

- **Poglądy filozoficzne**
- **Filozofia i teologia**
- **Bóg**
- **Stworzenie**
- **Człowiek**

**GRZEGORZ Z NYSSY** (Γρηγόριος ὁ Νύσσης, **Gregorius Nyssenus**) — filozof, teolog, ojciec i doktor Kościoła, ur. ok. 335 w Cezarei Kapadockiej, zm. w 394.

Jako syn retora, G. już w domu otrzymał przygotowanie do pracy naukowej, częściowo od ojca, częściowo od swej siostry Makryny. Początkowo był nauczycielem retoryki, ożenił się z Teozebią. Pod wpływem swego przyjaciela — Grzegorza z Nazjanzu, wstąpił do klasztoru założonego nieopodal Neocezarei Pontyjskiej przez Bazylego, gdzie poświęcił się studiom ascetyczno-teologicznym. W 371 został bpem Nyssy, ale nie radził sobie z administrowaniem diecezją i w 376 został zdjęty z urzędu przez synod bpów ariańskich w Nyssie za rzekome trwonienie dóbr kościelnych. Już w 378, po śmierci ariańskiego cesarza Walensa, wrócił, entuzjastycznie witany przez wiernych. W 379 wziął udział w synodzie antiocheńskim, który zlecił mu wizytację kościołów Pontu, a w 381 w Soborze Konstantynopolitańskim I, broniąc ortodoksji, i synodzie konstantynopolitańskim (394).

Całość dzieł G. (z nielicznymi wyjątkami) zawarta jest w PG (44–46); ukazało się też wyd. kryt. pt. *G. Nysseni Opera*, wyd. W. Jaeger [i in.] (I–X, L-Lei 1922–1996). Tłum. pol.: *Wybór pism*, oprac. T. Sinko (Wwa 1963); *Wybór pism*, tłum. W. Kania (Wwa 1974); *Drobne pisma trynitarne*, oprac. T. Grodecki (Kr 2001); *O naśladowaniu Boga. Pisma ascetyczne*, oprac. J. Naumowicz (Kr 2001).

Poglądy filozoficzne G. zawierają następujące pisma: Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς ἑξαήμερου ([*Apologetikós perí tes heksaemérou*]; PG 44, 61–124; *O sześciu dniach stworzenia*); Εἰς τὰ ἄσματα τῶν ἀσμάτων ([*Eis ta ásmata ton asmaton*]; PG 44, 756–1120; *Homilie o Pieśni nad Pieśniami*); Εἰς τοὺς μακαρισμοὺς ([*Eis toús makarismoús*]; PG 44, 1193–1301; *Homilie o błogosławieństwach*, w: A. Bober, *Antologia patrystyczna*, 128–134); Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου [*Perí kataskeués anthrópou*] (PG 44, 125–256; frg. pt. *O stworzeniu człowieka*, w: *Wybór pism*, tłum. T. Sinko, 19–35); Περὶ τοῦ βίου Μωσέως ἢ περὶ τῆς κατ’ ἀρετῶν τελειότητος ([*Perí tou bíou Moseos e perí tes kat’ aretón teleiótetos*]; PG 44, 297–430; frg. pt. *Alegoryczne objaśnienie żywota Mojżesza*, w: *Wybór pism*, tłum. T. Sinko, 36–46); Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας ([*Logos katechetikós ho megas*]; PG 45, 11–106; *Wielka Katecheza*, w: *Wybór pism*, tłum. W. Kania, 128–183); Πρὸς Εὐνόμιον ἀντιρρητικὸς λόγος ([*Pros Eunómion antirretikós logos*]; PG 45, 237–1121); Πρὸς Ἑλληνας ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν ([*Pros Héllenas ek ton koinón ennoión*]; PG 45, 175–186; *Do Greków na podstawie wspólnych pojęć*, w: *Drobne pisma trynitarne*, 91–103); Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως ([*Perí psychés kai anastáseos*]; PG 46, 12–160; *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*, w: *Wybór pism*, tłum. W. Kania, 27–87); Περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως ([*Perí diaphorás ousías kai hypostáseos*]; *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą* — tekst uważany do początku XX w. za list 38 Bazylego Wielkiego, wyd. w PG 32, 326–340; *Listy*, w: *Drobne pisma trynitarne*, 69–79).

**Poglądy filozoficzne.** G. znał filozoficzną literaturę gr. i często odwoływał się do niej w swoich tekstach. Zaznaczają się w nich wyraźne wpływy utworów Platona (*Fajdros, Fedon* — por. *Dialog z siostrą Makryną, Państwo*) i neoplatoników (Plotyna — w mistyce, Porfiriusza — w logice, Jamblicha — w kosmologii), a także niektórych stoików (Posejdonios, Cyceon). Sposobem, w jaki z tej literatury korzystał, przypomina Filona, Klemensa z Aleksandrii, Bazylego Wielkiego, a jeszcze bardziej Orygenesesa (*Wielka Katecheza* jest w tradycji patrystycznej drugim, po traktacie Orygenesesa *O zasadach*, systematycznym wykładem dogmatyki).

Filozofia G. jest filozofią uprawianą w kontekście wiary chrześcijańskiej; pomimo korzeni platońskich, tchnie realizmem i konkretnością rozważanych w niej problemów (czym realizuje „program filozoficzny” Grzegorza z Nazjanzu). Podejmuje sprawy istotne dla chrześcijan oraz dla poszukujących ostatecznego uzasadnienia swojej egzystencji. Brak tu wielkich rozważań nad naturą idei czy zasad, ale obszernie analizowane jest zagadnienie osoby stwórczego Logosu. Rzeczywistość (byt) jest rozumiana pluralistycznie i dynamicznie, w relacji do swej ostatecznej racji uniesprzeczniającej, którą jest Bóg. Świat jest miejscem, w którym Stwórca „mówi” do człowieka — adresata i świadka Bożej chwały.

**Filozofia i teologia.** W rozważaniach filozoficzno-teologicznych G. zdecydowanie przewyższa ojców Kościoła z IV w. stopniem wykorzystania filozofii do zgłębiania tajemnic Bożych. Niektórzy badacze sądzą, iż element filozoficzny zdecydowanie u G. dominuje nad teologicznym, a nawet, iż dostosował on jedynie chrześcijańskie terminy do nauk Platona. Opinie takie nie są całkowicie bezzasadne, choć wydają się przesadzone. G. był platonikiem idącym w ślady Filona i Klemensa z Aleksandrii czy Orygenesesa. Zakres też uzasadnianych naturalnymi argumentami jest u G. znacznie szerszy niż dziś byłibyśmy skłonni przyjmować: obejmuje np. dogmat o Trójcy Świętej; filozofia pełni jednak u niego rolę służebną i wstępną wobec rozważań o tym, co należy do dziedziny ściśle branego objawienia chrześcijańskiego: nie wszystkie prawdy wiary uważa za uchwytnie dla umysłu ludzkiego, chociaż filozofia może dostarczyć metody dla ich teologicznego opracowania, jak to ma miejsce w przypadku tajemnicy wcielenia i zmartwychwstania Chrystusa. Pismo Święte stanowi dla G. kryterium negatywne, które pozwala wykryć i odrzucić niektóre fałszywe nauki filozofów; zawarty w Biblii przekaz jest, wg G., bardziej pewny co do swojej prawdziwości, niż najpoprawniejszy filozoficzny wywód. Pomimo to uważa, że studium filozofii jest obowiązkiem chrześcijanina, bo sprzyja kształtowaniu cnoty, a ponadto już sam duchowy sens Biblii nakazuje zdobyć bogactwo wykształcenia świeckiego, którym chętnie się poganie. Filozofia uczy człowieka właściwej postawy wobec Boga, jednak pozostawiona z dala od światła Bożego wydaje owoce próżne i nierozwinięte. G. jest zwolennikiem i propagatorem filozofii, ale będącej podporządkowaną teologii.

**Bóg.** Od kwestii istnienia Boga rozpoczyna G. swoją *Wielką Katechezę*. Zauważa, że istnienie Stwórcy nie dla wszystkich jest oczywiste. Dla przekonania ateisty proponuje typ dowodu odwołujący się w punkcie wyjścia do tezy o „mądrym urządzeniu świata” i wykazania, że w takim urządzeniu objawia się realna siła wyższa. Byłby to zatem typ argumentacji wskazującej na istnienie Stwórcy, a zarazem Opatrzności i pierwszej przyczyny celowej. Jeżeli natomiast rozmówca uznaje istnienie Boga, ale jest politeistą, G. zaleca zapytanie go, czy

Bóg jest istotą doskonałą, czy posiada braki? Opowiadając się za pierwszą możliwością, respondent musi konsekwentnie przyznać, że wszystkie doskonałości (moc, dobroć, mądrość, niezmiennność, wieczność itp.), które przysługują Bożej istocie, przysługują jej w równym stopniu, a stąd już nie będzie trudno przywieść go do wyznawania jedyne Boga. Gdyby bowiem twierdził, że jest wiele jednakowo doskonałych bóstw, to musiałby przyznać, że albo w niczym się one nie różnią, albo w każdym z nich, biorąc z osobna, pewien przymiot występuje w stopniu charakterystycznym tylko dla niego. Nie może być jednak ani zróżnicowania co do ilości, ani co do jakości, ani co do początku i powstania, tam gdzie chodzi o istotę absolutnie doskonałą. Tak więc analiza natury Bożej w aspekcie doskonałości przywodzi do koniecznego wniosku, iż Bóg-Stwórca jest tylko jeden (*Wybór pism*, tłum. W. Kania, 128–130).

G. uważa, iż naturalnymi racjami można dowieść nie tylko istnienia Boga i określić Jego naturę, ale także wykazać, że są Trzy Osoby Boskie. W argumentacji wyszedł od twierdzenia o rozumności Boga: „kto bowiem przyjmie, że Bóg jest Istotą rozumną, ten też się zgodzi, iż ma On Słowo”. Słowo — Logos to także rozumienie, dlatego posiada jedną nazwę. W Bogu Słowo jest inne, niż u człowieka, stosownie do natury bezwzględnie doskonałej, a nie słabej, zmiennej i niekonsekwentnej w rozumowaniu, śmiertelnej. Ponieważ natura ludzka wykazuje te cechy, ludzkie słowa przyporządkowane są do zdolności wydawania głosu i nietrwałe. W Bogu przeciwnie: siła, mądrość (doskonałość rozumu) i życie są doskonałe absolutnie i nierozłączne. Słowo Boże jest przeto wieczne i odwiecznie zawiera powyższe przymioty, na sposób właściwy substancji Boskiej. Jest zatem samym Życiem, obdarzonym wszechmocną wolną wolą, władną uczynić wszystko, co chce, a więc wszystko, co jest dobre, mądre i piękne; jest także Stwórcą. Posiada w równym stopniu te same przymioty, co Bóg Ojciec. Analogicznie, jak nasze słowa wiążą się z tchnieniem — oddechem, bez którego nie mogłyby zostać wydane i zakomunikowane innym, tak przyjąć należy obecność tchnienia w Słowie Boga, choć, stosownie do różnicy natur, musi być ono czystym duchem. Boży Duch towarzyszy więc Słowu i objawia jego działanie, a zarazem, jako równe Mu w Bóstwie, „istnieje w hipostazie” (tamże, 130–133).

W obrębie problematyki trynitarnej pojawia się u G. rozróżnienie hipostazy (ὑπόστασις [hypóstasis]) od substancji (οὐσία [ousía]), zbliżone do poczynionego przez Arystotelesa w *Kategoriach* wyodrębnienia substancji pierwszej i drugiej. Οὐσία odnosi się wg G. do tego, co wspólne (τὸ κοινόν [to koinón]) jednostkom danego gatunku, a ὑπόστασις do samych jednostek (ἄτομα [átoma]) lub tego, co w jednostce indywidualne i niepowtarzalne (τὸ ἰδιάζον [to idiázon]), a także z podmiotem-podłożem (ὑποκείμενον [hypokéimenon]). Substancja-οὐσία utożsamia się z naturą (φύσις [physis]) i gatunkiem (εἶδος [éidos]), a w pewien sposób także z definicją (ὄρος [horos]). W ten sposób substancję-οὐσία można określić jako istotę gatunkową lub istotę posiadającą naturę wspólną wielu samodzielnych w bytowaniu jednostkom, a każdą z Trzech Osób Boskich pojąć jako znajdującą się w obrębie jednej i tej samej substancji (λέγεται ἕκαστον τῶν προσώπων καὶ ἐνούσιον καὶ θεός [légetai hékaston ton prosopon kai enoúsiou kai theós]). Hipostaza-Osoba (πρόσωπον [prósopon]) odróżnia więc Ojca, Syna i Ducha Świętego, Substancja-Istota (οὐσία) łączy te poszczególne Osoby w jedno Bóstwo (*O rozróżnieniu i Do Greków*, w: *Drobne pisma trynitarne*, 69–79, 91–103; por. T. Grodecki, *Wprowadzenie*, w: tamże, 9–18, 34–35).

**Stworzenie.** Problematyka stworzenia wiąże u G. wątek teodycealny z antropologicznym. Sposób jej przedstawienia pociąga za sobą sferę cudu i objawienia, tak iż sztucznym zabiegiem byłoby tutaj izolowanie filozofii i teologii. Zresztą G. płynnie przechodzi od jednej do drugiej, gdy głosi, że „nauce o istnieniu Bożego Słowa i Ducha nie będzie się sprzeciwiał długo ani poganin, wychodzący z zasad rozumu, ani Żyd opierający się na Piśmie św. Natomiast Wcielenie Słowa odrzuca obydwaj, uważając je za niewiarygodne i niegodne Boga. A jednak mamy nadzieję, że i do tej tajemnicy przekonamy przeciwników. Należy tylko wyjść z innego punktu widzenia” (*Wybór pism*, tłum. W. Kania, 135).

Punktem wyjścia jest tu twierdzenie, „iż Stwórca uczynił wszystko przez Słowo i Mądrość”. Odrzucenie Go nie zostawia właściwie alternatywy, bo absurdem jest „przypisać nierozumowi i nieznamomości sztuki” pozycję pryncypium całej rzeczywistości. Słowo Boże jest „samoistną mocą, pragnącą dobra i zdolną wszystko uczynić, co zechce [...] jest stwórczą przyczyną świata, który jest dobry”. Jego istnienie nie da się pomyśleć bez zależności od Słowa; jakkolwiek je bowiem nazwiemy, to „odwieczna moc Boża, która wszystko powołała do bytu, uczyniła to, czego nie było, utrzymuje to, co powstało, przewiduje to, co będzie” (tamże, 135). Jak dowiadujemy się z *Dialogu z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*, jest obecna (immanentna) w każdym bycie, „aby wszystko mogło trwać w istnieniu”, chociaż sama istota lub natura Boga (jako transcendentna) różni się całkowicie od tego, co znajduje się w stworzeniu (tamże, 39); G. zdecydowanie odrzuca emanacyjną interpretację pochodzenia bytu stworzonego (tamże, 71–72).

Adresatem i świadkiem stworzenia jest człowiek, którego powołał do bytu „z nadmiaru miłości”, choć nie musiał tego czynić. Dobrze jest wszakże, aby ktoś korzystał z dobroci Bożej, a ponieważ uczestniczyć w niej może tylko istota żywa, mówiąca i mądra, o wolnej woli, Bóg stworzył człowieka na swój „obraz i podobieństwo” (Rdz 1, 26; *Wielka Katecheza*, 135–138). Ta doskonałość człowieka dała mu jednak możliwość do upadku w zło. Gdyby nie ten fakt, cała natura podległa człowiekowi byłaby dobra, żadne zło nie istnieje bowiem samo w sobie poza wolą, lecz jest jedynie brakiem dobra — niebytem. Dlatego nie można Stwórcy obwiniać za zepsucie stworzonej natury, „bo jest On sprawcą bytu, a nie niebytu” (tamże, 142).

A zatem, „kto szuka dowodu na objawienie się Boga w ciele, niech spojrzy na Jego dzieła. Bo i na istnienie Boga nie ma innego dowodu, jak świadectwa dzieł Jego. Patrząc na wszechświat i zastanawiając się nad jego urządzeniem i wyświadczonymi nam w życiu przez Boga dobrodziejstwami, dochodzimy do wniosku, że jest nad nami jakaś siła, która wszystko uczyniła i wszystko utrzymuje w bycie. Podobnie z cudów możemy wnosić, że Bóg objawił się w ciele” (tamże, 148). Zastanowienie się nad dobrocią Bożą przywodzi więc człowieka do zrozumienia zamysłu Stwórcy. On sam, przez swoje dzieła naturalne i nadnaturalne, daje racjonalne podstawy do przyjęcia fundamentalnych prawd, istotnych dla przywrócenia stanu doskonałej szczęśliwości, w jakiej żył przed popadnięciem w stan grzechu pierworodnego. Prawdy wiary, zwł. nauka o wcieleniu, a w dalszej kolejności również o zmartwychwstaniu ciał, stanowią dla G. dopełnienie tych wszystkich informacji, które każdy sprawny umysłowo człowiek może uzyskać przez analizę rzeczywistości dostępnej w sposób naturalny jego władzom poznawczym.

**Człowiek.** Kim jest człowiek? W *Dialogu z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu* opisał G. człowieka jako szczególny obszar urzeczywistnienia się zamysłu Stwórcy, który dzięki posiadanemu rozumowi i wolnej woli samodzielnie przyczynia się do jego urzeczywistnienia. W swej strukturze ontycznej jest on mikrokosmosem, który zawiera w sobie wszystkie elementy znajdujące się we wszechświecie — makrokosmosie, łącząc w sobie świat widzialny (cielesny) i niewidzialny (duchowy), przez wewnętrzne złożenie z duszy i ciała (tamże, 32–33).

Dusza ludzka jest „niematerialna i niecielesna [...], ze swej natury potrafi działać i poruszać się i swe odruchy zdradza organami ciała. [...] jest istotą, która powstała, żyje, myśli, wyposażonemu w narządy i zmysły ciała daje życiową siłę” (tamże, 35). Chociaż umiemy wskazać wiele czynności ludzkich, które uzasadniają istnienie tak pojętej duszy, to, ponieważ jest ona substancją duchową, o jej naturze wiemy raczej, jaka nie jest, niż jaka jest, bo nie sposób jej pojąć zmysłami. Mówimy więc, że „nie jest [ona] barwą, kształtem, twardością, ciężarem, wielkością, potrójną rozciągłością, miejscem, nie jest w ogóle czymś, co się widzi w materii [...]” (tamże, 37–38). Brak własności cielesnych nie jest wszakże tożsamy z niebytem; świadczy tylko o tym, że nie zachodzi tu przypadek istnienia bytu cielesnego. Dla duszy zaś czymś naturalnym jest inny sposób bytowania, niż w przypadku jestestw cielesnych: uwarunkowania materialne nie dotyczą jej istoty, tak samo jak nie dotyczą Boga. Nie należy jednak stąd wyciągać wniosku o tożsamości dusz ludzkich z Bogiem, natura duszy jest bowiem tylko stworzonym obrazem — odbiciem niestworzonej natury Boskiej, odzwierciedla „niewypowiedziane przymioty” Stwórcy, dzięki czemu może osiągnąć poznanie samej siebie, ale z „nieskończoną i wieczną” naturą swego prawzoru (tamże, 38–39).

Nie znamy sposobu, w jaki Bóg sprawia, że rzeczy powstają. Rozum człowieka pojmuje jednak, że nie zostały one utworzone ani z natury Boskiej, ani ze współwiecznej Bogu materii — bo takiej nie ma — wbrew temu, co utrzymywali manichejczycy i ci, których do takiego przekonania przywiodły teorie gr. filozofów. Te zasady ogólne dotyczą również powstania duszy. Możemy jednak stwierdzić, że dusze powstają wraz z organizowanymi przez nie ciałami. Jako absurdalne należy odrzucić teorie, wg których dusze żyją przed ciałami, bo wówczas należałoby przyjąć, że zostały w nie zesłane za karę (Plotyn, Orygenes). Z analogicznych powodów nie można się zgodzić, iżby zostały stworzone później niż ciała, skoro są zasadami ich ożywienia. I chociaż nie od razu ujawniają się wszystkie przejawy duszy, a stopniowo, począwszy od zdolności odżywiania się i wzrostu, poprzez odczuwanie zmysłowe, aż do myślenia, to musimy uznać, że jak „z ożywionej istoty nie dla utworzenia ożywionej istoty ziarno nie może być martwe”, tak nie będzie ożywienia ciała człowieka bez trwałego przyporządkowania go do zasady ożywiającej, czyli duszy (tamże, 71–73).

Duchowa natura duszy tak ściśle wiąże się z elementami składającymi się na ciało ludzkie, że nawet po jego rozpadzie jej związek z nimi pozostaje, chociaż dusza nie rozdziela się ani nie rozdrabnia wg liczby materialnych cząstek; łatwo utrzymuje z nimi wszystkimi kontakt, nawet gdy są bardzo od siebie oddalone w przestrzeni. Rozpad właściwy materialnej, rozciągłej naturze obcy jest duchowi, który jest nierozciągliwy. Do natury duchowej należy

to, że raz z czymś złączona, żadną mocą nie może być odeń oderwana (tamże, 40–41). Teza ta jest filozoficzną przesłanką dla wyprowadzenia nauki o zmartwychwstaniu. Nie mają jednak racji ci wszyscy, którzy wplataliby w nią wątek reinkarnacji. Owszem, filozofowie pogańscy wyznający pogląd, że jedna i ta sama dusza przechodzi w inne ciało ożywione lub nieożywione, zgadzają się z chrześcijanami w tym, że dusza przybierze powtórnie ciało, ale ich nauki są niedoskonałe: „zacierają [bowiem] własności natur i mieszają wszystko: stworzenie rozumne i nierozumne, czujące i bez czucia, tak że się wzajem przenikają, a nie odcinają mocnymi naturalnymi granicami”. Zatem teoria reinkarnacji zakłada w istocie, niezgodny z doświadczeniem różnic, monizm ontyczny; jedyną możliwą do przyjęcia jest nauka chrześcijańska, która mówi o zmartwychwstaniu człowieka w tym samym ciele (tamże, 65–66).

Powyższa koncepcja człowieka jest filozoficzna, ale ukierunkowana na wprowadzenie odbiorcy w obszar objawienia chrześcijańskiego. G. poddaje krytyce te poglądy psychologiczne i antropologiczne, które przeczą doktrynie wiary, ale czyni to za pomocą metody filozoficznej, czym — podobnie jak treścią swej doktryny — przypomina św. Tomasza z Akwinu.

Kontynuację nauk G. odnajdujemy w pismach Pseudo-Dionizego Areopagity (V–VI w.), Maksyma Wyznawcy (VI–VII w.), Jana Szkota Eriugeny (IX w.) i u mistyków bizantyjskich. W średniowieczu popularność zyskała zwł. głoszona przez G. doktryna o człowieku jako mikrokosmosie.

**Bibliografia:** H. U. von Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de G. de Nysse*, P 1942, 1988; J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint G. de Nysse*, P 1944; J. T. Muckle, *The Doctrine of St G. of Nyssa on Man as the Image of God*, MS 7 (1945), 55–84; A. A. Weiswurm, *The Nature of Human Knowledge according to Saint G. of Nyssa*, Wa 1952; J. Quasten, *Patrology*, III, Ut 1960; E. Baert, *Le thème de la vision de Dieu chez s. Justin, Clement d'Alexandrie et s. G. de Nysse*, FZPhTh 12 (1965), 439–497; D. L. Balás, *Metousia Theou. Man's Participation in God's Perfections according to Saint G. of Nyssa*, R 1966; J. Daniélou, *Le problème du changement chez G. de Nysse*, ArPh 29 (1966), 323–347; J. R. Bouchet, *Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint G. de Nysse*, RThom 68 (1968), 533–582; M. C. Monteiro Pacheco, *A dimensao temporal definidora duma antropologia em S. G. de Nissa e Bergson*, Revista portuguesa de filosofia 25 (1969), 153–164; M. M. Bergadá, *Contribución bibliográfica para el estudio de G. de Nysa*, BA 1970; J. Daniélou, *L'être et le temps chez G. de Nysse*, Lei 1970; *Écriture et culture philosophique dans la pensée de G. de Nysse*, Lei 1971; D. F. Duclow, *G. of Nyssa and Nicholas of Cusa. Infinity, Antropology and the Via Negativa*, Downside Review 92 (1974), 102–108; G. von Nyssa und die Philosophie, Lei 1976; D. C. Abel, *The Doctrine of Synergism in G. of Nyssa's „De Instituto Christiano”*, Thom 45 (1981), 430–448; H. Wójtowicz, *Theoria i Praksis w traktacie „Życie Mojżesza” świętego G. z Nyssy*, Roczniki Humanistyczne 30 (1982) z. 3, 73–79; J. Daniélou, *Le IV<sup>ème</sup> siècle. G. de Nysse et son milieu*, P 1984; J. R. C. Plantinga, *G. of Nyssa and the Social Analogy of the Trinity*, Thom 50 (1986), 325–352; M. Altenburger, F. Mann, *Bibliographie zu G. von Nyssa. Editionen, Übersetzungen, Literatur*, Lei 1988; A. Żurek, *Wprowadzenie do Ojców Kościoła*, Kr 1993; M. M. Bergada, *En torno a la antropologia de G. de Nyssa*, Patristica et Mediaevalia 16 (1995), 67–72; J. Le Grys, *Names for the Ineffable God. St. G. of Nyssa's Explanation*, Thom 62 (1998) z. 3, 333–354; M. Corbin, *Un désir qui n'a pas de limite. Libre essai sur un passage de „La vie de Moïse” selon saint G. de Nysse*, Laval théologique et philosophique 55 (1999) z. 3, 365–391; G. of Nyssa. *Homilies on the Beatitudes*, Lei 2000; J. Zachhuber, *Human Nature in G. of Nyssa*, Lei 2000; M. Manikowski, *G. z Nyssy. Filozof, teolog, mistyk*, KF 29 (2001) z. 1, 133–156.

Tomasz Pawlikowski