

Мария Семиколенных

«Превосходно рассуждал о божественной Троице»:
вопрос о триедином божестве
в *In Calumniatorem Platonis* Виссарiona Никейского*

MARIA SEMIKOLENNYKH

“HE BEAUTIFULLY SPOKE OF THE HOLY TRINITY”: THE PROBLEM OF TRIUNE GOD
IN BASILIOS BESSARION’S *IN CALUMNIATOREM PLATONIS*

АБСТРАКТ. Debating over the comparative merits of Plato and Aristotle, Greek intellectuals of the xv century wondered if these ancient philosophers could become aware of some truths resembling the Christian dogmas, and, in particular, whether one could find in their writings any conceptions akin to the idea of the Holy Trinity (or at least monotheism). The article considers Basilios Bessarion’s approach to the problem in his *In Calumniatorem Platonis*. Throughout many pages he strives to refute his opponent, George of Trebizond, who has claimed that Aristotle was able to comprehend the Trinity through natural reason alone. There are two lines of thought in Bessarion’s reasonings: a “humanistic” one (represented mostly in the second book of the *ICP*) and a “scholastic” one (developed in the third book on the basis of *Notata*, written for Bessarion by the learned Dominican Giovanni Gatti). These two parts of the discussion are different not only in their content but also stylistically. While criticism of the “scholastic” part is directed primarily against George’s attempts to substantiate his claim with the doctrine of *vestigia Trinitatis* (the text here is structured according to the rules of *quaestio disputata*), the “humanistic” part, written in a far broader style, seeks to prove that George misinterpreted the famous fragment from Aristotle’s *On Heaven* (268a7–17), which he used as an argument for his claim. In doing so, Bessarion employs methods and techniques that are reminiscent of those of such humanists as Lorenzo Valla.

KEYWORDS: Neoplatonism, the Holy Trinity, Basilios Bessarion, George of Trebizond.

© М.В. Семиколенных (Санкт-Петербург). maria.semikolennykh@gmail.com. Социологический институт Российской академии наук – филиал ФНИСЦ РАН.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 20.1 (2024) DOI: 10.25985/PI.20.1.10

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00251 «Византийский Ренессанс: институциональные основания и теолого-метафизические истоки религиозно-политического дискурса второй половины XI–XV вв.» (Федеральный научно-исследовательский социологический центр Российской академии наук), <https://rscf.ru/project/23-18-00251/>.

В дебатах середины XV века о сравнительных преимуществах учений Платона и Аристотеля есть любопытный сюжет: стремясь доказать, что тот или иной мыслитель в своих сочинениях подошел к постижению сокровенных тайн христианства, участники спора стремились найти в наследии того философа, на стороне которого выступали, нечто, напоминающее учение о триедином (или хотя бы едином) Боге, — и, напротив, продемонстрировать, что тот, против кого они выступали, был весьма далек от истин христианской веры и исповедовал самое грубое язычество. Итог дискуссии, продолжавшейся несколько десятилетий, подвел Виссарион Никейский в сочинении «Против клеветника на Платона» (*In Calumniatorem Platonis*, далее *ICP*), написанном в ответ на «Сравнение философов Платона и Аристотеля» Георгия Трапезундского¹. Рассуждая о религиозных убеждениях Платона и Аристотеля и их способности или неспособности предвосхитить учение о Троице, он прибегнул к своеобразной «исторической критике», весьма напоминающей методы работы его современников, филологов-гуманистов.

Обсуждение вопроса о едином и тройственном божестве у Платона и Аристотеля затрагивается в *ICP* дважды: во второй и третьей книгах. Хорошо известно, что Виссарион писал свой *magnum opus* на протяжении 10 лет, подготовив несколько существенным образом различающихся его редакций². Вторая книга относится к первоначальному тексту, написанному Виссарионом в 1459 году. Третья, добавленная позже, написана на основе трактата доми-

¹ Трактат *Comparatio philosophorum Platonis et Aristotelis* (1458), также известный под искаженным позднейшими издателями заглавием *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis* (см. Monfasani 2008: 3–4).

² С *Comparatio* Георгия Трапезундского Виссарион познакомился почти сразу после того, как Георгий обнародовал свое сочинение, и уже в 1459 году ответил бывшему протезе написанным по-гречески трактатом в трех книгах, производившим структуру книги Георгия. Почти десятилетие спустя, в 1466 году, этот трактат был переведен на латынь и обнародован под заглавием *Liber Defensionum contra Obiectiones in Platonem* (см. прим. 4), но практически сразу отозван. Новая, расширенная версия в четырех книгах (с добавленной новой третьей) под заглавием *In Calumniatorem Platonis* была напечатана в 1469 году. См. Monfasani 2008: 4–5; Hankins 1990: 218, п. 136.

никанца Джованни Гатти, озаглавленного *Notata*³. Гатти вошел в ближний круг Виссариона, по-видимому, в 1467 году — через год после того, как тот обнародовал и тут же поспешно отозвал первую латинскую версию своей апологии Платона⁴. Виссарион счел книгу неудовлетворительной по двум причинам: из-за качества латинского перевода и из-за того, что, хотя она и была адресована латинской аудитории, ей недоставало тех доводов, которые образованный западный читатель счел бы вескими, а именно суждений схоластических авторитетов и прежде всего Фомы Аквинского, которого сам Виссарион ценил и почитал.

То, что Виссарион почувствовал необходимость обратиться к схоластической (и прежде всего томистской) аргументации, объясняется не только желанием отдать дань уважения *doctori angelico* или блеснуть эрудицией. Задачей Виссариона было ответить на обвинения, брошенные Платону и платоникам Георгием Трапезундским, а тот написал свое *Comparatio* в ответ на обнародованное в 1439 году сочинение знаменитого неоплатоника Георгия Гемиста Плифона *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται (De differentiis)*⁵, где последний заявлял, что Аристотеля следует во всех отношениях ставить ниже Платона⁶. Вероят-

³ О Джованни Гатти и его сочинении см. Monfasani 2004; Monfasani 2021: xvii–xlvii; Monfasani 2022.

⁴ Критическое издание *Liber Defensionum contra Objectiones in Platonem*, этой «промежуточной» версии *magnum opus* Виссариона, см. Monfasani 2023.

⁵ См. Lagarde 1973 и 1976; перевод на английский: Woodhouse 1986: 191–214.

⁶ Плифон посвящает различиям в понимании Платоном и Аристотелем божественной природы первые параграфы своего сочинения (см. Lagarde 1973: 321–323; Woodhouse 1986: 192–194). Прежде всего, ссылаясь на Второе письмо Платона (*Ep.* 312e) и хорошо известный средневековым интеллектуалам фрагмент «Тимея» (*Ti.* 27c–30d), он делает из этих текстов вывод, что в представлении Платона Бог — это верховный властитель, создатель всех без исключения умопостигаемых и отдельных субстанций, а потому — всей Вселенной. Аристотель же, напротив, «никогда не называет Бога создателем чего бы то ни было, но только движущей силой вселенной» (ср. *Metaph.* 12, 1072b10; *Ph.* 8, 258b11). Можно указать, пишет Плифон, что «Аристотель и в самом деле делает Бога целью и целевой причиной... но... целью не существования или сущности отдельных вещей, а лишь движения и изменения». Кроме того, Плифон указывает, что, считая

но, Георгию было известно и о последовавшей затем дискуссии между Плифоном и Георгием Схоларием⁷, в которой последний, глубокий знаток схоластической философии и комментатор сочинений Фомы Аквинского, выступал с позиций томизма⁸. Схоларий утверждал, что Аристотель подошел к христианским истинам ближе какого-либо иного философа, а к Платону следует прислушиваться в той мере, в какой его слова не противоречат Аристотелю и христианским догматам⁹, и повторял пересказывавшу-

Аристотель Бога создателем Вселенной, он упомянул бы об этом в своих трудах, раз уж в них нашлось место излишне подробным рассуждениям о таких малозначительных вещах, как эмбрионы или моллюски.

Следующий аргумент касается временного и причинного измерения возникновения. Аристотель, говорит Плифон, заявляет, что «нелепо устанавливать возникновение для того, что обладает вечностью» (ср. *Metaph.* 12, 1091a12–13) и, следовательно, «полагает, что возникновение во времени неизбежно должно быть следствием возникновения по причине», тогда как Платон, который в «Федре» заявляет, что душа лишена возникновения (во времени, ср. *Phdr.* 245de), а в «Тимее» — что она возникает (вследствие действия причины, ср. *Ti.* 34b–37c), так не считает. А «если Аристотель считает наш мир вечным, он, очевидно, полагает, что он лишен возникновения, а если он лишен возникновения, то у него нет и Создателя» (Lagarde 1973: 322.12–19).

Третий аргумент Плифона: приписывая небесные сферы и их движения отдельным разумам и сущностям, Аристотель «приписывает сферу и ее движение самому Богу, тем самым помещая его на тот же уровень, что и остальные зависящие от него разумы» (Lagarde 1973: 322.22–25, ср. *Metaph.* 12, 1072a20–37, 1073a30–31), поскольку приписываемое должно соотноситься с тем, чему оно приписывается. Все сферы равны и являются неразрушимыми телами; вечны и они сами, и их движение. Значит, отдельные разумы, которым приписываются эти сферы, также должны быть одинаковы. Если один из разумов превосходит остальные, то превосходить их он может лишь в той степени, в которой приписываемая ему сфера превосходит иные сферы — а этого различия явно недостаточно, чтобы отделить Бога от мира и сущего в нем.

⁷ Георгий Схоларий спустя приблизительно пять лет после обнаружения сочинения Плифона подробно разобрал его доводы против Аристотеля в сочинении *Κατὰ τῶν Πλήθωνος ἀποριῶν ἐπ’ Ἀριστοτέλει* (Petit et al. 1935: 1–116). В 1448 или 1449 году Плифон ответил Схоларию трактатом *Πρὸς τὰς Σχολαρίου ὑπερ’ Ἀριστοτέλους ἀντιλήψεις* (Lagarde 1989).

⁸ По поводу дискуссии о Платоне и Аристотеле между Плифоном и Схоларием см. Karamanolis 2002.

⁹ Petit et al. 1935: 113.

юся многими церковными писателями легенду о том, что Платон во время путешествия в Египет читал иудейские священные книги и таким образом постиг истины¹⁰, которые не могут быть обнаружены посредством одного только человеческого разума¹¹. Но если для многих других писателей заявляемая таким образом преемственность между ветхозаветными пророками и Платоном свидетельствовала в пользу последнего (подтверждая, что тот был близок христианской традиции), то для Схолария она означала несамостоятельность Платона, лишь «испортившего» открывшиеся иным народам истины поэтическими небылицами, тогда как Аристотель дошел до того же лишь благодаря собственному уму¹². Впоследствии Георгий Трапезундский повторит эти и многие другие обвинения Схолария — так что неудивительно, что для его опровержения Виссариону понадобилась помощь профессора-доминиканца.

Долгое время считалось, что третья книга ICR, собственно, и есть трактат Гатти, лишь отредактированный Джованни Андреа де Бусси и самим Виссарионом¹³. Однако в ходе подготовки к изданию сравнительно недавно обнаруженного значительного фрагмента *Notata* оказалось, что Виссарион, хотя изначально, по всей видимости, хотел ограничиться лишь поверхностной редактурой, в конечном счете использовал *Notata* скорее как источник сведений и цитат, существенным образом изменяя текст¹⁴. Интересно, что Виссарион, уже располагая латинским переводом своего сочинения, написал новую книгу по-гречески и лишь затем организовал ее перевод на латинский язык (об этом свидетельству-

¹⁰ Представление о том, что древнегреческие философы и законодатели были учениками кого-то из библейских пророков, восходит к первым векам христианства, ко временам полемики между христианами и язычниками: намек на это есть, например, в «Октавии» Марка Минуция Феликса (Min. Fel. 34), а подробно рассказывается в XI книге «Евангельского приготовления» Евсевия Кесарийского. См. также Aug. Civ. 8.11.

¹¹ Petit et al. 1935: 12.

¹² Petit et al. 1935: 12–14.

¹³ Monfasani 2008: 5.

¹⁴ Monfasani 2021: xxxix.

ет то, что схоластическая латынь цитат из богословских текстов подверглась серьезной «гуманистической» редакции)¹⁵. Однако это не умаляет значения трактата Гатти: третья книга ICR содержит 31 главу, и все они за немногими исключениями написаны с использованием материала Гатти¹⁶.

Интересующий нас вопрос трактуется в двух книгах по-разному: бросаются в глаза и различия в списках цитируемых авторитетов, и разница в стиле и «методах» ведения дискуссии (в отличие от Виссариона, Гатти прибегает к схоластическому *quaestio disputata*, а для этого резюмирует многословные рассуждения Георгия, сводя несколько десятков страниц *Comparatio* к ряду лаконичных аргументов, и в третьей книге Виссарион опровергает «резюмированные» таким образом аргументы своего противника); что еще интереснее, во второй и в третьей книге в центре внимания оказываются разные доводы Георгия Трапезундского.

В четвертой главе второй книги ICR Виссарион отвечает на основной аргумент Георгия Трапезундского в пользу того, что Аристотель почитал единого Бога и, более того, был человеком, благодаря одному лишь естественному разуму постигшему тайну Троицы (речь об этом идет в 3–5 главах второй книги *Comparatio*). Он сразу же повторяет слова своего «противника»: «Аристотель... превосходно рассуждал о божественной Троице. Платон же нигде об этом не говорил и даже, напротив, утверждал, что может существовать множество богов и демонов, которым надлежит оказывать божественные почести»(ICR 2.5.1). Утверждая это, — продолжает Виссарион, — Георгий приводит известное место из сочинения Аристотеля «О небе»:

так как три [измерения] суть все [измерения] и [величина], которая [делима] в трех [измерениях, делима] во всех измерениях. Ибо, как говорят пифагорейцы, «целое» (τὸ πᾶν) и «всё» (τὰ πάντα) определяются через число три: начало, середина и конец составляют число целого, и при этом троицу (*Cael.* 268a7–15)¹⁷.

¹⁵ Monfasani 2022: 80.

¹⁶ Monfasani 2021: li–lxi.

¹⁷ Пер. А.В. Лебедева.

На это Виссарион замечает, что никто из авторитетных комментаторов не предлагает такой интерпретации этих слов¹⁸, да это и невозможно; в «Физике» Аристотель рассуждал о началах естественных вещей — материи, форме и лишенности, — а сочинение «О небе» развивает ту же линию: в нем исследуется то, что состоит из этих начал, то есть тела, определяемые тремя измерениями. А если это так, то можно ли утверждать, будто эти слова Аристотеля относятся к Богу — «нетелесной, нематериальной и отдельной (*separata*) природе» и Троице, «превосходящей всякий рассудок и способность восприятия»? (ICP 2.5.2)

Хочется обратить внимание на то, что здесь и далее Виссарион прибегает к своеобразной «исторической критике» сродни той, с помощью которой парой десятилетий раньше Лоренцо Валла доказывал подложность Константинова дара. Итальянский гуманист обращает внимание читателя:

Изложение дарственной грамоты нельзя обнаружить... в какой-либо... истории, в нем содержится очень много противоречивого, невероятного, нелепого, варварского и смехотворного¹⁹.

Среди прочего, весомым доводом стало для Валлы то, что упоминаний о Константиновом даре нет ни в «Декрете Грациана», ни в «Истории Сильвестра», на которые ссылались те, кто настаивал на подлинности этого документа. Виссарион же доказывает ошибочность заявлений Георгия, сопоставляя их со свидетельствами комментаторов Аристотеля, к авторитету которых апеллирует сам Георгий. Этот метод сопоставления текстов и выявления несовпадений между написанным его противником и подлинным содержанием различных произведений (прежде всего — платоновских диалогов) используется Виссарионом на протяжении всего сочинения и в конечном счете применяется и к само-

¹⁸ ICP 2.5.1: «Если бы было так, отнюдь не умолчали бы (*nequaquam id subticuissent*) об этом столь многие комментаторы превосходного ума, как греки, так и латиняне, которые были предшественниками противника. В особенности святой учитель Фома... который, насколько это можно было сделать, пытался подкрепить наши мнения аристотелевскими рассуждениями».

¹⁹ Валла 1963: 142.

му Георгию: Виссарион изобличает того в прямой лжи из корыстных побуждений, приводя пространные и полные похвал Платону цитаты из посвятительных писем, которые его противник приложил к своим переводам «Законов» (к Николаю V и Франческо Барбаро) и «Парменида» (к Николаю Кузанскому) (Иср 4.17.1–3).

Появляющаяся у Аристотеля отсылка к пифагорейцам позволяет Виссариону ввести еще один, в известном смысле «историко-философский», аргумент: он замечает, что пифагорейской традиции наследовал скорее Платон, чем Аристотель, а значит, идеи эти принадлежат скорее Пифагору и Платону, чем Аристотелю — даже если этими словами «намекается на что-то более возвышенное и божественное, чем могла бы постичь (*capere*) человеческая душа». Ведь пифагорейцы говорят «об умопостигаемых сущностях, или числах, или прочих вещах того же рода», а Аристотель лишь переносит сказанное ими на вещи чувственно воспринимаемые и телесные (Иср 2.5.2)²⁰.

Здесь сразу же следует сказать еще об одном, тоже своего рода историческом, аргументе Виссариона, являющемся сквозным для всего сочинения. Из главы в главу тот повторяет, что и Платон, и Аристотель, жившие до воплощения, были в равной мере далеки от христианской религии²¹, и это нужно учитывать при чтении их сочинений. В случае с Троицей также не следует «допускать, будто Платон, или Аристотель, или кто-либо иной из язычников говорил о Троице так, как понимают ее христиане»:

не может быть, чтобы человеческий разум был настолько выдающимся и возвышенным, чтобы быть способным прикоснуться к этой истине (Иср 2.5.3).

С этим аргументом можно связать еще один, «методологический». Виссарион отмечает, что Аристотель —

всюду стремился к неопровержимости доказательства и не желал заниматься вещами (*versari in rebus*), которые нельзя было бы

²⁰ Ср. Arist. Ph. 3.4, 203a1–17.

²¹ Ср., например, Иср 2.1.1: «Чуждыми нашей вере были оба: и Платон, и Аристотель: оба и именем, и верой — язычники».

подтвердить понятным (*manifesta*) рассуждением. Веру же в высшие и божественные вещи... он оставил совершенно без внимания (ICP 2.5.10).

Платон же, напротив, «не ищет никакого способа доказательства», поскольку для него «первая и главная из всех добродетелей — вера»²².

Еще один аргумент Виссариона связан с обвинением, что учение Платона стало источником разнообразных ересей — именно у него, говорит Георгий, черпали идеи Ориген и Арий²³. В ответ Виссарион спрашивает, почему бы противнику тогда «не осудить и не отвергнуть также евангельские и апостольские книги?» Ведь всякий, кто неверно толкует Библию, отклоняется от истинного учения и пытается подкрепить свои превратные суждения авторитетом божественных слов, однако

не вина Священного Писания, что [эти люди] из него берут доводы, которыми свою ошибку защищают, но, скорее, следует порицать и укорять тех, кто сказанное верно извращает (ICP 2.5.8).

Если бы Ориген или Арий лучше поняли Священное Писание, то не впали бы в ересь, которую «были вынуждены оборонять словами и Христа, и Платона». Обвинение в ереси снимается ровно потому, что Платон — не христианин, ибо богослов «не сказанное Христом... [подгоняет] к мнению Платона, но слова Платона — к мнению Христа»; впадая в заблуждение, он допускает ошибку в толковании библейского текста, а не платоновского (ICP 2.5.8).

²² В подтверждение этого Виссарион приводит слова Сократа из «Тимея»: «Детям богов отказать в доверии никак нельзя, даже если говорят они без правдоподобных и убедительных доказательств» (Ti. 40е, пер. С.С. Аверинцева). Другими доказательствами оказываются рассказ о Тартаре и посмертном воздаянии в «Горгии», в особенности *Grg.* 523а: «внемли... прекрасному преданию, которое ты, вероятно, сочтешь сказкою, а я полагаю истиной, а потому и рассказывать буду так, как рассказывают про истинные события» (пер. С.П. Маркиша), а также стиха Феогнида в первой книге «Законов»: «Злата ценнее, о Кирн, серебра бесконечно дороже / Тот, кто верным пребыл в междоусобной войне» (*Lg.* б30а, пер. А.Н. Егунова), — где Виссарион переводит греческое *πιστός ἀνὴρ* латинским *qui servat fidem* (ICP 2.5.11).

²³ Thom. Aq. I^a q. 32 a. 1 ad 1.

При этом Платон, по мнению Виссариона, в отличие от Аристотеля и в самом деле говорил о троице, но вовсе не о той Троице, о которой учат христианские богословы.

Во-первых, Платон постулирует степени божественности (*gradus divinitatum*): 1) начало всего сущего, не имеющее возникновения, не зависящее ни от какой причины, называемое единым и высшим благом; 2) первосущее (*primum ens*), то есть «первый разум» (*primus mens*) и первую форму; и, наконец, 3) душу²⁴.

Во-вторых, в шестой книге «Государства» (там, где идет речь о солнце как причине и одновременно объекте зрения), Платон говорит об уме как о том, что «порождается благом» (R. 508c), что Виссарион интерпретирует как вторую ипостась Троицы. Это же место, по всей видимости, упоминается в 16 главе третьей книги, где Виссарион приводит слова Георгия о том, что «однажды, словно в исступлении, Платон назвал Бога Отцом». Виссарион немедленно замечает: «Следовательно, и сына подразумевает (*affert*) тот, кто упомянул отца. Ведь отец не может ни быть, ни быть понят без сына» (ICP 3.16.2).

Это утверждение он подкрепляет, с одной стороны, свидетельством Августина о том, что в книгах платоников тот читал нечто похожее на евангельские слова («В начале было слово, и слово было у Бога» и остальное из того же места вплоть до и за исключением (*exclusive*) «и слово стало плотью», *Conf.* 8.9), а с другой — Фомы Аквинского, пересказывающего легенду о том, что Платон узнал о присущих (*appropriata*) атрибутах божественных лиц во время путешествия в Египет из священных книг иудеев²⁵.

В-третьих, Виссарион приводит данное в той же книге «Государства» описание высшего блага²⁶, которое, по свидетельству

²⁴ По мнению Виссариона, именно отношение между этими «степенями божественности» описано во втором письме: «Вот в чем дело: всё тяготеет к царю всего и всё совершается ради него, он — причина всего прекрасного. Ко второму тяготеет второе, к третьему — третье» (*Ep.* 312e, пер. С.П. Кондратьева).

²⁵ Thom. Aq. *Super Sent.* I d. 3 q. 1 a. 4 ad 1: Plato autem dicitur multa cognovisse de divinis, legens libros veteris legis, quos invenit in Aegypto.

²⁶ R. 509b: «Считай, что и познаваемые вещи могут познаваться лишь благо-

Платона, дает вещам и бытие, и существование, превосходя при этом всё сущее могуществом и силой. Здесь высшее благо вновь сравнивается с солнцем — так же, отмечает Виссарион, как делает это Григорий Назианзин в «Похвальном слове Афанасию Великому» (ІСР 2.5.4)²⁷. Равным образом, указывает он, в Шестом письме Платона Бог назван «отцом первой и творящей причины» (*principis opificisque causae patrem*) (ІСР 2.5.5)²⁸.

В-четвертых, Виссарион обращает внимание на тот фрагмент «Послезакония», где идет речь о том, что богов следует почитать за то, что те «содействуют зримому мировому порядку, установленному разумом, наиболее божественным из всего» (συναποτέλων κόσμον ὃν ἔταξεν λόγος ὁ πάντων θεϊότατος ὁρατόν, *Epin.* 986c)²⁹. Виссарион переводит в этом месте λόγος латинским словом *verbum*: «они совершали бы свой оборот (*orbem perlustrant*), обегая мир, который божье слово сделало видимым (*quem dei verbum visibilem fecit*)», и делает отсюда вывод, что Платон называет слово «творцом мира» (*mundi opificem*), созерцание которого является для людей источником счастья и блаженства как при жизни, так и после смерти (ІСР 2.5.5). Виссарион резюмирует:

Мы не отрицаем, что Платон [исповедовал] некую разновидность нашей религии, обнаруженную благодаря свету природы, которую ее создатель и управитель впоследствии полнее открыл в божественном учении своего Сына... мы считаем, что эта разновидность может быть весьма полезной человеку, который от учения Платона обратился бы к более совершенному состоянию нашей

даря благу; оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой» (пер. А.Н. Егунова).

²⁷ Ср. Gr. Naz. Or. 21.1: «И как солнце, доставляя возможность видящему видеть, а видимому быть видимым, само гораздо превосходнее видимого, так Бог, устраивающий, чтобы существа мыслящие имели дар мышления, а мыслимые были предметом мышления, Сам выше всего мысленного, и всякое желание останавливается на Нем, далее же никуда не простирается. Ибо далее Его ничего высшего и даже вовсе ничего не находит ум самый любознательный, превыспренный и любопытательный» (пер. Московской духовной академии).

²⁸ Ср. Pl. Ep. 323cd.

²⁹ Пер. А.Н. Егунова.

религии. Так, кажется, что из сочинений Платона некоторые положения истинного богословия пробиваются и словно бьют ключом (ICP 2.5.9).

Такова аргументация второй книги. Отметим, что в ней Виссарион мало говорит об аргументах Георгия Трапезундского. Из всего, написанного противником, его занимают лишь два момента: истолкование фрагмента «О небе» и утверждение, что учение Платона — это источник ересей. Его силы сосредоточены, скорее, на попытках исследовать вопрос о том, кто из двух философов ближе к христианскому учению, таким образом, «чтобы, если кто захочет подкреплять истину нашей религии также и авторитетом языческих философов, показать, что посредством книг Платона это можно сделать лучше, чем с помощью [книг] Аристотеля» (ICP 2.1.1).

Обращает на себя внимание также подбор авторитетных свидетельств, подкрепляющих здесь доводы Виссариона: он лишь вскользь упоминает тут о Фоме Аквинском и один раз ссылается на Григория Назианзина; в остальных случаях приводятся лишь слова самого Платона и платоников — Плотина, Порфирия, Нумения, Амелия.

Иначе выглядит посвященная этим же вопросам часть третьей книги (главы 15–19), написанная на основании *Notata* Джованни Гатти. Здесь приводятся новые, не упоминавшиеся во второй книге аргументы Георгия, которые в 19-й главе систематизируются и рассматриваются последовательно. Виссарион³⁰ поясняет свой замысел:

Я попытался собрать это [рассуждение] из его продолжительной бессмысленной болтовни (*futilitate*), и изложенное им безо всякого порядка (*nulla forma*) упорядочить, сведя к силлогизмам, в том виде, как, мне показалось, он сам желал бы приводить доводы» (ICP 3.19.2).

Открывающая этот перечень ссылка Георгия на уже приводившийся выше фрагмент «О небе», где всё определяется через тро-

³⁰ Хотя в основе третьей книги ICP лежит текст Джованни Гатти, здесь и далее мы будем ссылаться на Виссариона как на автора финальной редакции текста.

ицу, отмечается, поскольку это место совсем иначе трактовали «комментаторы, авторитет которых более значителен, чем [авторитет] противника», — Фома Аквинский³¹ и Альберт Великий³². Таким образом, повторяются те же аргументы, что и во второй книге, но на этот раз даются ссылки на комментаторов-схоластов. Однако далее появляются и другие вещи, достойные внимания:

1. «Филологический» аргумент: в некоторых случаях (в частности, там же, в начале трактата «О небе») у Аристотеля слово «троица» написано с артиклем — τῆς τριάδος. Георгий делает из этого вывод, что Аристотель «желал указать на высшую Троицу, которая является Богом». Но здесь, отмечает Виссарион, противник заблуждается относительно функции артикля: Аристотель имеет в виду не конкретную и божественную Троицу, но «просто саму троицу как идею (*sed trinitatis ipsius simpliciter sub ratione trinitatis*)» (ICP 3.19.6)³³.
2. Второй аргумент Георгия касается продолжения того же фрагмента «О небе»: «Вот почему, переняв у природы, так сказать, ее законы, мы пользуемся этим числом при богослужениях» (Arist. *Cael.* 268a13–15)³⁴. Георгий рассуждает, что то, к чему нас подталкивает природа, происходит от Бога и должно восприниматься как относящееся к Богу, ибо «всё, содержащееся в общей природе, является „отпечатком“ первой причины» (ICP 3.19.1). Следовательно, раз природа учит соблюдать при богослужении троицу, то троичность следует приписать божественной природе. Виссарион соглашается, что то, к чему человека подталкивает природа, исходит от Бога и существует в Боге — но не так, как думает Георгий, а «как результат содержится в своей причине». Поэтому, хотя в Боге содержится троичное число, в Нем равным образом есть и четверица, и прочие вещи (ICP 3.19.7).

³¹ Cp. Thom. Aq. *Super Sent.* I d. 3 q. 1 a. 4; *De veritate* q. 10 a. 13.

³² Cp. Alb. Magn. *De caelo et mundo* I.1.2.

³³ Любопытно, что здесь появляется ссылка на спор других двух гуманистов, Леонардо Бруни и Иоанна Аргиропулоса, относительно того, как следует переводить слово τὰς αὐθῶν в «Этике» Аристотеля. Георгий, указывает Виссарион, увидел, что Бруни интерпретировал это слово как «высшее благо» (*summum bonum*), и решил, что использование такого рода артикля всегда свидетельствует о превосходной или высшей степени вещи. Но перевод Бруни неверен, и Иоанн, переведший то же слово как «само благо» (*bonum ipsum*), по мнению Виссариона, гораздо точнее.

³⁴ Пер. А.В. Лебедева.

3. Развивая предыдущий довод, Георгий «утверждает», что, поскольку природа подталкивает всех людей к пониманию (*sensum*) Троицы, то следует думать, что идея (*ratio*) Троицы является естественной идеей и, соответственно, Троица существует в Боге, ибо сама природа, подталкивая людей, является не чем иным, как творцом и создателем природы — то есть Богом. Но, отвечает Виссарион, согласно Аристотелю, природа не является Богом, но от Бога зависит. Природа — служанка Бога, она осуществляет то, чего Бог извечно желает. Но из этого не следует, что если она осуществляет нечто посредством троичности, то так же тройственно осуществляется и Тот, кто является творцом (*auctor*) природы. Бог намного превосходит природу, и способ Его осуществления гораздо возвышеннее. Поэтому «что в Боге является единым, то в природе, натрое разделенное, указывает (*refert*) на высшее и невыразимое единство своего Творца» (ІСР 3.19.8).
4. Поскольку всякая причина запечатлевает свое подобие в результате, а естественная вещь является результатом действий Бога, то в Боге должно постигаться то, что является очевидным в естественной вещи. Но, говорит Виссарион, то, что воспроизводится в результате, существует в причине не тем же самым образом: в противном случае нам бы пришлось согласиться, что, поскольку человек двуног, а конь четвероног, Бог также является двуногим или четвероногим. Однако утверждать подобное — грех. Подобие всякой причины запечатлевается в результате сообразно подлежащей материи. Значит, троица существует в естественной вещи потому, что осуществляемая форма не могла бы находиться в материи, сохраняя единство (*cum unitate*), но наилучшим образом сообразно подлежащему пребывает в состоянии тройственности (*cum ternario*) (ІСР 3.19.9).
5. Наконец, Георгий указывает, что в «Проблемах» Аристотеля, где исследуется, почему начавшийся ночью северный ветер никогда не дует больше трех дней (*Pr.* 26.9–14), сказано, что все вещи завершаются триадами. Но то, чем завершается каждая вещь, является высшей целью: следовательно, «Троица является предельной целью и высшим благом вещей». Однако предельная цель и высшее благо вещей — Бог. Следовательно, Бог является тройственным и единым, а божественная Троица представляет собой действующую причину (*causam efficientem*) всех вещей (ІСР 3.19.10–11).

Здесь нужно отметить, что перевод «Проблем» Георгий Трапезундский начал в 1451 году по заказу папы Николая V, однако 4 мая 1452 года случилась его знаменитая ссора с Поджо Браччолини, после которой Георгию пришлось уехать из Рима, а заказ был передан Феодору Газе³⁵. Тот перевел «Проблемы» и в 1454 году преподнес свой труд понтифику. Георгия, который закончил перевод в 1452 году, а обнародовал в том же 1454-м, этот факт, по видимому, привел в ярость: во всяком случае, в 1456 году в сочинении *Adversus Theodorum Gazam* он заявил, что тот, «родом грек, нравами и разумом — варвар», буквально «отнимает» (*derogat*) Аристотеля у читателей, внося существенные изменения в текст³⁶. Таким образом, ссылаясь в *Comparatio* на «Проблемы», он отстаивал правильность своей интерпретации.

При разборе этого аргумента Виссарион обращается к тексту, указывая, что Георгий опять неправильно понимает Аристотеля и видит в его троице нечто, чего тот не подразумевал:

Ведь он говорит, что «в трех» (*in tribus*) и «посредством триады» (*per terna*) [нечто] приводится к цели, как и врачи считают третий день критическим в развитии болезней (*medici ternariis diem criticum in decretorium statuunt morbis*). Но противник по незнанию и предмета разговора (*rerum*), и греческого языка полагает, что [слово] τελευτοῦσθαι всегда означает одно — «формально осуществляться», тогда как оно означает не только формальное осуществление, но также [цель или] исход (*exitum*) вещи и окончание движения. Поэтому и τέλος не [означает] только «цель», ради которой прочее совершается, но также и «окончание» и сам исход действия (ICP 3.19.10).

При этом вещи осуществляются в соответствии с троицей дво-яко: либо вещь осуществляется *в соответствии* с целью, которая является формой, либо завершается, *достигнув* цели, которая является пределом и исходом движения³⁷. Как отмечает Аристотель,

³⁵ Monfasani 1976: 109–111.

³⁶ Mohler 1942: 298–299; Hankins 1990: 188. Подробнее об особенностях переводческих методов Георгия Трапезундского и Феодора Газы и о дискуссии между ними см. Linde 2018; Monfasani 2006.

³⁷ Cp. Arist. *Ph.* 194a27–33: «Ведь природа есть цель и „ради чего“: там, где

цель — не всякий исход, но наилучший и являющийся формой вещи. И если согласиться, что троица является благой и наивысшей, это не означает, что она — Бог. Ведь каждая вещь осуществляется сообразно своему благу, и значит именно оно и является для нее наивысшим и наилучшим, как форма осла есть в своем роде цель и наивысшее благо, сообразно которому осуществляется осел. А если согласиться с Георгием, что всё благое и наивысшее — Бог, то окажется, что и форма осла — Бог, и сам осел — тоже Бог. Но это ошибка Георгия, который впал в нее из-за неумения разделять понятия (*per ignoracionem distinguendi*) (1СР 3.19.10).

Все перечисленные аргументы в той или иной мере отсылают к одному, становящемуся основной мишенью для Виссариона в посвященных вопросу о Троице главах третьей книги: дело в том, что в *Comparatio* Георгий обращается к учению о следе Троицы (*vestigia Trinitas*), восходящему к Оригену и Григорию Нисскому и подробно разработанному Августином³⁸. В одиннадцатой книге «О Троице» Августин призывает:

Так давайте же, насколько сможем, постараемся обнаружить также и в этом внешнем [человеке] какой-нибудь признак Троицы, хотя и не потому, что человек в своей внешности есть образ Божий... Итак, в том, что тлеет, давайте, насколько мы способны, искать некоторое отражение (*effigiem*) Троицы, если и не столь четкое, то всё же различимое... Ведь по причине такого порядка нашего устроения, в соответствии с которым мы созданы смертными и плотскими, нам легче и привычнее иметь дело с видимым, нежели с умопостигаемым (Aug. *Trin.* 11.1.1)³⁹.

Такие «следы» Троицы в мире организованы триадами (например, единство — благо — истина или мера — форма — порядок). Помимо следов Троицы во внешнем мире, у Августина появляется еще и «образ Троицы» (*imago Trinitatis*) во внутреннем мире —

при непрерывном движении имеется какое-то окончание движения, этот предел и есть „ради чего“. Отсюда и смешная шутка, когда поэт договаривается до слов: „достиг кончины, ради которой родился“; однако цель означает [отнюдь] не всякий предел, но наилучший» (пер. В.П. Карпова).

³⁸ См. *Comparatio* 2.4, sig. F8r–G 5v. Подробнее об учении о «следе Троицы» см. Slotemaker 2020: 24–29; Фокин 2013: 262–365.

³⁹ Пер. А.А. Тациана.

«в структуре человеческой души, ее способностях и самосознании»⁴⁰. Впоследствии элементы учения о *vestigia Trinitatis* появились у Фомы Аквинского, Бонавентуры, Иоанна Дунса Скота.

Итак, Виссарион следующим образом передает рассуждения Георгия о *vestigia Trinitatis*:

Через след можно понять оставившего след (*vestigiatum*), поскольку след является подобием (*similitudo*) того, кто его оставил. Следовательно, Аристотель, который понимал естественные и тварные вещи, также понимал Троицу (ICP 3.15.1).

Это утверждение Виссарион опровергает, прибегая к подобранным Джованни Гатти цитатам авторитетных богословов — Илария Пиктавийского, Амвросия Медиоланского, Василия Великого, Григория Назианзина, самого Августина и прежде всего Фомы Аквинского. С их помощью он доказывает, что 1) Троицу невозможно познать естественным разумом; 2) из-за такого рода доказательства значительно умаляется вера; 3) поскольку при таком доказательстве вводятся доводы, которые можно опровергнуть (*non cogentes*), то вера в Троицу может быть осмеяна неверующими; 4) подтвердить существование Троицы можно только святыми авторитетами (ICP 3.15.1–2).

Соглашаясь, что в живых существах и естественных вещах и в самом деле присутствует след Троицы, Виссарион, однако, указывает, что «след божественности в творениях является весьма несовершенным», и его недостаточно для подлинного познания Троицы. В качестве примера он приводит след человеческой ноги: тот, кто его увидел, понимает, что его оставил человек, а не конь, но не может сказать, был ли то Сократ или Платон. Так и в творениях есть след первой причины, и посредством этого отпечатка (*impressio*) можно познать сущностные атрибуты божественных лиц (*essentialia attributa divinis personis*), но присущие (*appropriata*) и собственные (*propria*) атрибуты ипостасей можно воспринять лишь посредством веры (ICP 3.15.3).

Кроме того, творения подводят к познанию Бога в той мере, в которой тот является их производящей (*productiva*) причиной,

⁴⁰ Фокин 2013: 281.

но такая причина является общей для всей Троицы, поскольку в этом отношении три ипостаси соединяются, а не разделяются. Таким образом, посредством результата или произведения (*effectum*) можно познать не Троицу, но лишь единство (ICP 3.15.7).

Георгий также утверждает, что если бы человек не согрешил (*peccasset*), он с большей вероятностью мог бы познать Троицу посредством разума, то есть на основании следов, чем благодаря вере; но после грехопадения (*post peccatum*) познавать ее следует уже скорее посредством веры, чем разума. На это Виссарион замечает, что Аристотель жил уже после грехопадения, но при этом не был причастен христианской вере. Поскольку он был грешником, то разве мог он совершить то, что, по утверждению Георгия, доступно лишь безгрешному? (ICP 3.17.5).

В качестве иллюстрации теории следов Георгий приводит три измерения телесной вещи, которые в ней присутствуют одновременно, образуя некое единство, но не соединяясь воедино, причем указывает, что «для нас, заключенных в нечистые тела, нет следа очевиднее, чем заключенный в теле» (ICP 3.18.4)⁴¹. Виссарион на это приводит слова Гатти (здесь он единственный раз упоминает своего соавтора по имени): для того чтобы это осуществилось, три измерения должны сделаться «тем же самым в чем-то ином, что нумерически (*numero*) является одной вещью», как это происходит с тремя ипостасями в отношении божественной сущности. Но для естественных вещей это невозможно. Кроме того, встает вопрос, почему Георгий отдал телу предпочтение, пренебрегши человеческой душой, где тоже можно обнаружить след Троицы: ведь «нам лучше известен образ (*imago*), помещенный в нашу душу, чем [пространственные] измерения» (ICP 3.19.4).

Итак, рассмотрение вопроса о том, можно ли найти в сочинениях Платона и Аристотеля элементы учения о триедином божестве, распадается в *In Calumniatorem Platonis* на две части: «неоплатонически-гуманистическую» и «схоластическую», написанную Виссарионом при помощи Джованни Гатти. При этом

⁴¹ Ср. *Comparatio* 2.4, sig. G 2v.

очень хорошо видно, как даже в «схоластической» части Виссарион вводит дополнительные элементы, которых не было у Гатти: обсуждение тонкостей перевода фрагментов сочинений Платона и Аристотеля с греческого на латинский и ссылки на дискуссии об этом современников-гуманистов⁴².

Однако дело не ограничивается только сопоставлением текстов и воспроизведением традиционных для платоников и аристотеликов ходов мысли. Виссарион в известной степени учитывает также исторический и культурный контекст. Конечно, и у его предшественников можно найти оговорки, что поскольку и Платон, и Аристотель были язычниками, у них не следует искать христианских истин⁴³. Но Виссарион не ограничивается простой констатацией и поясняет свою позицию следующим образом:

скажу откровенно, что защищаю мнение Платона не так, словно считаю его всецело достойным одобрения и сочетающимся с нашим учением. Ведь я не признаю ни... предсуществования (*praeexistentiam*) душ, ни множественности богов, ни [наличия] душ у неба и звезд, ни многого другого, за что Церковь осуждает язычников... [однако] если оба [философа] были язычниками и чуждыми нашей вере, кто-то из них всё же думал лучше и с нашей верой сообразнее, и это стоит показать (ICP 2.3.3).

Виссарион поясняет, что оба философа признавали существование множества богов, полагая одновременно и существование высшего божества, «единого начала всех вещей, совершенно ли-

⁴² Здесь, пожалуй, будет уместным отметить, что вопрос о критике источников (и конкретно — сопоставление различных рукописей сочинения Василия Великого «Против Евномия») стал одним из ключевых эпизодов дискуссий о *filioque* во время Ферраро-Флорентийского собора: сопоставление разных списков показало, что во многих рукописях был соскоблен фрагмент, подкрепляющий позицию латинян. Это произвело на Виссариона настолько глубокое впечатление, что по окончании собора и возвращении в Константинополь он посетил библиотеки множества монастырей, сличая хранившиеся в них рукописи, чтобы установить истину. См. Gill 1975: 388–389; Geanakoplos 1966: 102. Таким образом, с методом сопоставления текстов он был хорошо знаком.

⁴³ Сходный мотив присутствует, например, у того же Схолария в письме к Плифону (Petit et al. 1935: 121).

шенного возникновения и свободного от всякой причины», наряду со многими другими сущностями, «тоже вечными, однако постепенно нисходящими от той первой» (то есть от высшего божества) и к ней отсылающими, от нее зависящими (*pendere*), произведенными от нее и тех сущностей, что к ней ближе всего (ICP 2.5.13).

Более того, Виссарион считает, что его противник ошибается, когда укоряет Платона в участии в языческих богослужениях и принесении жертв «демонам»: для него факт участия философа в религиозных церемониях, жертвоприношениях и молитвах — свидетельство благочестия, выражаемого прежде всего в вере в божественное провидение (ICP 3.9.1); поклонение многим богам характерно для определенного исторического периода, и Платон с Аристотелем в своих убеждениях и поступках сообразовывались с обычаем своего времени. Обвинять одного из них в язычестве, превознося второго как чуть ли не христианина, никак нельзя — ведь оба они повинны в этом преступлении в силу того, к какой эпохе принадлежат (ICP 2.5.12). Но и само «преступление» язычества представляется при этом подходе не таким страшным, каким изображает его Георгий Трапезундский.

Пожалуй, именно этот «историзм» (разумеется, весьма ограниченный и требующий множества оговорок) можно счесть самым интересным в рассуждениях Виссариона. Если согласиться с П.М. Бицилли в том, что единственная культура, которую в состоянии было представить себе Средневековье, — это «культура, оторванная от „жизни“, не зависящая от окружающих условий, от „среды“, ничем не связанная с историческими обстоятельствами, как бы не подвластная времени и пространству»⁴⁴, то, кажется, *In Calumniatorem Platonis* вполне можно поставить в один ряд с другими произведениями эпохи Возрождения, на страницах которых это представление о неизменности и вечности, гомогенности человеческой культуры начинает изменяться и усложняться.

⁴⁴ Бицилли 2006: 225.

Литература

- COMPARATIO = *Comparationes phylosophorum Aristotelis et Platonis a Georgio Trapezuntio viro clarissimo*. Venetiis: per Iacobum Pentium de Leuco, 1523.
- ICP = *Bessarionis In Calumniatorem Platonis libri iv. Textum Graecum addita vetere versione Latina primum edidit L. Mohler* (= Mohler 1927).
- Бицилли, П.М. (2006), “Элементы средневековой культуры”, in Id., *Избранные труды по средневековой истории: Россия и Запад*, 107–231. М.: Языки славянских культур.
- Валла, Л. (1963), “Рассуждения о подложности так называемой дарственной грамоты Константина” (пер. И.А. Перельмутера), in М.А. Гуковский (ред.), *Итальянские гуманисты xv века о церкви и религии*, 139–216. М.: Издательство АН СССР.
- Фокин, А.Р. (2013), *Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике*. Дисс. М.: Институт философии Российской академии наук.
- Fokin, A.R. (2013), *Anticent Philosophy and the Shaping of Trinitarian Doctrine in Latin Patristics*. Diss. Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. (In Russian.)
- Geanakoplos, D.J. (1966), *Byzantine East and Latin West: Two Worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance: Studies in Ecclesiastical and Cultural History*. New York: Barnes & Noble.
- Gill, J. (1975), “The Sincerity of Bessarion the Unionist”, *Journal of Theological Studies* 26.2: 377–392.
- Hankins, J. (1990), *Plato in the Italian Renaissance*. Vol. 1. Leiden, etc.: E.J. Brill.
- Karamanolis, G. (2002), “Plethon and Scholarios on Aristotle”, in K. Ierodiakonou (ed.). *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, 253–282. Oxford: Clarendon Press.
- Lagarde, B., ed. (1973), “Le *De differentis* de Pléthon d’après l’autographe de la Marcienne”, *Byzantion* 43: 312–343.
- Lagarde, B., ed. (1976), *Georges Gémiste Pléthon. Des Différences entre Platon et Aristote (édition, traduction et commentaire)*. Thèse de doctorat. T. 1. Paris: Université de Paris IV – Sorbonne.
- Lagarde, B., ed. (1989), “George Gémiste Pléthon: Contre les objections de Scholarios en faveur d’Aristote (Réplique)”, *Byzantion* 59: 354–507.
- Linde, J.C. (2018), “Translating Aristotle in xv Century Italy: George of Trebizond and Leonardo Bruni”, in A. Ossa-Richardson, M. Meserve (eds.), *Et Amicorum: Essays on Renaissance Humanism and Philosophy, in Honour of Jill Krayer*, 47–68. Leiden: Brill.

- Mohler, L. (1927), *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann: Funde und Forschungen*. Bd. 2. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Mohler, L. (1942), *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann: Funde und Forschungen*. Bd. 3. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Monfasani, J. (1976), *George of Trebizond: A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*. Leiden: Brill.
- Monfasani, J. (2004), “Giovanni Gatti of Messina: A Profile and an Unedited Text”, in Id., *Greeks and Latins in Renaissance Italy: Studies on Humanism and Philosophy in the 15th Century*, 1315–1338. Ashgate Publishing.
- Monfasani, J. (2006), “George of Trebizond’s Critique of Theodore Gaza’s Translation of the Aristotelian *Problemata*”, in P. de Leemans, M. Goyens (eds.), *Aristotle’s Problemata in Different Times and Tongues*, 275–294. Leuven University Press.
- Monfasani, J. (2008), “A Tale of Two Books: Bessarion’s *In Calumniatorem Platonis* and George of Trebizond’s *Comparatio Philosophorum Platonis et Aristotelis*”, *Renaissance Studies. Journal of the Society for Renaissance Studies* 22.1: 1–15.
- Monfasani J., ed. (2021), *Ioannis Gatti Notata, seu Tractatus qui erat fons libri III Operis Bessarionis In Calumniatorem Platonis adversus Georgium Trapezuntium*. Turnhout: Brepols.
- Monfasani, J. (2022), “The Notata of Giovanni Gatti OP”, in S. Mariev (ed.), *Il libro di Bessarione in difesa di Platone: nell’officina dell’ultimo filosofo bizantino*, 77–82. Venezia: Edizioni Ca’ Foscari.
- Monfasani, J., ed. (2023), *Liber Defensionum contra Obiectiones in Platonem. Cardinal Bessarion’s Own Latin Translation of His Greek Defence of Plato against George of Trebizond*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Petit, L.; Siderides, X.A.; Jugie, M., eds. (1935), *Œuvres complètes de Georges Scholarios*. T. 4: *Polémique contre Pléthon. Oeuvres pastorales, ascétiques, liturgiques, poétiques. Correspondance. Chronographie*. Paris: Maison de La Bonne Presse.
- Slotemaker, J.T. (2020), *Trinitarian Theology in Medieval and Reformation Thought*. Palgrave Macmillan.
- Woodhouse, Ch.M. (1986), *George Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes*. Oxford: Clarendon Press.