Настоящая работа посвящена платоно-аристотелевской полемике в XV веке и ее значению в контексте философии Ренессанса. Дуалистические взаимоотношения философий Платона и Аристотеля в той или иной мере существовали с эллинистической эпохи и существуют по сей день. Однако, именно в XV веке, спустя почти две тысячи лет после смерти Платона и Аристотеля – смерти не только физической но и смерти как авторов в чистом Бартовском смысле, противоречия платонизма и аристотелизма стали актуальны как никогда ранее, и достигли своей кульминационной точки, которая положила начало новой эпохе в истории философии. История чтения, вернее, интерпретаций. И влияние интерпретаций на интерпретации – то есть, от платона и аристотеля ничего не осталось. Началось все в Византии и перекочевало в Италию, где переоткрывали Платона с 14 века. Первым человеком, начавшим платоно-аристотелевские споры, был, как ни странно, Аристотель. И с тех самых пор на протяжении двух тысячелетий вплоть до Декарта и Бэкона «вся философия вращалась вокруг этих двух светил. Всякий раз, как одно из этих светил поднималось на горизонте, другое опускалось вниз, и это означало, что начинается новая эра на небосклоне философии»[[1]](#footnote-1).

Основной вопрос исследования: Занимала ли полемика византийских мыслителей хоть сколько-нибудь значимое место в философской мысли Ренессанса (а стало быть, косвенным образом во всей последующей европейской интеллектуальной истории), и в какой степени греческое наследие определило основные ценности Ренессанса?

Краткий экскурс в контекст:

Сей вопрос порождает следующую проблематику: прежде всего, как платонизм соотносится с гуманизмом и корректно ли объяснять «возрождение Платона феноменом ренессансного гуманизма»[[2]](#footnote-2) (или наоборот) и ставить между двумя этими понятиями знак равенства. Кроме этого, встает вопрос о том, как платонизм или неоплатонизм коррелируют с христианством. Казалось бы, в эпоху патристики теология до некоторой степени базировалась на неоплатонизме – здесь можно упомянуть как минимум Аврелия Августина или Ареопагита. Однако, в дальнейшем неоплатонизм теряет свое значение, по своему статусу приближаясь едва ли не к ереси. Даже несмотря на то, что Платон наряду с Аристотелем считался провозвестником христианства, в Византии неоплатонизм рассматривался как угроза христианству и потенциальный источник язычества, и на протяжении веков развивался несколько маргинально до тех пор, пока Плифон не предпринял попытку не только реабилитировать платонизм, но при этом очистить его от христианских интерпретаций (хотя, разумеется, между ранним неоплатонизмом и платонизмом Плифона все же существовало значительное число неоплатоников – Михаил Пселл, Никифор Григора, Мануил Хрисолор). Но все же, к XV веку платонизм набирает невиданные ранее масштабы и начинается новая волна противоречий Платона и Аристотеля. Кроме этого, встает вопрос об уместности противопоставления платонистов и аристотелистов как двух заведомо непримиримых лагерей, поскольку для многих мыслителей речь шла скорее о создании «нового синтеза, свободного от схоластического противопоставления платонизма и аристотелизма»[[3]](#footnote-3), и даже Плифон был заинтересован в том, чтобы освободить Аристотеля от христианских трактовок и спекуляций[[4]](#footnote-4), поскольку так или иначе признавал его авторитет. Так что, если считать упомянутый синтез предполагаемой конечной целью споров, то вопрос встает уже не столько о платонизме, сколько о синтезе, причем синтезе в самих спорах и соотношении этого синтеза с гуманизмом. А отсюда уже возникает следующий вопрос: можно ли в таком случае сказать, что византийский гуманизм перерос в гуманизм итальянский? Еще в XIV веке контакты ромейских и латинских интеллектуалов стали расти: многие интеллектуалы занимались переводами текстов с греческого на латынь и наоборот; некоторые уже в этот период переезжали в Италию (Леонитос Пилатос) и даже переходили в католичество (Димитрий Кидонис). Очевидно, что в XV веке эти контакты усиливались, несмотря даже на традиционную вражду ромеев, вернее, уже эллинов, и латинян. И после того, как Мехмед II вошел εις την πόλη, самым очевидным путем для эмиграции стала Италия. В связи с этим И.П. Медведев пишет, что «с исходом византийских ученых произошла как бы трансплантация византийского гуманизма на Запад»[[5]](#footnote-5). Разумеется, не все из них покинули теперь уже Османскую империю, а некоторые, напротив, покинули ее до этого – и те, кто смог это сделать, стали из эллинов латинянами. Так наследие, оставленное исчезнувшей империей, до некоторой степени нашло продолжение, хоть и весьма неявное, в истории всей западной Европы. Согласно Монфазани, распространение неоплатонизма создало «биполярный философский мир»[[6]](#footnote-6). Более того, это новое противоречие платонизма и аристотелизма «оживило византийскую философию»[[7]](#footnote-7). В Византии платонизм не прекращал существовать со времен ранней патристики, достигнув своей кульминации в лице «радикального платониста» Гемиста Плифона, предпринявшего попытку не только реабилитировать платонизм, но при этом очистить его от христианских интерпретаций; в Италии ему еще предстояло возродиться. Здесь следует уточнить, что Платон считался угрозой христианству, как среди схоластиков, так и среди византийских исихастов, хотя ни то, ни другое, имея Аристотеля в качестве основы, не чисто от платонизма в полной мере - вряд ли можно полагать, что аристотелизм был чист от платонизма и наоборот, поскольку и то, и другое было темой для размышлений на протяжении почти двух тысячелетий, претерпевая множество метаморфоз в интерпретациях, а кроме того, они не всегда в полной мере противоречат друг другу. Тем не менее, «Платон внушал безусловное недоверие церковникам, и его философия считалась враждебной христианскому вероучению»[[8]](#footnote-8). Соответственно, встает вопрос – в чем именно виделась эта враждебность? Этот вопрос, в свою очередь, порождает вопрос о сущности самой полемики. Прежде всего, стоит уточнить следующее: Платон и Аристотель писали обо всем, о чем только могли, поскольку античная философия есть метод познания мира. В средние века же *philosophia fuit ancilla theologiae*, стало быть, участников споров интересовала именно метафизика и корреляции с христианством. Пожалуй, единственным, кто шагнул дальше всех из этой рамки, был Плифон, так как его «Законы» в оригинальной версии были неким ремейком «Государства» Платона и манифестом «культурной революции», и даже предполагались быть воплощенными в жизнь Плифоном в Морее – точно как пытался сделать Платон на Сицилии. Тем не менее, при всем этом Плифон до некоторой степени придерживается некой христианской логики, так как в своей структуре он «сохранил учение о Троице, хотя и в измененном виде»[[9]](#footnote-9). На это есть и возражение, так, Хладки говорит об «отсутствии догмата о Троице»[[10]](#footnote-10) *philosophia perennis* Плифона. Это не совсем верно, искаженный вариант догмата о Троице там есть: «божественность от переполнения разлилась на три части»[[11]](#footnote-11). Впрочем, очевидно, что Плифон все же далек от языческого стиля мышления древних греков, хотя и пытается его воспроизвести, но гораздо ближе к христианству. Поэтому и стоит вопрос о том, корректно ли считать это язычеством в прямом смысле. По Плифону, «бог не вне бытия»[[12]](#footnote-12) - это можно охарактеризовать как монистический пантеизм. Скорее всего, Плифон до некоторой степени основывался на паламитской онтологии и понятия энергий, что неудивительно, поскольку в этом отношении паламизм неожиданно для себя имеет чисто платонический характер. И, видимо, единственным вариантом структурировать эту онтологию, было обращение к язычеству.

Георгий Схоларий и Георгий Трапезундский полагали, что платонизм может быть потенциальной основой для язычества[[13]](#footnote-13). Казалось бы, пример Плифона это подтверждает, но было ли его язычество именно язычеством, а не экзистенциальной инфраструктурой мироздания, воплощенной в схеме? К тому же, именно как язычник он стал известен только после смерти и посмертного распространения сохранившихся фрагментов «Законов». При жизни же он был известен как добропорядочный христианин, несмотря на столь страстное увлечение Платоном. «Если мы будем сомневаться в учении нашей церкви, то не стоит и верить в то, чему она учит. А что может быть хуже этого?»[[14]](#footnote-14) - так говорил Плифон в период Ферраро-Флорентийского собора, согласно Сиропулу, противнику унии, который всегда упоминает Плифона в своих мемуарах с великим почтением. Так что, с другой стороны, платонизм и не расходится с православием – здесь можно упомянуть византийских гуманистов XIV века, Никифора Григору, и даже ненавистника Платона святого Григория Паламу, в чьем учении можно обнаружить элементы платонизма. Это лишний раз доказывает, что «Платоновское учение об идеях господствует над церковным учением во всех его наиболее существенных частях»[[15]](#footnote-15). Так что, по существу, Платон, возможно, даже более близок к христианству, чем Аристотель, и последователи Платона были весьма далеки от того, чтобы отказаться от христианства. В сущности, XV век характеризуется постепенной реабилитацией Платона. В Италии «рецепция Платона проходила с периода Ферраро-Флорентийского собора вплоть до конца века»[[16]](#footnote-16). Собственно, первое предложение трактата Плифона «*De differentiis*» представляет из себя не что иное, как некую апологию Платона: «Наши предки, как эллины, так и ромеи, ценили Платона гораздо выше, нежели Аристотеля»[[17]](#footnote-17). С этой вызывающей фразой оживилась продолжительная полемика. Но споры византийцев были скорее спорами об именах и заведомо не имели возможного разрешения. Византийцы пользовались попросту спекулятивными методами – примеры.

Однако, когда эстафету споров перехватили итальянские гуманисты, их суть изменилась - теперь первоочередное место занимала не апология того или другого, а их примирение, а также прокламация ценностей ренессанса через античных авторов, так что интеллектуальный климат века строился скорее итальянцами, создававшими новое направление в философии (гуманизм). Хотя византийцы оставили отпечаток на том, как те интерпретировали Платона, итальянцы все же были заняты не спорами об именах, а именно герменевтикой, и реальным примирением Платона с Аристотелем и христианством. Понятно, что большинство из них оставались схоластами, однако «земное бессмертие» досталось платоникам – имена Лоренцо Валлы, Марсилио Фичино, Николая Кузанского, Пико делла Мирандола явно известнее, чем имена Антонио Читтадини, Пьетро Помпонацци, НИколетто Верния, Агустино Нифо – тысячи их!

1438 год. Византия, фактически превратившаяся к тому времени из империи в город-государство, доживает последние годы. Предпоследний император Иоанн VIII Палеолог (1425-1448) в надежде обрести военную помощь от католиков в борьбе с османами решается на попытку унии восточной и западной церквей. В компании патриарха Иосифа II (1416-1439) и православных архиереев император отправляется на собор в Феррару. Но эта уния не могла спасти империю.

Итоги унии были вполне предсказуемыми. Взаимоотношения восточной православной церкви и папства уже к тому времени имели долгую историю – Лионская уния 1274 оказалась недолговечной, а попытка унии в 1333 году, положившая начало исихастским спорам, так и не претворилась в жизнь. И хотя на этот раз множество православных делегатов оказалось на стороне унии, она все же оказалась недолговечной и бесплодной для Византии, и в итоге «ее результаты остались только на бумаге»[[18]](#footnote-18).

В отношении собора встает следующий вопрос: можно ли считать его условной отправной точкой распространения платонизма в Италии и играл ли он решающую роль в распространении греческого наследия на Западе? Разумеется, Платон к тому времени уже был в значительной степени известен в Италии, однако именно в XV веке платонизм достигает больших масштабов по сравнению с предшествующей эпохой. «Популярность греческого языка и культуры достигла такой степени, что итальянские гуманисты воспринимали собор как возможность ведения диалога с наследниками античной Греции»[[19]](#footnote-19). Византийские делегаты, в свою очередь, получили возможность распространять греческий язык, культуру и науку, тем самым рождая итальянский ренессанс[[20]](#footnote-20). Однако, сам собор вряд ли представлял из себя поле для платоно-аристотелевских споров, поскольку на протяжении всего собора на заседаниях обсуждались исключительно вопросы догматического характера, определяющие различие католичества и православия, и, как сообщает Сиропул, «эти дискуссии продолжались бесконечно»[[21]](#footnote-21). Несмотря на то, что к унии стремился не только император Иоанн VIII вместе с подавляющей частью византийских делегатов, но и папа Евгений IV[[22]](#footnote-22), ни одна из сторон не шла на уступки. «Дискуссия с греками во Флоренции была сосредоточена больше на догматическом вопросе о *Filioque* и продолжалась в течение восьми заседаний, но не дала результатов»[[23]](#footnote-23). Что же касается споров, то «наиболее оживленные дебаты происходили не между греками и латинянами, а среди самих греков»[[24]](#footnote-24), хотя и со вниманием со стороны латинян и их постепенным вовлечением в дальнейшем. По этой причине называть собор «первым международным философским конгрессом»[[25]](#footnote-25) не вполне корректно. Собор в данном случае следует рассматривать не столько в качестве именно собора, а скорее, как причину взаимодействия итальянских и византийских интеллектуалов – собор длился довольно продолжительное время и заседания проходили не каждый день. Следовательно, диалоги о Платоне проходили в секулярной обстановке в период вне заседаний. Известно, что *De Differentiis* Плифона, давший импульс спорам, датируется годами собора. «Плифон как светский советник не участвовал во всех заседаниях совета, поэтому он проводил часть своего времени во Флоренции, пропагандируя идеи Платона, которые, по сравнению с идеями Аристотеля, были почти неизвестны итальянцам»[[26]](#footnote-26). Примечательно, что в соборе также принимал участие Николай Кузанский, стремящийся найти компромисс, который одновременно «устраивал бы как папу, так и греков»[[27]](#footnote-27). Как известно, Николаю Кузанскому в определенной степени свойственен неоплатонизм, так что вполне вероятно, что в контексте волны повального увлечения Платоном мог испытать некоторое влияние византийских платонистов. Вероятно, был знаком с Плифоном. «Среди византийской элиты был человек, который разделял интерес Николая к философии и, в частности, к платонизму. Его звали Георгий Гемист»[[28]](#footnote-28). Хладки пишет, что «для Николая путешествие в Константинополь стало поворотным моментом в его интеллектуальной карьере»[[29]](#footnote-29), что в целом звучит довольно убедительно, несмотря на некую преувеличенность.

Согласно Плифону, «сверхсущностное единство есть абсолютное единство»[[30]](#footnote-30). Эту же мысль неоднократно повторяет Николай Кузанский в трактате, написанном вскоре после собора: «Божество есть бесконечное единство»[[31]](#footnote-31), «Абсолютный максимум есть то единое, в котором есть все»[[32]](#footnote-32) - что это, как не платоновская «мировая душа»? Хотя в этой позиции отсутствует явное противоречие с Аристотелем и вообще с христианством, очевидно, что она восходит к Платону, который пишет в Пармениде, что «единое представляет собою бесконечное множество»[[33]](#footnote-33). Кроме того, с этой позиции и начинается дальнейшее противоречие Платона и Аристотеля. Последним Бог понимается как отдаленная «первопричина всего»[[34]](#footnote-34). И здесь неожиданно становится понятна разница между онтологией и метафизикой – у Платона Бог есть абсолютное бытие (Николай Кузанский ставит знак равенства между абсолютным единством и бытием[[35]](#footnote-35)), у Аристотеля в понятии схоластов – абстрактный базис. И, собственно, с этого расхождения, начинается противостояние.

[…]

Вывод: собор можно назвать отправной точкой споров лишь условно, поскольку в Италии реакция на трактат Плифона была слабой; единственным человеком, испытавшим его явное влияние, был Николай Кузанский; догматические дискуссии как минимум формально не были привязаны к Платону и Аристотелю, то есть, масштабного спора не возникло; в дальнейшем спор продолжался между греками.

Одним из наиболее значимых авторов, предпринявших попытку платоно-аристотелевского синтеза, был Джованни Пико делла Мирандола. Таким образом, при переходе спора в синтез, будет целесообразнее разобрать его на примере Пико. Очевидно, что Пико читал Плифона, о чем говорят не только цитаты, но и сама манера письма и метафоры, коими он пользуется, и Платона он упоминает чаще; однако, несмотря на столь сильное увлечение Платоном, Пико нигде не принижает авторитет Аристотеля в отличие от того же, например, Лоренцо Валлы. Пико строит структуру мироздания, частично напоминающую плифоновскую, но несколько глубже и метафоричнее, попутно суммируя всю накопившуюся со времен ветхого завета философию.

Во-первых, онтология Пико, выделяющая essere formale и essere particitato[[36]](#footnote-36), совмещает (учения об идеях Платона) и понятия act и potentia Аристотеля, а кроме этого, бытие причастное по сути приближено к онтологии двадцатого века.

Во-вторых, Пико вслед за Платоном и Плифоном говорит о рациональном познании бога[[37]](#footnote-37) – говоря языком Платона, входе в мир идей – и это ведет к аристотелевскому понятию блага. То же самое пишет и Фичино – совершенствование духа и разума ведет к божественному озарению. В-третьих, Пико пишет, что и по Платону, и по Аристотелю, «движение существовало вечно»[[38]](#footnote-38) - здесь имеется в виду, что вселенная вечна и обладает душой, а душа предполагает движение, то есть движение совечно вселенной, а не богу, поскольку в нем нет движения – это вяжется с тем, что Аристотель имеет в виду под словом *εντελεχεια*[[39]](#footnote-39) *(внутренняя сила, душа)*, то есть, по сути, эйдос его вечной вселенной. В рамках христианской метафизики эти позиции в принципе примиряют Платона и Аристотеля.

Пико был наиболее успешен в создании платоно-аристотелевского синтеза, поскольку создавал собственную доктрину, ссылаясь на все, что только можно. Это в принципе характерно для гуманистов – их тексты включают в себя не только доктрины Платона и Аристотеля – много речи ведется о каббале, зороастризме, магии, так как гуманистическое движение предполагало некую эклектику – в этом отношении они до некоторой степени брали пример с Плифона. Кроме того, Пико провозглашает свободу воли – то, с чем вскоре будет бороться Реформация и то, чего не было у византийцев (плифон пишет о понятии необходимости, предвосхищая Спинозу) – но гуманисты также предвосхитили монотеизм Спинозы, превратив христианство в пантеизм, базируясь на платоновском учении об идеях. Таким образом, мы получаем интеллектуальную большую длительность – от Плифона, возродившего Платона к Пико и Фичино, создавшим пантеистический синтез Платона и Аристотеля, предвосхитившим монистический пантеизм Спинозы и деизм 18 века, и давшим основы для онтологии последующего времени вплоть до 20 века.

1. Schultze F. Georgios Gemistos Plethon und seine Reformatorischen Bestrebungen. Jena: Mauke`s verlag, 1874. S.3 [↑](#footnote-ref-1)
2. Hankins J. Plato in the Italian Renaissance. Leiden, Brill: 1990. P. 17. [↑](#footnote-ref-2)
3. Гарэн Э. Проблемы итальянского возрождения. Сост. Брагина Л.М. М: Прогресс, 1986. С. 166. [↑](#footnote-ref-3)
4. Siniossoglou N. Radical Platonism in Byzantium: Illumination and Utopia in Gemistos Plethon. Cambrige: Cambrige University Press, 2011. P. 412. [↑](#footnote-ref-4)
5. Медведев И.П. Византийский гуманизм XIX-XV в. СПб: Алетейя, 1997. С. 65. [↑](#footnote-ref-5)
6. Monfasani J. Marsilio Ficino and the Plato-Aristotelian Controversy. /Marsilio Ficino: His Theology, his Philosophy, his Legacy/ Leiden Koninklijken Brill NV. P. 183. [↑](#footnote-ref-6)
7. Ierodiakonou K. Byzantine Philosophy and its Ancient Sources. Oxford: Oxford University Press, 2002 P. 253. [↑](#footnote-ref-7)
8. Удальцова З.В. Философские труды Виссариона Никейского и его гуманистическая деятельность в Италии. ВВ, т. 35 с. 76. [↑](#footnote-ref-8)
9. Медведев И.П. Византийский гуманизм XIX-XV в. СПб: Алетейя, 1997. С. 192. [↑](#footnote-ref-9)
10. Hladky V. The Philosophy of Gemistos Plethon. Platonism in Late Byzantium, between Hellenism and Orthodoxy. Dorchester: Henry Ling ltd, 2014. P. 273. [↑](#footnote-ref-10)
11. Плифон. Законы. Медведев И.П. Византийский гуманизм XIX-XV в. СПб: Алетейя, 1997. С. 257. [↑](#footnote-ref-11)
12. Siniossoglou N. Radical Platonism in Byzantium: Illumination and Utopia in Gemistos Plethon. Cambrige: Cambrige University Press, 2011. P. 230 [↑](#footnote-ref-12)
13. Ibidem. P. 128. [↑](#footnote-ref-13)
14. Сиропул Сильвестр. Воспоминания о Ферраро-Флорентийском соборе. Пер. А.В. Занемонец. СПб: Издательство Олега Абашко, 2010. С. 195. [↑](#footnote-ref-14)
15. Медведев И.П. Византийский гуманизм XIX-XV в. СПб: Алетейя, 1997. С. 68. [↑](#footnote-ref-15)
16. Hankins J. Plato in the Italian Renaissance. Leiden, Brill: 1990. P. 15. [↑](#footnote-ref-16)
17. George Gemistos Plethon. On the differences of Aristotle from Plato. Woodhouse C.M.: George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes. Oxford: Clarendon Press, 1986. P. 192. [↑](#footnote-ref-17)
18. Сказкин С. Д. История Византии Том 3. М.: Наука, 1967. С. 181. [↑](#footnote-ref-18)
19. Bisaha N. Creating East and West. Renaissance Humanists and the Ottoman Turks. Philadelphia: the University of Pennsylvania Press, 2004. P. 106. [↑](#footnote-ref-19)
20. Nicolaidis E. Science and Eastern Orthodoxy: from Greek Fathers to the Age of Globalization. /Translated by Emanuel.S./ Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press, 2011. P. 119. [↑](#footnote-ref-20)
21. Сиропул Сильвестр. Воспоминания о Ферраро-Флорентийском соборе. Пер. А.В. Занемонец. СПб: Издательство Олега Абашко, 2010. С. 232. [↑](#footnote-ref-21)
22. Raab C. The Twenty Ecumenical councils of the Catholic Church. Fitzwilliam, New Hampshire: Loreto Publications, 2012. P. 78 [↑](#footnote-ref-22)
23. Watanabe Morimichi. Pope Eugenius IV, the Conciliar Movement, and the Primacy of Rome. /The Church, the Council and Reform. The Legacy of the Fifteenth Century./ edited by Gerald Christianson, Thomas M. Izbicki, Christopher M. Bellitto. P. 183 [↑](#footnote-ref-23)
24. Harris J. The End of Byzantium. P. 144. [↑](#footnote-ref-24)
25. Медведев И.П. Византийский гуманизм XIX-XV в. СПб: Алетейя, 1997. С. 208. [↑](#footnote-ref-25)
26. Nicolaidis E. Science and Eastern Orthodoxy: from Greek Fathers to the Age of Globalization. /Translated by Emanuel.S./ Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press, 2011. P. 120. [↑](#footnote-ref-26)
27. Watanabe Morimichi. Pope Eugenius IV, the Conciliar Movement, and the Primacy of Rome. /The Church, the Council and Reform. The Legacy of the Fifteenth Century./ edited by Gerald Christianson, Thomas M. Izbicki, Christopher M. Bellitto. P. 182. [↑](#footnote-ref-27)
28. Hladky V. From Byzantium to Italy. Ancient Wisdom in Plethon and Cusanus // 274 [↑](#footnote-ref-28)
29. ibidem [↑](#footnote-ref-29)
30. George Gemistos Plethon. On the differences of Aristotle from Plato. Woodhouse C.M.: George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes. Oxford: Clarendon Press, 1986. P. 197. [↑](#footnote-ref-30)
31. Николай Кузанский. Об ученом незнании. Перевод В. В. Бибихина. Николай Кузанский: Сочинения в двух томах. Том 1. М.: Мысль, 1979. с. 57. [↑](#footnote-ref-31)
32. Ibidem с. 51. [↑](#footnote-ref-32)
33. Платон. Парменид. Перевод Н. Томасова. Полное собрание творений Платона в XV томах. Том IV. Ленинград: типография АН СССР, 1929. С. 51. [↑](#footnote-ref-33)
34. Аристотель. Метафизика. /Пер. с др. греч. Кубицкий А.В./ М.: Соцэкгиз, 1934. С. 40. [↑](#footnote-ref-34)
35. Николай Кузанский. Об ученом незнании. Перевод В. В. Бибихина. Николай Кузанский: Сочинения в двух томах. Том 1. М.: Мысль, 1979. с. 57. [↑](#footnote-ref-35)
36. Джованни Пико делла Мирандола. Речь о достоинстве человека. Перевод А. Горфункеля, В. Мажуги, И. Черняка. Эстетика Ренессанса. Том 1. М.: Искусство, 1989. С. 266. [↑](#footnote-ref-36)
37. Джованни Пико делла Мирандола. Речь о достоинстве человека. Перевод А. Горфункеля, В. Мажуги, И. Черняка. Эстетика Ренессанса. Том 1. М.: Искусство, 1989. С. 254. [↑](#footnote-ref-37)
38. Джованни Пико делла Мирандола. Речь о достоинстве человека. Перевод А. Горфункеля, В. Мажуги, И. Черняка. Эстетика Ренессанса. Том 1. М.: Искусство, 1989. С. 270. [↑](#footnote-ref-38)
39. Аристотель. Метафизика. /Пер. с др. греч. Кубицкий А.В./ М.: Соцэкгиз, 1934. С. 152 [↑](#footnote-ref-39)