe filozofisë¹²¹.

Kështu ai shkoi drejt filozofizimit të besimit të krishterë, domethënë si dëshirë që kishte këto dimensione: a) formulimin e bazave teorike të besimit me terminologji filozofike, b) integrimin e sistemeve filozofikë, brenda trupit të besimit, c) prodhimin të vlerësimeve personale për çështje të diskutueshme të dogmës, dhe d) argumentimit logjik apo racional të besimit. Ka edhe një mendim tjetër të studiuesve, i cili mbështetet në idenë se shën Gregori i Nisës, “shfrytëzoi” filozofinë, duke huazuar terminologjinë e saj¹²², me qëllim që të përballlej me heretikët e epokës së tij, të cilët me analiza të thella të termave filozofikë përpiqeshin të luftonin dogmën e krishterë. Për t’iu përgjigjur atyre me sukses, Gregori ishte i detyruar të përdorte të njëjtën armë, atë të filozofisë, që ishte pjellë e Greqisë së lashtë¹²³. Shembull tipik i kësaj përpjekjeje ishte edhe vepra e Gregorit të Nisës “Kundër Eunomit”, që tregon në mënyrë origjinale, shqetësimet dhe përpjekjet e peshkopit filozof që të kundërshtonte tezat heretike të Eunomit¹²⁴. Brenda kësaj përpjekjeje, zbulohet e gjithë aftësia retorike, filozofike dhe teologjike e Gregorit. Ashtu si tek etërit e tjerë, edhe te Shën Gregori i Nisës, filozofia u përdor si “ancilla theologiae”, domethënë si shërbëtoare e teologjisë, jo vetëm që të përshkruajë me argumente racionalë, dogmat themelore të krishtërit, por edhe që të bëjë apologjetin (mbrojtësin) e besimit të tij, por edhe që të tërheqë ndjekës të rinj të besimit në krishtërim, që ishte për të filozofia e filozofive dhe e vetmja e vërtetë që shpëtonte. Shën Vasili i Madh, tek vepra *Kundër Sabelianëve*, do të theksonte: “E lufton

¹²¹ Otis, Brooks. "Cappadocian Thought as a Coherent System", në *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958), fq. 96 - 124. Stramara, Daniel F. "Gregory of Nyssa: An Ardent Abolitionist?", në *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 41 (1997), fq. 37 - 69.

¹²² Χρήστου Μπούκη : «Η γλώσσα του Γρηγορίου Νύσσης», op. cit. fq. 45.

¹²³ Pelikan, Jaroslav. *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, Yale University Press, New Haven, 1993, fq. 42. Moutsoulas, Elias D. *The Incarnation of the Word and the Theosis of Man According to the Teaching of Gregory of Nyssa*, Elias D. Moutsoulas, Athens, 2000, fq. 24.

¹²⁴ Γρηγόριος Νύσσης, *Κατά Ενωμίον* 2, 69 – 71/ I : 246,14 – 248, 3 = PG 45 : 933 A – D.

judaizmi helenizmin dhe të dy bashkë kristianizmin...”¹²⁵. Kështu që nevoja për hartimin mbrojtës të apologjive me baza të thella filozofike, ishte i domosdoshëm për mendimtarët kristianë të shekujve të parë.

Le të shikojmë tashmë disa predispozita filozofike të teologjisë në veprën e shën Gregorit të Nisës: a) parakushti i parë i teologjisë së Gregorit, por edhe i gjithë traditës patristike është dallimi midis nocioneve “ktiston = e krijuar” dhe “aktiston = e pakrijuar”. Kjo pikë, përbën një trashëgimi filozofike, të cilën etërit e Kishës e trashëguan nga mësimi i vjetër filozofik që bënte dallimin e qartë midis termave “e lindur” dhe “e palindur”. Ngjashmëria gati sinonime midis këtyre termave është tërësisht e jashtme dhe nuk ka asgjë të përbashkët mes “i lindur” dhe “i palindur” të filozofëve dhe “i krijuar” dhe “i pakrijuar” i teologëve¹²⁶. Le të nisemi nga filozofia greke, e cila e konsideron edhe “të lindurën” edhe “të palindurën”, si të pakrijuara. “E palindura”, për filozofët është elementi i pavdekshëm, i paprishshëm dhe i padukshëm, sepse nuk shndërrohet dhe as transformohet asnjëherë dhe mbetet gjithmonë e njëjta, pa ndryshuar formë. Këtu përfshihet çdo gjë mendore, domethënë hyjnore, si shpirti, idetë, mendja, dhe në përgjithësi çdo gjë mendore. “E lindura” përmban elementin e prishshëm dhe të vdekshëm sepse vazhdimisht transformohet dhe ndryshon formë. Këtu përfshihet bota shqisore dhe në përgjithësi ajo materiale. Kështu trupi njerëzor dhe materia, klasifikohen tek “e lindura”, sepse pranojnë formëzim dhe transformim të vazhdueshëm, ndërsa shpirti i njeriut dhe Perëndia klasifikohen tek “e palindura”, sepse qendrojnë gjithmonë të pandryshueshme dhe të paprishshme¹²⁷.

Këto dy botë, “e lindura” dhe “e palindura”, mund të jenë tërësisht të ndryshme mes tyre, megjithatë ato bashkëpunojnë mes tyre. “E palindura”

¹²⁵ M. Βασιλείου, *Κατά Σαβελλιανόν και Αρείου και των Ανομοίων Ι*, PG 31 : 600B: «Μάχεται ιουδαϊσμος ελληνισμου και αμφοτεροι χριστιανισμου...εντεύθεν μεν Σαβελλίου, ετέρωθεν δε των το ανόμοιον κηρυσσόντων...».

¹²⁶ Louth, Andrew. *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Clarendon Press, Oxford, 1981, fq.17.

¹²⁷ Ladner, Gerhart D. "The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa." Në *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958), fq. 59 – 94.

ofron vazhdimisht “të lindurën” për formëzim, bukuri dhe lëvizje. Për filozofinë greke, të gjitha ekzistonin qysh prej përgjithmonë, pa qenë të krijuara prej askujt. Kështu mbizotërojnë dy botë kryesore ekzistenciale: bota shqisore – materiale, e cila është e dukshme, dhe bota mendore – shpirtërore, që është e padukshme¹²⁸. Një nga idetë kryesore që gjejmë tek vepra e Gregorit është edhe ndarja kuptimore mes nocioneve “mendore” dhe “shqisore”, që e ka prejardhjen nga filozofia platonike. Bota mendore, ose e ideve, korrespondon me botën e fuqive engjëjlore dhe ajo shqisore, me botën e materies që përbëhet nga katër elementë bazë. Këto elementë transformohen në mënyrë zinxhir¹²⁹. Në filozofinë platonike, e ashtuquajtura bota mendore e ideve, gjendet ndërmjet idesë së të mirës dhe të realitetit shqisor, do të thotë që bashkon botën shqisore me *agathon = të mirën*¹³⁰. Për ta kuptuar më mirë, sa thamë më sipër, le të marrim si shembull ilustrativ, shpirtin. Shpirti pra, siç e pamë, konsiderohet edhe prej filozofëve grekë, por edhe prej etërve të Kishës, si i paprishshëm dhe i pavdekshëm. Para se të lindë njeriu, shpirti gjendej në botën mendore të ideve, por për shkak se iu afrua rrezikshëm botës shqisore, shpirti e pëlqeu atë, dhe u rrëzua prej botës së ideve, dhe kështu hyri në trupat e njerëzve. Këtë besonte Platoni, por ai besonte gjithashtu se që të dalë shpirti nga “*burgu*”, që është trupi njerëzor, duhet që ai të kujtojë idenë e *të mirës*, të largohet pra nga mishi. Pra, “e mira”, sipas Platonit konsiderohet substanca më e lartë¹³¹. Në këtë pikë, bëhet i dallueshëm edhe ndryshimi, madje distancimi nga kjo tezë platonike, qoftë e Gregorit, por edhe e gjithë literaturës patristike. Kjo i dedikohet mënyrës së ndryshme të qëndrimit kundrejt substancës, e cila, si e paafreshme dhe e panjohur për aftësinë konceptuale të njeriut, nuk është e

¹²⁸ Ladner, Gerhart D. "The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa." *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958): 59 - 94. Lossky, Vladimir. *The Vision of God*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1983.

¹²⁹ Keenan, Mary Emily. "De Professione Christiana and De Perfectione: A Study of the Ascetical Doctrine of Saint Gregory of Nyssa." *Dumbarton Oaks Papers* 5 (1950): 167 - 207.

¹³⁰ Πλάτωνος, *Τίμαιος*, 42 A, Shih edhe: N. Ματσούκας, *Ιστορία της φιλοσοφίας*, cit., fq. 166.

¹³¹ Për t'u njohur më hollësisht mbi ndikimin e Platonit dhe filozofisë së tij, si dhe Plotinit dhe neoplatonizmit të elaboruar prej tij, në veprën e Gregor Nisienit, konsultohu me një nga studiuesit më të njohur të Peshkopit të Nisës: Meredith, Anthony. *Gregory of Nyssa*. London: Routledge, 1999. Meredith, Anthony. *The Cappadocians*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1995.

mundur të karakterizohet, ose t'i jepet ndonjë emër, siç është emri i të mirës. Sipas Platonit, “mendja përbën organin gnostik të perceptimit të parimit të gjithësisë”¹³², e cila, “qoftë edhe me vështirësi, mund të njohë principin më të lartë të qenieve, pra, idenë e të *mirës*”.

Përkundrazi, për shën Gregorin, *e mira*, si edhe çdo emër tjetër hyjnor, jo vetëm që nuk përbën dhe as që emërton substancën, por nuk përmendet as edhe si pikë reference e substancës hyjnore, pasi esenca e Perëndisë, i shmanget çdo kapaciteti konceptual dhe karakterizimi. Prandaj fjala që thuhet rreth Perëndisë nuk mund të përshkruajë asnjëherë esencën e natyrës hyjnore, por vetëm energjitë që burojnë prej kësaj natyre, të cilat edhe zbulojnë mirësinë e Perëndisë. Në antitezë me filozofinë, teologjia nuk bën fjalë për asnjë kategori ontologjike të ndërmjetme midis Perëndisë dhe realitetit të krijuar, veçse për energjitë e pakrijuara të Perëndisë, me anë të të cilave zbulohet Perëndia dhe komunikon me realitetin e krijuar. Nga dallimi i termave “i lindur” dhe “i palindur”, sipas filozofisë, rrjedhin edhe kuptime të tjera siç është koncepti i hapësirës, i kohës, i relativitetit dhe i ndryshueshmërisë¹³³. Këtu duhet të sqarojmë se e palindura (e pakrijuara), është gjithmonë e pandryshueshme dhe absolute, ndërsa e lindura (e krijuara) është e ndryshueshme dhe relative. Kjo ndodh sepse qeniet e ndërtuara, janë të gatuar, kanë një fillim konkret, dhe që aty e tutje ekzistojnë dhe jetojnë¹³⁴. Le të shikojmë se si kuptohej nocioni i vendit dhe të hapësirës në filozofinë e lashtë greke. Sipas Platonit, Aristotelit, por edhe Plotinit, intervali kohor është zona e shdërrimit dhe transformimit. Ekzistenca e kohës në varësi me hapësirën, brenda së cilës krijohet dhe ekziston realiteti i krijuar, nënkupton

¹³² Πλάτωνος, *Πολιτεία*, 511BE : «Το τοίνυν έτερον μάνθανε τμήμα του νοητού λέγοντα με τούτο ου αυτός λόγος άπτεται τη του διαλέγεσθαι δυνάμει, τας υποθέσεις ποιούμενος ουκ αρχάς αλλά τω όντι υποθέσεις, οίον επιβάσεις τε και ορμάς, ίνα μέχρι του ανυποθέτου επί την του παντός αρχήν ιών, αφάμενος αυτής, ...». Shiko edhe: N. Μαρτσούκας, *Ιστορία της φιλοσοφίας*, op. cit. fq. 172.

¹³³ Keenan, Mary Emily. "De Professione Christiana and De Perfectione: A Study of the Ascetical Doctrine of Saint Gregory of Nyssa", në *Dumbarton Oaks Papers* 5 (1950), fq. 167 - 207.

¹³⁴ Ξιώνη Νικολάου, *Ουσία και ενέργειες του Θεού κατά τον Άγιο Γρηγόριο Νύσσης*, cit., fq. 45: “Shkaku i lëvizjes brenda kohës të realitetit material, por edhe atij shpirtëror të krijuar është natyra hyjnore e pakrijuar”.

ekzistencën e një kategorie të pavarur ontologjike, që gjendet ndërmjet Perëndisë dhe krijesës. Lieske, përmend në mënyrë karakteristike një koment lidhur me veprën “*Timeo*” të Platonit, kur thotë: “Intervali kohor është një gjendje e ndërmjetme e qenieve të krijuara të asgjësë dhe të ekzistencës”¹³⁵.

Ndryshimi bazë që del këtu, midis shën Gregorit dhe grekëve të lashtë, i dedikohet lëvizjes. Në natyrën e kulluar hyjnore ekziston, sipas Gregorit, lëvizja në mënyrë të pavarur e kategorive kohore dhe vendore. Ndërsa në filozofinë greke të lashtë, aty ku koha lidhet direkt me lëvizjen, ideja e të mirës së Platonit, ose lëvizja e parë e palëvizshme e Aristotelit, të cilat gjenden përtej kohës, përbëjnë shkaqet e lëvizjes, ndërkohë që brenda tek vetë ato, nuk vërehet lëvizje¹³⁶, ndërsa sipas filozofisë arkeo-helene nënkuptohet një gjendje statike dhe e palëvizshme, në mënyrë që të përjashtohet çdo koncept i shndërrimit apo transformimit të qenia e vertetë (*ὄντως ὄν*), tek shën Gregori i Nisës, nga ana tjetër, *shekulli* përbën një kategori ontologjike dhe ekzistenciale, e cila karakterizon të gjithë realitetin e krijuar. Kështu, sa në natyrën hyjnore të pakrijuar, qa edhe në realitetin e krijuar ekziston lëvizja, me ndryshimin që tek qeniet e krijuara (materiale dhe mendore), kjo lëvizje është e ndryshme dhe shkakton transformim, ndërsa në lëvizjen e personave që përbëjnë Trininë e Shenjtë, nuk ka asnjë transformim apo ndryshim. Përsa i përket teologjisë, gjërat janë shumë ndryshe. Teologët mbajtën vetëm në mënyrë skematike këto dy nocione duke përdorur më shumë skemën “e krijuar – e pakrijuar”, me të cilën nga njëra anë dallohet natyra hyjnore nga i gjithë realiteti i krijuar dhe konservohet apo ruhet elementi i paafrueshëm dhe i pakonceptueshëm i esencës së Perëndisë¹³⁷. Ndërsa nga ana tjetër, ruhet dhe theksohet uniteti ndërmjet Perëndisë krijues dhe realitetin të krijuar, si edhe mundësia e njohjes së Perëndisë, nëpërmjet energjive hyjnore. Për të qenë më konkretë, nga çdo gjë që ekziston, vetëm Ati, Biri dhe Shpirti i

¹³⁵ Πλάτων, *Τίμαιος* 35 A dhe 52AB. Lieske e koncepton intervalin kohor, sipas Gregorit të Nisës si një gjendje të ndërmjetme. Për më tepër, shih: A. Lieske, *Die Theologie der Christumystic Gregors von Nyssa*, cit., fq. 155.

¹³⁶ Πλάτωνος, *Τίμαιος*, 52 A dhe 57 E. Αριστοτέλους, *Μετά τα Φυσικά*, 1072 A dhe 1073 A.

¹³⁷ Jaeger, Werner. *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*. E. J. Brill, Leiden, 1954, fq. 10.

Shenjtë, konceptohen në sferën e të pakrijuarës, jo vetëm përsa i përket substancës së tyre, por edhe energjive të tyre. Përveç tyre, çdo gjë tjetër është dhe thirret si e krijuar. Në kategorinë e realitetit të krijuar hyjnë të gjithë të tjerat: engjëjt, demonët, shpirtrat, kafshët, bimët etj.

Kështu vëmë re se ndërsa Platoni dhe Aristoteli në asnjë rast nuk mundën që ta përmblihdnin shpirtin dhe mendjen në kategorinë e të lindurës dhe të krijuarës, me ardhje e teologjisë, tashmë, shpirti bëhet i krijuar dhe jo vetëm kaq, por edhe theksohet se njeriu u krijua nga Perëndia në të njëjtën kohë edhe me trupin dhe me shpirtin, dhe se shpirti nuk ekzistonte askund tjetër para se të krijohej trupi¹³⁸. Ndryshimi, sipas Gregorit mes realitetit të dukshëm dhe të padukshëm është se: «το μεν δια της κτίσεως εστί, το δε προ της κτίσεως»¹³⁹. Pra, në shqip: “e para (e pakrijuara) ekzistonte para krijimit dhe e dyta (e krijuara) ekziston nëpërmjet krijimit”. Kjo do të thotë se “krijimi” si kriteri unik i lidhjes, marrëdhënies dhe dallimit mes realitetit para dhe pas krijimit, realitet i cili presupozon inekzistencën kohore të shkakut fillestar, pasi me krijimin fillon dhe koha. Nga ana tjetër natyra origjinale ekzistenciale nuk u dedikohet qenieve të gjalla që erdhën në jetë nëpërmjet krijimit, por qenieve që ishin në jetë para krijimit, të cilat e mbartin ekzistencën nga vetvetja, pa patur nevojë prezencën e ndonjë shkakut të jashtëm. Pra dallimi mes të krijuarës dhe të pakrijuarës, vendoset tek kufiri i krijimit dhe nga njëra anë e bën të qartë ndryshimin mes esencës së Perëndisë dhe të universit, të qenit dhe të mosqenit dhe njëkohësisht sipas arsyes së krijimit, përcakton në mënyrë të dukshme unitetin e këtyre dy niveleve ekzistenciale. Për të kuptuar më mirë dallimin mes të krijuarës dhe të pakrijuarës duhet të bëjmë të qartë dallimin themelor mes esencës dhe energjisë së Perëndisë. Ky dallim është më rënjësor sesa dallimi që ekziston mes botës shpirtërore dhe asaj materiale.

¹³⁸ Kundër teorisë së paraekzistencës së shpirtrave kundrejt trupave, Gregori formulon një lloj “reduction ad absurdum”. Shih: Γρηγόριος Νύσσης, *Κατά Ενωμίον* 3, 2, 121/II : 92, 1 –19 = PG 45: 661D).

¹³⁹ Γρηγόριος Νύσσης, *Κατά Ενωμίον* Α' 361, JAEGER I, PG45, 364C: «Επει δε πάσαις ταις των ευσεβούντων ψήφοις ομολογείται, ότι πάντων των όντων το μεν διά της κτίσεως εστι, το δε προ της κτίσεως...».

Esenca është pjesa e pakapshme për njeriun, ajo e përsosura. Në të kundërt, nuk do të kishte asnjë dallim mes krijesës dhe krijuesit. Energjitë e Perëndisë janë gjithashtu të pakrijuara, por njeriu mund të marrë konceptin mbi to, nëpërmjet hirit shenjtërues. Gregori me energjinë e pakrijuar, u referohet veprimit të përbashkët të të tre personave të Trinisë së Shenjtë¹⁴⁰. Ekziston pra esenca hyjnore e cila dallahet në tre hipostaza, Ati, Biri dhe Shpirti i Shenjtë. Palindshmëria, si cilësi, duhet t'i dedikohet vetëm esencës së Perëndisë, por nuk mund të identifikohet me të, sepse në konceptin e të palindurës ne arrijmë, jo duke interpretuar esencën, se çfarë është Perëndia, por mënyrën e ekzistencës së tij, atë se si është ai. E palindura do të thotë se Perëndia nuk derivoi në ekzistencë nëpërmjet lindjes ose krijimit, koncepti është pra një emër katafatik, mohues¹⁴¹. Energjia, nga ana tjetër është një lëvizje kreative, ekzistenca e të cilës varet nga vullneti i atij që kryen veprimin, dhe vetë ajo, energjia, nuk ka ekzistencë në vetvete. Prandaj, pikërisht lidhet ekzistenca e saj me atë që vepron, nëpërmjet të cilit ajo realizohet. Gregori thekson: “Por, kur të jetë konkluduar vepra, për të cilën energjia ka vepruar, dhe konkluzioni i veprimit të së cilës është, atëhere, me anë të dëshirës së vullnetit të krijuesit, mungon edhe ekzistenca e saj”¹⁴².

Energjia e pakrijuar e Perëndisë, e merr ekzistencën e saj në momentin që Krijuesi, me vullnetin e tij të lirë vepron, dhe është sipas esencës së saj, tërësisht e ndryshme nga esenca e Krijuesit, nuk është në asnjë mënyrë pjesë e esencës së tij. Edhe pse ajo vjen “nga e mosqena” në ekzistencë, megjë para këtij momenti ishte inekzistente, pra para vullnetit të Krijuesit të veprjës,

¹⁴⁰ H. Δ. Μουτσούλα, *Η Σάρκωσις του Λόγου και η Θέωσις του ανθρώπου κατά την διδασκαλία Γρηγορίου του Νύσσης*, op. cit., fq. 519. Konsultohu edhe me përkthimin në anglisht të po të njëjtit punim: Moutsoulas, Elias D. *The Incarnation of the Word and the Theosis of Man According to the Teaching of Gregory of Nyssa*. Elias, Athens, 2000.

¹⁴¹ Mbi metodën interpretative të teologjisë katafatike të Gregor Nisienit, shih: Jean Danielou (Ed.), *From Glory to Glory: Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1997. Gregory of Nyssa, *Homilies on Ecclesiastes*. Përktheu Stuart G. Hall dhe Rachel Moriarty, Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa, Walter de Gruyter, Berlin, 1993.

¹⁴² Γρηγόριος Νύσσης, *Κατά Εννομίον Α'*, 424, Jaeger I, fq. 150 (PG 45, 381D) : «Αὕτη γὰρ τῷ ἔργῳ τῷ παρ' αὐτῆς ἀποτελεσθέντι συμπαρακτείνεται... , και δείκνυται διὰ τοῦ ἀποτελέσματος ,οὐ δε ἐνθεωρεῖται τῷ ἔργῳ».

atëherë ajo nuk ekziston nga vetvetja dhe as është autonome prej Krijuesi. Gregori mendon se duhet bërë edhe një dallim tjetër esencial, midis nocionit të energjive të pakrijuara të Perëndisë dhe energjive të njeriut. Me të parat kuptojmë energjinë vepruese të natyrës hyjnore, e cila vepron, buron dhe pushon, jashtë dimensionit kohor fizik, kështu që ne nuk mund të bëjmë interpretimin me, përpara ose mbrapa veprimit të energjive hyjnore. Energjia, pra, është zbulimi i vullnetit hyjnor dhe jo vetë esenca hyjnore. Nëpërmjet energjive të pakrijuara vendoset një urë e fuqishme mbi humnerën ndërmjet Perëndisë së pakapshëm dhe krijimshmërisë së gjallesave¹⁴³. Ne mund që energjitë t'i njohim dhe t'i konceptojmë mendërisht, por mund të komunikojmë me to, duke marrë prej tyre “*teosis*”, hyjnizimin. Qeniet e gjallja janë të ndryshueshme, e marrin jetën prej krijuesit dhe prej andej jetojnë, nëse shkëputen prej tij shkojnë drejt zeros dhe zhdukjes. Është i njohur gjerësisht fakti që koncepti i Gregorit mbi energjitë hyjnore, është i ngjashëm me konceptin teologjik perëndimor të hirit, përveçse për Gregorin, ashtu si edhe për mendimtarët lindorë në përgjithësi, hiri është pasojë e prezencës aktuale dhe të drejtpërdrejtë të Demiurgut, dhe i një veprimi indirekt dhe nga distanca. Disa studies (për shembull, Balas, *Metousia Theu*, fq. 128)¹⁴⁴, mendojnë se *energja* e Gregorit, duhet përkthyer terminologjikisht si *veprim*, *operim*, më shumë sesa si energji, pikërisht sepse ky term gregorian, i marrë brenda kontekstit të përdorur, qëndron më shumë në linjë me konceptin e Aquinas-it për omnipotencën e Zotit (*Summa Theologiae I*, pg. 8, 25).

Nëse natyra e krijuar ka si princip, fillim dhe shkak të ekzistencës së saj, natyrën e pakrijuar të Trinisë së Shenjtë, së cilës i dedikohet vetëm një esencë, e përbashkët për të treja hipostazat, por me një dallim në cilësi. Ati është shkak, ndërsa Biri dhe Fryma e Shenjtë janë prej shkakut “*εκ του αιτιου*” (principi dhe shkak janë terma sinonimë dhe përputhen plotësisht në

¹⁴³ Γρηγόριος Νύσσης, *Περί του μη είναι τρείς θεούς* (Mbi faktin që nuk janë tre perëndi), PG 45, 133 BC.

¹⁴⁴ Balas, David L. *Metousia Theou: Man's Participation in God's Perfections according to Saint Gregory of Nyssa*. Rome: Pontificium Institutum Sancti Anselmi, 1966. Balthasar, Hans Urs von. *Presence and Thought: An Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*. San Francisco: Ignatius Press, 1995.

kuptim mes tyre). Prandaj, principi dhe shkak i qenieve të krijuara, është natyra hyjnore e pakrijuar dhe e pafillim, dhe këto qenie e marrin ekzistencën e tyre prej vullnetit hyjnor, e shpallin fillimin e qenies së tyre prej një shkak. Mbas atyre që thamë më lart, është bërë i qartë dallimi në kuptim mes e “lindur – e palindur” të filozofisë dhe “e krijuar – e pakrijuar” të teologjisë. Jo vetëm që të tjera gjëra nënkuptohen tek e palindura e mendimit filozofik dhe të tjera tek e pakrijuara e mendimit teologjik, por edhe krejtësisht të ndryshme janë pasojat dhe konkluzionet filozofike që dalin nga ky dallim¹⁴⁵. Shembull karakteristik është se Platoni e konsideron trupin e njeriut materie me cilësi inferiore ndaj shpirtit, kurse Gregori, jo vetëm që nuk e nënvlerëson trupin dhe organet gjenetike të njeriut, madje i konsideron këto të fundit si më të larta edhe se organet e tjera të trupit, sepse atyre iu dedikon vijimësinë e njerëzimit. Nëse shpirti, sipas Platonit ishte më i lartë se trupi, tashmë me Gregorin dhe konceptin kristian, bëhet i barazvlefshëm me trupin, madje konsiderohet edhe si i thyeshëm, madje edhe material, nëse krahasohet me Krijuesin. Mundet që edhe Platoni të ishte zhytur në ndarjen e trefishtë të shpirtit, në pjesën logjike, dëshirore dhe inatçore, porse Shën Gregori i Nisës, shikonte në konceptin platonik rrezikun që shpirti të kthehej si një kompleks apo si një kor prej shumë shpirtrash. Shkurt, shpirti mbetet si një krijim i pavarur nga shumëllojshmëria e njohjeve që fiton dhe Perëndia mbetet thjesht i pavarur nga shumëllojshmëria e aftësive të tij. Kështu në veprën e tij “Mbi shpirtin dhe ngjalljen”, Gregori e konsideron si të mirëqenë, thjeshtësinë e shpirtit¹⁴⁶.

Gregori, si çdo teolog i rëndësishëm i shekullit të katërt, i atij shekulli kur u themeluan dogmat kristiane kryesore, do të merrej shumë me nocionin e ditës së gjykimit, ditë që sipas tij, do të ishte edhe përmbyllja e historisë së njerëzimit dhe të universit. Siç e kemi parë, përveç dogmave që gjenden në Shkrimin e Shenjtë, Gregori do të kërkonte ndihmë edhe nga filozofia e lashtë

¹⁴⁵ Gregory of Nyssa, *Life of Moses. Classics of Western Spirituality*, përktheu Abraham J. Malherbe dhe Everett Ferguson, Paulist Press, New York, 1978, fq. 121.

¹⁴⁶ Më mirë është e rekomandueshme të konsultohen veprat e Gregorit në greqishten origjinale. Por nëse kjo nuk është e mundur, këshillojmë të lexohet pjesë e veprës së tij, e përkthyer në anglisht. *St. Gregory of Nyssa: The Soul and the Resurrection*, përktheu Catharine P. Roth. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1993.

helene, por në të, nuk mund të gjente dot asnjë ndihmë kësaj here, pasi sipas saj, nuk ekziston asnjë ditë gjykimi, nga ndonjë Zot universi. Kështu Gregorit nuk do t'i ngelej gjë tjetër veçse të qëndronte në burimet biblike. Në këtë kontekst, sipas tij, gjykimi i takon vetëm Atit, si princip apo shkak i Triadës hyjnore, por Ati nuk gjykon i vetëm, por ai ka zgjedhur ta bëjë këtë nëpërmjet Birit të Vetëmlindur, i cili i referohet vetëm vullnetit të Atit në këtë gjykim, dhe jo të vetit¹⁴⁷. Gregori e mendon atë ditë si të madhe dhe të rëndësishme, pasi njeriu do ta lërë mbrapa gjendjen e tij të sëmurë, të vdekshme dhe të prishshme, dhe do hyjë në jetën që e pret. Prandaj nisioti mendon që njeriu duhet ta presë me gëzim atë ditë, madje me lumturi, pasi kjo botë mëkatare do pushojë së ekzistuari. “Ky shpirt njerëzor, i cili do të vendoset përpara procesit të gjykimit, nuk duhet të trembet, madje qëndron i patutur dhe i pahabitur, duke mos patur asnjë grimcë ligësie në ndërgjegjen e tij”.¹⁴⁸

2. E qena dhe e mosqena.

Përveç rinfreskimit dhe përshtatjes me mësimdhënien e krishterë të koncepteve filozofikë “e lindur – e palindur”, etërit e Kishës, dhe natyrisht mes tyre, edhe shën Gregori i Nisës, morën dhe adoptuan nga filozofia e lashtë greke edhe konceptet “e qena – e mosqena” (ον – μη ον)¹⁴⁹. Së pari duhet të theksohet se askund nuk bëhet fjalë, përveçse tek vepra e Gregorit, për krijimin e botës nga zeroja, nga “asgjëja” nga hiçi absolut. Për këtë arsye, duhet të

¹⁴⁷ Γρηγόριος Νύσσης, *Περί του μη είναι τρείς Θεούς, Προς Αβλάβιον*, PG 45, 128B: «Ὁ γὰρ κρίνων πασαν τήν γην δια του Υἱου, ω πασαν δέδωκε την κρίσιν, τούτο ποιεί και παν το παρά του Μονογενοῦς γινόμενον, εις τον Πατέρα την αναφοραν έχει, ώστε και κριτήν αυτόν του παντός είναι, και κρίνειν μηδένα δια το πασαν ως ειρηται, την κρίσιν τω Υἱω δεδωκέναι, και πασαν τήν του Υἱού κρίσιν του πατρικού μή ἀπηλλοτριώσθαι βουλήματος».

¹⁴⁸ Γρηγόριος Νύσσης, *Εἰς Πουλχερίαν Λόγος*, PG 46, 869C: «Ἡ γὰρ τοιαύτη ψυχή ἢ οὐκ ἔχουσα ἐφ' ὅτω εις κρίσιν ἔλθῃ, γέενναν οὐ φοβείται, κρίσιν οὐ δέδοικεν ἀφοβος διαμένει και ἀκατάπληκτος, οὐδενός πονηροῦ συνειδότος τον της κρίσεως φόβον ἐπάγοντος».

¹⁴⁹ “On” dhe “mi on”, mund të përkthehet dhe qenia dhe joqenia, por kemi ruajtur terminologjinë që përdor në shqip terminologjia teologjike lindore siç ajo gjendet në botimet e KOASH-it.

bëhet i qartë dallimi, midis të mosqenës dhe zeros. Sepse nga zeroja nuk mund të rrjedhë asgjë, sepse ku nuk ka element që të përbëjë principin e përbërjes së Krijimit, pra nga zeroja buron vetëm zeroja. Ndërsa, e mosqena, nënkupton të kundërtën e të qenës, ashtu siç pikërisht e keqja është e kundërta e të mirës. Me këtë lloj dallimi, Gregori deklaron se ekzistenca e njëjës përjashton ekzistencën e tjetrës. Por ekzistenca e mohimit, (e mosqena), presupozon ekzistencën e tezës, pohimit, (e qena). Nën këtë logjikë, bëhet e qartë se ekzistenca e Perëndisë, e qenies së vërtetë (ὄντως ὄν), është ajo që ekziston pa shkak, në përjetësi dhe që kuptohet si vetekzistenciale. Ky dallim mes qenies dhe zeros, rekomandohet me shembuj të ndryshëm në të gjithë filozofinë greke të lashtë, dhe në këtë pikë duket se as Gregori nuk distancohet nga pikëpamja aristoteliane se është e pamundur të vijë diçka prej zeros. Por në antitezë me shën Gregorin dhe me të gjithë teologjinë patristike, meqë në mentalitetin grek “të jesh” identifikohet me “qenien”, nuk mund të ketë (mosqenie), sepse nga e mosqena, që nënkuptohet të mos jesh, nuk mund të rrjedhë asgjë¹⁵⁰.

Por për herë të parë, tek Aristoteli e mosqena konceptohet si e qenë, sepse me karakterizimin e tij, e mosqena, konsiderohet si e qenë, dhe pikërisht në këtë pikë, vetë Aristoteli e shkëput filozofinë e tij nga ajo e paraardhësve të vet “E mosqena, sipas Aristotelit nuk konsiderohet sipas esencës, por në mënyrë konvenciale, që do të thotë se e mosqëna, edhe pse është inekzistenciale dhe jo hipostatike nga esenca, ka ekzistencë sipas mohimit, pra ekziston si mohim”¹⁵¹. Por nënteksti i mohimit, do me thënë, pohimi mbi të cilin zbatohet karakterizimi i mohimit, deklaron faktin se e mosqena sipas esencës, ekzistonte në të njëjtën kohë me të qenën, sepse, edhe tek filozofët para Aristotelit, nuk mund të vijë ekzistenca nga asgjëja. Materia në rastin tonë, mbi të cilën aplikohen karakterizimet e mohimit, ekziston të të njëjtën kohë me “qenien e vërtetë”, por nuk është qenia, në momentin gjatë të cilët

¹⁵⁰ Γρηγόριος Νύσσης, *Κατά Ευνομίου Α'*, 371, Jaeger I, fq. 136 (PG 45, 368 A). Shiko edhe: N. Ματσούκα, *Ιστορία της Φιλοσοφίας, με σύντομη εισαγωγή στη Φιλοσοφία*, cit., fq. 264 e në vijim.

¹⁵¹ Αριστοτέλους, *Φυσική ακρόασις Α'*, 8, 191 A : «και φασιν (οι κατά φιλοσοφίαν) ούτε γίνεσθαι των ὄντων ουδέν ούτε φθείρασθαι διά το αναγκαίον μεν είναι γίνεσθαι το γιγνόμενον ή εξ ὄντος ή εκ μη ὄντος, εκ δε τούτων αμφοτέρων αδύνατον είναι, ούτε γαρ το ὄν γίνεσθαι (είναι γαρ ήδη) εκ τε μη ὄντος ουδέν αν γενέσθαι, υποκείσθαι γαρ τι δειν».

është formëzuar dhe presupozon tashmë ekzistencën e formës. Shën Gregori i Nisës, nga ana tjetër, edhe pse me shikim të parë të jepet përshtypja sikur bie dakort me Aristotelin, në momentin që kupton të mosqenën si mohim, ai realisht distancohet në mënyrë të qartë, duke formuluar tezën e tij, pasi sipas tij, inekzistenca e mosqenies nga njëra anë, nuk është mohimi i qenies, si e mosqenë konvencionalisht, dhe nga ana tjetër nuk është as sipas esencës, mohimi i ekzistencës.

Nëse fillojmë nga mendimi i lashtë grek, dhe konkretisht i Platonit, i cili e konsideron botën mendore si të qenë dhe si pasojë ajo mbetet gjithmonë e njëjta, hyjnore dhe element i paprishshëm dhe i pavdekshëm. Në këtë kategori hyn elementi mendor (shpirti njerëzor, mendja, Perëndia), i cili mbetet gjithmonë i njëjtë. E mosqena, nga ana tjetër, konsiderohet prej Platonit, ajo që vazhdimisht shndërrohet, e ndryshueshmja, e prishshmja, inferorja. “Në këtë kategori hyn materia, kafshët, objektet e pashpirt, bimët, dhe në përgjithësi bota shqisore. Kjo botë e dytë, i nënshtrohet transformimit të vazhdueshëm, ndryshimit, lëvizjes së pandërprerë dhe si pasojë, shndërrimit dhe prishjes”¹⁵². Në filozofinë e lashtë greke, e qena, e cila emërtohet edhe si Ideja e të Mirës, konform Platonit dhe ajo që emërtohet si Lëvizja e Parë e palëvizshme (Πρώτο κινούν ακίνητον), sipas Aristotelit, përbëjnë shkakun e lëvizjes, pa qenë e nevojshme që tek këto vetë të vihet re lëvizje. Në kundërshtim me teologjinë, ku sa tek natyra hyjnore e pakrijuar, aq edhe tek realiteti i krijuar, ekziston lëvizja, tek lëvizja filozofike ekziston e prishshmja dhe transformimi, ndërsa tek lëvizja e personave që përbëjnë Trininë e Shenjtë, nuk ka asnjë prishje dhe shndërrim. Në veprën e tij “Katekizmi i Madh”, Gregori i Nisës ngre pyetjen se meqë njeriu nuk mundet të kuptojë as esencën e tij, si është e mundur për të njohja e esencës së Perëndisë, nëpërmjet mendjes njerëzore? Kështu, sipas teologjisë kristiane, njohja përcaktohet vetëm në aftësinë njohëse nëpërmjet

¹⁵² Πλάτωνος, *Τίμαιος*, 27 d – 28 a : «Το μεν (εννοείται το ον) δή νοήσει μετά λόγου περιληπτόν, αεί κατά ταυτά όν, το δ’ (το μη ον) αυ δόξη μετ’ αισθήσεως αλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον και απολλύμενον, όντως δε ουδέποτε ον».

energjiive hyjnore, që mund të arrijë njeriu mbi ekzistencën e Perëndisë¹⁵³. Pra, esencialisht për filozofinë, e qena është e palindura dhe e mosqena është e lindura.

Në teologji, këto nocione marrin tërësisht një përmbajtje krejtësisht të ndryshme, sepse interpretohen nën dritën e krijimit dhe të Krijuesit. Kështu, pra, sipas etërve të Kishës, “e qena” është Ati, i vetmi i pashkak, i palindur dhe krijues i të gjithave, i cili nuk ia detyron ekzistencën e tij askujt dhe nuk varet nga askush. Pra mund të themi si konkluzion se “e qena” përbëhet prej një substance¹⁵⁴, e cila është e pakapshme, e pakonceptueshme për njerëzit, veçse nëpërmjet ndihmës së energjiive hyjnore mund të njihet, e gjithashtu nëpërmjet vullnetit të saj, kjo “e qenë” solli në jetë krijimin dhe përfundimisht “e qena”, sipas teologjisë lindore është “e pakrijuar”. Nga ana tjetër, “e mosqena” për teologjinë, konsiderohet se nuk rrjedh direkt prej esencës hyjnore dhe ekziston se u krijua si pasojë e vullnetit kreativ të Perëndisë. Në këtë kategori krijesash bëjnë pjesë: njerëzit, engjëjt, demonët, shpirtrat njerëzorë. E mosqena futet në kategorinë e të krijuarës. Sigurisht që nuk mund të mos i referoheshim edhe shprehjes klasike teologjike që përbën edhe dogmën kristiane mbi “krijimin nga e mosqena” (“εκ του μη όντος δημιουργία”). Siç dihet, realiteti i krijuar, sa ai mendor dhe engjëllor, aq edhe natyra e dukshme dhe materiale, nuk u krijua direkt prej esencës hyjnore të pakrijuar dhe nuk rrjedh prej saj, se do të ndanin të njëjtën natyrë, por u krijua si pasojë e vullnetit të lirë kreativ të Perëndisë. Pra, kjo shprehje, do të theksojë me forcën e padiskutueshme të një dogme, heterousinë (esencën tjetër) të Krijuesit nga krijesa.

Por përveç kësaj, me këtë shprehje, bëhet e qartë se Perëndia, i cili krijon krijesën, krijon në të njëjtën kohë dhe esencën (substancën) e saj, nga e cila rrjedhin qeniet e krijuara konkrete. Kështu kryhet kapërcimi i konceptit diarkik, dy principësh, i Qenies reale (όντως όν) dhe i materies. Kështu pra, Perëndia shpallet si principi unik dhe i vetëm i krijesës. Përveçse kuptimit të

¹⁵³ Γαζή Έφη, *Ο δεύτερος βίος τών τριών Ιεραρχών. Μια γενεαλογία τοῦ ἑλληνοχριστιανικοῦ πολιτισμοῦ*, Νεφέλη, kolana: Ἱστορία, Ἀθήνα, 2004, fq. 227.

¹⁵⁴ Γρηγόριος Νύσσης, *Κατά Εὐνομίου Α΄*, 283, Jaeger I, fq. 109 (PG 45, 337 B).

Shih edhe: R. Hubner, *Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius*, fq. 484.

ndryshëm që marrin fjalët (e qenë – e mosqenë) sa tek teologjia e krishterë aq edhe tek filozofia, në mënyrë të ngjajshme, kuptim të ndryshëm kanë gjërat që konkludojnë tek e qena dhe tek e mosqena, si tek teologët, ashtu edhe tek filozofët¹⁵⁵. Për shembull, shpirti, përfundon, sipas filozofëve në botën mendore të ideve, do të thotë tek e paprishshmja, shekullorja dhe e pandryshueshmja. Ndërsa për teologët, shpirti i përket sferës së mosqenies, sepse është krijesë e Perëndisë, nuk ka të njëjtën esencë me të, sepse tek e qena, do me thënë, tek e pakrijuara, hyn vetëm Perëndia¹⁵⁶. Përsa i përket të keqes, sipas filozofëve, ajo gjendet ekskluzivisht në sferën e mosqenies. Këtu, e keqja lokalizohet tek bota shqisore, tek e cila, pas rënies së shpitrave tek trupat njerëzorë, ajo vazhdon dhe qendron e pranishme deri sa shpitrat të kthehen tek e qena, pra tek bota mendore e ideve, ku do të rehabilitohet sërish e mira. E keqja, nga pikpamja teologjike, nuk gjendet as në sferën e qenies, as në atë të mosqenies. Sipas shën Gregorit të Nisës, e keqja që erdhi prej rënies së njerëzve të parë në mëkatin origjinal, tashmë i përket natyrës së njeriut dhe nuk ka ekzistencë, ajo përbën kthimin kundër dhe largimin e njeriut nga e mira, hyjnorja, drejt të keqes, pra drejt jo të mirës, do me thënë, drejt mosqenies¹⁵⁷.

Koha, sipas shën Vasilit është e ndërthurrur me realitetin e krijuar. Kështu mund të thoshim se vetëm e pakrijuara është *akrone*, jashtë kohës. Perëndia Triadik *akronos* mund të ndërhyjë sipas dëshirës, me mënyrat që vetëm ai njih, brenda përkohshmërisë së universit, por edhe brenda kohshmërisë së çdo realiteti të krijuar dhe ai quhet edhe i brendakohshëm, por edhe i jashtëkohshëm, pra i përjetshëm. Jashtëkohshmëria dhe përjetshmëria janë terma që shkojnë bashkë, gati brenda të gjithë literaturës patristike dhe

¹⁵⁵ E. V. Ivanka, “Vom Platonismus zur Theorie der Mystic”, në: *Scholastic* 11 (1936), fq. 185 e në vijim.

¹⁵⁶ Γρηγόριος Νύσσης, *Περί του, τι έστι το, κατ’ εικόνα Θεού και καθ’ ομοίωσιν*, PG 44, 1332 A. Ibid. PG 44, 1336 D – 1337 B. Φυσικά. Shih edhe: Escibano-Alberca, *Die Entdeckung des inneren Menschen*, cit. fq. 53.

¹⁵⁷ Mosshamer A. Alden, «Non-Being and Evil in Gregory of Nyssa», cit., fq. 146, Shih dhe: Gaïth Jérôme, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, kolana: *Études de philosophie médiévale*, nr. 43, 1953, fq. 77.

përcaktojnë vetëm realitetin e pakrijuar. Gjon Damaskeni do ta quajë Zotin si: “ i pafillim, i pambarim, i thjeshtë i përjetshëm dhe i jashtëkohshëm”, në manualin e tij të famshëm dogmatik, *Shpallja e saktë e besës ortodokse*.¹⁵⁸. Mund të themi se këto cilësi i referohen deklaramit të cilësisë themelore të Perëndisë Triadik në marrëdhënie me qeniet e krijuara. Bota nga ana tjetër është e brendakohshme. Koha, si rrjedhë dhe lëvizje është bashkudhëtare me botën. Bota e krijuar pra, është një rrjedhje e pandalshme, asgjë brenda saj nuk është statike. Ekzistenca e kohës në varësi të hapësirës, brenda së cilës krijohet dhe ekziston realiteti i krijuar, nuk nënkupton sigurisht edhe ekzistencën e ndonjë kategorie tjetër ontologjike e të pavarur, që gjendet mes Perëndisë dhe krijesës, siç ndodh me hapësirën e Platonit.

Pra, si përfundim, shkaku i lëvizjes së brendakohshme si të realitetit material, ashtu edhe të atij shpirtëror është natyra hyjnore e pakrijuar. Dhe ndërsa, shkaku i parë i palëvizshëm¹⁵⁹ i qenieve materiale është vrulli i vullnetit të Perëndisë, shkaku i dytë është realiteti shpirtëror dhe imaterial dhe pjesëmarrja e mirësisë së natyrës hyjnore. Bindja e thellë se Perëndia është e vetmja ekzistencë apo qenie e vërtetë (το ὄντως ὄν), përbën jo vetëm rrënjën e mendimit fetar dhe qendrën e jetës së Atit të Kishës që kemi marrë në studim, por edhe të çdo njeriu fetar që ndan bindjet dhe praktikat fetare të krishtërimit. Si qenie absolute dhe e vërtetë, Perëndia është themeli dhe arsyeja finale e ekzistencës njerëzore. Prandaj, pohimi i mësipërm themelor e vendos njeriun përballë një gjykimi të brendshëm¹⁶⁰.

Duke emëruar pra Perëndinë si qenien e vërtetë, ne e dallojmë atë të brendafutur brenda qenies jo zotërore (μη κυρίως ὄν). Qenia e parë jo zotërore, sipas Gregorit është bota, e cila nuk është vetëekzistente, vetëhipostatike dhe e vetëqeverisëshme, por ia detyron qenien e saj, qenies së vërtetë. Kështu pra, përballë nesh kemi qenien e qenësishme dhe qenien e paqenësishme,

¹⁵⁸ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, PG 94, 792 C : «Ὅτι με οὐν ἔστι Θεός ἀναρχος, ἀτελεύτητος, ἀπλούς, αἰώνιος τε καὶ αἰδιος...».

¹⁵⁹ Me fjalën lëvizje, kuptohet natyrshëm natyra e shndërrueshme dhe e transformueshme e objekteve të lëvizshme.

¹⁶⁰ Barnes, Michel Rene. *The Power of God: Dynamis in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology*. Catholic University Press, Washington, 2001, fq. 63.

domethënë Perëndinë dhe universin, kozmosin¹⁶¹. Të qenurit e njeriut, thotë Gregori, rrjedh dhe varet nga qenia hyjnore. Përbashta qenies hyjnore, Perëndisë pra, njeriu nuk mund të jetë. Në gjuhën e Gregorit, mund të theme se termi (ὄντως ον) vishet me kategorizim absolut fetar. Por nga ana tjetër, në veprën e tij “Kundër Eunomit”, shën Gregori i Nisës, në përpjekjen e tij që të mposhtë heretikun në fjalë dhe të mbrojë dogmën kristiane ortodokse rreth të qenit dhe të mosqenit, thekson se “qenia, do me thënë Perëndia, i cili krijon krijesën, krijon në të njëjtën kohë edhe substancën e saj (ουσία). Perëndia, vetëm nëpërmjet vullnetit të tij hyjnor solli nga e mosqena gjithçka në të qenë. E mosqena, do me thënë, njeriu prodhon gjërat e tij nga substanca që ekziston tashmë paralelisht me të, pra krijon ose prodhon nga një materie e dhënë”¹⁶².

Kështu, e gjithë gjeneza e realitetit të krijuar, rrjedh nga e mosqena, prandaj ajo fillon të ekzistojë nga një çast i dhënë e paskëtaj, duke shpallur në këtë mënyrë edhe inekzistencën e saj të mëparshme. Kështu, koha duke përbërë cilësi të pandashme të çdo qenieje të krijuar, karakterizon edhe çdo ngjarje, që ndodh në realitetin e krijuar. Prandaj, e mëparshmja dhe e mëpasshmja në raport me të tashmen, brenda së cilës kryhen dhe marrin jetë ngjarjet e ndryshme kanë lidhje të drejtpërdrejta me dimensionin ekzistencial të qenieve të krijuara, sepse termat kohorë, para tij “*το προ αυτού*”, gjatë tij “*το κατ’ αυτού*” dhe pas tij “*το μετά τούτο*”, përcaktojnë ekzistencën e qenies. Në përputhje me ato që theksuam më lart, qenia e vërtetë, do me thënë Perëndia triadik i teologjisë është bota mendore ose e ideve e Filozofisë, ndërsa mosqenia, do me thënë bota shqisore e filozofisë, kuptohet tashmë nën dritën e veprave të Gregorit si i gjithë realiteti i krijuar, duke përfshirë edhe shpirtin njerëzor, që me aq përkushtim e ka analizuar peshkopi i Nisës në teologjinë e tij.

¹⁶¹ Harrison, Verna E. F. *Grace and Human Freedom According to St. Gregory of Nyssa*, Edwin Mellen Press, 1992, Lewiston, fq. 125.

¹⁶² Γρηγόριος Νύσσης, *Κατὰ Εὐνομίον, Λόγος Α΄*, G.N.O. I, σ. 113.21-26: «Οὐκοῦν ταύτας ἔγνωμεν ἐν τῇ διαίρεσει τῶν ὄντων τὰς διαφοράς, πρῶτον τὸ ὡς πρὸς τὴν ἡμετέραν κατάληψιν πρῶτον, τὸ αἰσθητὸν λέγω, μετὰ τοῦτο δὲ τὸ διὰ τῆς τῶν αἰσθητῶν χειραγωγίας ὑπὸ τοῦ νοῦ θεωρούμενον, ὃ δὴ νοητὸν εἶναί φαμεν· καὶ τοῦ νοητοῦ πάλιν ἕτεραν διαφορὰν κατελάβομεν εἰς τὸ κτιστὸν καὶ τὸ ἄκτιστον διαιρουμένην».

3. Çështja e ekzistencës së të keqes.

Siç dihet, Gregori i Nisës ishte një ndjekës besnik i doktrinës së vëllait të tij, Vasilit, siç ishte edhe një dashamirës i madh i teologjisë dhe filozofisë së tij¹⁶³. Pikërisht, i ndikuar nga ky atë kapadokian, Gregori mori termin aristotelian *ἐνέργεια*, që zë një vend kryesor si nocion bazë i metafizikës së Aristotelit, pasi ai e lidhte këtë me Demiurgun e botës, duke shpjeguar me këtë mënyrë, prezencën e *energeia*-s së Perëndisë në botë. Aristoteli e pranonte ekzistencën e Perëndisë, i cili shfaqej si një energji e kulluar¹⁶⁴. Këtë mendim Gregori e çoi më tutje, duke pranuar se prezenca e Zotit në botë, vihet re pikërisht te prezenca e energjive të pakrijuara të tij. Në këtë mënyrë Gregori zgjidh me gjenialitet faktin që nëse këto energji të pakrijuara janë prezente në të gjithë krijimin, pra bëjnë të mundur edhe gjithëprezencën e Demiurgut në botën materiale, sërish këtu nuk kemi të bëjmë me elementë apo dyshime të panteizmit, por të omniprezencës së të njëjtit Zot, i cili nuk është prezent sipas esencës, por sipas energjive të tij. Këto nocione tek Gregori i gjejmë tërësisht të ndara dhe të dalluara nga njëra-tjetra. Plotini, për shembull, duke mos patur mundësinë që të perceptojë transhendencën absolute të hyjnore, e pranonte botën si një rrjedhojë apo jehonë e Njërit, por duke rrëshkitur kështu në panteizëm. Ndarja që i bën Gregori realitetit mes atij të krijuar dhe të pakrijuar, ktistos-aktistos, duke krijuar kështu një ndërtesë solide ontoteologjike,¹⁶⁵ i jep mundësinë teologut filozof të zgjidhi njëherë e mirë mënyrën sesi mendja

¹⁶³ Keenan, Mary Emily. "De Professione Christiana and De Perfectione: A Study of the Ascetical Doctrine of Saint Gregory of Nyssa.", në *Dumbarton Oaks Papers* 5 (1950): 167 – 207.

¹⁶⁴ Përsa i përket përdorimit të termit aristotelian, *ἐνέργεια*, si nga shkrimtarët kishtarë lindorë, por edhe nga ata perëndimorë shih: Bradshaw David, *Aristotle. East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

¹⁶⁵ Termi *ontoteologji*, u përdor fillimisht nga Heidegger-i, për të theksuar tentativën e Aristotelit, për një soditje paralele të Qenies, si nga pikëpamja teologjike, ashtu edhe nga ajo filozofike. Këtë përpjekje, e përsosi dhe e lartësoi në sistemin e tij, Hegel-i. Për më shumë shih: Heidegger Martin, *Identität und Differenz*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2002¹², (1957¹), fq. 30-66.

njerëzore mund t'i afrohet realitetit hyjnor, brenda kategorive të krijesës, duke i soditur ato filozofikisht.

Kështu, pamundësia për të përdorur kategorizime filozofike rreth Perëndisë, do të jetë pikënisja e Gregorit për të ndërtuar platformën e tij filozofike, me anë të së cilës do të argumentojë faktin se e keqja, përkundrajt çdo dyshimi, nuk ka asnjë vend në sferën e të pakrijuarës, aktistos, dhe rrjedhimisht ajo nuk ka as ekzistencë, përdersia nuk ekziston një shkak hyjnor, si princip apo fillim i kësaj ekzistenceje¹⁶⁶. Gjatë shqyrtimit të veprës së Gregorit, ne nuk pamë një shtjellim thelbësor të kategorive aristoteliane, të paktën jo me të njëjtën mënyrë sistematike, siç bëhet nga të tjerë shkrimtarë kishtarë, si Augustini tek *De Trinitate*, megjithatë Gregori i përdor këto kategori për të shpjeguar mënyrën hyjnore të ekzistencës së Zotit, në përpjekjen e tij për një formulim logjik të dogmës së Perëndisë trinitar, duke bërë kështu mbrojtjen e doktrinës trinitariane, përkundrajt herezive unitariane të kohës së tij. Sigurisht që krijesa ka brenda saj injorancën mbi njohjen e Demiurgut, të cilit sipas Gregorit, mund t'i atribuojmë të paktën një prej dhjetë kategorive aristoteliane, dhe pikërisht atë të substancës (ousia)¹⁶⁷. Njeriu nuk e njeh Zotin sipas substancës së tij, pasi ajo është thellësisht e pakapshme prej ratios humane, por sipas energjive të tij, pra nga pasojat e dukshme që lë në krijim, ekzistenca e kësaj substance hyjnore. Lidhja e njerut me Hyjin është lidhje energjike (si pasojë e energjive hyjnore), lidhje e cila krijohet vetëm me pjesëmarrjen empirike në përjetimin e prezencës së energjive të pakrijuara hyjnore, brenda *teofanive* (shfaqjeve të Zotit) dritëdhënëse, siç do t'i quante Gregori këto energji¹⁶⁸.

Nga ana tjetër, vetë krijesa, e cila është edhe rezultat i veprimit krijues të energjive të pakrijuara, mund ta çojë njeriun në perëndinjohje (*teognosia*),

¹⁶⁶ Weiswurm, Alcuin A. *The Nature of Human Knowledge According to Saint Gregory of Nyssa*. Catholic University Press, Washington, 1952, fq. 83.

¹⁶⁷ Sorabji Richard (Ed.), *Proclus. On the Existence of Evils*, kolana: Ancient Commentators on Aristotle, Duckworth Press, Great Britain, 2003, fq. 23-27.

¹⁶⁸ Peroli Enrico, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa: Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Milano, Pubblicazioni del Centro di ricerche di metafisica, 1993, fq. 157-187.

ose në pranimin dhe përjetimin e thellë të faktit të ekzistencës së Perëndisë. Sipas Gregorit, “mjafton që dikush të sodisë me kujdes mrekullinë e krijimit, që mendja e tij të kuptojë apo shohë vetë Zotin, pasi prezenca e tij në krijesë është e vazhdueshme dhe e kudondodhur”¹⁶⁹. Gregori këtu adopton qasjen teleologjike dhe kozmologjike për të provuar filozofikisht faktin e ekzistencës së Perëndisë. Ekzistenca e rregullit dhe e *telos*-it (qëllimit) brenda në botë e shpie logjikën të meditojës se gjithë ky rend brenda në botë, nuk është i rastësishëm dhe fakti që ligjet e universit janë të përsosur dhe nuk prishen kurrë, të çon në përfundimin se është vetë Zoti ai që ruan dhe mban krijesën në qenie, si i vetmi që e solli atë në jetë nga mosqenia.¹⁷⁰ Krijimi, sigurisht që ka ardhur si pasojë e veprimeve të energjive hyjnore, nga njëra anë, por nga ana tjetër, ky krijim, mbetet në përjetësi, si dëshmi e ekzistencës së Perëndisë. Madje ky krijim, sipas Gregorit bëhet edhe vendi i takimit të njeriut me Krijuesin e tij. Kështu, duke parë cilësitë e Demiurgut, Gregor Nisieni, merr dhe analizon një nga cilësitë e tij, të cilën ai e quan (agathon), e mira. E mira është cilësia e natyrshme e esencës së Perëndisë. Ajo ka madje një përmbajtje ontologjike dhe cilësohet si realitet ekzistencial. Madje Gregori e identifikon natyrën e të mirës, me vetë natyrën e transhendentales. Nocioni i të mirës, referohet prej tij si realiteti hipostazik i qenies triadike, që përbën substancën hyjnore. Do të thoshim, me një fjalë, se për Gregorin, Zoti nuk ka të mirë, por ai vetë është e mira. *Agathon*-i, pra, ekziston në natyrën e tij më të thellë¹⁷¹.

¹⁶⁹ Γρηγόριος Νύσσης, *Εἰς τὸν Ἐκκλησιαστικόν*, G.N.O. V, fq. 440.6-9: «Κἀγὼ εἶπον: Ἀλλὰ τὴν τοῦ παντὸς ὑπερκειμένην σοφίαν διὰ τῶν ἐνθεωρουμένων τῆ φύσει τῶν ὄντων σοφῶν τε καὶ τεχνικῶν λόγων, ἐν τῇ ἀρμονίᾳ ταύτῃ καὶ διακοσμήσει δυνατόν ἐστὶν ἀναλογίσασθαι».

¹⁷⁰ Duam të theksojmë se termi i përdorur nga Gregori (pronoia), nuk ka ekuivalent në gjuhën hebraishte. Për më tepër, shih: Burghardt J. Walter dhe Lawler Comerford Thomas, *Theodoret of Cyrus. On Divine Providence*, New York, Newman Press, kolana: Ancient Christians Writers. The Works of Fathers in Translation, nr. 49, 1988, fq. 5.

¹⁷¹ Pyetjes, nëse ekziston providenca hyjnore, në lidhje me ekzistencën apo mosegzistencën e gjërave, iu përgjigjën shumë filozofë dhe teologë të historisë së kishës. Për më shumë shih: Ciceron, *De Natura Deorum*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, kolana: Loeb Classical Library, nr. 268, 2005¹⁰, (1933¹), I. 3-5: «Sent enim philosophi et forerunt qui omnino nullam habere censeant rerum humanarum procuracionem deos...Sunt autem alii philosophi...qui deorum mente atque ratione omnem mundum administrari et regi censeant, neque vero id solum, sed etiam ab isdem hominum vitae consuli et provideri». (Ka dhe kishte filozofë, që besonin se

Ç'është pra e mira, përse i përket esencës së Hyjit? Pamë se Gregori e klasifikon cilësinë e mirësisë së Perëndisë, brenda grupit të energjive të tij hyjnore. Kështu pra, indirekt, por edhe me një lloj hezitimi, mund të arrihet në përfundimin se në këtë pikë, Gregori adopton zërin e vetë neoplatonik, që e gjejmë ta përshkruajë gjithë veprën e tij, në lidhje me kategorinë e energjive. Gjithashtu, në ndarjen e energjive hyjnore në kategori të ndryshme, gjejmë edhe gjurmë të leximit nga ana e Gregorit, të komentuesve të Aristotelit, të epokës së tij¹⁷². Pra, nëse e mira ekziston si kategori e Perëndisë transhendentale, atëherë Ai nuk mund të shfaqë asnjë tendencë apo rrëshqitje drejt së keqes, dhe vetë Ai, mund të konsiderohet si burimi, apo principi shkaktues i çdo të mire që ekziston në botë. Gregori, në tezat e tij, mbi ekzistencën ose jo të së keqes, përpiket ta shfajësojë Zotin dhe ta çlirojë atë, nga çdo lloj akuze për realitetin e të keqes. Ai do ta mohojë domosdoshmërinë e te keqes, në sferën e brendshme hyjnore, por nuk do të shkojë deri aty, sa ta mohojë plotësisht atë. Ai do ta vendosë te keqen, jashtë realitetit hyjnor¹⁷³. Por këtu ai krijon një lloj paradoksi logjik, pasi ç' do të thotë, "jashtë hyjnores", a mund të ekzistojnë gjë, në përputhje me didaskalinë kristiane, që të ndodhet jashtë prezencës së tij, tutje përkujdesjes apo providencës së tij? Duke kërkuar arsyen shkakësore të ekzistencës së të keqes, Gregori do të ngelet sërish në hapësirën transhendentale, duke u përpjekur të na japë një përgjigje ndaj kësaj pyetje komplekse mbi të keqen, duke hetuar realitetin jashtë Zotit, si një realitet të barazvlefshëm me të.

4. Ekzistenca e të keqes vetëm brenda kohës (imanencës)

zotat nuk i kanë në kontroll çështjet e njerëzve... Megjithatë ka filozofë... të cilët besojnë që e gjithë bota qeveriset nga mendja dhe logjika hyjnore, dhe jo vetëm kaq, por edhe se perënditë kujdesen për probelemet e njerëzve.)

¹⁷² Berlin, Reimer, kolana: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. 18.1, 1990, fq. 89.26-28

¹⁷³ Turcescu Lucian, *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*, Oxford-New York, Oxford University Press, kolana: American Academy of Religion, 2005, fq. 85-95.

Gregori, përgjatë gjithë veprës së tij, atëherë kur i duhet të kthehet tek argument i ekzistencës së të keqes dhe origjinës së saj, apo vendndodhjes së saj, thekson se ajo, e keqja pra, gjendet vetëm në sferën e imanencës, pra tek realiteti i krijuar, dhe nuk ka asnjë lidhje me dimensionin e transhëndencës, në realitetin ku qendron Demiurgu, i cili kurrësesi, për shkak të cilësive të tij të mira, nuk mund ta shkaktojë atë. Për Gregorin, i vetmi shkaktar i të keqes është njeriu, i cili i dha asaj fillim, si pasojë e zgjedhjes së bindjes ndaj saj, me vullnetin e tij të lirë. Dhe këtu natyrshëm do të lindë pikpyetja logjike, se ku qëndronte e keqja, përpara se ta zgjidhte njeriu? Ku mund ta gjejmë në adresën e saj? Në këtë pikë, pasi kemi konsultuar për një kohë të gjatë veprën e tij, arritëm në përfundimin se tek Gregori ekziston një nëndegë e mendimit të tij filozofik dhe teologjik, që merret drejtpërsëdrejti me studimin e të keqes, që mund ta quajmë pa frikë, një shkencë mbi të keqen, apo *kakologji*, që është një element i tij karakteristik njohës, pasi kjo tendencë nuk takohet në etërit e tjerë apo filozofët kristianë të kësaj periudhe.

Sipas Gregorit pra, e keqja nuk është aspak qenie, *on*, ajo nuk ka fare esencë, madje nuk hyn tek asnjë nga kategoritë e qenieve të tjera të botës, *onta*. Ajo është inekzistente, nuk ka realitet të vetin, nuk hyn në asnjë element të natyrës. Ajo shfaqet vetëm si pasojë, kur njerëzit sillen dhe ndërveprojnë mes tyre, dhe nuk ka asnjë realitet transhëndental brenda saj. Këto mendime të tij, i gjejmë tek vepra Kishtarit, ku ndër të tjera do të theksojë në mënyrë eksplicite: “e keqja ndodhet jashtë qenies, esenca e saj nuk gjendet tek ajo që është, e cila gjendet dhe ka hipostazën e saj vetëm brenda të mirës”¹⁷⁴. Gregori do të flasë me metafora të bukura, kur thotë se “e keqja e themelon “qenien” e saj, në paqenshmëri”.

Gregori sigurisht që nuk do të jetë aq naiv, saqë edhe pse mendon se e keqja nuk ka ekzistencë hipostatike, pra substanciale në vetvete, të mohojë tërësisht ekzistencën e saj, duke rënë në një lloj perfeksionizmi absurd. Thjeshtë ai thekson se e keqja nuk ishte aspak në mendjen e Zotit si e

¹⁷⁴ Γρηγόριος Νύσσης, *Εἰς τὸν Ἐκκλησιαστικόν*, G.N.O. V, fq. 155.2-16: «...εἰ δὲ τι ἔξω τοῦ ὄντος ἐστίν, οὐ ἢ οὐσία οὐκ ἐν τῷ εἶναι, ἀλλ’ ἐν τῷ ἀγαθὸν μὴ εἶναι τὴν ὑπόστασιν ἔχει».

planifikuar për të qenë e tillë, që përpara krijimit të universit, sigurisht ajo nuk bën fare pjesë në rendin e krijimit që Zoti kishte shkaktuar si Demiurg. “Nuk u dha nga Zoti, por është një realitet që shfaqet si kundërshti apo mungesë e të mirës, sa herë që kjo e fundit shndërrohet apo humbet”¹⁷⁵. Për të shpjeguar këtë gjë, Gregori do të përdorë shembullin e diellit, dhe tek *Mbi Virgjërinë* do të theksojë faktin që “e keqja shfaqet me të njëjtën mënyrë siç shfaqet edhe errësira, kur ne ia mbyllim sytë tanë, dritës. E keqja, pra, nuk ka ekzistencë nga vetvetja, pra ajo nuk ekziston si një realitet i ndryshëm ontologjik, si ekzistencë e pavarur, që te jetë nga natyra e keqe”¹⁷⁶. Pra e keqja përcaktohet vetëm si mohim i të mirës. Gregori këtu siç bën edhe herë të tjera, sa herë që i nevojitet për të mbështetur doktrinat e tij kristiane, do të huazojë sërish terminologji dhe filozofi platonike, duke mbështetur faktin që e keqja është thjesht mungesa e të mirës siç është errësira një gjendje inekzistente, por që shihet dhe shkaktohet vetëm si mungesë e dritës¹⁷⁷.

Ai vijon deri aty në këmbënguljen e tij mbi mosekzistencën e të keqes, sa do të thotë që edhe djalli vetë, nuk është i keq sipas natyrës së tij, pasi u krijua si një engjëll drite, me detyrën për të qendruar përjetësisht tek e mira. Kështu, edhe pse u krijua me predispozitë drejt të mirës, Satanai, zgjedh me lirinë e tij, që e ka dhuratë prej vetë krijuesit, që ta mohojë varësinë ndaj tij dhe ta thyejë marrëdhënien me të, duke shkuar jashtë realitetit të vërtetë, që është ai brenda dashurisë hyjnore. Madje, thotë Gregori, demonët përpiqen të marrin me vete në rrugën e tyre drejt të keqes, edhe njeriun¹⁷⁸. Kur ne ngremë pyetjen për ekzistencën e të keqes, nuk duhet të kufizohemi vetëm në sferën

¹⁷⁵ Γρηγόριος Νύσσης, *Πρὸς Ἰέριον*, G.N.O. III.2, fq. 92.11-12: «Τὸ δὲ διαρκὲς τῆς ἐν κακίᾳ τούτῳ ζωῆς οὐ θεόθεν τὰς ἀφορμὰς ἔχει».

¹⁷⁶ Γρηγόριος Νύσσης, *Περὶ παρθενίας*, G.N.O. VIII.1, fq. 298.21-28, 299.1-3: «Καθάπερ γὰρ τοῦ ἡλιακοῦ φωτὸς κοινὴ μὲν πρόκειται πᾶσιν ἡ μετουσία, οἷς ἢ τοῦ ὀραῖν δύναμις πάρεστι, δύναται δὲ τις, εἰ βουληθεῖη, μύσας τὸν ὀφθαλμὸν ἔξω γενέσθαι τῆς τοῦ φωτὸς ἀντιλήψεως, οὐ τοῦ ἡλίου ἀποχωροῦντος ἐτέρωθι καὶ οὕτως ἐκείνῳ τὸ σκότος ἐπάγοντος, ἀλλὰ τοῦ ἀνθρώπου διὰ τῆς ἐπιμύσεως τῶν βλεφάρων τὸν ὀφθαλμὸν [ἐκ] τῆς ἀκτῖνος διατευχίσαντος...».

¹⁷⁷ Πλάτωνας, *Πολιτεία*, 379c - 617e. Shih edhe: Völker Walther, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, fq. 90. Cherniss F. Harold, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, New York, Bult Franklin, 1971², (1930¹), fq. 49-58.

¹⁷⁸ Philippou J. A., «The Doctrine of Evil in St. Gregory of Nyssa», në: *Studia Patristica*, nr. 93, 1966, fq. 251-256. Daniélou Jean, *L' être et le temps chez Grégoire de Nyssa*, Leiden, 1970.

ontologjike. Duhet ta shohim të keqen nën dritën e një këndvështrimi të ri. Këtu do të ngrihen sërish disa pyetje të karakterit prakseologjik: Pse e bëjmë të keqen, dhe pse këtë të keqe e bën vetëm njeriu, i cili është i vetëm nga të gjitha gjallesat e botës, që e tranmeton atë? Gregori, edhe në vijim të traditës judaike do të mbështesë idenë se njeriu është i lirë ta zgjedhë të keqen ose jo, madje ai është i lirë që edhe ta prishë apo dëmtojë krijesën e Zotit, pasi e ka pushtetin si kujdestar i universit. Në këtë kuptim, njeriu mund t'i përdorë për keq, dhuratat e mira të Perëndisë. Njeriu e shndërron botën dhe rendin natyral të saj, vetëm nëpërmjet pasioneve të tij. Pasionet në këtë kuptim, nuk janë domosdoshmërisht të këqija, ato kuptohen si forca natyrore të shpirtit, asnjëanëse përkundrejt moralit, të cilat nuk duhen ngatërruar me nocionin e të keqes dhe mëkatit. Termi “pathos”, *pasion*, sigurisht që nuk është i ri për teologët kapadokianë, por ata e huazojnë atë nga tradita filozofike që kanë trashëguar.¹⁷⁹ Kështu, Gregori do të theksojë se njeriu nuk ka nevojë t'i shkulë pasionet e tij, ai vetëm sa duhet të mësojë t'i përdorë ato siç duhet. Edhe nocioni i dashur për kishtarët, *apatia* = mungesa e pasioneve, do të marrë një përmbajtje pozitive. Kështu, nëse deri tani, nëse për botëkuptimin e filozofëve të lashtësisë, *apatia* do të nënkuptonte një gjendje ku pasionet dëshirore të shpirtit kishin vdekur, Gregori i jep këtij termi një kuptim të ri, pra të mos i vrasim pasionet, por t'i shndërrojmë ato pasione që kemi në diçka të mirë dhe pozitive¹⁸⁰.

Gregori vijon në shpjegimin e të keqes, duke u munduar të japë një interpretim logjik që pse një gabim që bënë stërgjyshërit tanë, me anë të mosbindjes në kopshtin e Edenit, do të duhet të trashëgohet nga të gjithë njerëzit si ndëshkim. Pse duhet të ndëshkohemi të gjithë për një faj që nuk e

¹⁷⁹ Për të kuptuar më shumë rreth përdorimit të termit “pathos” nga Gregori dhe ndikimin që ka patur filozofia dhe etika e lashtë greke, shih: Nussbaum Martha, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994, fq. 81-95. Shih edhe: Smith J. Warren, *Passion and Paradise. Human and Divine Emotion in the Thought of Gregory of Nyssa*, cit., fq. 81-94.

¹⁸⁰ O' Keefe J. John, «Sin, *Apatheia* and Freedom of the Will in Gregory of Nyssa», në: *Studia Patristica*, nr. 22, (1987), fq. 52-59: «It is almost impossible to substitute the word *pathos* for sin in much of Gregory's writings».

kemi bërë? Sigurisht ai nuk e përmend faktin e trashëgimisë së mëkatit, si gjendje dhe jo si akt veprues, siç bën Augustini në teologjinë e tij¹⁸¹, por sipas nisienit, ka diçka që duket sikur nuk është shumë e moralshme, pasi edhe pse nuk jemi ne që e thyem urdhërin e mosmarrjes nga fruti i ndaluar, sërish ne dënohemi për fajin që kanë bërë stërgjyshërit tanë. Kjo sipas Gregorit, përbën paradoksin më të madh të historisë njerëzore, pasi njeriu pa dashjen e tij, gjendet i robëruar në vargonjtë e mëkatit. Kjo është ajo, që nga studiuesit e filozofisë kristiane është quajtur me termin, “*paradoksi i omnipotencës*”¹⁸².

Ekziston një antinomi paradoksale, ku nga njëra anë kemi prezencën e një Zoti të gjithëpushtetshëm “omnipotent”, që mbart gjithashtu edhe attribute të gjithëmirisë, gjithënjohjes, kudondodhjes dhe të tjera cilësi universale. Por si ka mundësi, që edhe pse ekziston vetëm një burim hyjnor i të mirës dhe asnjë burim mbinatyrar i të keqes, të vazhdojë ekzistenca e kaq shumë ligësie dhe dhimbjeje në botë? Ky mendim ka bërë që shumë filozofë dhe teologë bashkëkohorë të vënë në dyshim në veprat e tyre, cilësinë e omnipotencës së Zotit¹⁸³. Gregori, sigurisht që do të përpiqet ta zgjidhë këtë paradoks logjik, me terma antropologjikë, siç do t’i quante ai, pra duke u përpjekur ta shfajësonte Zotin, për një zgjedhje të lirë e të logjikshme të së keqes, nga ana e njeriut të parëkrijuar. Ai do të këmbëngulë në përdorimin e një gjuhe apofatike (mohuese), duke mbrojtur idenë, se ka gjëra të cilat logjika njerëzore thjesht nuk mund t’i shpjegojë dhe ato hyjnë në sferën e ahermeneutikës (të pashpjegueshmes, të painterpertueshmes), si rrjedhojë e një polisemie kozmike. Këto çështje, sipas tij, do të shpjegohen më vonë, në rrafshin edhe të një perspektive përjetësie, pasi do të ketë zbulësia të tjera edhe përgjatë ekzistencës së njeriut në parajsë. Gregori do t’i mëshojë më shumë çështjes së

¹⁸¹ Për më shumë mbi teologjinë e Augustinit mbi cilësinë e trashëgimit të fajit dhe mëkatit origjinal, shih: Shults F. LeRon, *Reforming Theological Anthropology After the Philosophical Turn to Relationality*, cit., fq. 189-201. Si dhe: Chappell T.D.J., «Explaining the Inexplicable: Augustine on the Fall», në *Journal of the American Academy of Religion*, nr 62.3, 1994, fq. 869-884.

¹⁸² Mackie L. J., «Evil and Omnipotence», në: Rowe L. William [Ed.], *God and the Problem of Evil*, Oxford, Blackwell, kolana: Blackwell Readings in Philosophy, nr. 1, 2001, fq. 77-90.

¹⁸³ Swinburne Richard, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford, Oxford University Press, 1998, fq. 31-33.

vetëpushtetit (auteksusion) njerëzor, pra që njeriu ka lirinë dhe pushtetin absolut mbi veten dhe mbi zgjedhjet e tij. “Sepse njeriu sipas vendimit hyjnor u bë i lumur të gëzojë cilësinë e vetëpushtetit, që me dashje të zotërojë natyrën e tij njerëzore, sipas një lëvizjeje të vetëpushtetshme...¹⁸⁴”.

¹⁸⁴ Γρηγόριος Νύσσης, *Εἰς τοὺς κοιμηθέντας*, G.N.O. IX.1, fq. 54.1-10: «Ἐπειδὴ γὰρ θεοειδὴς ὁ ἄνθρωπος ἐγένετο καὶ μακάριος τῷ αὐτεξουσίῳ τετιμημένος εἰ γὰρ ἐκουσίως τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν κατὰ τὴν αὐτεξούσιον κίνησιν...».

KAPITULLI I TRETË

NJERIU IMANENCIAL, MES MATERIES DHE VDEKJES

1. Atributi i vetëpushtetit të njeriut (auteksusion)

Gregori do të mbështesë fort në antropologjinë e tij filozofike se njeriu disponon lirinë e vullnetit të tij, për të vendosur dhe vepruar në çdo kohë në mënyrë të pavarur. Kjo, sipas nisienit do të jetë dhurata më e çmuar që Demiurgu i ka dhënë njeriut, në momentin që e krijoi sipas shëmbëlltyrës së tij. Njeriu është ontologjikisht i lirë dhe kjo cilësi njerëzore do të njihet në doktrinën e Gregorit me termin *auteksusion*. Peshkopi nisien do të mendojë se njeriu ekziston vetëm në dimensionin e lirisë, dhe aq shumë të bollshme e ka këtë liri brenda vetes, sa që mund të zgjedhë lirshëm dhe ta refuzojë apo mohojë Perëndinë.¹⁸⁵ Gregori, nga ana e tij, do të përjashtojë çdo mundësi të ekzistencës së një determinizmi metafizik, duke mbështetur faktin se në çdo rast, zgjedhjet e lira të njeriut, përcaktohen nga ai vetë. Njeriu është i lirë të zgjedhë mes mënyrave të ndryshme të veprimit, në përputhje me interesin dhe përparësitë që ka ai në jetën e tij, pra në përputhje me filozofinë e tij personale. Momenti më i lartë i kësaj lirie, është edhe fakti që njeriu mund t'ia heqë vetes edhe të drejtën për të jetuar, *autoktonia*. Kjo është edhe arsyeja pse veprimtaria jetësore njerëzore shoqërohet me ndjenjën e pasigurisë, pikërisht sepse ne jemi të lirë dhe kemi dhimbjen të zgjedhim në çdo moment, mes alternativave të ndryshme për veprimet që do të kryejmë, të cilat sjellin dhe pasojat përkatëse.

Njeriu nuk ka të njëjtën natyrë me kafshët, edhe pse i përket trupërisht llojit të gjitarëve. Kafshët janë të dënuara t'i nënshtrohen një determinizmi

¹⁸⁵ Muckle T. John, «The Doctrine of St. Gregory of Nyssa on Man as the Image of God», në *Mediaeval Studies*, nr, 7, 1945, fq. 55-84. Shih edhe: Armstrong H. A., «Platonic Elements in Gregory of Nyssa's Doctrine of Man», në *Dominican Studies*, nr 1, 1948, fq. 113-126.

biologjik të paracaktuar. Ato ndjekin instiktet e tyre dhe nuk kanë asnjë mundësi zgjedhjeje të bëjnë ndryshe. Kurse tek njeriu dallimi është i dukshëm, pasi ai është në gjendje të bëjë ç’ të dëshirojë me trupin, mendjen, madje edhe me instiktin e tij. Njeriu mund ta kapërcejë vetveten dhe natyrën njerëzore që disponon, kurse kafsha nuk mund ta bëjë këtë. Ajo i nënshtrohet ligjeve të pashkruara që Krijuesi ka vendosur brenda saj. Për këtë arsye njeriu konsiderohet qenie (on) metafizike, në kuptimin që ai e zotëron natyrën e tij fizike dhe e kapërcen atë. Gregori në këtë pikë mendon se ka një dallim mes lirisë njerëzore që është e dhuruar nga liria hyjnore që nuk dhurohet nga askund, por që buron nga vetvetja. Ky dallim, sipas tij, lind si pasojë e ndryshimit në natyrë dhe gjendjeje ontologjike që ka njeriu, që është *ikona* (imazhi), nga *arketipi* (origjinali), që është vetë Zoti Demiurg, pra ekziston dallim i qartë mes krijuesit dhe krijesës së tij. Njeriu nuk është ontologjikisht i lirë, pra liria e tij, nuk i vjen si pasojë e cilësive apo attributeve të qenies së tij, ajo nuk i vjen nga vetvetja, por është dhuratë e Krijuesit. Ndërsa tek Zoti, liria është ontologjike. Ekzistenca e tij nuk është e dhënë nga jashtë, por është frut i lirisë së tij, për të zgjedhur që të ekzistojë. Zoti e ka zgjedhur të ekzistojë, nuk e bën këtë zgjedhje, mbasi ka ekzistuar. *Mbi nënshtrimin e dikurshëm*: “Edhe qeniet jologjike do t’u nënshtrohen logjikeve”¹⁸⁶. Pikërisht në këtë moment, sipas Gregorit, gjendet ndryshimi midis lirisë etike (liria njerëzore) dhe lirisë ontologjike (liria hyjnore).

Nëse duam të kuptojmë se si lind e keqja, si pasojë e keqpërorimit të lirisë etike, të asaj të “brenda kufijve”, që i është dhënë njeriut, atëherë duhet të kemi të qartë dallimin mes kësaj lirie dhe lirisë ontologjike që ka Krijuesi, pra i vetmi që disponon lirinë e plotë dhe absolute. Është i qartë fakti që njeriu nuk mund të krijojë nga asgjëja *ex nihilo*, siç krijon Zoti¹⁸⁷. Por nga ana tjetër, njeriu nuk është skllav i posedimit për veten e tij, të një bote të jashtme

¹⁸⁶ Γρηγόριος Νύσσης, *Εἰς τὸ τότε ὑποταγῆσεται*, G.N.O. III.2, fq. 5.20: «...τὰ δὲ ἄλογα τοῖς λογικοῖς εἰσι ὑποχείρια».

¹⁸⁷ Παναγιώτου Ν. Τρεμπέλα, *Δογματική της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας, Τόμος Α΄, Ζωή*, Αθήναι 1959, fq. 324. Profesori i dogmatikës Trembela, thekson se sipas Aristotelit, asgjë nuk mund të krijohet nga asgjëja, nga e mosqena. Termat janë përkatësisht «ἐκ τοῦ μὴ ὄντος», në greqisht, dhe «ex nihilo», në latinisht.

objektsh, të palidhur me të, apo të huaj për të. Ai, njeriu pra, e ka aftësinë ta transformojë dhe ta riorganizojë botën objektive jashtë tij, si të dëshirojë. Këtu kemi të bëjmë me një akt krijimi dhe shndërrimi të botës, me një akt energjetik kreativ të jetës njerëzore, tek e cila gjejmë dyjëzimin që sjell liria. Pra, që njeriu mund të zgjedhë të përdorë të mirën ose të keqen në aktin e tij kreativ. Gregori do të përdorë termin *proairesis*, predispozita, në mënyrë që të shpjegojë mundësinë që ka njeriu për të zgjedhur mes dy gjendjeve të kundërta. Koncepti i predispozitës, nuk përbën gjë tjetër veçse *terminus technicus* të etikës aristoteliane. Aristoteli do ta lidhë këtë term me “veprimet me dashje, dëshirën, inatin, vullnetin dhe opinionin, duke e vendosur atë, në pikënisje të çdo akti apo lëvizjeje njerëzore”¹⁸⁸. Gregori do të ndjekë Aristotelin, duke vendosur *predispozitën* (proairesis) si lëvizjen e lirë të shpirtit njerëzor, por pa avancuar si Aristoteli në formulimin e koncepteve të tjera dhe dallimit të forcave të mëtejshme shpirtërore. Nisieni thjesht do të vërë në dukje, karakterin e lirë të predispozitës, liri të cilën Zoti, mundet thjesht ta parashohë, por që në asnjë rast nuk mund të zotërojë apo ta paracaktojë. Lexojmë tek vepra e *Mbi krijimin e njeriut*: “Zoti e parashikoi, me anë të fuqisë së tij paraparëse, që predispozita nuk do të drejtohej drejt të mirës”¹⁸⁹. Ky lloj *proairesis*, sipas Gregorit, është mitra e të keqes. Bëhet fjalë për një imperfeksion fizik të krijimit, ardhja e të cilit në ekzistencë, vjen si pasojë e një shndërrimi apo transformimi të krijimit. Njeriu nuk ekzistonte gjithmonë, ai nga mosekzistenca erdhi në prezencë me urdhërimin kreativ të Zotit. Kjo lëvizje vendos si një kategori apo cilësi themelore të krijesës, ndryshueshmërinë, transformimin, metamorfozën. Do me thënë, që meqë krijimi nuk është autoekzistencial, pra që nuk ekziston nga vetvetja, por që

¹⁸⁸ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 113a10-12: «...καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὀρεξις τῶν ἐφ’ ἡμῖν· ἐκ τοῦ βουλευέσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν», Shih: Σκαλτσᾶς Θεόδωρος, *Ὁ Χρυσοῦς αἰὼν τῆς ἀρετῆς. Ἀριστοτελικὴ ἠθικὴ*, Ἀθήνα, Ἀλεξάνδρεια, kolana: Ἀρχαῖος Κόσμος, 1993, fq. 37. Shih edhe: Ross W. D., *Ἀριστοτέλης*, Ἀθήνα, Μορφωτικὸ Ἴδρυμα Ἑθνικῆς Τραπέζης, 2001³, (1991¹), përktheu Μήτσου Μαυλίζα, fq. 281-287.

¹⁸⁹ Γρηγόριος Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, P.G. 44, 189B: «...προεῖδε [ὁ Θεός] τῆ ὀρατικῆ δυνάμει μὴ εὐθυποροῦσαν πρὸς τὸ καλὸν τὴν προαίρεσιν...».

gjithçka u krijua nga zero, *ex nihilo*, dhe kjo jo nga esenca hyjnore, por nga energjia hyjnore, gjithësesi në çdo rast, “ky krijim nuk është kurrësesi i ngurtë, ai është i thyeshëm, i manipulueshëm dhe i shndërrueshëm”¹⁹⁰.

Gregori nuk mendon se duhet ngatërruar imperfeksioni i krijimit me veprimin kreativ të Demiurgut, pasi Zoti nuk krijon gjëra imperfekte, por perfekte. Shkaku i vetëm për këtë lëvizje të krijimit drejt një imperfeksioni, është njeriu me anë të veprimit të tij të lirë të mosbindjes, e cila e çoi atë drejt një sëmundjeje të pashërueshme që do t’i jepte një rrëshkitje drejt të keqes. Nëse njeriu, tashmë i mbarsur me këtë predispozitë të tij të lirshme, e cila e bën qenie të lëvizshme, zgjedh lirisht të lëvizë drejt të keqes, bën të mundur edhe shndërrimin për keq të të gjitha qenieve që janë të ndikuara prej tij, i transformon ato në ligësi, duke i larguar nga realiteti hyjnor, brenda një bote të tij autarkike dhe egoiste. Në këtë mënyrë, sipas Gregorit, njeriu përjeton një realitet që nuk e preh atë, pasi çdo gjë ndryshon dhe është në lëvizje të pandërprerë. Ai do të theksojë tek *Fjala katekike*: “Kjo lëvizje, mund të udhëheqë në humbje apo në zhbërje, nëse njeriu ndjek të keqen, ose në përmbushjen e ekzistencës personale, përmbushje e cila vjen vetëm si pasojë e bashkimit me transhendentalen”¹⁹¹. Dhe tek *Mbi shpirtin dhe ngjalljen*: “Kjo lëvizje e dyfishtë e bën njeriun të jetën një qenie e papërcaktueshme, një qenie të lëkundshme që lëviz pandërprerë mbi abisin e mosekzistencës”¹⁹². Pra njeriu kthehet në një qenie enigmatike, që gjendet në pasiguri dhe shqetësim të vazhdueshëm, si pasojë e luhatjes së tij, mes të mirës dhe të keqes¹⁹³. Në mendimin e Gregorit, ne nuk mund të gjejmë dhe të flasim mbi një ontologji të së keqes. Sipas tij, e keqja është ontologjikisht inekzistente. Ajo i përket një

¹⁹⁰ Γρηγόριος Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, P.G. 44, 184D: «Ἐπειδὴ τοίνυν τὸ μὲν ὠσαύτως ἔχει, καὶ αἰεὶ [ὁ Θεός], τὸ δὲ διὰ κτίσεως γεγενημένον ἀπ’ ἀλλοιώσεως τοῦ εἶναι ἤρξατο, καὶ συγγενῶς πρὸς τὴν τοιαύτην ἔχει τροπὴν».

¹⁹¹ Γρηγόριος Νύσσης, *Κατηχητικὸς Λόγος*, P.G. 45, 28CD: «Τρεπτῆς δὲ φύσεως ὢν κατ’ ἀνάγκην· οὐ γὰρ ἐνεδέχεται τὸν ἐξ ἀλλοιώσεως τὴν ἀρχὴν τοῦ εἶναι ἔχοντα, μὴ τρεπτὸν εἶναι πάντως».

¹⁹² Γρηγόριος Νύσσης, *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, P.G. 46, 92A: «Ἀνθρώποι μὲν γάρ, διὰ τὸ αἰεὶ πάντως ἐν κινήσει τὴν φύσιν εἶναι, καθάπερ ἂν ἡ ὀρμὴ τῆς προαιρέσεως γένηται, κατ’ ἐκεῖνο φερόμεθα».

¹⁹³ Për lirinë e individit, në mendimin e Gregor Nisienit shih: Zizioulas John, «Human Capacity and Human Incapacity», në *Scottish Journal of Theology*, nr. 28, 1975, fq. 401-447, dhe 428.

kategorie etike dhe jo ontologjike. Kjo nuk do të thotë nga ana tjetër se Gregori e mohon prezencën apo shfaqjen e së keqes, si dhe të realitetit të pasojave që ajo sjell. Ajo që mohon Gregori është pranimi i ekzistencës së të keqes, si pjesë e rendit të gjërave që krijoi Perëndia. Për Nisienin, e keqja etike, shkelja e porosisë së Perëndisë, ka pasoja ontologjike. Njeriu duke shkelur urdhërin hyjnor, zgjedh një mënyrë tjetër ekzistenceje, nga ajo që i caktoi Perëndia, duke shkëputur kështu, çdo lidhje me trupin atëror jetëdhënës¹⁹⁴. E keqja është pasojë vetëm e atributit të vetëpushtetshmërisë njerëzore (auteksusion), si cilësi e dhuruar nga Demiurgu. Pyetja mbi karakterin origjinal të së keqes, merr kuptim vetëm në sferën e veprimit (praksis). Por Gregori shpjegon paradoksin e famshëm ekzistencial, që qëndron tek fakti se pse njeriu bën gjithmonë të keqen, edhe pse origjina e ekzistencës së tij, mbetet e mira? Dhe si konkluzion, duhet të qartësojmë, se edhe pse nisieni na tregon se akti (praksis) është burimi i të keqes, sërish ne nuk e konsiderojmë të gjetur në veprën e tij përgjigjen bindëse të pyetjes thelbësore të origjinës ekzistenciale të së keqes.

Arsyeja rrënjësore e origjinës së të keqes dhe pasojave të saj, konsiderojmë se është dhe do të vazhdojë të jetë një pyetje, përgjigja e së cilës do të mbetet e papërbushur plotësisht, siç do të thoshte edhe Kanti tek *Feja vetëm brenda kufijve të arsyes*: “Origjina e kësaj tendenceje drejt të keqes, do të mbetet për ne e pashpjegueshme... për ne nuk ekziston asnjë arsye e kuptueshme, për të cilën të ketë ardhur për herë të parë e keqja tek ne”¹⁹⁵. Kështu që duket qartë, nga sa mund të thelloheshim në veprën e tij, se Gregor Nisieni, nuk jep dot një përgjigje bindëse mbi padrejtësinë, bazuar në mësimin kristian për të keqen etike, sipas të cilës, aktet (prakseis) e stërgjyshërve tanë (lexo Adami dhe Eva), na e determinojnë gjendjen e ekzistencës sonë. Të njëjtën kritikë, mbi pamundësinë e shpjegimit nga mësimdhënia e krishterë të

¹⁹⁴ Harrison Verna, *Grace and Human Freedom According to St. Gregory of Nyssa*, cit., fq. 145. Shih dhe: Αποστολοπούλου Γεωργία, «Das Problem der Willensfreiheit bei Gregor von Nyssa», në: Wenin Christian [Ed.], *L' home et son univers au Moyen Age*, vol. 2, Louvain, Louvain la Neuve, 1986, fq. 719-725.

¹⁹⁵ Kant Immanuel, *Η θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο*, Αθήνα, Πόλις, 2007, përktueu Ανδρουλιδάκης Κώστας, fq. 86- 89.

ekzistencës së të keqes, e bën edhe Pascal-i¹⁹⁶. Vetë Gregori, duket se është i vetëdijshtëm për këtë boshllëk logjik, për këtë arsye, ai na fton të mendojmë ndryshe, pasi këndvështrimi ynë racional, nuk është i mjaftueshëm për të hedhur dritë plotësisht, brenda subjektivizmit që e karakterizon, mbi universalitetin e sendeve. Gregori do të na rekomandojë “ta shohim të keqen nën prizmin e përvojës së njohjes (empirikisht, jo racionalisht). Vetëm kjo përvojë e fshehur brenda nesh, thotë ai, do të na çojë të kërkojmë dhe të fitojmë njëkohësisht, parajsën e humbur”¹⁹⁷.

Siç e pamë edhe më lart, Gregori e ndan krijesën në të krijuar (ktisto) dhe në të pakrijuar (aktisto). Ai kupton si të përfshirë brenda realitetit të sferës së krijuar, imanencës pra, një dimension të trefishtë të realitetit, atë shqisor, atë mendor dhe racional dhe atë shpirtëror. Ndërsa brenda hapësirës së të pakrijuarës, aty ku ndodhet dimension i transhental, apo hyjnor, ekziston vetëm esenca e triadës, tre hipostazat e saj të dallueshme, brenda kësaj esenceje. Jashtë saj, ndodhet gjithçka tjetër e krijuar, gjithë krijimi, përfshirë edhe engjëjt. Çdo gjë që është jashtë sferës së hyjnore është e krijuar, pra materiale, përfshirë edhe bota shpirtërore dhe ajo e krijesave të padukshme, që megjithatë nuk rreshtin së qenuri materiale. Gregori është negativist në përjasjen e tij filozofike dhe teologjike, kur merr në shqyrtim, lëndën. Ai nuk shpëton dot nga ndikimi i etërve të tjerë, bashkëkohës me të, kur beson se ndaj botës materiale, duhet sjellë me përbuzje dhe refuzim. Materia, do të theksojë nisieni është e përkohshme, iluzive dhe e vdekshme, dhe se ajo e pengon njeriun të vijë në kontakt të drejtpërdrejtë me Zotin, si i vetmi realitet i mirë, dhe i pandryshueshëm. Gregori beson se materia ushtron një efekt çorientues mbi njeriun, duke i sjellë atij një prehje të gënjeshtërt, dhe duke u kthyer në një strehë të sigurtë për pasionet njerëzore, të cilat, nga ana e tyre, e burgosin

¹⁹⁶ Për kritikën që ushtron Pascal-i mbi doktrinën kristiane, e cila sipas tij është e mangët në shpjegimin se pse ekziston e keqja në botë, shih: James Susan, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth Century Philosophy*, New York, Oxford University Press, 1997, fq. 240.

¹⁹⁷ Γρηγόριος Νύσσης, *Εἰς τοὺς κοιμηθέντας*, G.N.O. IX.I, fq. 54.13-16: «...ἵνα γευσάμενος τῶν κακῶν ὧν ἐπεθύμησεν καὶ τῆ πείρα μαθῶν οἷα ἀνθ’ οἷων ἠλλάξατο, παλινδρομήσῃ διὰ τῆς ἐπιθυμίας ἐκουσίως πρὸς τὴν πρώτην μακαριότητα...».

njeriun në një botë irreale dhe iluzive të shqisave. Për Gregorin, bota materiale është vanitoze, e kotë dhe madje anipostatike (e paqenësishme). Kjo botë e fut njeriun në një kurth të rrezikshëm dhe në një rreth vicioz të atillë, nga i cili nuk mund të gjesh rrugëdalje tjetër, përveç vdekjes fizike. Nëse njeriu do të arratiset apo të shpëtojë nga ky qark robërues, duhet të vendosë që të ndërpresë çdo lidhje me fantazitë mashtruese dhe inekzistente, që futen brenda mendjes së tij, me anë të syve të shpirtit, të cilët duhet t'i mbyllë përfundimisht, në lidhje me gjërat mondane (të botës materiale). Por sigurisht Gregori di edhe faktin që një i krishterë nuk mund të besojë se materia është një krijim i Zotit, dhe si e tillë, ajo s'ka si të jetë e keqe në vetvete, sepse po të ishte e tillë, edhe principi i saj, Demiurgu, do të akuzohej për krijimin e të keqes. Përkundrazi, nisieni thotë që ajo mund të bëhet edhe një mjet drejt *teognozës* (Perëndinjohjes). Por, ai mendon gjithashtu se nëse njeriu do të përparojë drejt një metamorfoze drejt hyjnizimit të vetë, që është gjendja që është i thirrur të arrijë, gjendje e cila është më shumë imateriale sesa material, atëherë ai duhet të përpiqet gjithmonë e më shumë të çlirohet nga lidhja me prezencën e tepërt dhe të panevojshme të materiales në jetën e tij. Nëse njeriu nuk e kupton se jeta tokësore është pikërisht laboratoriu ku zhvillohen testet se si njeriu përgatitet për jetën e ardhshme të ekzistencës së tij, atëherë do ta ketë të vështirë t'i afrohet atij realiteti, që për nga natyra, është shumë herë më pak material. Gregori mendon se të krishterët nuk përpiqen vetëm për shpirtin e tyre, duke qenë indiferentë për fatet shoqërore, por ata janë të shqetësuar për krijimin e një shoqërie të drejtë, për barazi sociale dhe drejtësi të frymëzuar nga ligjet hyjnore. Dhe në kritikën e tij, Gregori nuk heziton të bëjë lidhjen mes aspekteve korruptive të njeriut dhe pabarazisë dhe padrejtësisë sociale, që lidhen, sipas tij, me dashurinë ekskluzive të njeriut për lëndën, përshtirë vanitetin, pasurinë, epshin, pushtetin dhe çdo element fantazmagorik që sjellin fantazmat lëndore. Gregori do të shkojë deri aty sa që ta konsiderojë natyrën njerëzore që dashuron materien, të ngjashëm me pleh organik, ai sërish nuk e

identifikon atë me natyrën e të keqes, siç do të bënte Plotini, filozofi i famshëm neoplatonik¹⁹⁸.

2. Pasoja e panatyrshme, vdekja.

Preokupimi kryesor i të gjithë të krishterëve, dhe sigurisht si rrjedhojë e kësaj, gjithë mesazhi i fesë së tyre të re, ishte ringjallja dhe triumfi i jetës mbi vdekjen, siç i ndodhi dhe vetë themeluesit të kësaj feje të re, Krishtit. Sipas mendimit të besimtarëve, edhe Gregori do të mendonte se vdekja është fundi i njeriut, ai element i tij që e ndan ardhjen e tij nga e mosqena dhe vajtjen e tij sërish në një zerim, në një mosqenie. Ekzistonte sigurisht mes etërve të kishës ideja se jeta dhe vdekja ndanin të njëtin pushtet, të njëjtin territor, vetë qenien njerëzore, dhe kjo i bënte të mendonin nëse a kishte vdekja qenësi në vetvete, duke diskutuar ontologjizimin e saj, siç do ta bënte më vonë, filozofia humaniste ekzistenciale¹⁹⁹. Nisieni e pranon realitetin që cilësia e vdekshmërisë, është natyrshëm, cilësi njerëzore. Por ai nuk do të pranonte kurrësesi se njerëzit jetojnë, vetëm se vdekja s'i ka marrë akoma ata nga kjo jetë. Sigurisht, ai do të luftojë fort me idenë mbizotëruese të filozofisë së lashtë helene se mbas vdekjes nuk ka asgjë tjetër veç Hadit, dhe se destinacioni final i çdo qenieje njerëzore është fataliteti i vdekjes. Megjithatë, Gregori do të jetë realist kur pranon se rendi i jetës është i tillë që vdekja është e pashmangshme, por ai mendon gjithashtu se ajo çka është krijuar për të jetuar dhe për të qenë e përjetshme, nuk mund t'i nënshtrohet në asnjë rast, vdekjes. Nëse jeta është prezenca e qenies tonë në botë, vdekja është e kundërta e saj, është ajo që bën

¹⁹⁸ Për njësimin e materies me të keqen në mendimin e Plotinit, shih: Μάνος Αντρέας, *Η όντολογία του κακού παρά Πλωτίνω. Ηθικοί και μεταηθικοί άπόηχοι*, Ίνστιτούτο του Βιβλίου Α. Καρδαμίτσα, 2002², (2001¹), fq. 85-92. Armstrong H. A., *Πλωτίνος*, Αθήνα, Ένάλιος, kolana:

Φιλοσοφία/Υστερη Έλληνική και Πρώιμη Μεσαιωνική Φιλοσοφία, 2006, përktheu Παπαδάκης Νίκος dhe Κόφφα Martina, fq. 113-126. Sorabji Richard [Ed.], *Proclus. On the Existence of Evils*, cit., fq. 13-14 dhe fq. 16-19.

¹⁹⁹ Zizioulas John, *Being as Communion. Studies in the Personhood and the Church*, cit., fq. 48: «Humanistic existential philosophy tends to give the answer through an *ontologizing* of death, through an indissoluble union of being with nonbeing, of existence with death».

që kjo prezencë një ditë të pushojë së ekzistuari. Por njeriu është dyfish i pafuqishëm, edhe pse e kupton fatin e tij tragjik. Së pari, ai nuk mund t'i japë përgjigje vdekjes që i fik njohjen dhe qenien dhe së dyti, vetëdijen se ai i ka të lidhura duart përpara vdekjes, pasi nuk mund të bëjë asgjë që ta shmangë ata, ai është tërësisht i pambrojtur përpara saj, fundi i tij është i pashmangshëm. Gregori mohon ta pranojë zhbërjen definitive të qenies njerëzore, pasi ai e mendon vdekjen si një mendim jete²⁰⁰.

Sërish këtu Gregori nuk bie në pesimizëm metafizik, pra që meqë nuk bëjmë dot asgjë, të mund të heqim dorë nga gjithçka. Peshkopi do të predikojë vazhdimisht një mënyrë jetese biofile, ku në qendër të saj, të jetë gëzimi dhe lumturia, duke lënë mënjanë mendimet dëshpëruese që shkakton mendimi i vazhdueshëm mbi vdekjen, që shqetëson njeriun. Edhe pse vdekja është një përfundim i natyrshëm i jetës sonë biologjike, sërish ajo është një inkoherencë në ekzistencën njerëzore, pasi njeriu u krijua për të qenë i përjetshëm, në komunion me Krijuesin e tij. “Vdekja,- do të theksojë Gregori,- nuk është krijim i Perëndisë, por u bë atë i vdekjes, mbreti i të keqes, ai i cili i privoi vetes, jetën”²⁰¹. Gregori beson se vdekja nuk ka bazë ekzistence, pasi nuk është e krijuar, por është pasojë e shkeljes së urdhërit hyjnor. Derisa nuk është e krijuar bashkë me njeriun, vdekja nuk mund të jetë logjikisht bashkudhëtare me njeriun. Por nga ana tjetër, njeriu, pikërisht se u krijua nga një Demiurg i përjetshëm, nuk e ka cilësinë e jetës nga vetvetja, por e ruan atë vetëm nëse ruan lidhjen me Krijuesin, nga i cili e mori jetën si dhuratë. Nëse njeriu nuk merr pjesë një jetën e Zotit jetëdhënës, ai ndalon së mbajturi veten e vetë në jetë, dhe shkon drejt zhbërje. Në këtë mënyrë Gregori rreshtohet ndër ata

²⁰⁰ Cavanaugh John, *The Psychology of Gregory of Nyssa*, Harvard University, 1947, [tezë doktorature], Meredith Anthony, «The Concept of Mind in Gregory of Nyssa and the Neoplatonists», në: *Studia Patristica*, nr. 22, 1989, fq.35-51.

²⁰¹ Γρηγόριος Νύσσης, *Εἰς τὰς ἐπιγραφὰς τῶν Ψαλμῶν*, G.N.O. V, fq. 170.14-17: «Οἶδαμεν γὰρ ὅτι ὁ θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν, ἀλλὰ πατὴρ ἐγένετο τοῦ θανάτου ὁ τῆς κακίας βασιλεὺς ὁ ἑαυτὸν τῆς ζωῆς στερήσας». *Περὶ παρθενίας*, G.N.O. VIII.1, fq. 298.19-27: «Θεὸς γὰρ θάνατον οὐκ ἐποίησεν, ἀλλὰ τρόπον τινὰ κτίστης καὶ δημιουργοῦ τοῦ κακοῦ κατέστη ὁ ἄνθρωπος».

filozofë që kanë një qendrim të fortë optimist, biofil, pra të dashurisë për jetën²⁰².

Ekziston një panik dhe pasiguri brenda natyrës njerëzore, e cila lidhet me faktin se vdekja është gjithmonë e pranishme, por edhe e huaj tek njeriu. Njeriu, sepse sipas natyrës, nuk është krijuar i vdekshëm, nuk e mendon kurrë vdekjen për veten e tij, edhe pse në mendimin e tij, ajo është gjithmonë e pranishme dhe e mundshme dhe kurrë e evitueshme. Kjo dilemë, thotë Gregori, i shkakton njeriut një sërë përjetimesh aktive dhe të forta, si pozitive, qoftë edhe negative. “Pritshmëria e gjatë e vdejes, nuk mbështetet në dije, nga shenja të qarta, por nga pasiguria e të ardhmes, ajo shkakton frikëra të forta, pasi prish lumturinë me faktin që është gjithmonë e pranishme dhe trondit dëshirat e atyre që shpresojnë”²⁰³. Situata e rënduar psikologjike që shkakton vdekja me gjithëpraninë e saj, që shkakton fobira të ndryshme, panik dhe pasiguri, e bën njeriun që për ta shmangur këtë përjetim, t’i jepet epsheve, parasë, famës dhe lavdidashjes, në mënyrë që të largohet sa më shumë nga kujtimi i vdekjes dhe rrjedhimisht nga fakti i përballjes me Krijuesin e tij. Por, njeriu sa herë që përballlet me vdekjen kur humbet njerëzit e tij të dashur, mund t’i shfrytëzojë këto momente për të menduar mbi vdekshmërinë e tij si cilësi, dhe t’i përkushtohet rrugës së kundërt me atë që bëjnë ata që nuk shpresojnë tek jeta pas vdekjes.

Në teologjinë e tij, Gregori do t’i referohet shpesh një koncepti karakteristik të doktrinës së tij, asaj të memories mbi vdekjen, apo *kujtimin të vdekjes*. Ky term lidhet me faktin se njeriu duhet të mendojë herë pas here se është kalimtar dhe i përkohshëm në ekzistencën e tij. Kjo lloj disipline mendore e bën njeriun që të çlirohet në fund të fundit edhe nga vetë frika dhe paniku që shkakton vdekja dhe mund të përdoret si antidot ndaj prirjes së

²⁰² Për të parë dallimin mes mendimtarëve filozofë biofilë dhe nekrofilë, shih: Fromm Erich, *Η καρδιά τοῦ ἀνθρώπου. Η Δύναμή του για τὸ Καλὸ καὶ τὸ Κακό*, Αθήνα, Μπουκουμάνη, 1978, përktheu Θεοδωρακάτος Δημήτρης, fq. 36-69.

²⁰³ Γρηγόριος Νύσσης, *Περὶ παρθενίας*, G.N.O. VIII.1, fq. 258.22-26: «Ἡ γὰρ διηνεκῆς τοῦ θανάτου προσδοκία οὐκ ἐπὶ ῥητοῖς τισι σημείοις γινωσκομένη, ἀλλὰ διὰ τὴν ἀδηλίαν τοῦ μέλλοντος πάντοτε ὡς ἐνεστηκυῖα φοβοῦσα τὴν ἀεὶ παροῦσαν εὐφροσύνην συγγεῖ, τῷ φόβῳ τῶν ἐπιζομένων τὰς εὐθυμίας ἐπιταράσσοιτα».

natyrshme që ka njeriu që ta gjejë shpëtimin nga frika e vdekjes, tek materia. Nisieni mendon se sa më shumë që të ngjitet njeriu pas materies dhe jetës tokësore, duke menduar në mënyrë mashtruese se është i pavdekshëm, aq më shumë do të shtohet e keqja brenda tij dhe ajo që shkakton përreth. Kështu, në këtë mënyrë, Gregori do të arrijë deri aty sa ta shohë vetë vdekjen si një çlirim dhe një pengesë që dhunshëm do t'i jepte fund të keqes. Pra, vdekja është e vetmja zgjidhje që e keqja që mbart njeriu brenda vetes të mos bëhet e përjetshme, me përjetshmërinë e tij. Por etërit e kishës mendojnë që edhe pse vdekja e ndan dhunshëm njeriun në dy elementët përbërës së tij, *psyche* dhe *soma*, pra shpirt dhe trup. Sigurisht, edhe pse trupi është i vdekshëm, kristianët besojnë se shpirti është i pavdekshëm, por ekzistenca njerëzore nuk do të jetë e plotë deri në ribashkimin e tij me trupin e ringjallur. Gregori mendon se ky shpirt që nuk zhduket kurrë do të përbëjë garancinë se “vdekja është e ngjashme me gjumin”²⁰⁴. Në të njëjtën mënyrë, edhe Gjon Krisostomi mendon se “vdekja nuk është vdekje, por një gjumë dhe fjetje e përkohshme”.²⁰⁵ Për këtë arsye, sipas Gregorit është e ndaluar t'i vajtojmë humbjet e njerëzve tanë në mënyrë patologjike dhe të pashpresë, pasi “thjesht zgjidhet një lidhje që është e ndjeshme, apo e perceptueshme, por njeriu nuk zhduket. Zhdukja është ajo që sjell shkuarjen e njeriut drejt mosqenies. Fakti që zgjidhen elementët e botës, nuk sjell pamundësinë e ribashkimit të tyre të mëvonshëm. Ai që i ndodhi kjo nuk shkon në humbje, edhe pse thjesht i ikën perceptimit të shqisave tona”²⁰⁶. I krishteri nuk kufizohet vetëm brenda botës së shqisave, por sheh përtej tyre, madje edhe përtej fenomenit të vetë vdekjes, e cila nuk duhet konsideruar si zhdukje e njeriut, por si një shkëputje e përkohshme e dy elementeve psiko-somatikë që e përbëjnë njeriun.

²⁰⁴ Γρηγόριος Νύσσης, *Εἰς τὸ Ἄσμα τῶν Ἀσμάτων*, G.N.O. VI., fq. 311.19-21, 312.1-9: «Ὑπνος θανάτου ἐστὶν ὁμοίωμα...».

²⁰⁵ Ἰωάννης Χρυσόστομος, *Πρὸς τοὺς μέλλοντας φωτίζεσθαι*, P.G. 49, 233: «...οὐκ ἔστιν θάνατος ὁ θάνατος, ἀλλὰ ὕπνος καὶ κοίμησις πρόσκαιρος».

²⁰⁶ Γρηγόριος Νύσσης, *Κατηχητικὸς Λόγος*, P.G. 45, 33D: «Λύεται δὲ τὸ αἰσθητόν, οὐκ ἀφανίζεται. Ἀφανισμὸς μὲν γὰρ ἔστιν ἢ εἰς τὸ μὴ ὄν μεταχώρησις· λύσις δὲ ἢ εἰς τὰ τοῦ κόσμου στοιχεῖα πάλιν ἀφ' ὧν τὴν σύστασιν ἔσχεν διάχυσις. Τὸ δὲ τοῦτοις γενόμενον οὐκ ἀπόλωλε, κἂν ἐκφεύγη τὴν κατάληψιν τῆς ἡμετέρας αἰσθήσεως».

3. Mposhtja e të keqes dhe doktrina e rehabilitimit.

Krishtërimi ndoqi traditën teologjike judaike, madje e përforcoi atë përsa i përket idesë së ferrit, dënimit të përjetshëm, shoqëruar me tortura çnjerëzore nga më të paimagjinueshmet, njerëz që digjen përjetësisht në zjarrin e Gehenës, apo që janë të dënuar të vuajnë përjetësisht, larg çdo lloj mëshire hyjnore, e cila i braktis ata përfundimisht. Por ky konkluzion mbi fundin e njeriut që nuk do t'i nënshtrohet besimit dhe zbatimit të vullnetit të Zotit, ishte i papranueshëm për mendimin filozofik grek. Edhe pse arsyeja e tyre do ta pranonte ekzistencën e të keqes në botë, sërish ata nuk mund të pajtoheshin me mendimin se njeriu meritonte të kishte një ndëshkim të tillë, të paimagjinueshëm për nga ashpërsia dhe intoleranca.²⁰⁷ Ndërsa Wittgenstein-i, nuk do të ishte dakord me këtë mendim, sigurisht ai e mbështeste idenë e ekzistencës së ferrit, i ndikuar edhe nga besimi i tij hebre, sepse sipas tij, në një rast të tillë, do të humbte serioziteti i jetës²⁰⁸. Bertrand Russel mendon se nëse pranojmë faktin se njerëzimin e pritka një fund i tillë fatal, atëherë kjo ide, përmban një defekt të rëndë logjik, pasi shpreh një mani të tillë hakmarrëse, që s'mund të jetë kurrësesi në mendjen e Zotit të gjithëmirë, përveçse në atë të njeriut²⁰⁹. Në të njëjtën logjikë lëviz edhe Origjeni, sipas të cilit, zemërdhembshuria e Zotit është aq e madhe, dhe dashuria e tij aq e pamatë, saqë nuk ka asnjë mundësi që historia në eskatologjinë e saj të mbarojë me një

²⁰⁷ Berdiaef Nikolai, *Θεῖον καὶ ἀνθρώπινον*, Θεσσαλονίκη, Π. Πουρναρά, 2000², (1982¹), përktheu Αντωνιάδου Προδρόμου, fq. 142.

²⁰⁸ Kerr Fergus, *Theology after Wittgenstein*, London, S.P.C.K. Publications, 1997², (1986¹), fq. 33-34: «Wittgenstein was pleased to hear that his friend was reading some of the early Church Father but Drury's Origenist sympathies ran into the following response: 'Of course it was rejected. If what we do now is to make no difference in the end, then all the seriousness of life is done away with. Your religious ideas have always seemed to me more Greek than biblical. Whereas my thoughts are one hundred per cent Hebraic».

²⁰⁹ Russel Bertrand, *Κείμενα για τη θρησκεία*, Αθήνα, Scripta, 2006, përktheu Μπερλής Άρης, fq. 128-131.

fund të tillë të tmerrshëm²¹⁰. Sërish këtu ka një referim të etërve klasikë të kishës lindore, përta i përket cilësisë së gjithëpushtetshmërisë hyjnore (*omnipotencës*). Nëse Zoti është i gjithëfuqishëm dhe i gjithëdashur, si ka mundësi që mbaka inat, nuk e harron të keqen dhe nuk di as të falë, kur vetë e predikon cilësinë e faljes si virtytin më të lartë? Në këtë pikë, një përgjigje kundërshtuese do ta japë Richard Swinburne, i cili do të mbështesë idenë se ekzistenca e e ferrit, jo vetëm që nuk vjen në kundërshtim me idenë e një Perëndie të gjithëmirë, por madje është absolutisht koherente, sepse Perëndia i mirë, ia jep të drejtën cilitdo të zgjedhë me lirinë e vetë, se ç'loj njeriu dëshiron të jetë, madje nëse e vendos, ta përjashtojë veten e tij madje edhe nga shpëtimi²¹¹.

Filozofi ynë kristian, Gregori i Nisës, do të ketë guximin e madh të lëvizë nga tradita e mendimit judaik, të cilën e trashëgoi krishtërimi, dhe që e ndanin dhe teologët e tjerë të epokës së tij, drejt mohimit total të tij, duke mos e parë atë si një ndëshkim të natyrës legale, por si një kërcënim irreal, me qëllim pedagogjik, që në fund të kohërave nuk do të jetë aspak i realizueshëm, duke e përjashtuar kështu ferrin nga filozofia e tij. Edhe pse e përmend herë pas here si nocion në tekstet e tij, sërish *ferrit*, sipas nisienit është i përkohshëm, i ngjashëm me një lloj purgatori të mendimit perëndimor teologjik, një lloj pastruesi, me anë të ndëshkimit të përkohshëm, që do t'i çonte shpirtat që i nënshtroheshin, në një lloj katarsisi²¹². Po ky lloj spitali shërues, që ka qëllime terapeutike, do ta ketë një fund, do të jetë i përkohshëm. Gregori e dinte se doktrinat me flakë e me vuajtje të tmerrshme e të pafundme, nuk do t'i bindnin, e as do t'i bënin për vete, njerëzit që kishin një arsimim

²¹⁰ Daley E. Brian, *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, fq. 52.

²¹¹ Swinburne Richard, «A Theodicy of Heaven and Hell», në: Freddoso Alfred [Ed.], *The Existence and Nature of God*, Notre Dame Indiana, University of Notre Dame Press, 1983, fq. 52: «...it is compatible with the goodness of God that he should allow a man to put himself beyond possibility of salvation, because it is indeed compatible with the goodness of God that he should allow a man to choose the sort of person he will be».

²¹² Γρηγόριος Νύσσης, *Εἰς τὸν βίον Μωυσέως*, G.N.O. VII.1, fq. 144.20-22: «Τοῦτο γὰρ ἔστιν ὡς ἀληθῶς ἡ τελειότης, τὸ μηκέτι δουλοπρεπῶς φόβῳ κολάσεως τοῦ κατὰ κακίαν βίου χωρίζεσθαι...»

klasik filozofik, kështu që ai mendoi t'i jepte ferrit një kuptim të ri, ndryshe nga ai i rëndomti, që u predikohet njerëzve të thjeshtë dhe të pakultivuar. Në këtë mënyrë, ai do ta gjente zgjidhjen në doktrinën e rehabilitimit të universit dhe të gjithçkaje që ndodhet në të, duke i dhënë kështu eskatologjisë së krishterë një orientim të ri²¹³. Është tashmë e ditur, që brenda botës së mendimit filozofik kristian, teologu i parë i njohur që pati guximin, në kundërshtim me të gjithë traditën doktrinare të kohës së tij, që të formulonte teorinë e vetë, se në fund të kohës, e keqja do të asgjësohet dhe gjithçka tjetër do të kthehet në gjendjen fillestare të krijimit, ashtu siç ishte përpara rënies së njeriut në mëkat, ishte Origjeni. Kaq shumë me ndikim ishte kjo teori revolucionare për epokën e vetë, sa që atë e ndoqën pa mëdyshje shumë mendimtarë të tjerë kishtarë, mes të cilëve mund të përmendim Sinesin e Ptolemaidës, Evagrin e Pontit dhe Didimin e Aleksandrisë. Në këtë vijë mendimi do të gjendet edhe autori që kemi marrë në studim, Gregori i Nisës, edhe pse për çudi, botuesit e parë të teksteve të tij, përpiqeshin ta fshihnin këtë fakt, pasi teorinë e Origjenit u dënuan nga Kisha zyrtare si heretike dhe të rrezikshme. Por vetë Gregori, nuk do të hezitonte aspak ta pranonte ndikimin origjenist në mendimin e tij, duke e thënë hapur në veprën e tij, Fjalë Katekike, që ishte një lloj katekizmi që u drejtohej individëve të një shtrese të lartë dhe të arsimuar filozofikisht, se teoria e rehabilitimit të gjërave, do të zinte një vend crucial në mendimin e tij antropologjik²¹⁴.

Duhet të jemi të saktë në shpjegimin e ndryshimit thelbësor që ekziston në mendimin e këtyre dy mendimtarëve të mëdhenj të krishtërit, në shekullin kur po farkëtoheshin dogmat që do ta shënonin fenë e re, deri në ditët e sotme, ku akoma kjo teori, trazon mendimin e teologëve më të njohur botërorë. Edhe pse Gregori do të ndikohet prej Origjenit, ai ka një botëkuptim

²¹³ Përsa i përket shkallëve të ferrit, në mendimin e Gregor Nisienit, dhe gjetjen në të të ndikimit platonik, shih: Pellegrino Michele, «Il Platonismo di San Gregorio Niseno nel dialogo 'Intorno all' anima e alla risurrezione'», në *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, nr. 30, 1938, fq. 437-474.

²¹⁴ Ladner B. Gerhart, «The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa», op. cit., fq. 63-64. Mosshamer A. Alden, «Non-Being and Evil in Gregory of Nyssa», op. cit., fq. 156-158.

tjetër, se si do të mundej e keqja dhe do të rivendosej ekuilibri i krijimit sipas mirësisë hyjnore, me të cilën ai u krijua në origjinën e tij *protarkike*. Sipas tij, njeriu pas ngjalljes, nuk do të kthehet në gjendjen e pararënies, siç do të theksonte Origjeni, gjendje kjo e quajtur prej etërve si *proptotike*. Gregori do të mendonte se nuk ka kthim mbrapa të historisë, as të gjendjes së universit në pikën nga u nis gjithçka, por krejt e kundërta. Sipas tij, kemi të bëjmë veç me një progres në funksion të qëllimit eskatologjik, ku njeriu rikrijohet nga e para dhe ridimensionohet në një univers krejt të ri, si një qenie krejt e re, e panjohur kurrë më parë. Kjo, pasi sipas Gregorit, i cili do të përdorë këtu një logjikë të pastër aristoteliane kauzale, sipas të cilës për përmbushjen e të njëjtave shkaqe, do të kemi ndjekjen e të njëjtave pasoja, njeriu do të bënte sërish të njëjtin gabim, dhe kështu historia do të futej në një kurth ciklik, dhe gjithçka do të fillonte nga e para. Gregori, do të vijojë me mendimin e tij, duke u bazuar tek logjika e thjeshtë, se meqë e keqja i përket imanencës dhe jo transhëndencës, atëherë ajo u nënshtrohet përmasave kohore dhe fizike, dhe kështu siç e ka një fillim, e ka edhe një fund, sikundër edhe vetë universi.

“Armiku i vetëm, sipas natyrës, është çka i kundërvihet të mirës. Dhe kjo është e keqja, të cilën në fund e pret zhdukja dhe transferimi në mosqenie (mi on)”.²¹⁵ Më lart, ne shpjegojmë se Gregori do ta shpjegojë prezencën dhe njëfarësoj ekzistenceje të së keqes, vetëm si mungesën e të mirës, që merr forcë dhe vjen në pushtet, sa herë që njeriu largohet nga Krijuesi i tij, si i vetmi burim i jetës dhe mirësisë. Demiurgu, është mirësia e pafundme, sepse i pafundëm është edhe vetë në substancë, dhe si rrjedhojë edhe e mira që ai emeton, do të jetë e pafundme. Kjo e mirë do ta mundë të keqen, pikërisht sepse ka origjinë transhëndentale, si epërsi mbi të keqen që është vetëm imanenciale. Kështu, sipas Gregorit, del i qartë mendimi që: “e keqja nuk ka ekzistuar kurrë, dhe ndaj nuk është as e pafillim dhe as e pafund. Si krijesë, ajo e ka një fillim, dhe logjikisht e ka edhe një fund. Prandaj, meqë e keqja, ka një

²¹⁵ Γρηγόριος Νύσσης, *Εἰς τὰς ἐπιγραφὰς τῶν Ψαλμῶν*, G.N.O. V, fq. 113.10-13: «Ἐχθρὸν γὰρ τῆ φύσει μόνον τὸ ἐξ ἐναντίου τῷ ἀγαθῷ θεωρούμενον, ὅπερ ἔστιν ἡ κακία, ἧς τὸ πέρασ ἀφανισμὸς ἔστι καὶ εἰς τὸ μὴ ὄν μεταχώρησις».

karakter kalimtar, ajo do ta çlirojë njeriun një moment, dhe ai do t'i kthehet sferës së të mirës, e cila është e vetmja cilësi e përjetshme, si gjendje, e cila e ka burimin tek Hyjnia".²¹⁶

Gregori mendon se njeriut nuk i mbetet rrugë tjetër përveçse të avancojë drejt të mirës, në një dinamikë të dyfishtë, sipas tij, që ndahet mes një dialektike lëvizjeje, por edhe një dialektike statike. Duket sikur mendimi gregorian, gjendet përpara një udhëkryqi paradoksal. Si mundet që njeriu në të njëjtën kohë të jetë edhe statik edhe dinamik, edhe i lëvizshëm, edhe i qëndrueshëm? Ai do të shpjegojë se elementi statik do të lidhet me faktin se në realitetin e ardhshëm paradisiak, njeriu do të mbetet i palëvizshëm përse i përket rrëshqitjes së tij drejt të keqes, karakteristikë të cilën, e trashëgon si pasojë e mëkatit stërgjyshor apo mëkatit origjinal, siç do të quhet mosbindja e Adamit dhe Evës në Eden. Në këtë mënyrë, duke qenë statik dhe i imuizuar nga e keqja, ai do t'i shmanget dhe pasojave që ajo i solli në fillimet e tij, pra mëkatit, vdekjes, prishjes dhe vetë cilësisë së tij fundore që merr prej të qenurit brenda dimensionit fizik të kohës. Ndërsa për sa i përket lëvizshmërisë së tij, Gregori do të sqarojë se ajo i përket vetëm dimensionit transhendental të së mirës, e cila do ta shpjerë njeriun drejt njohjes së pafundme të krijuesit të tij, dhe parjes së vetë Zotit, sigurisht në energji dhe jo në esencë. Dhe meqë Perëndia është i pambarim dhe i pamatë, e tillë do të jetë edhe natyra e kësaj lëvizjeje të njeriut drejt origjinës shkakësore të tij, drejt principit, që është Hyjnia triadike. Gregor Nisieni, thekson se arritja maksimale e ushtrimit të njeriut në jetën shpëtore është aftësia për të parë Perëndinë (*Theoria*), ku "...duke dalë nga pushteti i të keqes, ne bëhemi të aftë të shohim tej hijes së mëkatit, duke jetuar kështu nën pushtetin e dritës, e cila është edhe kundërmasa ndaj të keqes, pasi përbën edhe natyrën e të mirës"²¹⁷.

²¹⁶ Γρηγόριος Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, P.G. 44, 201CD- 204A: «Μὴ γὰρ προϊούσης κακίας ἐπὶ τὸ ἀόριστον, ἀλλ' ἀναγκαίους πέρασι κατελιμμένης, ἀκολούθως ἢ τοῦ ἀγαθοῦ διαδοχῇ τὸ πέρασ τῆς κακίας ἐκδέχεται. Καὶ οὕτω, καθὼς εἴρηται, τὸ ἀεικίνητον ἡμῶν τῆς φύσεως πάλιν ὕστατον ἐπὶ τὴν ἀγαθὴν ἀνατρέχει πορείαν, τῇ μνήμῃ τῶν προδεδυστυχημένων πρὸς τὸ μὴ πάλιν ἐναλῶναι τοῖς ἴσοις σωφρονιζόμενον... ».

²¹⁷ Γρηγόριος Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, P.G. 44, 201CD- 204A: «...διεξελλόντες τὸν τῆς κακίας ὄρον, ἐπειδὴν ἐν τῷ ἄκρῳ γενώμεθα τῆς κατὰ τὴν ἁμαρτίαν σκιᾶς, πάλιν ἐν τῷ

4. Metoda kategorike aristoteliane në mendimin gregorian

Gregori, pasi ka shpjeguar se çfarë ndodh në sferën e *imancencës*, duke bërë dallimin mes saj që përmbledh botën e krijuar, dhe *transhencës*, që përmban botën e pakrijuar, e cila përmban dimensionin hyjnor, po për të cilin mund të njihet shumë pak prej mendjes njerëzore, e cila është e kufizuar në rrokjen e atij realiteti mbinatyror. Në epokën kur jetoi Gregori, por edhe më vonë, filozofët e njihnin shumë mirë dhe përdornin si metodë instrumentale gnosologjike, atë që quhet *metoda kategorike aristoteliane*. Në vijim, do të bëjmë një përpjekje për të parë se si Gregori i Nisës e përdor metodën kategorike aristoteliane për të ndërtuar sistemin e tij teologjik dhe teonimik²¹⁸. Peshkopi nisien sigurisht që nuk do të bëjë në veprën e tij, një analizë të detajuar të kategorive aristoteliane, siç e ka bërë për shembull, Augustini i Hipos tek *De Trinitate*, apo Gregor Palamai, në veprën *Ἐκατὸν Πενήντα Κεφάλαια*. Gregori do të kishte një qëllim të ndryshëm të përdorimit të kësaj metode në veprën e tij, atë të një formulimi logjik dhe racionalisht të pranueshëm të një doktrine të saktë mbi triadologjinë që i përket sferës së Zotit, në mënyrë që ajo të jetë sa më e mbrojtur dhe me një apologji sa më të pasulmueshme, përballë qasjeve heretike antitrinitare të atyre që mendonin në një mënyrë unitariane mbi Hyjin. Gregori do të formulojë tezën e tij, se tek Zoti, ekziston të paktën një nga dhjetë kategoritë aristoteliane, dhe pikërisht ajo e substancës, dhe se kjo substancë, apo esencë, nuk mund të jetë kurrësesi e ngjashme me asnjë nga substancat e njohura që përmban krijesa, pasi Perëndia i përket një natyre të huaj dhe të panjohur, në krahasim me natyrat e substancës që janë të njohura për mendjen njerëzore.²¹⁹, Kur flitet për substancën e Zotit,

φωτὶ βιοτεύσομεν, ὡς κατὰ τὸ ἀπειροπλάσιον πρὸς τὸ τῆς κακίας μέτρον τῆς τῶν ἀγαθῶν φύσεως περιττευούσης».

²¹⁸ Këtu i referohemi 10 kategorive të famshme aristoteliane: [ποσόν, πρὸς τι, ποιόν, ποῦ, πότε, ἔχειν, κείσθαι, ποιεῖν, πάσχειν], shih për më tepër: Ἀριστοτέλης, *Κατηγορίες*, 1b.25-27.

²¹⁹ Për më tepër mbi çështjen shih: Ackrill, J. L., *Aristotle: Categories and De Interpretatione*, Oxford, Clarendon Press, 1963. Si edhe: Shields, Christopher (ed.), *Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

apo për faktin e ekzistencës së tij, shpjegimet bëhen me terma antropologjikë dhe antropomorfikë, pasi *heterousia* (heteroesenca) e cila ekziston mes Hyjit dhe krijesës, nuk kapërcehet në asnjë rast. Këtu, Gregori adopton modelin gnosologjik, të cilin e mbështet në një njohje analogjike të transhendentales.

Peshkopi i Nisës, e di mirë dhe e thekson vazhdimisht që krijesa ka një padituri të thellë, përse i përket mosnjohjes së Hyjit, duke argumentuar mbi një cilësi të pafundme të tij, e njohur qysh prej filozofisë antike greke, me termin *apeiron-i*.²²⁰ “Njeriu e di që ekziston esenca e Hyjit, por nga ana tjetër ai, në asnjë mënyrë nuk mund të ketë mundësinë apo kapacitetin e njohjes së konceptionit të ekzistencës së kësaj esenceje. Substanca e Zotit mbetet e pakapshme dhe e paarritshme, madje jashtë çdo lloj komunikimi nga logjika njerëzore”²²¹. Njeriu nuk mund të komunikojë kurrësesi dhe as ta kuptojë thelbin e substancës hyjnore. Vetëm tre hipostazat hyjnore, Ati, Biri dhe Shpirti i Shenjtë mund ta kuptojnë plotësisht njëri-tjetrin, vetëm sepse ndajnë të njëjtën esencë mes tyre, edhe pse kanë marrëdhënie të dallueshme varësie, duke patur Atin si princip të përbashkët. Gjithë bota tjetër e krijuar, që është jashtë kësaj sfere të hyjnisë, nuk e ka aspak mundësinë të kuptojë dhe as të komunikojë direkt me substancën që ndan mes veti, Trinia, por ndjen dhe reagon, ndaj pasojave që kjo substancë shkakton, që përbëjnë edhe atë që njihet me termin *energjitë e pakrijuara hyjnore*. Këto energji quhen të pakrijuara, sepse e pakrijuar është edhe esenca që i shkakton ato. Pjesëmarrja dhe kungimi me to, nuk arrihet dot nëpërmjet ndonjë përgatitje të thellë teorike, apo studimeve të thelluara të Hyjnisë, sepse kjo thjeshtë është e pamundur. Kështu, marrëdhënia e njeriut me Zotin mbetet të jetë vetëm marrëdhënie energjitike, brenda përvojave dhe kungimit empirik me energjitë e pakrijuara hyjnore, të cilat shkaktojnë edhe teofani dritëdhënëse. Gregori mendon se vetëm me anë të soditjes filozofike të krijimit ose natyrës, që

²²⁰ Ludlow Morwenna, «Divine Infinity and Eschatology: the Limits and Dynamics of Human Knowledge according to Gregory of Nyssa», tek: Karfínková Lenka, Douglass Scot dhe Zachhuber Johannes [Ed.], *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II*, op. cit. fq. 217-237.

²²¹ Γρηγόριος Νύσσης, *Κατὰ Εὐνομίου, Λόγος Β'*, G.N.O. I, v. 262.2-5: «Εἰ οὖν ἡ κτίσις πᾶσα τοῦ περὶ ἑαυτῆς λόγου ἔστιν ἀχώρητος... πῶς ἂν ἀνθρωπίνῃ βραχύτῃς ὄλον τὸν περὶ τοῦ δεσπότου τῆς κτίσεως χωρήσειε λόγον;»

përbën edhe dëshminë më të drejtpërdrejtë të një mrekullie që nuk mund të vijë rastësisht në qenie nga hiçi, por mund të ekzistojë vetëm si pasojë e një mendjeje gjeniale kreative, siç është Hyjnia. Duke filluar me soditjen e krijimit, njeriu mund të fillojë procesin e habitjes dhe mrekullimit, duke u gjendur përpara një gjëje, që nuk mund ta emërtojë në asnjë rast si të rastësishme. Në këtë mënyrë, njeriu zbulon prova të ekzistencës së Zotit, edhe pse prova të tilla, ekzistojnë të formuluar edhe në tekstet e shenjta kristiane. Gregori edhe pse rreket të formulojë apo paraqesë argumenta logjike të ekzistencës së Demiurgut, në të njëjtën kohë, e konsideron “njohjen e kësaj ekzistenceje, si një ndienjë të mbjellë brenda shpirtit njerëzor”²²².

Por edhe pse krijesa natyrore është rezultat i veprimeve kreative të energjive hyjnore të pakrijuara, nuk do të thotë që brenda kësaj natyreje, nuk ndodhet prezenca e gjithëkundshme e Hyjit. Kështu, sipas Gregorit, sfera transhendentale hyn dhe ndërhyt sa herë të dëshirojë në dimensionin e imanencës. Në këtë mënyrë, dhe vetëm në këtë vend, tek krijesa pra, ndodhet pika e takimit të njeriut me Krijuesin e tij, me të cilin mund të vendosë edhe një lidhje të drejtpërdrejtë, patur nevojë për ndërmjetës të tjerë. Nisieni nuk është i mendimit që ky takim bëhet i detyruar nga rrethana të dhunshme, apo detyruese, por bëhet lirshëm dhe pranohet si rezultat i kërkesës prej të dyja palëve. “Njeriu duhet ta ftojë Perëndinë, si dhe t’i ofrohet me dashje të plotë atij”²²³. Kontakti duhet të jetë me një vetësakrifikim dhe vetofrim dashurie të thellë, si dhe të një vetëzbrazjeje të vullnetshme (κένωσις, *kenosis*).

Për sa i përket kategorisë së substancës, siç e pamë edhe më sipër, Gregori mendon që “njeriu e ka të pamundur të formulojë çdo lloj gjykimi”²²⁴. Për këtë arsye, e vetmja gjë që i ngelet njeriut të bëjë, është të heshtë, duke pohuar kështu, atë që nuk mund ta formulojë dot me fjalë, edhe pse heshtja në

²²² Γρηγόριος Νύσσης, *Εἰς τοὺς Μακαρισμοὺς*, G.N.O. VII.2, fq. 125.19- 20: «...ἡ περὶ τὸ θεῖον ὑπόληψις ἔγκειται μὲν πᾶσι φυσικῶς τοῖς ἀνθρώποις...».

²²³ Γρηγόριος Νύσσης, *Εἰς τὴν προσευχὴν*, VII.2, G.N.O. fq. 37.19-22: «Ἐλευθέραν γὰρ προσήκει παντὸς φόβου τὴν ἀρετὴν καὶ ἀδέσποτον, ἐκουσίᾳ γνώμῃ τὸ ἀγαθὸν αἰρουμένην· ἀγαθοῦ δὲ παντὸς τὸ κεφάλαιον τὸ ὑπὸ τὴν ζωο- ποιὸν ἐξουσίαν τετάχθαι».

²²⁴ Γρηγόριος Νύσσης, *Εἰς τὸν Ἐκκλησιαστὴν*, G.N.O. V, fq. 294.4-5: «...λόγος οὐκ ἔστιν· οὐ γὰρ δυναθῆσεται ἄνθρωπος τοῦ λαλεῖν [ἐνν. περὶ τῆς οὐσίας]».

vetvete, konceptohet si totalisht mohuese. Kështu, me heshtjen e tij, dhe në respekt të njohjes së pamundësisë së tij për ta shpjeguar, njeriu shpall ekzistencën e Zotit. Tani le të shkojmë tek kategoritë aristoteliane dhe të shohim nëse edhe substanca hyjnore ndan të njëjtat attribute me substancat e tjera të krijimit? A i nënshtrohet kjo substancë klasifikimit që bën Aristoteli në kategoritë e tij, cilësive që i përkasin substancës imanenciale? Gregori do ta mohojë me forcë këtë fakt, duke pretenduar se nuk ka asnjë ngjashmëri mes këtyre dy substancave. Ai nuk e përdor termin *kategori*, megjithatë do të pohojë se “Botës së qenieve, u përket ndarja e mësipërme, në atë të krijuarën dhe në atë të pakrijuarën... kjo botë e krijuar, nuk ka asgjë të përbashkët dhe as që ndan attribute të njëjta njohjeje apo përzierje me substancën hyjnore”.²²⁵. Sigurisht që peshkopi i Nisës nuk do të mjaftohet vetëm me një refuzim të përgjithshëm të këtij klasifikimi, për sa i përket mënyrës hyjnore të ekzistencës së Demiurgut, por do të hulumtojë mundësinë e zbatueshmërisë së gjithësecilës prej nëntë kategorive të tjera aristoteliane. Gregori pranon *a priori* se njohja e substancës hyjnore, pra e natyrës më esenciale të Zotit është e pamundur prej mendjes njerëzore dhe perceptimit logjik me të cilin jemi pajisur, edhe pse kjo substancë, pikërisht duke qenë e përsosur, është e thjeshtë dhe e pandryshueshme. Duke u mbështetur në këtë arsyetim, ai do të nënvizojë faktin se një substancë që nuk ndryshon, nuk mund të kategorizohet sipas klasifikimit aristotelian të substancës imanenciale. Nga ana tjetër, Gregori mendon, se prezenca e kategorive në substancën hyjnore do të zhbënte, cilësinë e *thjeshtësisë* së saj, fakt i cili do të shpinte pashmangshmërisht në zhdukjen e vetë Zotit duke arsyetuar se “sintetikja (e përbëra) ndahet, kurse asintetikja mbetet e pandashme”²²⁶.

Në përpjekjen e tij të vazhdueshme, për të mohuar se substanca hyjnore nuk i nënshtrohet klasifikimit të kategorive aristoteliane, peshkopi nisien do të

²²⁵ Γρηγόριος Νύσσης, *Κατὰ Εὐνομίον, Λόγος Γ'*, G.N.O. II, fq. 209.19-26: «Τῶν γὰρ ὄντων ἡ ἀνωτάτω διαίρεσις εἰς τὸ κτιστὸν καὶ τὸ ἄκτιστον τὴν τομὴν ἔχει... διηρημένης τοίνυν τῆς τε κτιστῆς φύσεως καὶ τῆς θείας οὐσίας οὐδεμίαν ἐπιμιξίαν ἐχούσης κατὰ τὰς γνωριστικὰς ιδιότητας...».

²²⁶ Γρηγόριος Νύσσης, *Πρὸς τὰ Ἀπολιναρίου Ἀντιρρητικός*, G.N.O.III.1, v. 218.28-29: «...τὸ μὲν σύνθετον διαλύεται, τὸ δὲ ἄσύνθετον ἀδιάλυτον μένει».

deklarojë pa asnjë hezitim se Zoti nuk i nënshtrohet kategorisë së kohës. “Shekullit (kohës), askush, madje as një element i universit nuk mund t’i shpëtojë, përveç faktit që ne konsiderojmë se këtë e bën, vetëm natyra hyjnore, e cila mbetet e paprekur”²²⁷. Për të ilustruar mendimin e tij se Perëndia nuk i nënshtrohet kategorisë së kohës, ai i referohet ngjarjes së lindjes jashtë kohe të Logos-it, që është Biri i Zotit, që njihet prej doktrinës kristiane, si hipostaza e dytë që përbën Triadën hyjnore. Edhe pse Perëndia Fjalë, është i lindur prej Perëndisë Atë, duke qenë Biri i Atit, pra ka cilësinë e të qenurit i lindur prej Atit, nuk konsiderohet i mëvonshëm në kohë, sesa koha e ekzistencës së vetë Atit. Kjo, për faktin e thjeshtë se brenda Trinisë, nuk mund të ekzistojë në asnjë mënyrë, dimensionin kohor. Nuk ekziston ndonjë moment, për aq sa mund ta konceptojmë ne termin e çastit në kohë, që Ati të ketë qenë ndonjëherë pa Birin Logos, sepse po të supozonim se do të ndodhte diçka e tillë, do të kishim thyerje dhe prishje të hipostazës së Atit, i cili nuk do të ishte i tillë që prej fillimit, por e mori atë atribut më vonë, do më thënë, në momentin që lindi Birin, gjë që për filozofin kristian, por edhe për doktrinën kishtare është totalisht blasfemike dhe e papranueshme si ide. Gregori do të vijojë mendimin e tij filozofik mbi analizën e kategorive aristoteliane, dhe aplikimi e tyre mbi substancën hyjnore. Ai do të thotë se ashtu siç nuk mundemi t’i atribuojmë Zotit kategorinë e *kohës*, në të njëjtën mënyrë, ai gjendet edhe i pavarur dhe nuk preket as nga kategoria e *hapësirës*. “Nuk ekziston asnjë përshkrim i mundshëm që mund të perceptojë hyjnoren, por cilësi e hyjnitetit është të jetë i kudogjendur dhe pjesëmarrëse tek gjithçka”²²⁸. Fakti që Zoti është *omniprezent*, ose i kudogjendur e bën Gregorin ta shtyjë mendimin e tij drejt argumentimit se në këtë mënyrë, njeriu e ka të pamundur të bëjë një përshkrim të Hyjnisë në një vend të caktuar dhe konkret. Gjithashtu, fakti që Zoti është frymë, imaterial dhe i pa trup, e bën të pamundur konceptin e shtrirjes së tij në

²²⁷ Γρηγόριος Νύσσης, *Κατὰ Εὐνομίον, Λόγος Γ’*, G.N.O. II, fq. 210. v. 5-9: «Αἰῶνος δὲ οὐκ ὄντος οὐδέ τιος διαστηματικῆς ἐννοίας περὶ τὴν θεῖαν φύσιν τὴν ἀπόσον καὶ ἀδιάστατον θεωρουμένης, ἀργεῖν ἀνάγκη πάντως τὰ τῶν χρονικῶν ἐπιρρημάτων ἐμφάσεις».

²²⁸ Γρηγόριος Νύσσης, *Κατὰ Εὐνομίον Λόγος Γ’*, G.N.O. II, v. 41.4-6: «Οὐδὲν γὰρ ἐν περιγραφῇ νοοῦμενον θεῖόν ἐστιν· ἀλλ’ ἴδιον τῆς θεότητος τὸ πανταχοῦ εἶναι καὶ διὰ πάντων ἦκειν καὶ μηδεὶν περιίργεσθαι...».

hapësirë, *κεῖσθαι*²²⁹. Duke vijuar analizën e tij të vështirë teonimike, (me *teonimi* do të kuptojmë përpjekjen për t'i dhënë emra, apo cilësi, apo attribute hyjnisë, nga ana e Gregorit) filozofi kristian do të mohojë me forcë edhe kategoritë e cilësisë, sasisë, të pësimit dhe të zotërimit (*τῆς ποιότητος, τῆς ποσότητος, τοῦ πάσχειν, τοῦ ἔχειν*).

Edhe pse duket sikur Gregori mohon çdo kategori aristoteliane në sferën e transhendencës, pra në atë dimension ku gjendet substanca hyjnore, ai do të pranojë kategoritë e *bërit*=*τοῦ ποιεῖν*, dhe *relacionit*=*πρός τι*, në mënyrën e ekzistencës së transhendencës. Nisieni e pranon lehtësisht kategorinë e të *bërit*, apo të vepruarit, pasi edhe në përputhje me doktrinën kristiane, Zoti është ai që krijoi universin dhe gjithçka që ndodhet në të. Kështu, edhe kategoria e *relacionit*, e të lidhurit me, pranohet pa asnjë hezitim prej tij, pasi Zoti, si krijues i botës, krijon lidhje të pazgjidhshme ekzistenciale me të. Gregori mendon se nëse do të mohohej fakti që transhentalja nuk do të lidhej apo ndërhynte tek imanencialja, do ta çonte konceptualisht Hyjin në një lloj izolimi në sferën e të pakuptueshmes nga ana empirike. Në këtë mënyrë realiteti i përbotshëm, *endokozmik* do të ishte i pakuptimtë, i pabazë dhe i pathemeltë. Kjo do ta linte edhe njeriun të braktisur në një realitet indiferent dhe larg përkujdesit hyjnor. Gregori do të avancojë deri në pikën sa të pranojë që kategoria e relacionit i përket edhe vetë realitetit *endotriadik*, pra brenda lidhjes që tre personat apo hipostazat që përbëjnë Trinitetin, kanë me njëra-tjetrën. Personat e Triadës, kanë teonimi konkrete. Emrat e tyre, Ati, Biri dhe Fryma janë pikërisht attribute apo cilësi, që shprehin lidhjen apo relacionin që këta persona kanë me njëri-tjetrin²³⁰. Ati është shkaku i pashkakshëm i dy personave të tjerë. Biri quhet bir, pikërisht sepse është i lindur prej Atit, dhe njëkohësisht Ati quhet atë, sepse i jep lindjen një biri. Kurse Fryma buron prej Atit, në mënyrë të jashtëkohëshme dhe përjetësisht edhe brenda kohës, sa herë që ajo duhet të ndërhyjë me veprimin e saj jetëdhënës në gjërat e universit dhe

²²⁹ Ἀριστοτέλης, *Κατηγορίαις*, 2a2-3: «...κεῖσθαι δὲ οἷον ἀνακεῖται, κάθηται...»

²³⁰ Collins M. Paul, *Trinitarian Theology: West and East. Karl Barth, the Cappadocian Fathers and John Zizioulas*, New York, Oxford University Press, 2001, fq. 103-228. Në fq. 191 gjendet sqarimi i hollësishëm i teologjisë trinitariane të Gregor Nisienit.

në jetën e njeriut. Këtu duhet patur kujdes, se referencat për hipostazat e personave hyjnorë nuk duhen ngatërruar me referencat për personat njerëzorë. Gregori do të refuzojë faktin që tek substanca hyjnore të ekzistojë kategoria e të mirës. Por, nëse ky arsyetim do të merrej për bazë, do të binte në kundërshtim me faktin që tek hyjnia ekziston e mira, që konsiderohet si një nënkategori e cilësisë. Këtë paradoks, Gregori do ta shpjegojë me faktin që sipas besimit kristian, e mira ka natyrë ontologjike dhe ajo nuk përbën thjesht një atribut të substancës, por është e identifikuar me vetë substancën. Substanca është e gjitha subjekti që përmban në plotësinë e tij, *mirësinë*. Ai shprehet se “e mira e vërtetë është ajo, nëse prodhon veç mirësi” dhe gjithashtu, “meqë dihet se gjëja më e bukur dhe e mrekullueshme mbi të gjitha gjërat, është e mira, dhe ajo është hyjnore...”²³¹. Kështu, sipas tij, e mira, qëndron brenda vetë natyrës së Perëndisë dhe nuk bëhet fjalë për një cilësi shtesë, e cila e shoqëron *a posteriori*, transhendentale. Për këtë arsye, fakti që e mira, mund të merret në një mënyrë përjashtimore, për të ndihmuar logjikën njerëzore, si një “cilësi” apo atribut hyjnor, sërish ajo nuk mund të pranohet si pjesë e kategorive aristoteliane, pikërisht sepse ato kategori i përkasin substancës së krijuar imanenciale. E mira, si cilësi hyjnore, nuk mund të shtohet, as të pakësohet, as të ndryshojë intensitetin e saj. Ajo mbetet përjetësisht konstante brenda sferës transhendentale. Gregori, do t’i japë një karakteristikë të tij, të mirës që gjendet brenda hyjnishmërisë, duke bërë kështu, një shpjegim më të thelluar dhe filozofik të natyrës së saj ontologjike. Ai do ta quajë atë si *ἐνεργόν=gjithmonë aktive*. “Zoti është gjithmonë i mirë, ai është përmbushja dhe burimi i çdo të mire”.²³² Gregori vazhdon me taktikën e tij, të shpjeguarit të gjërave me një teologji apofatike, pra mohuese, duke e shpjeguar hyjninë me çfarë nuk është brenda sferës së saj, dhe duke lënë kështu në pohim, pjesën tjetër që nuk mohohet. Kështu, ai vazhdon duke theksuar me

²³¹ Γρηγόριος Νύσσης, *Εἰς τὸν Ἐκκλησιαστικόν*, G.N.O., V, fq. 441.21: «...ἀγαθὸν δὲ ἀληθινὸν ὁ μόνος ἀγαθὸς ἂν εἴη», *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, P.G. 44, 161C: «Ἐπειδὴ γὰρ τὸ κάλλιστον πάντων καὶ ἐξοχώτατον ἀγαθὸν αὐτὸ τὸ θεῖον ἐστὶ...».

²³² Γρηγόριος Νύσσης, *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, P.G. 46, 92C: «Ἡ δὲ ὑπερέχουσα πᾶσαν ἀγαθὴν ἔννοιαν φύσις...αὕτη τῶν ἀγαθῶν οὐσα τὸ πλήρωμα...».

forcë faktin që është e pamundur që e mira të konsiderohet ndër kategoritë e cilësisë, madje as të substancës. Por, nëse nuk është as cilësi dhe as substancë, atëherë çfarë mendon filozofi kristian se mund të jetë e mira, dhe ku mund të klasifikohet ajo, sipas mendimit të tij? Nisieni do t'i përgjigjet kësaj pyetjeje, se e mira nuk është as substancë dhe as cilësi, por është *energji*. Ajo është pjesë e pandashme dhe ontologjike, pra qenësore e energjive të pakrijuara hyjnore, që e merr ekzistencën e vetë, si pasojë e substancës hyjnore, dhe lidhet përjetësisht me të. Kështu, duke e klasifikuar të mirën tek energjitë, Gregori e vesh atë me një vel misteri dhe përjetësie, por gjithësesi ekziston një hezitim, në përpjekjen e tij, për t'i shkuar këtij shpjegimi mistik, deri në fund. Për t'ia arritur deri diku, mundimit të tij hermeneutik, apo interpretativ, Gregori do të përdorë një prej zërave neoplatonikë, dhe pikërisht atë të *ἴδιον=idit*, mbi kategorinë e energjisë, që është një nga pesë zërat (*γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός*) sipas komentatorëve të Aristotelit²³³. Nëse e mira ekziston gjithmonë (*ἀεί*), vetëm tek idi, Hyj (*μόνον τῷ εἶδει*), dhe tek të gjitha hipostazat homoide, atëherë e keqja nuk mund të konsiderohet kurrësesi si kategori e transhendentales. Perëndia nuk paraqet asnjë tendencë drejt të keqes, madje nuk është as ai vetë principi shkakësor i të keqes që ekziston në botë. Njeriu sigurisht që është i mirë, por jo i mirë prej natyrës së tij, si edhe gjithë krijesa, "... sepse gjithë krijesa nga pjesëmarrja në të mirën sipërore, bëhet edhe vetë e mirë"²³⁴.

Në këtë mënyrë, pas një studimi të imtësishëm të mendimit gregorian, vumë re se çdo përpjekje e tij filozofike dhe teologjike, rezultoi e sukseshme, për aq sa mund të pranohet prej mendimit që karakterizonte epokën e tij, në funksion të shfajësimit, apo të përjashtimit të çdo lloj principi apo shkakut të së keqes, tek Zoti. Gregori e mohon kategorikisht dhe me forcë idenë se e keqja mund të ketë ndonjë origjinë apo prejardhje hyjnore, pasi ajo nuk bën pjesë në asnjë kategori të transhendentales. Peshkopi i Nisës mendon se e keqja gjendet

²³³ Berlin, Reimer, kolana: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. 18.2, 1904, fq. 85.

²³⁴ Γρηγόριος Νύσσης, *Περὶ πίστεως*, G.N.O. III.1, v. 66.2-3: «...διότι πᾶσα ἢ κτίσις ἐκ τῆς ὑπερκειμένου ἀγαθοῦ μετουσίας γίνεται ἀγαθή».

vetëm jashtë realitetit hyjnor, dhe nuk ka asnjë vend brenda sferës së substancës teistike. Por edhe këtu, del një problem tjetër, në lidhje me *omniprezencën* si cilësi hyjnore. A ka ndonjë vend, në gjithësi, që të jetë jashtë sferës hyjnore, pra a ekziston ndonjë vend në univers dhe në gjithë sferën e krijesës, që të hasim mungesën e Zotit? A ka ndonjë realitet që të jetë jashtë Perëndisë? Madje edhe vetë termi jashtë, do të ishte pakuptim nëse do të prananim ekzistencën e Hyjit. Feja e krishterë, që mbron me forcë të mahnitshme apologjetike Gregori, do të predikojë se çdo gjë e dukshme dhe padukshme, u krijua me urdhër hyjnor. Gjithashtu, mbasi u krijua, ajo nuk u la në mëshirë të fatit, por vazhdon dhe ruhet nga providenca hyjnore. Po atëherë si është e mundur ekzistenca e të keqes, kur energjitë hyjnore të pakrijuara gjenden ngado dhe konservojnë gjithçka? Sërish Gregori, do ta gjejë tek refleksioni filozofik përgjigjen, duke pretenduar se nuk mund të barazohet realiteti brendahyjnor, apo ezoteik, me atë jashtëhyjnor, egzoteik. Nuk mund të vendosësh kurrësesi shenjë barazie, siç e pamë më lart, në mendimin gregorian, mes realitetit transhendental dhe atij imanencial, që takohen veç nëpërmjet energjive, dhe kurrësesi në substancë.

KAPITULLI I KATËRT

NJERIU, VIRTYTI DHE SEKSUALITETI

1. Njeriu dhe morali kristian

Një nga aspektet më të rëndësishme të jetës së njeriut, me të cilën lidhen shumë nga problemet e tij shpirtërore, por edhe trupore, që më vonë prej psikologëve të mëdhenj, do të quheshin si probleme të shëndetit psikik dhe fizik, dhe tek i cili, do të gjendeshin shkencërisht, rrënjët dhe shpjegimet e personalitetit njerëzor, është *seksualiteti* njerëzor, i cili është shpjeguar me rigorozitet qysh në lashtësinë helene²³⁵. Nga seksualiteti dhe mënyra se si shihet dhe përdoret ai, etërit e kishës kanë gjetur burimin e të gjitha virtyteve dhe pasioneve njerëzore. Kështu, mendimi tradicional kristian i ndan pasionet apo mëkatet në dy kategori, në ato që kryhen jashtë trupit të njeriut, dhe në ato që kryhen brenda trupit të tij. Sigurisht, që kategoria e dytë e pasioneve, konsiderohet dhe më e rënda dhe mortale, pra vdekjeprurëse. Ky opinion që mbizotëron mendimin kristian, që prej shekujve të parë e deri më sot, do ta ketë qendrën në teologjinë e apostull Pavlit, i cili do të quante *πορνεία*, kurvëri, këtë lloj shkeljeje të etikës kristane. Sipas doktrinës pavliane, që gjendet lehtësisht në letrat që ai u drejton kishave të ndryshme të herëshme kristiane, pjesë e koleksionit të librave të Testamentit të Ri, në Bibël, ai që mëkaton brenda trupit të tij, është sikur të ketë ndotur tempullin e Zotit, sepse trupi është vendi ku banon Hyjnia, nëse vendos të shenjtërojë me prezencën e tij, njeriun. Në këtë mënyrë, duke u nisur nga këto dy kategori pasionesh, apo mëkatesh, edhe Gregori përpiqet të analizojë dy tipologji individësh njerëzorë, personin që përpiqet ta mbajë trupin e tij të pastër, deri në qashtëri, duke refuzuar me forcë, kontaktet seksuale të pamoralshme dhe ato që bien ndesh

²³⁵ Douglas L. Cairns, *Aidōs: the psychology and ethics of honour and shame in ancient Greek literature*, Clarendon Press, Oxford 1992, fq. 306.

me urdhërat e shenjtë hyjnorë, duke synuar shenjtërinë, dhe personin që zhytet në papastërti dhe imoralitet, duke u bërë kështu skllav i epshit, dhe duke rënë nën pushtetin e zinxhirëve të varësive, që mëkatet seksuale krijojnë, që të çojnë në një jetë dekadence dhe shthurrije. Këtë ai e bën në një vepër të famshme të tij të karakterit etik, një vepër e shkurtër, por shumë e fortë në koncepte filozofike, e shkruar në formën e një homelie, me titull: *Ὁ δὲ πορνέων, εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἀμαρτάνει*, (Ai që kryen imoralitet, mëkaton mbi trupin e tij)²³⁶. Në këtë vepër, autori bën një shpjegim të gjerë dhe të hollësishëm në lidhje me *virtytin* njerëzor, në lidhje me ushtrimin e *seksualitetit* të tij, pra, si e konsideron dhe e përdor njeriu instiktin e tij seksual, përgjatë jetës së tij .

Vepra që u sipërcitua, ka në qendër si një hero tragjik, Jozefin e Testamentit të Vjetër, historia e të cilit, siç është gjerësisht e njohur prej studiuesve të teologjisë, gjendet e përshkruar hollësisht tek libri me të cilin hapet Bibla, tek Gjenezja. Gregori në këtë vepër, ndan një mendim determinist të natyrës biologjike se virtyti, si edhe seksualiteti si kundërpeshë e tij, nuk shpërndalet njësoj tek të gjithë njerëzit, por gjendet në nivele të ndryshëm tek individë të ndryshëm. Por kjo s’do të thotë, që virtyti nuk mund të kultivohet përgjatë jetës dhe të arrihen nivele të larta të shenjtërisë që ai realizon kur aplikohet me një disiplinë vetëmohuese, e cila sjell çdo rezultat që mund të dëshirojë njeriu që ushtrohet në një jetë asketike shpirtërore. “Gjithësecili prej njerëzve, të cilët ushqejnë pasionin për gjërat e larta, braktisin dhe përbuzin gjërat e botës, në këtë mënyrë, këta i ofrojnë shpirtit të tyre dhuratën e virtytit, i cili do të ushqehet dhe forcohet në vijim, nga ato të mira qiellore, që u jepen atyre që duan t’i shtojnë ato”²³⁷. Këtë virtyt, Gregor Nisieni e quan “virtytin e tërëpërsosur”, sepse ky virtyt, sipas tij, të mbron nga çdo tronditje dhe dëshpërim, nga çdo luftë e kotë dhe humbje e pashpresë energjish. Është ai virtyt, pastërtia e trupit dhe e shpirtit, apo dëlirësia, që e afron njeriun dhe e bën të ngjashëm me vetë Krijuesin e tij, i cili është vetë një Virtyt i madh, është një e Mirë e personalizuar. Gregori vijon me shpjegimin e tij se virtyti

²³⁶ Γρηγορίου Νύσσης, *Ὁ δὲ πορνέων, εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἀμαρτάνει*, PG 46, 493D.

²³⁷ Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ παρθενίας* 4,23-25. Jaeger-Cavarnos, Gregorii Nysseni Opera, Leiden Brill 1963, 8,1, fq. 265-7.

nuk duhet ngatërruar me substancën e Zotit, edhe pse është cilësi karakteristike e saj, duke qenë se nga kjo substancë buron vetëm mirësi e përjetshme dhe e pambarimtë. Por për të marrë virtytin, Gregori mëson se njeriu duhet të jetë në kontakt të vazhdueshëm me Perëndinë, në plotësinë e tij, pra me të tre personat apo hipostazat që e përbëjnë atë, si me Atin, ashtu edhe me Birin, gjithashtu edhe me Frymën. Por që të jesh në kontakt të plotë me Triadën që krijon si një Demiurg i vetëm, universin, njeriu duhet të kuptojë mirë edhe natyrën e vërtetë të esencës që e përbën këtë Trini, e cila edhe pse e ndryshme në persona, nuk pushon kurrë së paturi të njëjtën substancë, të ngjashme dhe të pandashme, në përjetësi. Sipas teologëve dhe etërve të Kishës së lindjes, Perëndia është i thjeshtë, pikërisht sepse substanca e tij, siç e pamë edhe kur morëm në shqyrtim të mirën dhe të keqen, është asintetike (*ασύνθετος*), për arsye se është imateriale (*άυλος*). Didimi i Aleksandrisë mendon se “natyra e tij është asintetike, a papërzierë dhe spirituale”²³⁸. Ndërsa vetëm Origjeni do të thesjojë se “Tek Zoti ne nuk mund të shtojmë dhe as mund të heqim asgjë përveç natyrës dhe esencës që ai disponon, pasi ai është i përsosur sipas të gjitha gjërave, dhe është i barabartë dhe i njëjtë, vetëm me veten e tij...”²³⁹.

Kështu, natyra e hyjnishmërisë është e njëjtë dhe e plotë, sipas një mënyre të përkryer tek të tre hipostazat hyjnore. Ajo është e plotë tek Ati, e plotë tek Biri dhe e plotë tek Fryma e Shenjtë. Si pasojë, Zoti nuk i nënshtrohet rendit të ndryshimit të gjërave, as edhe tendencave drejt prishjes, siç i nënshtrohet krijesa. Zoti as nuk zmadhohet, as nuk zvogëlohet, ai ngelet gjithmonë dhe përjetësisht i njëjti dhe i pandryshuar. Në këtë kuptim, edhe virtyti, meqë është atribut dhe pasojë e kontaktit të njeriut me substancën hyjnore, vetëm nëpërmjet energjive të pakrijuara, që kjo substancë emeton, karakterizohet nga të njëjtat veçori të pandryshueshmërisë në çdo epokë të historisë njerëzore. Mbi të mirën, moralin dhe virtytin, nuk mund të ketë një

²³⁸ Διδύμου τοῦ Ἀλεξανδρέως, *Liber de Spiritu Sancto*, PG 39, 1064B: «Porro Deus simplex et incompositae spiritualisque naturae, neque aures, neque organa, quibus vox emittitur, habet».

²³⁹ Ὀριγένους, *Περὶ ἀρχῶν*, PG 11, 125A: «Non ergo aut corpus aliquod, aut in corpore esse putandus est Deus, sed intellectualis natura simplex, nihil omnino in se adjunctionis admittens; Uti ne majus aliquid et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte μὴ ἄς, et ut ita dicam ἔνας, et mens, ac fons ex quo initium totius intellectualis naturae vel mentis est».

mendim relativist, të tipit që është i ndryshëm në epoka dhe hapësira të caktuara, pasi virtyti që lidhet me hyjnmërinë, nuk i nënshtrohet një shkalle ndryshimi, sikundër edhe hyjniteti që e përmban atë dhe e shkakton atë. Sa herë që njeriu përpiqet që ta lartësojë veten në virtyt, do të duhet ta bëjë këtë, vetëm nëpërmjet rrugës së krijimit të një lidhjeje ontologjike, shpirt dhe trup, të nivelit psiko-somatik, me Demiurgun.

Meqëse virtyti konsiderohet si e mesmja që gjendet mes dy ekstremeve, çdo teprim apo ekstremitet, e ka mundësinë ta kthejë virtytin në ligësi dhe korrupsion. Vetëm urtësia njerëzore dhe masa e saktë, ndihmojnë që të arrihet ekuilibri i duhur²⁴⁰. Që të mund dikush të zgjedhë mes dy ekstremeve, duhet të ketë një virtyt tjetër të fuqishëm atë të diskrecionit apo dallueshmërisë. Kështu Gregor Nisieni, bëhet ndër etërit e parë të doktrinës ortodokse që lidh teorizimin mbi virtytet me konceptin e të mesmes së artë aristoteliane. Nisieni ka mendimin se tek njeriu ekziston një tendencë e pakontrolluar për ta vlerësuar veten në një formë të lartësuar, dhe duke i dhënë asaj, edhe cilësi të mira, madje edhe nga ato që nuk i ka. Kjo vjen si pasojë e sëmundjes së parë shpirtërore që trashëgon njeriu që prej fillimeve të jetës së tij në tokë, në Kopshtin e Edenit, ku theu urdhërin hyjnor, si pasojë e një dëshire të ethshme egoiste, për t'u bërë i ngjashëm, madje edhe më i lartë sesa Krijuesi i tij. Kjo lloj sjelljeje patologjike, sipas Gregorit, mund të na çojë në një gjendje të errësuar shpirtërore, si edhe të dobësojë drastikisht aftësitë tona racionale, në mënyrë që të mos gjykojmë dhe veprojmë me kthjellësi, për të ruajtur dhe përforcuar edhe cilësitë tona më të mira, që realisht disponojmë. Gregori merr shembuj të ngjashëm me ato që përdorte Aristoteli, kur donte të shpjegonte të mesmen e tij, si origjinën e virtyteve. Peshkopi deklaroi se si të qenit frikacak, ashtu edhe të paturit e një guximi të marrë, ku frika mungon totalisht, do të quheshin të dyja, si gjendje ekstreme dhe të pashëndetshme²⁴¹.

²⁴⁰ Moutsoulas, Elias D. *The Incarnation of the Word and the Theosis of Man According to the Teaching of Gregory of Nyssa*, Elias D. Moutsoulas, Athens, 2000, fq. 89.

²⁴¹ Γρηγορίου Νύσσης, *Περί παρθενίας*, 7,4-7, Jaeger, 8, 1, fq. 283; SC 119, VII, 2, 2-5, fq. 352; PG 46, 353 C. Për një analizë më të hollësishme mbi antitezat gregoriane dhe lidhjen e tyre me

Kjo teknikë e të zgjedhurit me mençuri në çdo rast, rrugën e mesme të virtytshme larg ekstremeve, quhet nga Gregori, si kriteri i vetëm që duhet të karakterizojë urtësinë njerëzore, për të zgjedhur gjithmonë sipas parimit të lashtë aristotelian, gjë që duhet të përmbajë edhe dimensionin teorik dhe logjik e mendor, dhe jo vetëm atë shpirtëror. Për këtë gjë, njeriut do t'i vijë në ndihmë, ajo që quhet si nëna e të gjithë virtyteve, *διάκρισις*, e përkthyer në shqip në dallueshmëri, apo edhe në formën latine të përdorur prej nesh, si diskrecion.

Sipas kësaj skemeje filozofike, urtësia (η *σωφροσύνη*) gjendet pikërisht në mes të dy anëve të ekstremit, pra në mes, të atij tipi njerëzor që është i privuar nga fuqia shpirtërore, gjendje e cila i liron pasionet që të futet lehtë në shpirtin e tij, dhe nga ana tjetër, të tipit që e tejkalon rrugën e mesme, për shkak të krenarisë dhe egoizmit të tij dhe të përbuzjes që ushqen ndaj të tjerëve, si pasojë e vlerësimit të lartë të vetvetes. Virtyti pra, është çështje zakoni, apo predispozicioni, disiplinë e cila arrihet vetëm vullnetarisht dhe me dëshirë të lirë të njeriut. Kështu pra, Gregori na thotë, se virtyti është messhmëri, rrugë e mesme, por në lidhje me të mirën absolute dhe përsosmërinë, ajo përçon imazhin e kulmit, të pikës më të lartë të përpjekjeve njerëzore²⁴². Gregori i drejtohet lexuesit t veprës së tij se të ushtruarit në virtyt është një formë dinamike e të ushtruarit shpirtëror, dhe kurrësesi statike. Në tekstin që morëm në analizë, vumë re një theksim të një opinionit egzoterik gregorian, të ngjashëm me formën letrare të një stili të mirëfilltë platonik, nga i cili, peshkopi i Nisës është dukshëm i ndikuar²⁴³. Kështu, Gregori do të vijojë me arsyetimin e tij, se në majë dhe në fund të të gjithë zinxhirit të virtyteve, si

nocionet e saktësisë dhe të mesmes së virtyteve shih: Ηλία Δ. Μουτσούλα, *Η σάρκωσις του Λόγου και η θέωσις του ανθρώπου κατά την διδασκαλίαν Γρηγορίου του Νύσσης*, Αθήναι 1965, fq. 183.

²⁴² Termi *μεσότης*, e mesmja, apo *messhmëria* (term i imi), takohet së pari tek pitagorianët, dhe pikërisht tek teoria e tyre mbi analogjitë, që do të përbëjë edhe një nga termat me rëndësi unike brenda etikës aristoteliane. Ky term, messhmëria pra, do të përbëjë idealin e masës brenda qytetërimit të lashtë grek, por edhe më vonë në mendimin filozofik botëror. Për më tepër mbi këtë term, shih: Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια*, recognovit brevisque adnotatione, critica instruxit I. Bywater, OUP, Oxonii 1970.

²⁴³ Cherniss, Harold Fredrik. *The Platonism of Gregory of Nyssa*, Lenox Hill Publishers, New York, 1971, fq. 146.

më i vështiri për t'u arritur, por edhe më i larti për t'u konsideruar, pasi e bën njeriun të ngjashëm me engjëjt, qëndron virtyti i *virgjërisë*. Kjo, edhe nga perspektiva eskatologjike, se në fund të kohërave, ku do të instalohet një realitet i ri, një qiell i ri dhe një tokë e re, akti seksual në vetvete, do të jetë i pakuptimtë, pasi raca njerëzore nuk do të ketë nevojë të shtojë më vetveten, pasi do të bëhet e pavdekshme, duke rifituar atributin që kishte para rënies. Nisieni do të shikonte tek vetë personi i Jezus Krishtit mishërimin e virtytit të virgjërisë, duke parë mënyrën se si ai e jetoj jetën. Krishti, krijoi Kishën, të cilën e bëri edhe nusen e tij të përjetshme dhe të virgjër, dhe nëpërmjet saj, lindi bijtë e tij, që janë edhe anëtarët e saj dhe pjesë e pandashme, si gjymtyrë e trupit të saj, kreu i të cilës, është ai vetë. Kështu, nëse dikush do të bëjë marshimin e tij individual drejt teozës, apo hyjnizimit, virgjëria është virtyti që do të duhet të kalojë, o në këtë jetë, ose në jetën e ardhshme, ku virgjëria, apo aseksualiteti, do të jetë virtyti që do ta mbartin të gjithë anëtarët e dimensionit të ri shpirtëror, nën mbretërimin e Hyjit. Prandaj, Gregori del në përfundimin se virgjëria dhe hyjnizimi lidhen në mënyrë të pazgjidhshme. Tek Nisieni, soditja holistike filozofike dhe teologjike e virgjërisë, i referohet domosdoshmërisht çdo personi të Trinitetit, si mbartës të së njëjtës cilësi, duke e vënë origjinën e saj, akoma nën një prespektivë akronike (të pakohë), brenda dimensionit të përjetësisë.

Gregori e sheh virgjërinë, si të vetmen ndërmjetëse mes Perëndisë dhe njerëzimit, sepse vetë Hyji, atë e vlerësoi si virtytin më të lartë, dhe vetëm nëpërmjet saj, ai zgjodhi të merrte trup njeriu dhe të bëhej pjesë e jetës njerëzore, duke zgjedhur një grua të virgjër, dhe të panjollshme, Mariamin, si instrumentin e vetëm, ku me anë të një ngjizjeje mbinatyrore, e cila nuk e prekte aspak virgjërinë, të bënte të mundur misterin më të madh të të gjitha kohërave, atë të bashkimit tek një person i vetëm, të natyrës hyjnore, me atë njerëzore²⁴⁴. Peshkopi i Nisës do të shohë një lidhje logjike mes virgjërisë si virtyt dhe *bukurisë* që cilëson atë si cilësi, bukuri të cilën ai e quan "*kallos*".

²⁴⁴ H.-A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, kap. XIV, «The mystery of the Generation», Cambridge Mass. 1956, vol. I, fq. 287-304.

Kjo bukuri e veçantë, thotë ai, është karakteristikë e pashmangshme e njeriut që praktikon virgjërinë, si qëllimin e tij përfundimtar, në rrugën e hyjnizimit të tij dhe të bashkimit me Zotin. Në këtë mënyrë, ata që zbukurohen me virtytin e virgjërisë, vishen me stoli panegjirike, dhe rrjedhimisht bëhen pjesëtarë të dimensionit hyjnor, duke “shijuar” kështu Krishin, i cili është Virgjëria në plotësinë e saj²⁴⁵.

2. Dallueshmëria, si fryt i aplikimit të filozofisë.

Urtësia, apo mençuria që vjen nga përvoja, tek mendimi i Gregor Nisienit ka një dimension praktik, që interpretohet si kontrolli i vetvetes, pasioneve dhe njëfarë përmbajtjeje e impulseve të ulëta, por koncepti përmban edhe një anë teorike të tij, që lidhet me anën mendore, në momentin kur ajo përdoret për të gjykuar mbi të drejtën dhe të gabuarën, apo madje edhe mbi sasinë dhe cilësinë e ushtrimit të vetë virtytit. Kjo dhuratë e urtësisë, do të shihet prej nisienit, si më e larta e virtyteve dhe do të quhet dallueshmëri, apo diskrecion (*diakrisis*). Nuk mund të bëhesh filozof, sipas Gregorit, apo *dashurues i urtësisë*, nëse më përpara nuk do t’i nënshtroheshe një rrugë të vështirë dhe të mundimshme të fitimit të dallueshmërisë. Nëse njeriu do të jetë i tërhequr nga njohja e pamatë dhe që nuk ka kufij, me vëmendjen kah bota dhe zhvillimet e saj, por gjithësesi larg zhurmave dhe ritmeve që të largojnë nga qendra e qëllimit tënd, do të futej në monopatin e lumtur të fitimit të *dallueshmërisë*. Urtësia që të çon tek diskrecioni e ka rrënjën e saj tek substanca hyjnore, brenda të cilës gjendet veç mirësi dhe universi i virtyteve, që fton këdo të marri prej tyre, pa iu imponuar askujt dhe pa ushtruar presion mbi cilindo. Vetëm nëse dikush do ta dinte burimin e vërtetë të *sofisë*, atëherë nuk do të humbte kohë duke e kërkuar atë në vende të tjera, ku ajo nuk gjendet, po ku janë veç deviacione iluzive të një lloji diturie, që të shpie në

²⁴⁵ Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ παρθενίας*, 1,7-11, Jaeger 8, 1, fq. 252.

përdhosje të natyrës, në shtrembërim të saj dhe në mëkat, sepse e tillë është natyra e njeriut që do të përjetojë ekzistencën e tij jashtë Zotit, ajo natyrë është e mbushur me egocentrizëm. Portreti i njeriut ideal, që ka arritur nivelin e urtësisë, siç e kishin planifikuar stoikët, ka në qendër të vetë, apatinë, *ἀπάθεια*, e cila përbën karakteristikën bazë të të urtit, i cili nuk mundet në asnjë rast që të ndikohet, as të vihet poshtë nga epshi, apo nga trishtimi, apo nga inati, apo nga çdo pasion tjetër që dëmton atributin e lirisë njerëzore. Ashtu si *apatia* e stoikëve kundërt mëkatit, të cilin e konsiderojnë mangësi dhe gjykim mendor të gabuar, etërit e kishës, gjithashtu e konsiderojnë cilësinë e pastrimit nga pasionet, si hapin e parë drejt një rilindjeje spirituale, “duke braktisur këtë jetë mondane dhe boshe”²⁴⁶.

Gregori i Nisës, do t’i kthehet praktikës filozfike duke risjellë edhe njëherë te mesmen e artë aristoteliane, si këshillë për shmangien e ekstremeve në zgjedhjet dhe sjelljet njerëzore. Si ilustrim, ai merr shembullin e dilemës jetësore, që preokupon të gjithë të krishterët, kur zgjedhin rrugën asketike, për të ushtruar vetveten në virtyt, deri sa kohë jetojnë në këtë tokë, pra shqetësimin se kë rrugë duhet të zgjedhin, atë të martesës, apo atë të *celibatit* (virgjërisë)? Pra, njeriu si duhet të zgjedhë mes një rruge të vështirë vetëpërmbajtjeje dhe heqjeje dorë nga dëshirat trupore, duke u përkushtuar në një jetë celibacie, e cila nuk është se është e natyrshme për racën njerëzore, apo të vendosin të hyjnë në martesë, duke ndarë jetën me një tjetër individ, por edhe aty duhet të përballen me vënien e kufijve herë pas here nga epshi trupor, edhe pse ai është i ligjshëm për t’u konsumuar brenda martesës? Këtu, Gregori i konsideron të dyja këto rrugë ekstreme, pra nga njëra anë mohimi absolut i dëshirave trupore, dhe nga ana tjetër dorëzimi i plotë tek këto dëshira të mishit. Sigurisht, për filozofin e ndikuar nga racionalizmi aristotelian, rruga e mesme do të jetë zgjidhja e këshilluar, të cilën ai e quan, *simetria*, pra, barazlargësia nga të dy ekstremet. Kështu, për çudinë tonë, në dallim nga etërit e tjerë që do të lëvdonin celibacinë, Gregori e vendos martesën, por të përmbajtur, në një nivel

²⁴⁶ «(...) ἐναφιέναι τοῦτο τῷ κοινῷ καὶ κοσμικῷ βίῳ» (Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ παρθενίας* 18,19, Jaeger, 8, 1, fq. 321; SC119, XVIII, 5,20, fq. 480)

superior, duke e parë atë si rrugën e mesme, që të mban larg nga të dy ekstremet e përdorimit apo mospërdorimit të instiktit seksual. Por martesë gregoriane, nuk është thjesht një bashkim trupor dhe ndarje detyrash mes burrit dhe gruas, por është një përjetim i përbashkët i një eksperience të thellë shpirtërore, të dy individëve që kurorëzohen në të²⁴⁷. Sigurisht, Gregori mendon se nuk është kollaj për njeriun që të ketë zotërim, madje edhe ta kapërcejë atë që i kërkon instikti i vetë trupor, pasi kështu do të kishim të bënim me tejkalimin e ligjeve të natyrës. Kështu, një individ i tillë, futet në një betejë të pabarabartë, kundër natyrës së vetë dhe nëse ai e ndjen se këtë gjë nuk e bën dot, apo kjo betejë nuk është një thirrje për të, atëherë, ai duhet medoemos ta shmangë atë. Njeriu duhet të ndërjegjësohet, sipas mendimit gregorian, se brenda tij jeton një lumë i tërë pasionesh, të njohura dhe të panjohura, të hapura dhe të fshehura, dhe nëse ato nuk do të mund të arrihen të kontrollohen, beteja shpirtërore, jo vetëm që nuk mund të fitohet, por as edhe që mund të quhet e nisur. Kështu, lënia dhe dalja jashtë kontrollit e pasioneve tona, nuk mund t'ia mbyllë kurrësesi derën zemërimit dhe ligësisë, që e largojnë njeriun nga substanca hyjnore dhe e afrojnë dhe e bëjnë të ngjashmëm me krijesat demoniake, të cilat vetëm për shkak të kësaj ligësie, inati dhe urrejtjeje, u larguan nga prezenca hyjnore dhe humbën dritën me të cilën ishin krijuar. Gregori e shpjegon martesën, jo vetëm me nevojën për të përmbushur nevojat trupore të njeriut, për bashkim seksual dhe lënie e pasardhësve, si e vetmja mënyrë për të përjetësuar mbi tokë, gjindjen e vetë. Por ai shkon edhe më tutje, duke nënvizuar faktin se martesë shërben edhe për të luftuar izolimin apo vetminë e individit, pavarësisht lidhjes erotike të përjetuar brenda saj. Në këtë kuptim, Gregori do ta krahasojë martesën me murgjërinë, duke i quajtur të dyja, si komunitete kristiane të shëndosha, që luftojnë një të keqe të madhe, që e çorienton njeriun në rrugën e tij të takimit të Zotit, që është patologjia e vetmisë. Në murgjëri, lejohet vetëm vetmia egzoterike, pra e jashtme, ajo

²⁴⁷ Mark D. Hart, «Gregory of Nyssa's Ironic Praise of the Celibate Life», në Hey J. XXXIII (1992), fq. 1-19.

trupore, që përjashton marrëdhëniet seksuale, dhe që arrihet nëpërmjet ushtrimit të virtytit të virgjërisë²⁴⁸.

Gregori merret gjithashtu edhe me konceptin e bukurisë njerëzore, të asaj më të thellës (*kallos*), dhe jo vetëm të pamjes së bukur dhe estetike të jashtme, por edhe të asaj të brendshmes, shpirtërores, që e plotëson njeriun në bukurinë, me të cilën e ka krijuar Demiurgu. Ai përshkruan bukurinë impresionante të rinisë, bukuria e cila, apriori, është e destinuar të zhduket, dhe kështu me fashitjen e saj, për shkak të cilësisë së njeriut për t'u konsumuar në kohë, ajo sjell edhe trishtim, vajtim dhe depresion në jetën njerëzore. Ndaj, për këtë lloj bukurie, sipas Gregorit, interesohen vetëm ata që s'kanë mend. Konkluzioni që nxjerr mendimtari ynë, është se e gjithë kjo bukuria e paqëndrueshme dhe mashtruese, nuk mund t'i realizojë asnjë njeriu ëndrrën për të jetuar i lumtur. Gëzimi që na jep bukuria e përkohshme është veçse fenomenik (në dukje si i tillë, dhe jo real) dhe është thjesht produkt i fantazive tona, të cilat marrin ekzistencë vetëm brenda shpirtit tonë, dhe në këtë moment, ne nuk udhëhiqemi më nga arsyeja, por mashtrohemi nga idhujt që kemi krijuar vetë. Ekzistenca jonë zhytet në një ëndërr mashtruese. Nëse ne nuk llogarisim që shumica e gjërave tona në botë, janë vetëm fenomenike, dhe jo thelbësore, nuk do të kuptojmë kurrë se ato përbëjnë thjesht subjekte të kalueshmërisë dhe përkohshmërisë, siç është edhe cilësia e materies së krijuar, rrjedhimisht dhe e gjithë universit²⁴⁹. Kështu nëse askush nuk e kupton se: «οὐδὲν τῶν ἐν τῷ βίῳ φαινομένων ὡς ἔστι φαίνεται» (III,4,7)²⁵⁰, pra që asnjë fenomen jetësor nuk është ashtu siç na shfaqet, rrezikon që të humbasë besimin edhe tek vetë jeta, ose të mbetet i zënë rob i *fenomenologjisë anhipostatike*, pra të së drejtës së gënjeshtërt për të ardhur në qenie, në ekzistencë, të cilën e ushqen me pritshmëri dhe shpresa njerëzore, të cilat në të shumtën e rasteve,

²⁴⁸ Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ παρθενίας*, 3, Jaeger, 8, 1, lin. 23-29, fq. 264; SC119, III, 9,7-12, fq. 296; PG46, 333 D-336A.

²⁴⁹ Për çështjen e kohës dhe të impaktit të saj në jetën njerëzore, sipas Gregor Nisenit shih: John F. Callahan, «Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology» në DOP 12 (1958), fq. 36-39.

²⁵⁰ Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ παρθενίας*, 3, Jaeger, 8, 1, op. cit.

përbuzin dhe lënë pas dore, atë që është qenësisht e qenshme, pra vetë qenien. Kështu ata promovojnë mashtrimin dhe vetëmashtrimin²⁵¹.

Brenda botës së fantazisë, që gjendet e rrënjosur thellë në mbretërinë e mendimeve të shumta e të pafre që qarkullojnë në mendjen e njeriut, Gregori gjen origjinën e të gjithë çorientimit që i ndodh qenies njerëzore, kur ai bie në iluzion, *pseudoesthis*, për të cilin, është vetë shkaktar. Pasi njeriu, krijon si pasojë e moskontrollit të mendimeve, të cilat pushtojnë fantazinë e tij dhe e sëmurin, një realitet të gënjeshtërt e të pabazë, të shkëputur totalisht nga bota reale që e rrethon, ai bëhet pre e një mbretërie mashtrimi dhe ëndrrash iluzive. Kështu, njeriu jepet pas kënaqësive, me të cilat e pasuron dhe ushqen fantazinë e tij, por në fund të rrugës, kur ato kënaqësi, të cilat ai i mendonte si të pafundme, shteren, mpaken dhe zhduken, si pasojë e degradimit fizik, që njeriu pëson nga koha, atëherë, ai arrin të kuptojë, se kishte vrapuar pas një ëndrre, pas një iluzioni dhe vetëmashtrimi. Asnjë kënaqësi, që është e përkohshme, mendon Gregori, nuk është e vërtetë. Ai nuk është kundër kënaqësive, sikundër mund të keqkuptohet ndonjë lexues i shpejtë i veprës së tij, madje krejt e kundërta. Gregori mendon se çdo gjë që është e përkohshme, edhe pse në dukje e bukur, estetike dhe e kënaqshme për shqisat, është deluzive dhe çorientuese, kjo sepse këto lloj kënaqësish, në thelbin e tyre, vijnë në kundërshtim, me atë që është natyra jonë e vërtetë, ajo natyrë që na është dhënë prej Krijuesit, dhe duke qënë kundër kësaj natyreje tonës, këto kënaqësi, godasin edhe funksionet më normale të jetës njerëzore. Kështu ai ecën i paorientuar si ata që vuajnë nga sëmundje psikike, brenda mashtrimeve të ëndrrave të tyre: «ἐν ταῖς τῶν ὀνείρων ἀπάταις» (III,4,4).

Termat, *ἐγκράτεια* dhe *σωφροσύνη* i përkasin dy dimensioneve të ekzistencës njerëzore, të cilat njeriu duhet t'i kultivojë, që të arrijë në perfeksion²⁵². *Enkrateia*, i përket trupit, ndërsa *sofrosyne*, i përket natyrës

²⁵¹ Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ παρθενίας*. Dallojmë termat karakteristike për mashtrimin, fantazinë dhe iluzionin: *ἀπάτη* (SC119, lin. 4 dhe 13), *ἀπατηλός* (8), *φαντασία* (8), *πλάνη* (10), *τὰ φαινόμενα* (5,7,10), shih edhe: 4,8-12, Jaeger, 8, 1, fq. 271; SC119, IV, 4,23-27; PG46, 341B.

²⁵² Conrad Leyser, *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great*, Clarendon Press, Oxford 2000. Richard J. Goodrich, *Contextualizing Cassian Aristocrats, Asceticism, and*

mendore të asketizmit, dhe pa të dyja këto, njeriu nuk përparon dot në virtyt²⁵³. Nisieni në këtë rast, këshillon që trupi të vihet në kontroll dhe t'i nënshtrohet ushtrimit dhe asketizmit të një disipline rigoroze. Me këtë, Gregori nuk nënkupton një nënshttrim të trupit tek keqtrajtimet dhe vetëndëshkimet fizike, siç do të binin, nga zelli i tepruar, disa tradita asketike latine, të cilat mendonin, se sa më shumë plagë reale, t'i shkaktoheshin trupit, aq më shumë përparonte shpirti në virtyt. Kjo ide, për teologjinë bizantine lindore, është totalisht e papranueshme, madje hidhet poshtë me vendosmëri absolute. Tek Gregori i Nisës gjejmë mendimin se patjetër që brenda trupit nuk duhet të lejojmë të ngrenë krye zëra të pasioneve të ulëta, madje një kontroll i tillë, nuk do bërë edhe me lutje e lotë të tepërta, pasi nëse do ta tejkalonim masën e duhur, trupi do të reagonte keq, duke u sëmurë, dhe nuk do ta duronte dot një betejë shpirtërore të tepruar në ashpërsi. Sërish shohim se Gregori i mëshon rrugës drejt virtytit nëpërmjet rrugës së të mesmes së artë, duke marrë në adoptim mendimin e grekëve të lashtë, për të cilët, vetëpërmbajtja ishte një nga qëllimet e filozofit, por që kishte si synim, jo vetëm trupin dhe dëshirat e tij, por gjithashtu edhe shpirtin e mendjen²⁵⁴.

Në vijim të shpjegimit të arritjes së virtyteve, me anë të aplikimit të filozofisë, që për Gregorin, siç e shohim nga studimi i veprës së tij, nuk është asgjë tjetër veçse një ndërthurje e mësimit kristian, me filozofinë e lashtë greke. Kështu, Gregori do të qendrojë pak më gjatë, edhe në çështjen e ndarjes së dhunshme, të dy elementëve kryesorë që përbëjnë njeriun si qenie psiko-somatike, shpirtin edhe trupin, në ngjarjen e mistershme dhe të frikshme të vdekjes, *thanatos*-it. çdo gjë që kanë diskutuar filozofët e lashtësisë, që nga debatet mbi origjinën e universit dhe të njeriut, e deri tek alternativat se si do

Reformation in Fifth-Century Gaul, OUP, 2007.

²⁵³ Përsa i përket asketizmit dhe konceptit të abstinencës seksuale të krishtërimit të shekujve të parë, shih për më tepër: Elizabeth A. Clark, *Reading Renunciation: asceticism and Scripture in early Christianity*, PUP, Princeton 1999. Virginia Burrus, *Begotten, not made: conceiving manhood in late antiquity*, Stanford University Press, Stanford 2000, fq. 84-97.

²⁵⁴ Richard Valantasis, «Constructions of Power in Asceticism» në *Journal of the American Academy of Religion*, 63:4 (Winter, 1995), fq. 775-821.

mbarojë ekzistenca e tokës dhe jetës, lidhet me vetë vdekjen, dhe mënyrën se si filozofi do ta përballojë faktin që është i vetëdijshëm dhe në marshim të pandalshëm drejt një fundi fatalist, siç është pushimi i ekzistencës së tij. Prandaj, edhe për Gregorin, do të përbëjë shqetësim se si duhet të silllet i krishteri përballë vdekjes, duke e vijuar më tej mendimin ekzistues filozofik të kohës së tij. Në këtë mënyrë, sipas Gregorit, vdekja, nuk i shkakton dëm aq të madh, personit që ndahet nga jeta, sesa familjes së të ikurit, pasi përjetimi që ajo shkakton, sjell në atë ambient, edhe dëmet më të mëdha. Për këtë arsye, Gregori do të argumentojë se vdekja përbën kërcënimin më të madh për njeriun, që zgjedh martesën si rrugën drejt virtytit dhe shpëtimit, sesa për njeriun që zgjedh celibacinë, vdekja e të cilit do të shkaktonte dëme më të vogla, pasi ai nuk është i lidhur me asnjë familje biologjike. Prandaj, Gregori do të ndalojë më shumë me këshillat e tij spirituale për ata që bëjnë një jetë familjare, dhe mënyrën se si duhet të përballë bashkëshorti dhe pasardhësit, me vdekjen e të afërmit të tyre²⁵⁵. Gregori, do të mbajë në këtë pikë, të njëjtin qëndrim, me linjën konservatore të etërve të kohës së tij, por edhe të atyre të mëpastajmë, të cilët lavdëronin vetëm realizimin e një dhe vetëm një martese. Nëse një nga bashkëshortët, mbetet i ve, nisieni do të këshillonte vazhdimin e kësaj rruge, pra të vejarisë, dhe të përkushtimit në vetëpërmbytje dhe lutje²⁵⁶. Kështu, edhe për sa i përket çështjes së vdekjes, bashkëshorti i mbetur do të kishte sigurinë e të mos kaluarit më të së njëjtës dhimbje, apo të mosshkaktuarit e saj tek një familje e re, që mund të krijohej pas një marteseje të re. Të gjitha këto arsyetime gregoriane, lidhen natyrshëm me mendimin që karakterizon filozofinë e teologut kristian, i cili e mendon gjithmonë rrugën e celibatit, abstinencës dhe virgjërisë, si një rrugë më të lartë dhe të virtytshme, sesa ajo e martesës. Kjo, sepse beqaria, sipas mendimit të të krishterëve të hershëm, por edhe atyre të sotëm, që vijojnë e mbajnë të njëjtën linjë doktrinale, të jep mundësinë t'i përkushtohesh totalisht Perëndisë, pa devijanca

²⁵⁵ Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ παρθενίας* 3, Jaeger, 8, 1, lin. 27-9, fq. 265-266; SC119, III, 10,14-23, fq. 298-300; PG46, 336 C.

²⁵⁶ Charlotte Methuen, «The "Virgin Widow": A Problematic Social Role for the Early Church?», në *The Harvard Theological Review*, 90:3 (Jul., 1997), fq. 285-298.

dhe përkushtime të tjera, që të shkakton krijimi i familjes. Njeriu i pamartuar, gëzon lirinë absolute për t'u marrë me çështjen e shpëtimit të tij, dhe të të ushtruarit në virtyt.

3. Apatia dhe ataraksia, virtytet supreme.

Me sa pamë më lart, virtyti i *virgjërisë*, që konsiderohet si më i larti prej atyre që duan të ushtrohen, nuk nënkuptohet vetëm si një gjendje trupore, siç e theksuam edhe më sipër, por edhe gjendje shpirtërore, pasi të gjitha pasionet dhe dëshirat trupore, lindin dhe nisin prej fantazisë, që ngjizet në mendje, që është pjesa sipërore e shpirtit. Prandaj, edhe përmbajtja, edhe urtësia, i përkasin si anës racionale, ashtu edhe anës shqisore të njeriut, brenda të cilit, çdo gjë që ndodh, ka karakter psiko-somatik. Por etërit e kishës, së bashku sigurisht, edhe Gregori me ta, shohin, që virgjëria të shpie në dliresi, pra në një pastërti shpirtërore, e cila duke u kultivuar, e shndërron personin njerëzor, në një individ, që nuk përjeton më asnjë pasion, asnjë tundim, sepse ka arritur në një gjendje, të të shkëputurit prej gjërave tokësore. Kjo gjendje, do të njihet me termin apatia, ose mungesë pasionesh (*ἀπαθεία*). Në këtë mënyrë, Gregori, ka lokalizuar një gjendje superiore, të cilën e shkakton virgjëria, pra një jetë larg pasioneve, por edhe larg shijimit të dëshirave trupore. Kështu, apatia, është fundi i rrugës së marshimit të përpjekjeve shpirtërore të një të krishterit, është gjendja kur individi, është i imunizuar ndaj çdo pasioni dhe dëshire iluzive të kësaj jeteje tokësore, të përkohshme dhe rrjedhimisht gënjeshtare. Gjithë mësimdhënia e Gregorit, do të niset nga pika të ndryshme të aspektit teorik dhe praktik të natyrës njerëzore, por do të përfundojë në të njëjtin destinacion suprem, atë të arritjes së apatisë, dhe për këtë gjë, ndoshta si rrallëherë, studiuesit e tij gjejnë dakordësi mes tyre²⁵⁷. Por sigurisht, termi nuk është i ri

²⁵⁷ Ilaria Ramelli, «The Gregory's highest moral ideal», dhe «Tears of Pathos, Repentance and Bliss: Crying and Salvation in Origen and Gregory of Nyssa», në Thorsten Fögen (Ed.),

në mendimin gregorian. Ai e ka huazuar atë nga stoikët, për të cilët ishte e njohur gjendja e apatisë, si një gjendje e lartë frymore, kur mendja, nuk është e shqetësuar, as e tërhequr prej pasioneve që devijojnë përqendrimin, natyrë që sipas stoicizmit, e dallon një njeri të urtë, nga një i zakonshëm. Sot termi, apati, ka një konotacion negativ, dhe nënkupton një lloj indiference të njeriut për gjërat që e rrethojnë, por sigurisht që ky nuk është kuptim i parë i termit, i cili, me anë të parashtesës mohuese “a” dhe “pathos”, shpreh vetëm gjendjen mentale dhe fizike të individit, i cili është tërësisht i paprekshëm, dhe i patërhequr nga pasionet, nga të cilat tentojnë të tundohen shumica e njerëzve. Sigurisht, në këtë pikë, Gregori, sikundër do t’i ndodhte dhe Augustinit në perëndim, do të jetë më shumë i tërhequr nga mendimi i stoikëve²⁵⁸, sesa nga ai i Aristotelit, i cili edhe këtu do të japë një zgjidhje karakteristike të tij, kur do ta shohë mesin e artë, në *metriopatia*, pra një përfshirje me masë edhe tek pasionet, si një gjendje e barazlanguar nga empatia dhe apatia.

Gregori mendon thjeshtë, se njeriu duhet t’i ruajë të mbyllura kanalet që ushqejnë fantazitë e sëmura, të cilat do ta shpien atë në marrjen e drejtimeve të gabuara, që do ta çojnë atë larg plotësimit të destinacionit final dhe përmbushjes së natyrës së tij, që është bashkimi me Demiurgun, nga i cili e mori origjinën. Në momentin që njeriu nuk lejon të futen impulse tunduese që të çojnë drejt pasioneve, atëherë edhe mendja e tij do të ruhet e pastër, dhe gjykimet e tij do të jenë të kthjellëta. Kështu, shpirti, që e ruan virgjërinë, si pjesën më të lartë të virtyteve, që ia dikton urtësia, ka shpresën se kur të takojë Zotin, mbasi të jetë përpjekur përgjatë gjithë jetës tokësore, do të arrijë të ndriçojë me dritën e virtyteve aq, sa të denjësohet të ribashkohet sërish me trupin e ringjallur, në një realitet të ri virtytesh, që nuk do të ketë mbarim. Prandaj për Gregorin, realiteti virtytoz, është i vetmi realitet i vërtetë, sepse zgjat pa mbarim, në dallim nga realiteti pasional, që është iluziv, pikërisht

Tears in the Graeco-Roman World, Walter de Gruyter, Berlin, New York 2009, fq. 365.

²⁵⁸ Michel Spanneut, «L'impact de l'apatheia stoicienne sur la pensée chrétienne jusqu'à Saint Augustin», në *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, 7, (1990), fq. 39-52.

sepse ka një ditë të fundit. Ky është gjithë shqetësimi gregorian për të ndërgjegjësuar kristianët që të ushtrohen pa pushim në një jetë asketike për të përfituar koleksionin e virtyteve, që të arrijnë në një gjendje të ngjashme me engjëjt. Forcat shpirtërore, do të theksojë ai, janë neutrale, dhe si të tilla, ato kontrollohen vetëm prej mendjes, dhe aspak nga shqisat, të cilat janë objekt i kontrollueshëm²⁵⁹. Shpirti që është i pastër, do të ketë dallueshmërinë që të jetë vigjilent që të mbetet i paprekur mbas takimit me indiciet e të keqes, e cila ekziston në botë.

Gregori vijon doktrinën e tij baritore, në këshillimin e lexuesve të veprës së tij, duke shpjeguar se shpirti e ka mundësinë të transformojë forca të jashtme të vitalitetit të tij, dhe t'i drejtojë ato drejt fitimit të një energjie të brendshme, të cilat mund të kanalizojnë impulset negative, të urrejtjes, zemërimit dhe inatit, duke funksionuar si gardianë që ruajnë sigurinë e tij, në mënyrë që ai, të mos i nënshtrohet pasioneve të ulëta të errësirës që të çojnë tek përqaftimi i të keqes, por ta lartësojë veten drejt dritës, që buron tek efekti bekues dhe shenjtëruës i Frymës hyjnore. Kështu shpirti, bëhet i gjithi dritë, siç është edhe Fryma, e gjitha dritë. Gregori vijon doktrinën e tij baritore, në këshillimin e lexuesve të veprës së tij, duke shpjeguar se shpirti e ka mundësinë të transformojë forca të jashtme të vitalitetit të tij, dhe t'i drejtojë ato drejt fitimit të një energjie të brendshme, të cilat mund të kanalizojnë impulset negative, të urrejtjes, zemërimit dhe inatit, duke funksionuar si gardianë që ruajnë sigurinë e tij, në mënyrë që ai, të mos i nënshtrohet pasioneve të ulëta të errësirës që të çojnë tek përqaftimi i të keqes, por ta lartësojë veten drejt dritës, që buron tek efekti bekues dhe shenjtëruës i Frymës hyjnore. Kështu shpirti, bëhet i gjithi dritë, siç është edhe Fryma, e gjitha dritë. Në vijim të ideve të tij, mbi neutralitetin e shpirtit, Gregori do t'ia lërë mendjes, detyrën për të patur kontrollin dhe komandën mbi shpirtin dhe trupin njerëzor, kështu që në një farë mënyre, e gjithë përpjekja njerëzore për përsosje dhe shenjtëri, nuk pushon së qeni, racionale. Është pikërisht mendja,

²⁵⁹ Martin Laird, *Gregory of Nyssa...*, op. cit., fq. 60: «Any number of texts we have considered demonstrate that the problem of the passions is a problem within the mind itself and not something to which mind has been merely superadded».

që do të bllokojë çdo diversion të jashtëm, e cila të çon në varësi të pashmangshme ndaj pasioneve, të cilat në momentin që mësyjnë intelektin tonë, na çojnë drejt një përjetimit materialist dhe shqisor të realitetit, duke na ulur në nivelet më të poshtme të ekzistencës, të ngjashme me ato të kafshëve, që mendojnë veç për ushqim, territor dhe riprodhim, duke përdorur shqisat e nuhatjes, dëgjimit, shikimit dhe forcës dhe agresivitetit trupor, në varësi të nivelit që zënë, në zinxhirin ushqimor. Nisieni që të mund të japë sa më qartë imazhin e rrëmujës, konfuzionit dhe humbjes së qetësisë së brendshme, situatë të cilën, mund ta shkaktojë edhe ekzistenca qoftë edhe e një pasioni, i cili vjen në mënyrë tinzare dhe shërndan të keqen brend shpirtit njerëzor, përdor krahasimin e ujit, sipërfaqja e të cilit lëviz kur goditet nga një gur, sado i vogël qoftë ai. Nëse ujërat e qeta të shpirtit, tronditen qoftë edhe nga një pasion, ai arrin të shkaktojë ekon, dhe rrathët e ujit të trazuar, do t'i japin vibracione negative gjithë qenies tonë. Ky prezantim është tejet perigrafik dhe i saktë, dhe arrin të na japë një kuptim më të plotë, të asaj ç'ka do të thotë autori ynë: “Kur guri bie në ujërat e një liqeni, pikëtakimi do të shënohet me rrathë ciklikë, dhe ndërsa guri, do të zhytet prej peshës, drejt thellësive, rrathët do të vazhdojnë të shkaktojnë rrathë të rinj, po në mënyrë ciklike, duke bashkëvepruar me njëri-tjetrin, dhe duke turbulluar sipërfaqen e qetë të ujërave, deri sa të arrijnë në brigje. Kështu, gjithë sipërfaqja e liqenit do të tronditet, pavarësisht thellësisë së tij, dhe vogëlsisë së gurit. Kështu ndodh edhe me qetësinë dhe paqen shpirtërore, një gjë e vogël të hyjë në thellësi të shpirtit, gur i llojit të pasionit, e trondit të gjithin, edhe pse dëmi duket sikur i është bërë vetëm në një pikë të veçantë të sipërfaqes së tij”²⁶⁰. Por, këtu, Gregori tërheq vëmendjen e kristianëve, që të kenë kujdes, dhe luftën ndaj pasioneve, mos ta zhvillojnë vetëm të njëkahshme, pra vetëm kundër pasioneve trupore, të cilat, meqë janë

²⁶⁰ «...λίθου δε ποθεν έμπεσόντος τῆ λίμνῃ ὅλον ἐν κύκλῳ συνεκλονήθη τῷ μερικῷ σάλῳ συγκυματούμενον· καὶ ὁ μὲν ὑπὸ τοῦ βάρους εἰς τὸν βυθὸν καταδύεται, τῶν δὲ περὶ αὐτὸν κυμάτων κυκλοτερῶς ἐν ἀλλήλοις ἐγειρομένων καὶ ἐπὶ τὰ ἄκρα τοῦ ὕδατος ὑπὸ τῆς ἐν τῷ μέσῳ κινήσεως ἐξῶθουμένων, πᾶσα ἐν κύκλῳ περιτραχύνεται τῆς λίμνης ἢ ἐπιφάνεια συνδιατιθεμένη τῷ βάθει· οὕτω καὶ τὸ τῆς ψυχῆς γαλιηναῖον καὶ ἡσυχον δι' ἐνός τινος παρεμπεσόντος εἰς αὐτὴν πάθους ὅλον συνδιεσεῖσθαι καὶ τῆς τοῦ μέρους βλάβης ἐπήσθητο». Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ παρθενίας* 79, PG48, 591-592; SC125, LXXIX, fq. 376-378

më të dukshme, janë edhe më të lehta për t'u lokalizuar, duke i krijuar kështu njeriut, iluzionin, se ia arriti qëllimit, dhe se përpjekja e tij, ka arritur në një fund të lumtur, drejt çlirimit. Kështu, nisieni do të jetë shumë i rreptë, në dhënien e alarmit, që lufta e vërtetë, është ajo shpirtërore, ndaj pasioneve të shpirtit, të cilat janë më të thella, e të rrënjosura në mënyrë tinzare në shpirtin e njeriut, dhe kështu, më të vëshitra për t'u dalluar dhe për t'u shkukur. Të tilla janë, egoizmi, autarkia, lavdidashja, dëshira për famë e pushtet, si dhe krenaria. Kështu, thotë Gregori, njerëzit me dashje e mashtrojnë veten e tyre, duke menduar si sklevërit, që nëse ndërrojnë zotërinjtë apo pronarët e tyre, kanë fituar kështu edhe lirinë e tyre²⁶¹. Ajo që ndodh në realitet, siç na mëson Gregori, është akoma më e tmerrshme. Njeriu vetëmashtrohet duke menduar se ia ka arritur t'i çrrënjosë pasionet e veta, dhe bie në një gjumë letargjik dhe në një qetësi artificiale. Kështu, ai bie në pasione të tjera, me natyrë shpirtërore, të cilat arrijnë e fshihen në mënyrë tinzare, pas perdes së virtyteve, dhe kështu individi, duke menduar se është në fund të udhëtimit të tij, pushon së qeni vigjilent, dhe nuk kërkon më për rreziqe të reja, që mund të sjellin pasionet shpirtërore, që fshihen thellë, brenda skutave më të errëta të qenies së tij. Gregori thotë, që nëse njeriu e humbet gjendjen e vigjilencës dhe të një preokupimi permanent, për të hetuar vazhdimisht veten e tij, dhe për ta pastruar atë, duke menduar se tashmë është i shenjtë, pëson një dëm fatal, i cili sipas Gregorit, mund të jetë edhe i riparueshëm, pasi individi beson, se nuk ka më asnjë problem për të rregulluar. “Ajo që për nga natyra është e padukshme, e padukshme bëhet edhe për nga veprimet, kështu bëhet edhe e paperceptueshme”²⁶².

Një prej komentatorëve të atit që kemi marrë në studim, siç është rasti i Martin Laird-it, thekson se Gregori ndryshoi mendim, kur arriti drejt fundit të jetës së tij, dhe ai e zhvlerëson relativisht, pozicionin e mendjes në këtë pikë,

²⁶¹ Ludlow Morwenna, «Divine Infinity and Eschatology: the Limits and Dynamics of Human Knowledge according to Gregory of Nyssa», në Karfínková Lenka, Douglass Scot dhe Zachhuber Johannes (Ed.), *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II*, cit. fq.217-237.

²⁶² Γρηγόριος Νύσσης, *Εἰς τοὺς Μακαρισμοὺς*, G.N.O. VII.2, fq. 141.3-27: «...ὁ γὰρ τῆ φύσει ἄορατος ὁρατὸς ταῖς ἐνεργείαις γίνεται, ἐν τισι τοῖς περὶ αὐτὸν ἰδιώμασι καθορώμενος».

duke ia dhënë këtë rol, gjithmonë e më shumë, besimit²⁶³. Por studiues të tjerë të tij, si për shembull, Kevin Corrigan-i, na paraqet një opinion më të thellë, te jçdo kontroversiteti fenomenik, kur thekson se për shën Gregorin: «*nous, dianoia and kardia are not sharply divided*»²⁶⁴.

Gregori, si përfundim, nuk do të heqë dorë, dhe do të vijojë të këmbëngulë tek ideja e virtytit të *virgjërisë*, si i vetmi burim qetësie për shpirtin, në kërkim të virtyteve të tjera. Këtë qetësi, Gregori, sikundër edhe etërit e tjerë, do ta quajnë *ataraksi*, pra mungesa e çdo lloj tronditjeje dhe shqetësimi, që sjell preokupimi i tepruar për gjërat jetësore. Sa më e lartë të jetë shkalla e përsosjes së *apatisë*, aq më e thellë dhe e paqtë do të jetë edhe gjendja e *ataraksisë*, që vjen si pasojë e natyrshme e të parës. Kështu, për Gregorin, apatia, nuk është thjeshtë një nekrozë, apo vrasje e shqisave, as mohimi i tyre, as konsiderimi i tyre, si të këqija dhe dinake, pasi ato kanë një funksion fiziologjik dhe nuk mund të keqtrajtohen në asnjë mënyrë, pasi prishja e tyre, do të sillte një seri sëmundjesh patologjike për trupin. Apatia është shumë më tepër sesa ajo që mendonin për të stoikët, dhe këtu mund të vëmë re në mënyrë të qartë një kapërcim të dukshëm të mendimit stoicist, edhe pse termi huazohet dukshëm prej tyre. Gregori mendon se njeriu është i thirrur për të pësuar një *metamorfozë*, një shndërrim total në jetën e tij, duke u larguar nga gjërat tokësore, dhe duke u afruar tek qielloret, si konceptione të përjetshme dhe të patjetërsueshme. Kjo realizohet duke kontrolluar botën shqisore, që percepton vetëm realitetin tokësor, materialist dhe të përkohshëm, dhe duke ndërtuar brenda vetes, një ndërgjeje të re, dhe një *unë* të ri, i cili, bëhet i vetëdijshëm se ekzistojnë edhe energjitë e pakrijuara hyjnore, përveç botës së dukshme materiale, energji të cilat, të çojnë në shijimin dhe kungimin e hirit hyjnor, i cili të mbush me dashuri të pamatë të perëndishme, e cila e çon

²⁶³ «This is a noteworthy development on the part of Gregory. What at the beginning of his career took place only through mind, becomes, through the Eunomian controversy, something that takes place only through faith» (Martin Laird, *Gregory of Nyssa...*, op. cit., fq. 30).

²⁶⁴ Kevin Corrigan, *Evagrius and Gregory: mind, soul and body in the 4th century*, Ashgate, 2009, fq. 186.

individin në një realitet hiperfizik, në një dimension mbinatyror, për të cilin nuk e kishte dijen, dhe informacionin se mund të ekzistonte.

4. Rehabilitimi i bukurisë arkaike (*ἀρχαῖον κάλλος*).

Gjatë studimit të thelluar dhe sferik, të veprës së Gregorit të Nisës, mundëm të kuptojmë gradualisht, thelbin e mendimit të tij, i cili, mund të themi pa frikë se është, ftesa ndaj njeriut, për t'u rikthyer në gjendjen e tij të hershme, kur ai gjendej i rrethuar prej dritës së mirësisë, i rrethuar nga lavdia hyjnore dhe energjitë e pakrijuara shentjëruese, në Kopshtin e Edenit, brenda bukurisë së lashtë, me të cilën u gatua prej Demiurgut. Këtë qëllim, njeriu, sipas nisienit, e arrin vetëm duke ndjekur një rrugë të vështirë e të përpjetë, në një jetë asketike, duke u ushtruar në virtyte dhe luftë kundër pasioneve trupore dhe shpirtërore, me kulm, arritjen e *apatisë*²⁶⁵, si pasojë e ushtrimit të *virgjërisë*. Gjithë përpjekja e njeriut, që pas dëbimit të tij nga parajsja, si pjesë e dënimit të përjetshëm që mori, për pasojë të shkeljes së urdhërit hyjnor, për të mos iu afruar pemës së “njohjes së të mirës dhe të së keqes”, bëhet për t'u rikthyer edhe njëherë në lumturinë e tij të mëparshme, të cilën e kishte vetëm, kur kishte një kontakt të drejtpërdrejtë me Hyjin, nga i cili merrte edhe fuqitë jetëdhënëse, por edhe ndriçimin e duhur, për t'i qëndruar strikt, rrugës së të mirës, e cila përbënte edhe qëllimin e vetëm, për të cilin u krijua. Kështu, të shpëtosh veten, sipas Gregorit, nuk është asgjë tjetër, përveçse t'i rikthehesh rehabilitimit apo restaurimit të ikonës hyjnore, cilësi të cilën, njeriu e trashëgon si dhuratë, në momentin që u krijua, dhe fryma e Zotit, iu fry direkt prej tij, në flegrat e hundës. I gjithë ky proces, do të quhet, *teozë*, prej peshkopit filozof, që e përkthyer në shqip, do të vijë me termin, *hyjnizim*. Sigurisht, që Gregori, nuk do të mendojë se njeriu do t'i nënshtrohet një natyre ciklike të historisë, duke u rikthyer edhe njëherë literalisht në të njëjtin vend,

²⁶⁵ John J. O'Keefe, «Sin, ἀπάθεια and Freedom of Will in Gregory of Nyssa» në *SP XXII* (1987), fq. 52-59.

dhe në të njëjtën kohë, ku u krijua, pasi ai beson se kështu, njeriu do të përsëriste të njëjtin gabim, dhe kështu gjithçka do të niste nga e para, duke u futur në një rreth të rrezikshëm ciklik dhe absurd. Nisieni mendon se njeriu, tashmë, duke e njohur thellë natyrën e tij, mënyrën se si ajo funksionon dhe rreziqet që i kanosen, ka pjekurinë e duhur për të përballur marshimin e tij të vështirë shpirtëror. Gregori, siç e pamë, në ndryshim nga etërit e tjerë, nuk i beson as vetë ferrit, që është real dhe i përjetshëm, përkundrazi, ai mendon se ferri është thjeshtë një gjetje simbolike dhe antropomorfike, me natyrë pedagogjike, në mënyrë që t'i shkaktojë një lloj preokupimi dhe vigjilence njeriut, që të mos heqë dorë nga mëshira e pamatë e Perëndisë. Gregori, siç e pamë në kapitullin përkatës, beson se Zoti që është i gjithi dashuri, në fund të kohërave, ndoshta edhe pas ndonjë ndëshkimi të përkohshëm, me karakter pastrues, si një *katarsis* i domosdoshëm, përpara rregullimit përfundimtar të gjërave. Por kjo, do të binte në kundërshtim, me mendimin mbizotërues të etërve të kohës së tij, por edhe më vonë, Kisha do t'i dënonte zyrtarisht këto lloj mësimesh, që si pikënisje kishin, filozofinë e Origjenit.

Nga leximi me kujdes i pasazheve gregoriane, ku flitet për doktrinën e tij mbi rehabilitimin, e kishim të pamundur të gjenim gjurmë të dukshme apo ekzistencën e pasazheve të drejtpërdrejta, që të na shpinin në konkluzionin e sigurtë se Gregori ka një ndikim konceptual nga pikëpamja e shkollës aleksandriane teologjike dhe mendimit origjenian, mbi këtë çështje. Ky koncept, më vonë do të interpretohej saktë dhe plotësisht nga etërit e kishës, të cilët, përdorën edhe bazën simbolike të teologjisë së nisienit, për këtë qëllim. Termi, i njohur për studiuesit e Gregorit të Nisës, njihet si togfjalëshi *ἀποκατάστασις τῶν πάντων* (apokatastasis ton panton), dhe literalisht do të përkthehet si *rehabilitimi i të gjithave*. Ky term, nuk ka semantikë universale, meqë flitet për të gjitha gjërat, por ka më shumë kuptim *soteriologjik*, pra që në fund të kohërave, gjithçka do të jetë e restauruar, dhe e shpëtuar²⁶⁶. Por, në risinë e tij, rreth përpunimit të termit të rehabilitimit të të gjithave, Gregori

²⁶⁶ Giulio Maspero, *Trinity and Man...*, op. cit., fq. 76-94. Ilaria L.E. Ramelli, «Christian Soteriology...», op. cit., fq. 313-356. John R. Sachs «Apocatastasis in patristic theology», në *Theological Studies* 54 (1993), fq. 632-638.

pranon, se ky është rezultat i meditimit të tij teologjik dhe filozofik, dhe jo e ndonjë eksperienceje mistike. Përveç këtij termi, Gregori përdor edhe një term tjetër, për t'iu referuar njeriut dhe gjendjes së tij eskatologjike, pra, përfundimin e rrugëtimit të tij, atëherë, kur edhe vetë koha, do ta ketë arritur fundin e saj në dimensionin fizik që ajo disponon. Koncepti i ri gregorian, ka të bëjë me bukurinë, si një cilësi e perfeksionit që disponon njeriu. Bukuria apo *kallos*-i (gr. το κάλλος) është një element karakteristik i përvojës mistike dhe të thellë shpirtërore të njeriut, dhe nuk i referohet vetëm bukurisë që përmban pamja e jashtme fizike²⁶⁷. Kjo lloj bukurie e brendshme shpirtërore, që vjen si pasojë e zhytjes në lutje dhe eksperience në kungim të vazhdueshëm me Zotin, të çon tek përjetimi i *ekstazës*, që është një tjetër koncept që lidhet me përvojën, që jeta dhe disiplina asketike, e shpien njeriun që ushtrohet në rrugën e virtyteve. Koncepti i ekstazës, është gati i pamundur të shpjegohet racionalisht, por ekstaza ka një fuqi perigrafike të lartë, me bazë referencat biomatike, të atyre që e kanë përjetuar si gjendje. *Ekstaza* e filozofisë së lashtë greke dhe më pas, e marrë në përdorim, edhe prej teologëve kristianë të shekujve të parë, nuk duhet ngatërruar vetëm me një përvojë ekskluzivisht trupore dhe seksuale, siç rëndom do të përdoret në gjuhën e sotme, si term. Nga greqishtja, me termin, *έκστασις*, nënkuptohet, dalja nga pozicioni që individi mban, pra dalje nga vetvetja, çlirim nga trupi material dhe shpërthim në një përjetim të thellë dhe mistik të një natyre shpirtërore. Kështu, shpirti që ndodhet në ekstazë, nuk mjaftohet vetëm në njohje, por mbushet me një dashuri të pamatë, për çdo gjë që e rrethon. Kjo gjendje, e dashurisë së shpirtit për gjithçka, si pasojë e ekstazës, pra e daljes nga vetvetja dhe interesave vetiake të individit besimtar kristian, do të quhet nga Gregori, si një lloj zgjatimi, *epektasis*, i vetvetes, i njeriut, që kur pëson ekstazë, del prej pozicionit të tij dhe zgjerohet, aq sa mund të përqafojë me krahët e shpirtit të tij, gjithë krijesën²⁶⁸.

²⁶⁷ Χρυσόστομου Σταμούλη, *Κάλλος το άγιον. Προλεγόμενα στη φιλοσοφική αισθητική της Ορθοδοξίας*, Ακρίτας, Αθήνα 2003, fq. 160-173.

²⁶⁸ Morwenna Ludlow, *Gregory of Nyssa, Ancient and (Post) modern*, OUP, Oxford 2007, fq. 132: «In other words, it is the eschatological nature of epektasis which gives it its value». Shih edhe:

Në këtë pikë, mendojmë se është me interes, të theksojmë një ndryshim thelbësor, të mendimit teologjik, mes perëndimit dhe lindjes, se si teologët e patristikës, i panë këto dy terma, të bukurën dhe të vërtetën, në lidhje shkakësore, me njëri-tjetrin. Kështu, ndër etërit e kishës lindore, do të gjejmë mendimin se në fillim theksohet, ideja e përjetimit të përvojës mistike të së bukurës, (to kallos), e cila më pas, të shpie tek e vërteta (to alethes), që është më shumë një subjekt i përjetimit të thellë shpirtëror, dhe kërkimit të bashkimit në frymë me të, sesa objekt njohjeje, që vjen si pasojë e studimeve teorike sistematike. Ndërsa në traditën teologjike perëndimore, shohim të ndodhë e kundërta, pra që është e vërteta, ajo që të shpie tek e bukura si përvojë, pikërisht sepse në perëndim, teologët do t'i jepnin më shumë theks, qasjes racionale të besimit, të ndikuar nga mendimi i rigjetur aristotelian, me kulm, teologjinë e Tomas Akunit²⁶⁹. Bukuria e ndjeshme, përcaktohet dhe krijohet nga shqisat tona, të cilat ndërmjetësojnë në procesin e perceptimit dhe krijimit të idesë së të bukurës. Qasja estetike (e shqisave) mbi të bukurën, sistematizon bashkësinë e kategorive estetike, të cilat tashmë përshtaten dhe përpunohen, që ta perceptojnë bukurinë edhe në realitetin endokozmik (brenda kozmosit)²⁷⁰. Gregori do të bëjë një dallim të qartë mes dy llojeve të së bukurës, që njihite tradita filozofike, e trashëguar deri në epokën, në të cilën ai u formua dhe përsosi mendimin e tij filozofik dhe doktrinën e tij kristiane. Kështu, për nisienin, bukuria shqisore, «*το αἰσθητὸν κάλλος*», është e përkohshme, por edhe e kufizuar, pasi ajo mund të perceptohet vetëm nëpërmjet shqisave. Krejt e kundërta do të ndodhë me bukurinë hyjnore, «*το θεῖο κάλλος*», pasi ajo ndjehet veç prej shpirtit, i cili, kur hyn në ekstazë, pra mbasi shkëputet prej realitetit tokësor dhe material, sigurisht, pasi është ushtruar në virtyt dhe ka fituar aftësinë e të parit me sytë e mendjes (nous-it), gjërat hyjnore dhe

Kathryn Rombs, «Gregory of Nyssa's Doctrine of Epektasis: Some Logical Implications» në XXXVII (2001), fq. 288-293.

²⁶⁹ Patrick Sherry, *Spirit and Beauty*, SCM Press, London, 2002, fq. 55. Gjithashtu shih edhe: David Bentley Har, *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Cambridge 2003.

²⁷⁰ Përsa i përket qasjeve moderne filozofike, mbi konceptin e të bukurës, shih: Roger Scruton, *Beauty*, OUP, Oxford/New York 2009.

qiellore, arrin të perceptojë edhe bukurinë protarkike, që njeriu e ka patur në fillimet e tij, kur u krijua njeriu i parë, që mbartte cilësinë e të bërit sipas ikonës «κατ' εικόνα», apo sipas imazhit, të Zotit, Demiurg. Mbasi ky shpirt njerëzor, ndërgegjësohet për gjendjen në të cilën ka qenë në fillim, dhe të cilën e ka humbur, si aftësi konceptuale të përmbibotëshme (hiperkozme), atëherë, hyn direkt në shqetësim ekzistencial dhe fillon pa vonesë, procesin e rifitimit edhe të cilësisë së humbur të sipas ngjashmërisë «καθ' ομοίωσιν», cilësi e cila do ta shpjerë drejt hyjnizimit ose *teozës*.

E vërteta reale për Gregorin, nuk gjendet tek bota kalimtare, që është materiale dhe rrjedhimisht e pavërtetë dhe iluzive, por tek drita e pakrijuar, që është e vetmja bukuri hyjnore, që shpirti i zhytur në meditim, e shijon nëpërmjet mendjes. Por, mendja e ka të pamundur ta interpretojë këtë realitet, dhe për dëshifrimin e duhur, ndihmohet vetëm nga hiri hyjnor, që vjen si dhuratë, kur përjetohet një rrëmbim mistik i *nous*-it, brenda të cilit, është hapur një sy i tretë mistik, vetëm kur zemra e individit e gjen prehjen brenda dliresisë së virtyteve. Vetëm, kur arrin gjendjen e hapjes së këtij syri mental të brendshëm, njeriu shkëputet me lehtësinë më të madhe nga pesha e materies, dhe largohet nga gjërat e botës, dhe tërhiqet me dashuri të fortë dhe erotike, nga realiteti i ri mbinatyror dhe i përbotshëm, që përjeton në një lloj parashijimi mistik. Aq e madhe është bukuria, aq e shumtë sasia e lumturisë dhe aq intensive përjetimi i dashurisë, brenda dritës së energjive të pakrijuara hyjnore, që vizitojnë individin, saqë njeriu arrin dhe lartësohet në kuptime të perfeksionit të bukurisë hyjnore, pikërisht sepse ajo është e thjeshtë, sepse është imateriale, dhe rrjedhimisht e paprishshme.

E gjithë teologjia e njeriut, sipas doktrinës gregoriane, apo e parë më gjerë, e gjithë antropologjia filozofike e tij, do të përmblihet tek fakti, që njeriu, i rënë në një gjendje inferiore, si pasojë e mosbindjes ndaj Demiurgut të tij, kërkon rikthimin në gjendjen e mëparshme, të cilën e dëshiron instiktivisht, pasi e ka kujtesën e asaj lumturie arkaike, që ndjente në parajsën e humbur. Gregori mendon se njeriu përbën kurorën e të gjithë krijesës, pasi është qenia më e përsosur e krijuar prej Hyjit, i cili i dha mundësinë për të qenë i

ngjashëm, sipas imazhit me prototipin e tij hyjnor, në modelin e të cilit, u krijua. Në mendimin teologjik të Gregorit, gjithë krijesa është e ndryshueshme, dhe e prishshme, pasi është materiale, dhe si e tillë, e përkohshme. Perëndia që solli krijesën nga e mosqena në të qenë, e sjell edhe njeriun në këtë dimension qenieje. Por, nëse krijesa është e destinuar sërish të kthehet mbrapsht, nga e qena, në mosqenie, pasi është e degradueshme dhe paqëndrueshme, kësaj rradhe, e njëjta gjë, nuk do t'i ndodhë edhe njeriut, i cili do të shpëtohet nga ky destinacion fatal, vetëm sepse ai ka mundësi të shkojë drejt hyjnizimit, pra t'i afrohet në cilësi, substancës hyjnore, që është e vetmja e përjetshme dhe e paprishshme. «Nga e gjithë krijesa, vetëm njeriu është krijuar me këtë cilësi, pasi mbart thërmija të frymës hyjnore brenda trupit të tij, që i mori ditën e krijimit. Dhe këto cilësi hyjnore, që mbart brenda vetes njeriu, kanë brenda tyre karakteristikat e prototipit, pra të modelit Zot, i cili është i pafundëm dhe i përjetshëm»²⁷¹. Kështu, njeriu, në mendimin final antropologjik gregorian, bëhet triumfator ndaj prishjes dhe dekadencës së materies, dhe shkon drejt lartësisimit në një qenie të përjetshme, duke e rifituar përfundimisht, atriubutin që humbi në parajsë, dhe rikthimin në gjendjen proptotike, në lartësinë dhe perfeksionin, me të cilat, Demiurgu e krijoi.

²⁷¹ Γρηγόριος Νύσσης, *Περὶ τελειότητος*, W.Jaeger, *GNO*, v.8,1, 213,3-4 (=PG 46, 285C): «τὸ κάλλιστον τῆς τροπῆς ἔργον, ἢ ἐν τοῖς ἀγαθοῖς ἐστὶν αὐξήσις, πάντοτε τῆς πρὸς τὸ κρεῖττον ἀλλοιώσεως ἐπὶ τὸ θειότερο μεταποιούσης τὸν καλῶς ἀλλοιούμενον».

Sintomografia (Shkurtimet)

| | |
|--------|---|
| ΒΕΠΕΣ | Βιβλιοθήκη Ελλήνων Πατέρων και Εκκλησιαστικών Συγγραφέων |
| DOP | Dumbarton Oaks Papers Cambridge, Mass |
| DTC | Dictionnaire de Theologie Catholique |
| DSP | Dictionnaire de Spiritualite ascetique et mystique |
| ΕΕΘΣΠΑ | Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών |
| ΕΠΕ | Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας, Θεσσαλονίκη |
| ΘΗΕ | Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια, Βικιπαίδεια |
| GOThR | The Greek Orthodox Theological Review, Brookline |
| GNO | Gregorii Nysseni Opera. |
| Jaeger | Ærnerus Jaeger, Gregorii Nysseni opera: Contra Eunomium libri |
| JTS | Journal of Theological Studies, Oxford |
| Mansi | J. D. Mansi, Sacrorum Corciliarum Nova et Amplissima Collectio, Graz 1960-1961 ² . |
| PG | Patrologia Graeca, bot. J.P.Migne, Paris 1857 -1912 |
| REG | Revue des Etudes Grecques, Paris |
| SP | Studia Patristica, Berlin |

BIBLIOGRAFIA

Burime parësore. Vepra të Gregorit të Nisës.

- Ἀντιρρητικός πρὸς τὰ Ἀπολλιναρίου, PG 45, 1124A-1277C
- Ἀντιρρητικός πρὸς τὴν Εὐνομίου ἔκθεσιν, PG 45, 464D-572A
- Ἐγκώμιον εἰς τὸν μέγαν μάρτυρα Θεόδωρον, PG 46, 736C-748D
- Εἰς τὴν ἐπιγραφὴν τῶν ψαλμῶν [βιβλίον] 2, PG 44, 488A-608B
- [Λόγος] Εἰς τὴν ἑαυτοῦ χειροτονίαν, PG 46, 544A-553A
- [Λόγος] Εἰς τὴν Προσευχήν, PG 44, 1120B-1193A
- Εἰς τὸ “Ὅταν ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα”, [“τότε καὶ αὐτός ὁ Υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα”] PG 44, 1304A-1325D
- [Ἐξήγησις ἀκριβῆς] Εἰς τὸ Ἄσμα Ἄσμάτων, PG 44, 756A-1120A
- Εἰς τὸ Ἅγιον Πάσχα, [καὶ περὶ τῆς ἀναστάσεως ἑλέχθη τῇ μεγάλῃ Κυριακῇ], PG 46, 652D-681A
- Εἰς τὸν βίον τῆς ὁσίας Μακρίνης, [ἀδελφῆς τοῦ μεγάλου Βασιλείου], PG 46, 960A-1000B
- [Ἐξήγησις ἀκριβῆς] Εἰς τὸν Ἐκκλησιαστήν [τοῦ Σολομῶντος], PG 44, 616C-753C
- Εἰς τοὺς ἁγίους Τεσσαράκοντα μάρτυρας, ἐγκωμιαστικός Λόγος Β΄, PG 46, 773A-788B
- Εἰς τοὺς Μακαρισμούς, PG 44, 1193B-1301B
- Εἰς Πουλχερίαν Λόγος ἐπικήδιος, PG 46, 864C-877B
- Ἐπιστολή 1, Φλαβιανῷ ἐπισκόπῳ, PG 46, 1000C – 1009A
- Ἐπιστολή 2, Περί τῶν ἀπιόντων εἰς Ἱεροσόλυμα, PG 46, 1009B-1016A
- Ἐπιστολή 3, Πρὸς μοναζούσας PG 46, 1016B-1024C
- Ἐπιστολή 6, Πρὸς Ἀβλάβιον Ἐπίσκοπον, PG 46, 1033A-1036B
- Ἐπιστολή 8, Πρὸς Ἀντιοχειανόν, PG 46, 1037BC
- Ἐπιστολή 13, Πρὸς σοφιστὴν Λιβάνιον, PG 46, 1048A-1049B
- Ἐπιστολή 14, Πρὸς Λιβάνιον σοφιστὴν, PG 46, 1049C-1053A

Ἐπιστολή 19, Πρὸς τινὰ Ἰωάννην περὶ τινῶν ὑποθέσεων [καὶ περὶ τῆς διαγωγῆς, καὶ καταστάσεως τῆς τοιαύτης ἀδελφῆς αὐτοῦ Μακρίνης], PG 46, 1072B-1080A

Ἐπιστολή 20, Πρὸς Ἀδέλφιον σχολαστικόν, PG 46, 1080B- 1085B

Ἐπιστολή 25, Πρὸς Ἀμφιλόχιον [περιγραφικὴ εἰς οἰκοδομὴν μαρτυρίου, ἥτοι Ἐκκλησίας], PG 46, 1093C-1100C

Ἐπιστολή [κανονικὴ] πρὸς [τόν ἐν ἁγίοις] Λητόιον ἐπίσκοπον Μελιτινῆς, PG 45, 221B-236C

Ἐπιτάφιος Λόγος εἰς τὸν ἴδιον ἀδελφόν τὸν Μέγαν Βασίλειον, PG 46, 788C-817D

Ἐπιτάφιος Λόγος εἰς τὸν μέγαν Μελέτιον, ἐπίσκοπον Ἀντιοχείας, PG 46, 852A-864B

Ἐπιτάφιος Λόγος εἰς τὴν βασίλισσαν Πλακίλλαν, PG 46, 877C-892D

Κατὰ Εἰμαρμένης, PG 45, 145C-173D

Κατ' Εὐνομίου, Λόγος Α', PG 45, 244C-464C

Κατ' Εὐνομίου, Λόγος Β', PG 45, 909A-1121B

Κατ' Εὐνομίου, Λόγος Γ', PG 45, 572B-908D

Κατὰ [τῶν] τοκιζόντων, PG 46, 433A-452D

Λόγος Κατηχητικὸς ὁ Μέγας, PG 45, 9A-105C

Λόγος περὶ θεότητος Υἱοῦ καὶ Πνεύματος, [καὶ ἐγκώμιον εἰς τὸν δίκαιον Ἀβραάμ], PG 46, 553A-576C

Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου, PG 44, 125D-256C

Περὶ Παρθενίας [ἐπιστολὴ προτρεπτικὴ εἰς τὸν κατ' ἀρετὴν βίον], PG 46, 317A-416B

Περὶ τελειότητος, [καὶ ὅποιον χρῆ εἶναι τὸν Χριστιανὸν πρὸς Ὀλύμπιον μοναχόν], PG 46, 252A-285D

[Ἀπολογητικὸς πρὸς Πέτρον τὸν ἀδελφόν αὐτοῦ] Περὶ τῆς Ἑξαήμερου, PG 44, 61A-124C

Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος κατὰ Μακεδονιανῶν [τῶν Πνευματομάχων], PG 45, 1301C-1333D

[Θεωρία] Περὶ τοῦ βίου Μωϋσέως 2, PG 44, 328A-429D

Περί τοῦ κατὰ Θεόν σκοποῦ, [καί τῆς κατ' ἀλήθειαν ἀσκήσεως· καί πρὸς τοὺς ἀπαιτήσαντας ἀσκητάς περὶ τῆς εὐσεβείας σκοποῦ· καί τοῦ ὅπως χρή συνεῖναι ἀλλήλοις καί συναγωνίζεσθαι, ὑποτύπωσης], PG 46, 288A-305C

Περί τοῦ μὴ εἶναι τρεῖς Θεοὺς [πρὸς Ἀβλάβιον], PG 45, 115A-136A

Περί τοῦ τί ἐστὶ τό, ‘κατ’ εἰκόνα Θεοῦ καί καθ’ ὁμοίωσιν’, PG 44, 1328A-1345B

Περί τοῦ τί τό Χριστιανῶν ὄνομα ἢ ἐπάγγελμα [πρὸς Ἀρμόνιον], PG 46, 237A-249C

Περί τῶν νηπίων πρό ὥρας ἀφαρπαζομένων [πρὸς Ἰέριον], PG 46, 161A-192C

Περί Φιλοπτωχίας 1, [Περί φιλοπτωχίας καί εὐποιΐας. Λόγος Α΄], PG 46, 453A-469C

Περί Φιλοπτωχίας 2, [Εἰς τό ῥητόν τοῦ Εὐαγγελίου ‘Ἐφ’ ὅσον ἐποιήσατε ἐνὶ τούτων, καί τά ἐξής’]. Λόγος Β΄], PG 46, 472A-489B

Περί ψυχῆς καί ἀναστάσεως [ὁ Λόγος ὁ λεγόμενος τὰ Μακρίνια], PG 46, 12A-160C

Πρὸς τοὺς ἀχθομένους ταῖς ἐπιτιμήσεσι, PG 46, 308A-316D

Πρὸς τοὺς βραδύνοντας εἰς τό Βάπτισμα, PG 46, 416C-432A

[Λόγος] Πρὸς τοὺς πενθοῦντας [ἐπὶ τοῖς ἀπὸ τοῦ παρόντος βίου πρὸς τὸν αἶδιον μεθισταμένοις], PG 46, 497A-537D

Πρὸς Ἑλληνας ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν, PG 45, 176A-185D

(Μ. Βασιλείου), Ἐπιστολή 38, PG 32, 325A-340C

Edhe pse, si paraqitet më lart, botimi më i plotë i veprës së Gregor Nisienit, gjendet në botimin e Migne, J. P., *Gregorii episcopi Nysseni opera quae reperiri potuerunt omnia*, Paris, 1863 (Patrologia Graeca, vol. 44, 45 dhe 46), ekziston edhe një botim kritik i pjesshëm i veprës së tij, realizuar nga filologu gjerman Werner Jaeger në kolanën: *Gregorii Nysseni Opera*, (GNO, Berlin-Leiden, Brill, 1921, 1952, 1958, 1959, 1960, 1962, 1964, 1972, 1986, 1990 dhe 1992.) Më hollësisht, ky botim, përmban volumet e mëposhtëm:

- I. Contra Eunomium libri. Pars Prior. Liber I et
- II.
- II. Contra Eunomium libri. Pars Altera. Liber
- III.
- III.I. Opera dogmatica minora. Pars I.
- III.II. Opera dogmatica minora. Pars II.
- V. In Inscriptiones Psalmorum; In sextum Psalmum; In Ecclesiastem Homiliae.
- VI. In Canticum Canticorum.
- VII.I. De Vita Moysis.
- VII.II. De oratione Dominica. De Beatitudinibus.
- VIII.I. Opera Ascetica.
- VIII.II. Epistulae.
- IX. Sermones. Pars I.
- X.I. Sermones. Pars II.
- X.II. Sermones. Pars III.

SUPPLEMENTUM

- I. Auctorum Incertorum. Sermones de creatione Hominis. Sermo de paradiso.

Edhe pse është më e rekomandueshme që autorët të lexohen në tekstet e tyre origjinale, të sjella ato sidomos në botime kritike shkencore, mund të konsultohen edhe disa nga veprat e Gregor Nisienit, të përkthyer në anglisht:

From Glory to Glory: Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings. Edited by Jean Danielou. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1997. *Gregory of Nyssa: Homilies on Ecclesiastes.* Translated by Stuart G. Hall and Rachel Moriarty. Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa. Berlin: Walter de Gruyter, 1993.

Life of Moses. Translated by Abraham J. Malherbe and Everett Ferguson. Classics of Western Spirituality. New York: Paulist Press, 1978.

On the Inscriptions of the Psalms. Translated by Ronald E. Heine. Oxford: Clarendon Press, 1995.

Saint Gregory of Nyssa: Ascetical Works. Translated by Virginia W. Callahan. The Fathers of the Church, vol. 58. Washington: Catholic University Press, 1967.

Saint Gregory of Nyssa: Commentary on the Song of Songs. Translated by Casimir McCambley. Archbishop Iakovos Library of Ecclesiastical and Historical Sources, no. 12. Brookline: Hellenic College Press, 1987.

Select Writings and Letters of Gregory, Bishop of Nyssa. Translated by William Moore and Henry A. Wilson. A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, 2d series, vol. 5. Grand Rapids: Eerdmans, 1954.

St. Gregory of Nyssa: The Soul and the Resurrection. Translated by Catharine P. Roth. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1993.

The Lord's Prayer, The Beatitudes. Translated by Hilda C. Graef. Ancient Christian Writers, vol. 18. New York: Newman Press, 1954.

Bibliografi e autorëve të lashtësisë greke, filozofë, si dhe etërve bashkëkohës me Gregorin, të përdorura në studim, por që janë konsultuar në tekstin origjinal:

Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Oxford, Clarendon Press, 1970², (1924¹).

Περὶ ψυχῆς, Oxford, Clarendon Press, 1967², (1961¹).

Περὶ ζώων γενέσεως, Oxford, Clarendon Press, 1972², (1965¹).

Περὶ ἀναπνοῆς, Oxford, Clarendon Press, 1970², (1955¹).

Ἠθικὰ Νικομάχεια, Oxford, Clarendon Press, 1962², (1894¹).

- Ἰ. Χρυσόστομος, *Ὁμιλῖαι εἰς τὴν Γένεσιν*, P.G. 53, 107-108.
Εἰς τὴν Α' πρὸς Κορινθίους, P.G. 61, 143.
Περὶ ἀναστάσεως, P.G. 50, 434.
Περὶ ἀκαταλήπτου, P.G. 48, 704.
Περὶ παίδων ἀνατροφῆς, P.G. 63, 766.
- Πλάτωνας, *Τίμαιος*, Oxford, Clarendon Press, *Platonis opera* vol. 4, 1968², (1902¹).
Φαῖδρος, Oxford, Clarendon Press, *Platonis opera* vol. 2, 1967², (1901¹).
Φαῖδων, Oxford, Clarendon Press, *Platonis opera* vol. 1, 1967², (1900¹).
Συμπόσιον, Oxford, Clarendon Press, *Platonis opera* vol. 2, 1967², (1901¹).
Νόμοι, Oxford, Clarendon Press, *Platonis opera* vol. 5, 1967², (1907¹).
Παρμενίδης, Oxford, Clarendon Press, *Platonis opera* vol. 2, 1967², (1901¹).
Πρωταγόρας, Oxford, Clarendon Press, *Platonis opera* vol. 3, 1968², (1903¹).
Ἀλκιβιάδης Ι, Oxford, Clarendon Press, *Platonis opera* vol. 2, 1967², (1901¹).
- Πλούταρχος, *Περὶ στοικῶν ἐναντιωμάτων*, *De Stoicorum repugnantibus*, *Plutarci moralia*, vol. 6, 2, 2nd edition, Leipzig, Teubner, 1959.
Εἰ διδακτὸν ἡ ἀρετή, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, kolana: Loeb Classical Library, ἀρ. 337, 2000⁶, (1939¹).
Περὶ τῶν ἀρεσκόντων φιλοσόφοις φυσικῶν δογμάτων, *Plutarchi moralia*, vol. 5.2.1, Leipzig, Teubner, 1971.
Παραμυθητικὸς πρὸς Ἀπολλώνιον, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, kolana: Loeb Classical Library, nr. 222, 1962², (1928¹).
- Πλωτῖνος, *Ἐννεάδες*, *Plotini opera*, Leiden, Brill, vol. 3, 1951-1973.
- Πορφύριος, *Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ*, *Plotini opera*, vol. 1, Leiden, Brill, 1951.
Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας, Berlin, Reimer, kolana: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. 4.1, 1887.

- Ὠριγένης, *Κατὰ Κέλσου*, P.G. 11, 652A-1632.
Ἐκλογαὶ εἰς τὴν Γένεσιν, P.G. 12, 92A-145B.
Περὶ ἀρχῶν, Ἀθήνα, Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, ἐκδόσεις Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, τόμος 16^{ος}, 1958.
- Tertullian, *Apologeticus*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, σειρά: Loeb Classical Library, ἀρ. 250, 2003⁸, (1931¹).
- Cicero, *De Natura Deorum*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, kolana: Loeb Classical Library, nr. 268, 2005¹⁰, (1933¹).
- Σωζομενοῦ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, PG 67, 844A-1629C
- Σωκράτους, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, PG 67, 33A-841B

Bibliografi e zgjeruar

Burime dytësore, studime dhe monografi.

A select library of Nicene and Post-Nicene fathers of Christian Church, Second Series, (ed. Schaff P. and Wace H.), Volume V: Gregory of Nyssa, WM. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1979.

Αγουρίδη Σ., *Μοναχισμός: ερευνητική μελέτη, Ελληνικά Γράμματα*, Αθήνα 1997.

Ακανθόπουλου Π., *Κώδικας Ιερών Κανόνων και Εκκλησιαστικών Νόμων*, Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 2004.

Αλεξόπουλου Θ., «*Το είναι*» κατά τη διδασκαλία του αγίου Γρηγορίου Νύσσης, (Disertacion doktoral), Γρηγόρη, Αθήνα 2008.

Ackrill, J. L., *Aristotle: Categories and De Interpretatione*, Oxford, Clarendon Press, 1963.

Armstrong A., "The Nature of Man in St. Gregory of Nyssa", *Eastern Churches Quarterly* 8 (1949), fq. 2-9.

Άθου Γ., «Αί περί λέπρας καί λεπρῶν κοινωνικαί απόψεις Γρηγορίου τοῦ Νύσσης», *Ακτίνες* 22, 1959, fq. 158-162.

Attrep A., "From the Old to the New: Some of St. Gregory of Nyssa's Teaching and the Modern Era", *The Greek Orthodox Theological Review* 42, 3-4, (1999), fq. 287-298.

Avila C., *Ownership: Early Christian Teaching*, Orbis, New York 1983.

Ayres L., *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford University Press, Oxford 2004.

Idem, "On Not Three People: The Fundamental Themes of Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology as Seen in *To Ablabios: On Not Three Gods*", në: *Re-thinking Gregory of Nyssa*, (ed. Coakley S.), Blackwell, Oxford 2003, fq. 15-44.

Idem, "Deification and the dynamics of Nicene Theology: The contribution of Gregory of Nyssa", *St Vladimir's Theological Quarterly* 49, 4 (2005), fq. 375-394.

- Balás D., "Plenitudo Humanitatis: The Unity of Human Nature in the Theology of Gregory of Nyssa", në: *Disciplina Nostra: Essays in Memory of Robert F. Evans*, (ed. Donald F. Winslow), Philadelphia Patristic Foundation, Cambridge, Massachusetts 1979, fq. 115-131.
- Baltasar H., *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Gabriel Beauchesne et ses fils, Paris 1948.
- Idem, *Presence and Thought: An Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, Ignatius Press, San Francisco 1995.
- Barnes D.T., *Constantine and Eusebius*, Harvard University Press, Cambridge, 1981.
- Barnes R. M., "Divine Unity and the Divided Self: Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology in its Psychological Context", në: *Re-thinking Gregory of Nyssa*, (ed. Coakley S.), Blackwell, Oxford 2003, fq. 45-66.
- Behr J., "The Rational Animal: A Rereading of Gregory of Nyssa's De hominis opificio", *Journal of Early Christian Studies* 7, (1999), fq. 219-247.
- Bernardi J., *La predication des peres cappadociens: le predicateur et son auditoire*, Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de l' Université de Montpellier 30, Presses Universitaires de France, Paris 1968.
- Bitton-Ashkelony B., *Encountering the Sacred. The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley 2005.
- Burrus V., *'Begotten not made': Conceiving Manhood in Late Antiquity*, Stanford University Press, Stanford California 2000.
- Cameron A., *Christianity and the Rhetoric of Empire. The development of Christian discourse*, University of California Press, Berkeley 1991.
- Canevet M., *Grégoire de Nysse et l' herméneutique biblique, Etudes augustiniennes*, Paris 1983.
- Cardman F., "Poverty and wealth as Theater. John Chrysostom's Homilies on Lazarus and the Rich Man", në: *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, (ed. Holman S.), Holy Cross Orthodox Press, USA 2008, fq. 159-175.

- Cavallin A., *Studien zu den Briefen des hl. Basilius*, Gleerupska Universitesbokhandeln, Lund 1944.
- Χατζημιχάλη Ν., *Αί περί ιδιοκτησίας απόψεις ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας*, Θεσσαλονίκη 1972.
- Χρήστου Π., *Ελληνική Πατρολογία, τ. Δ΄*, Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 2006.
- Idem, *Εκκλησιαστική Γραμματολογία. Πατέρες και Θεολόγοι του Χριστιανισμού, vol. Α΄*, Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 2003.
- Idem, «Το ανθρώπινον πλήρωμα κατὰ την διδασκαλίαν του Γρηγορίου Νύσσης», *Κληρονομία 4*, (1972), fq. 41-62.
- Χριστοφιλοπούλου Αικ., *Βυζαντινή Ιστορία Α΄ 324-610*, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1996.
- Cirelli A., “Re-assessing the meaning of thought: Hans urs von Balthasar’s retrieval of Gregory of Nyssa”, *Heythrop Journal 50*, (2009), fq. 416-424.
- Coakley S., ““Persons” in the social doctrine of the Trinity: current analytic discussion and “Cappadocian” theology”, nē: *Powers and Submissions. Spirituality, Philosophy and Gender*, Blackwell, USA 2002, fq. 109-129.
- Idem, “The Eschatological Body: Gender, Transformation, and God”, *Modern Theology 16*, (2000), fq. 61-73.
- Cohn-Sherbock L. (ed), *Who’s Who in Christianity*, Routledge, London 1998.
- Collins M. Paul, *Trinitarian Theology: West and East. Karl Barth, the Cappadocian Fathers and John Zizioulas*, New York, Oxford University Press, 2001, fq. 103-228.
- Constantelos D., *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, A. Caratzas, New York 1991.
- Idem, “The Hellenic Background and Nature of Patristic Philanthropy in the Early Byzantine Era”, nē: *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, (ed. Holman S.), Holy Cross Orthodox Press, USA 2008, fq. 187-208.
- Idem, “Basil the Great’s social thought and involvement”, *The Greek Orthodox Theological Review 26*, 1-2, (1981), fq. 81-86.

- Corrigan K., "Plotinus and St. Gregory of Nyssa: can Matter really have a positive Function?", *Studia Patristica* 27, (ed. Livingstone E.), Peeters Press, Leuven 1993, fq. 14-20.
- Corsini E., "Plérôme humain et plérôme cosmique chez Gregoire de Nysse", në: *Ecriture et Culture Philosophique dans la pensée Gregoire de Nysse*, Harl, Leiden 1971.
- Countryman L., *The Rich Christian in the Church of the Early Empire: Contradictions and Accommodations*, Edëin Mellen Press, New York 1980.
- Dagron G., *Emperor and Priest The Imperial Office in Byzantium*, (përktheu Birrell J.), Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Idem, *H γέννηση μιας πρωτεύουσας. Η Κωνσταντινούπολη και οι θεσμοί της 330-451*, MIET, Αθήνα 2000.
- Daley B., *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Idem, "1998 NAPS Presidential Address. Building a New City: The Cappadocian Fathers and the Rhetoric of Philanthropy", *Journal of Early Christian Studies* 7, (1999), fq. 431-461.
- Danielou J., *From Glory to Glory: Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings*, (përktheu dhe editoi Musurillo H.), St. Vladimir's Seminary Press, Crestëood Neë York 1995.
- Idem, "La Chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse", *Studia Patristica* 7, TU 92, Akademie Verlag, Berlin 1966, fq. 159-169.
- Idem, *Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Edition Montaigne, Aubier 1944.
- Dennis T., «The Relationship between Gregory of Nyssa's Attack on Slavery in his Fourth Homily on Ecclesiastes and his Treatise De hominis opificio», *Studia Patristica* 17, 3, (ed. Livingstone E.), Pergamon Press, Oxford 1982, fq. 1065-1072.
- Davis D.B., *Slavery and human progress*, Oxford University Press, New York 1984.
- Drake H.A., *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance*,

The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2000.

Duncan-Jones R., *The Economy of the Roman Empire: Quantitative Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

Ehrman B. dhe Jacobs A., *Christianity in Late Antiquity: A Reader*, Oxford University Press, Neë York and Oxford 2004.

Elm Susanna, "Virgins of God": *The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford 1994.

Engerman St., Drescher S. dhe Paquette R., *Slavery*, Oxford University Press, Oxford 2001.

Farmer J.T., "Revealing the invisible: Gregory of Nyssa of the gift of revelation", *Modern Theology* 21, 1, (2005), fq. 66-85.

Fedwick P., *Bibliotheca Basiliana Universalis. A Study of the Manuscript Tradition of the Works of Basil of Caesarea*, vol. 1: The Letters, Brepols, Turnhout 1993.

Idem, "A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea", në: *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, vol. 1, (ed. Fedwick P.), Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1981.

Φειδά Βλ., *Εκκλησιαστική Ιστορία*, vol. Α', Αθήνα 1997.

Ferguson Ev., «Some aspects of Gregory of Nyssa's Interpretation of Scripture Exemplified in his Homilies on Ecclesiastes», *Studia Patristica* 27, (ed. Livingstone E.), Peeters Press, Leuven 1993, fq. 29- 33.

Φλορόφσκυ Γ., *Οι Ανατολικοί Πατέρες του τέταρτου αιώνα*, (përktheu Πάλλη Π), Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1991.

Idem, *Οι Βυζαντινοί Ασκητικοί και Πνευματικοί Πατέρες*, (përktheu Πάλλη Π), Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1992.

Idem, *Το σώμα του ζώντος Χριστού*, (përktheu Παπαδόπουλος Ι.), Αρμός, Αθήνα 1999.

Idem, «Αντινομίες της Χριστιανικής ιστορίας. Αυτοκρατορία και έρημος», në: *Χριστιανισμός και Πολιτισμός*, 86-127, (përktheu Πουρναρά Ν.), Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2002.

Idem, «Το κοινωνικό πρόβλημα στην ανατολική ορθόδοξη

- Εκκλησία», në: *Χριστιανισμός και Πολιτισμός*, 165-180 (përktheu Πουρναρά Ν.), Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2002.
- Flusin B., «Οι δομές της αυτοκρατορικής εκκλησίας», në: *Ο Βυζαντινός Κόσμος I. Η Ανατολική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία (330-641)*, (përktheu Καραστάθη Α., editoi Μυλωνοπούλου Α.), Πόλις, Αθήνα 2007, fq. 193-201.
- Freeman Ch., A.D. 381, *Heretics, Pagans, and the down of the Monotheistic state*, The Overlook Press, New York 2008.
- Friell G. and Williams S., *Theodosius: The Empire at Bay*, Yale University Press, London 1994.
- Γαλάνη Ι., «Μαρτυρία και διακονία στη σκέψη και τη ζωή των Πατέρων», në: *Βιβλικές ερμηνευτικές και θεολογικές μελέτες*, Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2004, fq. 242-255.
- Garnsey P., *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World: Responses to Risk and Crisis*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
- Garnsey P. and Wolf G., ‘Patronage of the Rural Poor in the Roman World’, në: *Patronage in Ancient Society*, (ed. Wallace-Hadrill A.), Routledge, New York 1990, fq. 163-164.
- Γεωργούλα Ι., «Η ιδιοκτησία εις τό Βυζάντιον καί τήν μεταβυζαντινήν περίοδον», në: *Βυζαντιναί Μελέται*. [Διεθνής επιστημονική επετηρίς Βυζαντινής και μεταβυζαντινής ερεύνης], vol. Γ’, Νεζερίτη Α., Αθήνα-Φραγκφούρτη, fq. 186-199.
- Γιούλτση Β., *Γενική Κοινωνιολογία*, Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 2002.
- Girard R., *Το εξιλαστήριο θύμα. Η βία και το ιερό*, Αθήνα, Εξάντας 1991.
- Gordon B., *The Economic Problem in Biblical and Patristic Thought*, Brill, Leiden 1989.
- Gould G., ‘Basil of Caesarea and Gregory of Nyssa on the Beatitudes’, *Studia Patristica 22*, (ed. Livingstone E.), Peerers Press, Leuven 1989, fq 14-22.
- Gregorios P., *The Human Presence: An Orthodox View of Nature, World Council of Churches*, Geneva 1978.
- Greer R., *Broken Lights and Mended Lives*, Pennsylvania State University

Press, Pennsylvania University Park 1986.

Guillou A., *Ο Βυζαντινός πολιτισμός*, (përktheu. Odorico P. & Τσοχανταρίδου), Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1998.

Hall St. and Gieben Br., *Η Διαμόρφωση της νεωτερικότητας*, (përktheu Τσακίρη Θ.), Σαββάλα, Αθήνα 2003.

Hanson R., *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381 AD*, Todd & Todd Clark, Edinburgh 1988.

Idem, "The transformation of images in the Trinitarian theology of the fourth century", *Studia Patristica* 17,1, (ed. Livingstone E.), Pergamon Press, Oxford 1982, fq. 97-113.

Harrison V., *Grace and Human Freedom According to St Gregory of Nyssa*, Edwin Mellon Press, Lewiston 1992.

Idem, "Gregory of Nyssa on Human Unity and Diversity", *Studia Patristica* 41, (ed. Wiles M. dhe Yarnold E), Peeters, Leuven 2003, fq. 333-339.

Idem, "Male and Female in Cappadocian Theology", *Journal of Theological Studies* 41, (1990), fq. 441-471.

Idem, "Gender, Generation and Virginity in Cappadocian Theology", *Journal of Theological Studies* 47, (1996), fq. 38-68.

Idem, "Receptacle Imagery in St. Gregory of Nyssa's Anthropology", *Studia Patristica* 22, (ed. Livingstone E.), Peerers Press, Leuven 1989, fq. 23-27.

Idem, "Poverty in the Orthodox tradition", *St Vladimir's Theological Quarterly* 34, (1990), fq. 15-48.

Hart Bentley D., "The 'Whole Humanity': Gregory of Nyssa's Critique of Slavery in Light of His Eschatology", *Scottish Journal of Theology* 54, (2001), fq. 51-69.

Hart M., "Reconciliation of Body and Soul: Gregory of Nyssa's Deeper Theology of Marriage", *Theological Studies* 51, (1990), fq. 450-478.

Idem, "Gregory of Nussa's Ironic Praise of the Celibate Life", *Heythrop Journal* 33, (1992), fq. 1-19.

Heather P., *The Fall of the Roman Empire: A Neë History of Rome*

and the Barbarians, Oxford University Press, Oxford 2006.

Hendy M., *Studies in the Byzantine Monetary Economy*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

Herrin J., "Ideals of charity, realities of welfare: The philanthropic activity of the Byzantine Church", nē: *Church and People in Byzantium*, (ed. Morris R.), Centre for Byzantine, ottoman and modern Greek studies, University of Birmingham, Birmingham 1990, fq. 151- 164.

Hibbs D., "Was Gregory of Nyssa a berkeleyan idealist?", *British Journal for the History of Philosophy* 13, 3 (2005), fq. 425-435.

Hill J., "Gregory of Nyssa, material substance and berkeleyan idealism", *British Journal for the History of Philosophy* 17, 4 (2009), fq. 653-683.

Holman S., *The Hungry are Dying. Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*, Oxford University Press, Oxford 2001.

Idem, *The Body of the Poor in Fourth-Century Cappadocia: Seven Sermons on Hunger, Sickness, and Penury*, Brown University Press, 1998.

Idem, "The Hungry Body: Famine, Poverty and Identity in Basil's Hom. 8", *Journal of Early Christian Studies* 7, (1999), fq. 337-363.

Idem, «Healing the Social Leper in Gregory of Nyssa's and Gregory of Nazianzus's "Περὶ Φιλοπτώχιας"», *The Harvard Theological Review* 92, 3 (1999), fq. 283-309.

Hübner R., *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa*, Brill, Leiden 1974.

Idem, "Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius. Zum unterschiedlichen Verständnis der ousia bei den kappadozischen Brüdern", nē: *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, (ed. Fontaine J. dhe Kannengiesser Ch.), Beauchesne, Paris 1972, fq. 463-490.

Ihssen L. B., "Basil and Gregory's Sermons on Usury: Credid Where Credid Is Due", *Journal of Early Christian Studies* 16, 3, (2008), p. 403-430.

Jones A., *The Later Roman Empire, 284-602: A Social, Economic, and Administrative Survey*, Blackëell, Oxford 1964.

Idem, *The Cities of the Eastern Roman Empire*, Clarendon Press, Oxford 1971.

Κακλαμάνου Δ., *Μάρτυρες και Ομολογητές της εποχής του Ιουλιανού*, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2007.

Καλλιακμάνη π. Β., *Εθελοντισμός και κοινωνική ευθύνη*, Μυγδονία, Θεσσαλονίκη 2002.

Karayiannis A. dhe Dodd Dr. S., "The Greek Christian Fathers", in: *Ancient and medieval economic ideas and concepts of social justice*, (ed. Lowry S. dhe Gordon B.), Brill, Leiden 1998, fq. 163-208.

Καραγιαννόπουλου Ι., *Το Βυζαντινό Κράτος*, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2001.

Idem, *Ιστορία Βυζαντινού Κράτους*, vol. Α', Θεσσαλονίκη 1978.

Καραμανώλη Γ., «Ελληνική φιλοσοφία, Λογοτεχνία και Ιστοριογραφία», πñ: *Ιστορία των Ελλήνων, Ελληνιστικοί χρόνοι*, vol. 4, Δομή, Αθήνα, fq. 424-457.

Karras V., "A re-evaluation of Marriage, Celibasy, and Irony in Gregory of Nyssa's On Virginity", *Journal of Early Christian Studies* 13, (2005), fq. 111-121.

Kaster A. R., *Guardians of language: the grammarian and society in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley 1988.

Κοκκινάκη Αθηνάγορα, Αρχιεπισκόπου Θυατείρων και Μεγάλης Βρετανίας, «Εισαγωγή», πñ: *Γρηγορίου Νύσσης Έργα*, ΕΠΕ, vol. 1, Πατερικαί Εκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς», Θεσσαλονίκη 1979, fq. 9-15.

Κόλτσιου Α., «Η γλώσσα της χριστιανικής γραμματείας», πñ: *Ιστορία της Ορθοδοξίας, Από την εδραίωση μέχρι τη διαίρεση (313-1054 μ.Χ.)*, vol. 2, ROAD, fq. 454-539.

Lee Duncan A., *Παγανιστές και Χριστιανοί στην Ύστερη Αρχαιότητα. Ένα Ανθολόγιο πηγών*, (përktheu Τσαλιγοπούλου Χ.), Ενάλιος, Αθήνα 2009.

Idem, *Structure and Scale in the Roman Economy*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

- Levinas Emmanuel, *Of God Who Comes to Mind*, Stanford, Stanford University Press, kolana: Meridian Crossing Aesthetics, 1998, përktheu Bergo Bettina, fq. 62-78.
- Leyerle B., *Theatrical Shows and Ascetic Lives: John Chrysostom's Attack on Spiritual Marriage*, University of California Press, Berkeley 2001.
- Liebeschuetz J.W., *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford University Press, Oxford 1979.
- Lim R., *Public Disputation, Power and Social Order in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley 1995.
- Limberis V., «The Concept of "freedom" in Gregory of Nyssa's de instituto Christiano», *Studia Patristica* 27, (ed. Livingstone E.), Peeters Press, Leuven 1993, fq. 39-41.
- Linnér St., *Ιστορία του Βυζαντινού πολιτισμού*, (përktheu Ψάλτης Ζ.), Γκοβόστη, Αθήνα 1999.
- Λουγγή Γ., «Η κοινωνία από την Αρχαιότητα στο Μεσαίωνα», në: *Βυζαντινό κράτος και κοινωνία, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών*, Ηρόδοτος, Αθήνα 2003, fq. 57 -87.
- Louth A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denys*, Clarendon Press, Oxford 1981.
- Ludlow M., *Gregory of Nyssa, ancient and [post]modern*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- Idem, *Universal Salvation: Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- Macleod C. W., "Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa", *Journal of Theological Studies* 22, (1971), fq. 362-379.
- Maloney P. R., "The Teaching of the Fathers on Usury: An Historical Study on the Development of Christian Thinking", *Virgiliae Christianae* 27, (1973), fq. 241-265.
- Mango C., *Βυζάντιο. Η αυτοκρατορία της νέας Ρώμης*, (përktheu Τσουγκαράκης Δ.), MIET, Αθήνα 1988.

Mann M., *Sources of Social Poëer: A History of Poëer from the Beginning to A.D. 1760*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge 1986.

Μαντζαρίδη Γ., *Κοινωνιολογία του Χριστιανισμού*, Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1999.

Idem, *Ορθόδοξη θεολογία και κοινωνική ζωή*, Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1996

Idem, *Χριστιανική Ηθική I, Εισαγωγή- Γενικές Αρχές-Σύγχρονη προβληματική*, Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2004.

Idem, *Χριστιανική Ηθική II, Άνθρωπος και Θεός- Άνθρωπος και Συνάνθρωπος-Υπαρξιακές και Βιοηθικές θέσεις και προοπτικές*, Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2004.

Μαρά Α., *Η εσχατολογία του Αγίου Γρηγορίου Νύσσης. Φιλοσοφικές και Θεολογικές πηγές. Δευτέρα Παρουσία, Παράδεισος, Κόλαση, Αποκατάσταση*, (Disertacion doktoral), Ηρόδοτος, Θεσσαλονίκη 2002.

Marion J., *God without Being*, (përktheu Carlson Th.), University of Chicago Press, Chicago 1991.

Μάρκου Α., *Φύση και άνθρωπος στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία*, Leader Books, Αθήνα 2001.

Markus R., *The End of Ancient Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

Marrou H., *A History of Education in Antiquity*, University of Wisconsin Press, Madison 1982.

Μαρτζέλου Γ., «Η έννοια της δημιουργίας κατά το Γρηγόριο Νύσσης»,
në: "Ο Άγιος Γρηγόριος Νύσσης" Πρακτικά ΙΗ' Θεολογικού Συνεδρίου Ιεράς Μητροπόλεως Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 1998, fq. 163-171.

Mateo-Seco F. L., «Oratio IV», in: *Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes, An English Version with Commentary and Supporting Studies*.
Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa

(Paderborn, 14-18 September 1998), (ed. Drobner H. dhe Viciano A.),
Brill,
Leiden-Boston-Köln 2000, fq. 149-163.

Idem, "1 Cor 13,12 in Gregory of Nyssa's Theological Thinking",
Studia Patristica 32, (ed. Livingstone E.), Peeters, Leuven 1997, fq. 153-
162.

Ματσούκα Ν., *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β', Έκθεση της
ορθόδοξης πίστης σε αντιπαράθεση με τη δυτική χριστιανοσύνη*, Πουρναρά,
Θεσσαλονίκη 2003.

Idem, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Γ', Ανακεφαλαίωση και
Αγαθοτοπία. Έκθεση του οικουμενικού χαρακτήρα της χριστιανικής
διδασκαλίας*, Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2001.

Idem, «Οι δύο "δημιουργίες" στο έργο του Γρηγορίου Νύσσης», në:
Μυστήριον επί τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων καί ἄλλα μελετήματα, Πουρναρά,
Θεσσαλονίκη 1992, fq. 163-175.

Idem, *Ιστορία της Φιλοσοφίας*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2001.

Idem, *Ιστορία της Βυζαντινής φιλοσοφίας*, Βάνια, Θεσσαλονίκη 2001.

Idem, «Αφομοίωση και διάδοση πολιτισμού μέσω της Ορθοδοξίας», në:
Πολιτισμός αύρας λεπτής, "Το Παλίμψηστον", Θεσσαλονίκη 2000,
fq. 249-257.

Idem, «Εκκλησία και Βασιλεία του Θεού. Ιστορία και Εσχατολογία»,
në:
Εκκλησία και Εσχατολογία, Ιερά Μητρόπολις Δημητριάδος, Ακαδημία
Θεολογικών Σπουδών 2000-2001, Καστανιώτη, Αθήνα 2003, fq. 62-79.

Mauss M., *Το Δώρο. Μορφές και Λειτουργίες της Ανταλλαγής στις
Αρχαϊκές Κοινωνίες*, (përktheu Σταματοπούλου-Παραδέλης Α., ed.
Παραδέλης
Θ.), Καστανιώτη, Αθήνα 1999.

McGinn B., *The Foundations of Mysticism, vol. I of The Presence of
God: A History of the Western Christian Mysticism*, SCM,
London 1991.

Meredith A., *Gregory of Nyssa*, Routledge, London and New York 1999.

Idem, *The Cappadocians*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1995.

Idem, "The Concept of Mind in Gregory of Nyssa and the

Neoplatonists'', *Studia Patristica* 22, (ed. Livingstone E.), Peeters press, Leuven 1989, fq. 35-51.

Idem, "The Three Cappadocians on Beneficence: A Key to their Audiences'',
në: *Homilist and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, (ed. Cunningham M. dhe Allen P.), Leiden 1998, fq. 89-104.

Idem, "Plato's 'cave' (Republic VII 514a-517e) in Origen, Plotinus, and Gregory of Nyssa'', *Studia Patristica* 27, (ed. Livingstone E.), Peeters Press, Leuven 1993, fq. 49-61.

Mikoski G., "Baptism, Trinity, and ecclesial pedagogy in the thought of Gregory of Nyssa'', *Scottish Journal of Theology* 59, 2, (2006), fq. 175-182.

Milbank J., "The force of identity'', në: *The World Made Strange*, Blackwell, Oxford 1997, fq. 194-216.

Idem, "Can a Gift be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic'', *Modern Theology* 2, 1, (1995), fq. 119-161.

Idem, *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, Routledge, London 2003.

Miller T., *The Orphans of Byzantium. Child Ęelfare in the Christian Empire*, The Catholic University of America Press, Ęashington, D.C. 2003.

Moriarty R., «Human Owners, Human Slaves: Gregory of Nyssa, Hom. Eccl. 4», *Studia Patristica* 27, (ed. Livingstone E.), Peeters Press, Leuven 1993, fq. 62-69.

Mosshammer A., "Historical Time and the Apokatastasis according to Gregory of Nyssa'', *Studia Patristica* 27, (ed. Livingstone E.), Peeters Press, Leuven 1993, fq. 70-93.

Idem, "Gregory of Nyssa as Homilist'', *Studia Patristica* 37, (ed. Wiles M. dhe Yarnold E.), Peeters, Leuven 2001, fq. 211-239.

Idem, "Gregory of Nyssa and Christian Hellenism'', *Studia Patristica* 32, (ed. Livingstone E.), Peeters press, Leuven 1997, fq. 170-195.

Μουτσούλα Η., «Γρηγόριος Νύσσης, βίος-συγγράμματα-διδασκαλία», *ΒΕΠΕΣ*, vol. 65, Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 1996, fq. 11-53.

Idem, *Η σάρκωσις του Λόγου και η θέωσις του ανθρώπου κατά την διδασκαλίαν Γρηγορίου του Νύσσης* (disertacion doktoral), Αθήναι 1965.

Idem, «Η έννοια της “δικαιοσύνης” εις την Δ΄ Ομιλία εις τους Μακαρισμούς του Αγ. Γρηγορίου Νύσσης», πñ: *Διακονία και Λόγος. Χαριστήριο τόμος προς τιμήν του Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος κ. Χριστόδουλου, Αρμός*, Αθήνα 2004, fq. 103-110.

Μπουγάτσου Ν., *Το πρόβλημα του θεσμού της ιδιοκτησίας, ορθόδοξη άποψη*, Αθήνα 1982.

Idem, *Κοινωνική Διδασκαλία Ελλήνων Πατέρων. Κείμενα, vol. Α΄*, Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήναι 1980.

Μπούκη Χρ., *Η γλώσσα του Γρηγορίου Νύσσης υπό το φως της φιλοσοφικής αναλύσεως*, Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, Θεσσαλονίκη 1970.

Νέλλα Π., *Ζώνον θεούμενον. Προοπτικές για μια Ορθόδοξη κατανόηση του ανθρώπου*, Αρμός, Αθήνα 2000.

Idem, «Η θεολογία του κατ’ εικόνα», *Κληρονομιά 2*, (1970), fq. 293-321.

Norëich J.J., *Σύντομη ιστορία του βυζαντίου*, (πërktheu Κωστελένος Δ.Π.), Γκοβότση, Αθήνα 1999.

Idem, *Βυζάντιο, οι πρώτοι αιώνες*, (πërktheu Πιέρρης Ε.), INTERED, Αθήνα 1996.

Ostrogorsky G., *Ιστορία του Βυζαντινού κράτους*, (ed. Χρυσός Ε., πërktheu Παναγόπουλος Ι.), vol. Α΄, Βασιλόπουλος, Αθήνα 2002.

Παπαδόπουλου Στ., *Γρηγόριος Νύσσης, Πνεύμα και Λόγος*, Τέρτιος, Κατερίνη 1997.

Παπαθανασίου Θ., *Η Εκκλησία γίνεται όταν ανοίγεται. Η ιεραποστολή ως ελπίδα και ως εφιάλτης*, Έν πλῶ, Αθήνα 2008.

Patterson O., *Slavery and social death: a comparative study*, Harvard University Press, USA 1982.

- Patlagean E., *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance 4e-7e siècles*, Mouton, Paris 1977.
- Pelikan J., *Christianity and Classical Culture, The metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, Yale University Press, New Haven & London 1993.
- Idem, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine, vol. 1. The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago, The University of Chicago Press, 1975², (1971¹).
- Peroli E., *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa: Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Milano, Pubblicazioni del Centro di ricerche di metafisica, 1993.
- Philippou J. A., «The Doctrine of Evil in St. Gregory of Nyssa», *Studia Patristica*, 9.3, 1966, fq. 251-256.
- Plessner Helmuth, *Κείμενα φιλοσοφικής ανθρωπολογίας*, (përktheu Θεοδωρόπουλος Ἰωάννης), Πρέβεζα, 2004.
- Podskalsky G., *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistgeschichte (14./15. Jh), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung*, München, C.H. Beck's Verlagsbuchhandlung, 1977.
- Potter D., *The Roman Empire at Bay AD 180-395*, Routledge, London and New York 2004.
- Price S., *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.
- Rapp C., *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, University of California Press, Berkeley 2005.
- Renehan R., «On the Greek Origins of the Concepts Incorporeality and Immateriality», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 21, 1980, fq. 105-138.
- Reynolds Jack, *Intertwining Embodiment and Alterity*, Athens Ohio, Ohio University Press, kolana: Series in Continental Thought, nr. 32, 2004.
- Ricoeur Paul, *The Conflict of Interpretations*, Illinois, North-eastern University Press, kolana: Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, 1974.

- Rice T.T., *Ο Δημόσιος και Ιδιωτικός βίος των Βυζαντινών*, (përktheu Βώρου Κ.Φ.), Παπαδήμα, Αθήνα 1997.
- Rickman G., *The Corn Supply of Ancient Rome*, Clarendon Press, Oxford 1980.
- Rouseau Ph., *Basil of Caesarea*, University of California Press, Berkeley 1994.
- Ρωμανίδου Ι., *Το προπατορικόν αμάρτημα*, Δόμος, Αθήνα 2001.
- Ross W. D., *Αριστοτέλης*, Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Έθνικῆς Τραπεζῆς, (përktheu Μήτσου Μαριλίζα), 2001³, (1991¹).
- Rose Steven, *Μονοπάτια τῆς ζωῆς. Βιολογία, ἐλευθερία, ντετερμινισμός*, (përktheu Παπασταύρου Κατερίνα), Κάτοπτρο, Αθήνα, 2005.
- Runciman Steven, *The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999⁸, (1947¹).
- Runia T. David, *Philo and the Church Fathers*, Leiden-Boston, Brill, kolana: Supplements to Vigiliae Christianae, nr. 32, 1995.
- Russell B. *History of Western Philosophy*, Routledge, London 2005 (1946¹).
- Salmona Bruno, «Origene e Gregorio di Nissa sulla resurrectione dei corpi e l'apocatastasi», *Augustinianum*, nr. 18, 1978, fq. 383-388.
- Sheather M., "Pronouncements of the Cappadocians of Issues of Poverty and Wealth", në: *Prayer and Spituality in the Early Church I*, (ed. Allen P., Cross L. dhe Canning R.), Brisbane 1998, fq. 230-239.
- Shields, Christopher (ed.), *Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- Σκαλτσά Γ., *Θεολογική σκέψη και γλώσσα κατά τον άγιο Γρηγόριο Νύσσης. Ιστορικοσυστηματική μελέτη στις σχέσεις της πατερικής σκέψεως με την αρχαιοελληνική φιλοσοφία*, (Disertacion doktoral), Θεσσαλονίκη 2008.
- Idem, *La dynamique de la transformation eschatologique chez Grégoire de Nysse. Etude sur les rapports de la pensée patristique à la philosophie grecque ancienne*, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Sorbonne 1998.

Σκουτέρη Κ., “Η ενότης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ὡς πραγματικὴ προϋπόθεσις τῆς σωτηρίας (ἐκ τῆς ἀνθρωπολογίας τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης)”, *Θεολογία* 40, 1-4, (1969), fq. 416-429.

Idem, *Η Εκκλησιολογία του Ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης*, (disertacion doktoral), Αθήναι 1969.

Smith J. W., *Passion and Paradise. Human and Divine Emotion in the thought of Gregory of Nyssa*, The Crossroad Publishing Company, New York 2004.

Idem, “The Body of Paradise and the Body of the Resurrection: Gender and the Angelic Life in Gregory of Nyssa’s *De hominis opificio*”, *Harvard Theological Review* 92, 2, (2006), fq. 207-228.

Somos R., “Illusion and reality in Gregory of Nyssa’s letters”, *Acta Antiqua Hungaria* 45, (2005), fq. 99-107.

Srtramara D., «Gregory of Nyssa: An ardent abolitionist?», *St. Vladimir’s Theological Quarterly*, 41, 1, (1997), fq. 37-60.

Τερέζη Χ., *Φιλοσοφική ἀνθρωπολογία στο Βυζάντιο*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1993.

Θεοδώρου Α., «Η ιδέα του κακού ὡς μη ὄντος καὶ ἡ ἐνότης τῆς ἀνθρώπινης φύσεως ὡς προϋποθέσεις τῆς περὶ ἀποκαταστάσεως τῶν πάντων διδασκαλίας τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης», πῆ: *Μνήμη Ἰωάννου Εὐ. Αναστασίου*, Ε.Ε.Θ.Σ.Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 1992, fq. 235-248.

Turcescu L., “The Concept of Divine Persons in Gregory of Nyssa’s *To His Brother Peter, on the Difference Between Ousia and Hypostasis*”, *The Greek Orthodox Theological Review* 42, 1-2, (1997), fq. 63-82.

Turner D., *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

Van Dam R., “Emperor, Bishops and Friends in Late Antique Cappadocia”, *Journal Theological Studies* NS 37, (1986), fq. 53-76.

Van Heck A., *Gregorii Nysseny de Pauperibus Amandis Orationes Duo*, Brill, Leiden 1964.

- Vasiliev A.A., Ιστορία της Βυζαντινής αυτοκρατορίας (324 – 1453), (përktheu Σαβράμη Δ.), vol. Α΄, Πελεκάνος, Αθήνα 2006.
- Völker Walther, Gregor von Nyssa als Mystiker, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1955.
- Βατσικούρα Κ., *Η έννοια του θανάτου κατά τον άγιο Γρηγόριο Νύσσης* (Disertacion doktoral), Επέκταση, Κατερίνη 1999.
- Vinel Fr., ‘‘Que reste-t-il des Homéliees sur l’ Ecclésiaste de Grégoire de Nysse dans les Chaînes sur l’ Ecclésiaste?’’, *Studia Patristica* 22, (ed. Livingstone E.), Peeters Press, Leuven 1989, fq. 220-225.
- Wessel S., ‘‘The Reception of Greek Science in Gregory of Nyssa’s De hominis opificio’’, *Vigiliae Christianae* 63 (2009), fq. 24-46.
- Wilken R., «Oratio VII», in: Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes, An English Version with Commentary and Supporting Studies. *Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa* (Paderborn, 14-18 September 1998), (ed. Drobner H and Viciano A.), Brill, Leiden, Boston-Köln 2000, fq. 243-254.
- Williams R., *The Wound of Knowledge: Christian Spirituality from the New Testament to St. John of the Cross*, Darton, Longman & Todd, London, 1979.
- Wirth P. dhe Gessel W. (ed), *Gregor von Nyssa Briefe*, Band 43, Anton Hiersemann, Stuttgart 1997.
- Zachhuber J, *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*, Brill, Leiden 2000.
- Idem, ‘‘Once again: Gregory of Nyssa on universals’’, *Journal of Theological Studies* NS 56, (2005), fq. 75-98.
- Zizioulas J., ‘‘The doctrine of the Trinity: the significance of the Cappadocian contribution’’, në: *Trinitarian Theology: Essays on Divine Being and Act*, (ed. Scwöbel C.), T.&T. Clark, Edinburgh 1995, fq. 44-60.