

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования

**«РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ» (РГГУ)**

ЖУЛЕВ ВЛАДИСЛАВ ВИКТОРОВИЧ

**РЕЦЕПЦИЯ «ПОЛИТИКИ» АРИСТОТЕЛЯ В
ПОЛИТИЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЯХ СХОЛАСТОВ ВТОРОЙ
ПОЛОВИНЫ XIII – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIV ВЕКА**

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук по
специальности 5.7.2 – история философии

Научный руководитель:
доктор философских наук,
профессор А. Н. Круглов

Москва – 2025

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ	2
Глава 1. Повторное открытие политики в XII веке	23
1.1. Возрождение науки	23
1.2. Появление термина «политика» во время Ренессанса XII века	48
Выводы главы.....	65
Глава 2. Рецепция «Политики» Аристотеля во второй половине XIII века	67
2.1. Вильгельм из Мербеке и его перевод «Политики»	67
2.2. Альберт Великий: прояснение понимания политики и ее места среди практических наук.....	68
2.3 Фома Аквинский: первое появление «Политики» в княжеском зеркале. .	74
2.4. Птолемей Луккский: между Августином и Аристотелем	96
Выводы главы.....	112
Глава 3. Рецепция «Политики» Аристотеля в контексте спора между светской и духовной властью в конце XIII – начале XIV века	114
3.1. Яков Витербский: «Политика» на страже папского абсолютизма	119
3.2. От союза до забвения: «Политика» в политической философии Эгидия Римского	128
3.3. Иоанн Парижский: «Политика» как источник обоснования независимости светской власти	153
Выводы главы.....	164
Глава 4. Рецепция «Политики» Аристотеля в трудах политических мыслителей первой половины XIV века	166
4.1. Энгельберт Адмонтский: апология империи и «Политика»	166
4.2. Данте Алигьери: усвоение политического аристотелизма через вторичные источники	178
4.3. Марсилий Падуанский – верный последователь Аристотеля или независимый мыслитель?	188
4.4. Уильям Оккам: беспристрастный диалог с «Политикой».....	202
Выводы главы.....	221
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	224
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ.....	232
Источники.....	232
Литература.....	241

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования

Несмотря на ряд предпринятых исследований, рецепция «Политики» Аристотеля в политических сочинениях схоластов второй половины XIII – первой половины XIV века по-прежнему остается недостаточно изученной темой. Остаются неясными следующие вопросы: что действительно из «Политики» было заимствовано и как было использовано, т.е. каковы границы аристотелевской рецепции? Каким образом аристотелевские концепты были интегрированы в рамки уже существующей средневековой политической теории, которая, очевидно, принципиально отличалась от античной традиции? И, наконец, какова реальная степень влияния «Политики»? Эти вопросы требуют специального изучения, а их решение позволит точно определить место «Политики» в рамках интеллектуальной истории, что, несомненно, способствует лучшему пониманию истоков существующей политической мысли.

Исследование рецепции «Политики» Аристотеля в схоластике XIII – XIV вв. имеет не только сугубо научное историко-философское значение, поскольку помогает понять развитие зрелой схоластики и процесс рецепции в ней античного наследия, но имеет и актуальное звучание для современных политических споров в силу того, что ставит вопрос об истоках становления политической философии раннего Нового времени и выбранных тогда линиях развития, которые ощущаются и воздействуют до сегодняшнего дня.

Аристотель и его влияние на европейскую мысль, независимо от выбранного исторического периода – будь это поздняя Античность или Современность – неизменно вызывает интерес каждого нового поколения исследователей. Тема настоящей работы не является исключением, поскольку отражает существующую научную традицию, фокусируясь на «Политике». Среди аристотелевского корпуса «Политика» занимает особое место, поскольку ее влияние на политическую теорию, как принято считать, трудно переоценить. Если мы обратимся, например, к исследованиям

республиканской теории, то обнаружим, что несмотря на все существенные разногласия, авторы сходятся в оценке Аристотеля как крупного теоретика республиканизма. Это наглядно демонстрирует полемика между влиятельным современным новозеландским историографом и философом Дж. Пококом и американским историком П. Э. Рахе. В своей монографии «Момент Макиавелли» Дж. Покок отстаивал тезис, что республиканизм покоится на идеях греческих авторов, среди которых Аристотель занимает первое место¹. В Средневековье под влиянием христианства эти идеи были забыты, чтобы вновь возродиться в эпоху Ренессанса на итальянской земле, откуда они распространятся до Англии, а затем пересекут Атлантику, став основанием политической системы США. П. Э. Рахе отвергает саму идею существования преемственности между классическим и современным видами республиканизма, однако признает ключевую роль политической философии Аристотеля для первого вида².

Если мы абстрагируемся от дискуссий об истории развития республиканизма и обратимся к исследователям политической теории, то обнаружим все тот же тезис о принципиальной важности «Политики» Аристотеля. Наиболее ярко эту мысль выразил один из лидеров Кембриджской школы истории понятий К. Скиннер в заключении своей фундаментальной монографии «Истоки современной политической мысли»: «...любая попытка отыскать в прошлом основания современной политической мысли должна начинаться с “Политики” Аристотеля...»³. Таким образом мы вновь приходим к констатации особой важности аристотелевской «Политики» для истории политической теории. Однако вместе с этим утверждением вышеупомянутые исследователи рассматривают «Политику» в отрыве от ее восприятия и интерпретации в схоластике XIII–XIV веков. В рамках концепции Дж. Покока средневековая политическая

¹ Покок Дж. Г. А. Момент Макиавелли: Политическая мысль Флоренции и атлантическая республиканская традиция / пер. с англ. Т. Пируской. М.: Новое литературное обозрение, 2020. 888 с.

² Rahe P. A. Republics Ancient and Modern: Classical Republicanism and the American Revolution. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1992. 1200 p.

³ Скиннер К. Истоки современной политической мысли: в 2 т. Т. 2: Эпоха Реформации / пер. с англ. А. А. Яковлева; под науч. ред. В. В. Софронова. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. С. 520.

теория, по большей части, оказывается лишенной самостоятельной ценности, что позволяет ему сразу перейти к поворотному моменту, произошедшему в творчестве Н. Макиавелли. К. Скиннер, напротив, уделяет внимание политическим теоретикам позднего Средневековья, но лишь для того, чтобы показать некоторую преемственность идей, полностью раскрывшихся лишь в эпоху Ренессанса.

Из вышеизложенного можно сделать вывод, что постоянное подчеркивание важности «Политики» само по себе является не столько паролем, открывающим доступ к пониманию политической теории, развивавшейся после Аристотеля, сколько проблемой. Несомненно, что этот текст вызывал неподдельный интерес у авторов первой половины XIII века, однако их внимание к этому тексту и наше представляют собой явления разного порядка, что снова приводит к трудности. Появившийся в конце 1260-х годов первый полный перевод «Политики», подготовленный доминиканцем Вильгельмом из Мербеке, за короткое время получил комментарий Альберта Великого, а затем Фомы Аквинского, обрывающийся на середине III книги. Пётр Овернский завершил комментарий Аквината, а также предположительно в 1270-х годах написал «*Quaestiones super libros Politicorum*» («Вопросы к книгам Политики»)⁴. Второй «*quaestio*» был написан Миланским анонимом уже в самом конце XIII века. Вместе с этим ссылки на «Политику» становятся частым явлением. Фома Аквинский цитирует ее в «Сумме теологии» («*Summa theologiae*»), а также I и II книгах незавершенного им трактата «О королевской власти к королю Кипра» («*De regno ad regem Cypri*»). Птолемей Луккский, продолживший зеркало князя Ангельского доктора, также активно использовал «Политику». В этом плане его превзошел только его современник Эгидий Римский, создавший «О правлении князей» («*De regimine principum*»).

Для целого поколения медиевистов, начиная с немецкого историка философии М. Грабманна, широко распространившееся цитирование

⁴ См.: *Canning J. A history of medieval political thought, 300–1450. London: Routledge, 1996. P. 128.*

«Политики» стало несомненным свидетельством господства аристотелизма в политической философии позднего Средневековья, что подтолкнуло исследователей к утверждению интеллектуальной революции, вызванной переводом «Политики». Однако последние исследования опровергли это представление вновь показав, что рецепция аристотелевской «Политики» остается актуальной проблемой.

Степень разработанности темы исследования. Рецепция аристотелевской «Политики» в рамках средневековой политической философии уже давно стала предметом научных изысканий. Эта тема была затронута одним из первых крупных исследователей средневековой политической теории О. Гирке, который всегда подчеркивал, что аристотелизм был лишь одним из элементов, повлиявших на развитие политической мысли позднего Средневековья⁵. Работу О. Гирке, среди прочих, продолжил Р. Шольц, затронувший проблему влияния «Политики» в рамках исследования сочинений авторов, принимавших активное участие в борьбе между Бонифацием VIII и Филиппом IV⁶. М. Грабманн, как один из крупнейших и выдающихся авторов, изучавших аристотелевскую рецепцию в Средневековье, также уделил внимание этой теме в своих трудах⁷. Первой работой, где рецепция «Политики» стала центральной темой, стала диссертация Э. Кранца, опубликованная в 1938 году⁸.

Одним из поворотных моментов в исследованиях аристотелевской рецепции стало появление парадигмы В. Ульманна. Он разделил развитие политической мысли от раннего Средневековья и до конца Ренессанса на две теории: «нисходящую» и «восходящую». «Нисходящая теория»,

⁵ *Gierke O. Political Theories of the Middle Age / trans. with an introduction by F. W. Maitland. Cambridge: Cambridge University Press, 1913. 197 p.*

⁶ *Scholz R. Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters. Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke, 1903. 528 S.*

⁷ *Grabmann M. Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts // Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Bd. 17. Heft 5/6. Münster: Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, 1916. 270 S.; Grabmann M. Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1934. 161 S.; Grabmann M. Die mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristoteles. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1941. 83 S.*

⁸ *Cranz F. E. Aristotelianism in mediaeval political theory. A study of the reception of the politics. Cambridge: Harvard University press, 1938. 810 p.*

господствовавшая практически на протяжении всего Средневековья, полагает трансцендентное происхождение власти, которая затем нисходит до имманентного мира, находясь в руках светских и духовных правителей. Вторая теория утверждает, что народ является источником власти. Своими корнями она уходит в Античность и появляется вновь в XIII веке, став доминирующей до настоящего момента⁹. Причиной концептуальной революции, прочертивший границу между Средневековьем и Современностью¹⁰, послужил перевод «Политики», предоставивший политическую теорию столь высокого уровня, что это потребовало радикального обновления уже существующей социально-политической мысли¹¹.

Поскольку В. Ульманн пользовался широким признанием и имел огромный авторитет особенно среди англоязычных исследователей, то его модель была воспринята многими как рабочая гипотеза. Тем не менее постепенно начинает нарастать критическое отношение к этой модели из-за появления исследований, доказывавших, что часть политических идей Аристотеля были известны еще до перевода «Политики». Особую роль сыграли работы К. Недермана, демонстрирующие, что представления, согласно которым человек – это общественное существо, а государство имеет основание в природе, были усвоены средневековыми авторами благодаря трудам Цицерона, Сенеки, Макробия, Немесия Эмесского¹². Следующий серьезный удар по модели В. Ульманна был нанесен Дж. Блайтом, показавшим в своих работах, что аристотелевская идея, будто правление большинства является наиболее оптимальным, была воспринята лишь малой

⁹ Ullmann W. A history of political thought: The Middle Ages. Ed. 1 and 2. Harmondsworth: Penguin Books, 1965, 1970. P. 13.

¹⁰ Ibid. P. 159.

¹¹ Ullmann W. Principles of Government and Politics in the Middle Ages. London: Methuen & Co, 1961. P. 231.

¹² Nederman C. J. Aristotle as Authority: Alternative Aristotelian Sources of Late Medieval Political Theory // History of European Ideas, Vol. 8, № 1. Abingdon, 1987. P. 31–44; Nederman C. J. Aristotelianism and the Origins of Political Science' in the Twelfth Century, in: Journal of the History of Ideas, Vol. 52, № 2. Philadelphia, 1991. P. 179–194; Nederman C. J. The Meaning of Aristotelianism' in Medieval Moral and Political Thought // Journal of the History of Ideas, Vol. 57, № 4. Philadelphia, 1996. P. 563–585; Nederman C. J. Medieval Aristotelianism and its Limits. Classical Traditions in Moral and Political Philosophy, 12th–15th Centuries. Aldershot: Eng., and Brookfield, Vt.: Variorum, 1997. 334 p.

частью средневековых авторов¹³. Значимый вклад в опровержение идей В. Ульманна внесли работы Дж. Фиораванти, Д. Ласкомба, Р. Ламбертини и Ю. Митке¹⁴.

Следует заметить, что если абсолютное большинство исследователей на сегодняшний день отвергают модель В. Ульманна, то в отношении аристотелевского влияния научное сообщество так и не пришло к консенсусу. Немецкий медиевист Т. Струве доказывал, что именно рецепция «Политики» вызвала смену парадигмы в понимании истоков государства, оттеснив на задний план августиновскую концепцию¹⁵. Ю. Митке, рассматривая Фому Аквинского, Эгидия Римского и Марсилия Падуанского, приходит к похожему выводу, однако подчеркивает, что взгляд средневековых авторов во многом определялся целью их работы и самой эпохой, что неизбежно вело к искажению аристотелевской мысли¹⁶. Как уже упоминалось выше, К. Недерман оспаривал, что только перевод «Политики» привел к парадигмальному сдвигу в теории государства. Он же в совместной работе с М. Салливан попытался опровергнуть позицию Дж. Блайта, который доказывал, что влияние аристотелевской «Политики» было определяющим для позиции Птолемея Луккского¹⁷, противопоставив Аристотелю влияние римского наследия¹⁸.

Другим ярким примером споров среди исследователей, связанных с рецепцией «Политики», может послужить политическая философия

¹³ Blythe J. *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*. New Jersey: Princeton University Press, 2014. 343 p.

¹⁴ Fioravanti G. *La Politica aristotelica nel medioevo: Linee di una ricezione* // *Rivista di storia della filosofia*. Nuova Serie, Vol. 52, № 1. Milan, 1997. P. 17–29; Luscombe D. *Hierarchy in the late Middle Ages: criticism and change* // *Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages* / ed. by J. Canning and O. G. Oexle. Göttingen, 1998. P. 113–126; Lambertini R. *Lo studio e la recezione della Politica' tra XIII e XIV secolo* // *Il pensiero politico dell'età antica e medievale: dalla polis alla formazione degli stati europei* / ed. C. Dolcini. Torino, 2000. P. 145–173; Miethke J. *De potestate papae: die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. 347 S.

¹⁵ Struve T. *Die Bedeutung der aristotelischen «Politik» für die natürliche Begründung der staatlichen Gemeinschaft* // *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert* / Hrsg. von J. Miethke unter Mitarb. von A. Bühler. München, 1992. S. 153–172.

¹⁶ Miethke J. *Spätmittelalter: Thomas von Aquin, Aegidius Romanus, Marsilius von Padua* // *Politischer Aristotelismus Die Rezeption der aristotelischen Politik von der Antike bis zum 19. Jahrhundert* / hrsg. von Chr. Horn, A. Neschke-Hentschke. Stuttgart: J. B. Metzler, 2008. S. 77–111.

¹⁷ Blythe J. *Aristotle's Politics and Ptolemy of Lucca* // *Vivarium*, Vol. XL, № 1. Leiden, 2002. P. 103–136.

¹⁸ Nederman C. J. Sullivan M. E. *Reading Aristotle through Rome* // *European Journal of Political Theory*, Vol. 7, № 2. London, 2008. P. 223–240.

Марсилия Падуанского. На протяжении долгого времени среди исследователей господствовала оценка падуанца как верного последователя Аристотеля, а его сочинения воспринимались, как яркий пример политического аристотелизма¹⁹. Новое поколение исследователей начало развеивать тень аристотелевской «Политики», показывая другие значимые источники мысли Марсилия²⁰.

Несмотря на существующие споры среди исследователей рецепции «Политики», была проделана огромная работа, сделавшая возможным новый взгляд на политическое наследие Аристотеля в Средневековье. К. Флюэлер подробно исследовал рецепцию «Политики» сначала в рамках средневековых комментариев²¹, затем на факультете искусств Парижского университета²², а после расширил свои изыскания до уровня всей политической мысли позднего Средневековья. Итогом его трудов стал выход двухтомной монографии²³. Р. Ламбертини убедительно продемонстрировал, что «Политика» не имела тотального господства в политической теории XIII–XV вв.²⁴. Ю. Митке в своем исследовании папской власти в контексте позднесредневековых политических теорий отметил, что университеты с их факультетами, а, следовательно, и набором литературы, по-разному влияли на политическую философию²⁵.

¹⁹ Sullivan J. Marsiglio of Padua and William of Ockham, I // *The American Historical Review*, Vol. 2. New York, 1897. P. 425; *Previté-Orton C.W.* Marsiglio of Padua: Part II. Doctrines // *The English Historical Review*, Vol. 38, № 149. Oxford, 1923. P. 7–8, 16; *Sabine G.H.* A History of Political Thought, 3rd ed. New York: George G. Harrap & Co Ltd, 1961. P. 291.

²⁰ Joanna V. Scott Influence or Manipulation? The Role of Augustinianism in the Defensor Pacis of Marsiglio of Padua // *Augustinian Studies*, Vol. 9. Charlottesville, 1978. P. 59–79; *Nederman C. J.* Nature, Justice, and Duty in the Defensor Pacis: Marsiglio of Padua's Ciceronian Impulse // *Political Theory*, Vol. 18, № 4. London, 1990. P. 615–637; *Syros V.* Marsilius of Padua at the Intersection of Ancient and Medieval Traditions of Political Thought. Toronto: University of Toronto Press, 2012. 305 p.

²¹ Flüeler Chr. Mittelalterliche Kommentare zur Politik des Aristoteles und zur Pseudo-Aristotelischen Oekonomik // *Bulletin de philosophie médiévale*, Vol. 29. Turnhout, 1987. P. 193–229.

²² Flüeler Chr. Die Rezeption der "Politica" des Aristoteles an der Pariser Artistenfakultät im 13. und 14. Jahrhundert // *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert* / Hrsg. von J. Miethke unter Mitarb. von A. Bühler. München, 1992. S. 127–138.

²³ Flüeler Chr. Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter: Tl. 1 und 2. Amsterdam: B.R. Grüner Verlag, 1992.

²⁴ *Lambertini R.* Lo studio e la recezione della Politica' tra XIII e XIV secolo // *Il pensiero politico dell'età antica e medievale: dalla polis alla formazione degli stati europei* / ed. C. Dolcini. Torino, 2000. P. 145–173.

²⁵ *Miethke J.* De potestate papae: die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham. Tübingen, 2000. 347 S.

Ф. Бертеллони, Д. Фиораванти и К. Недерман в своих работах осветили тему интеллектуального контекста, который, во-первых, определил необходимость перевода «Политики», а, во-вторых, встроил этот текст в уже существующие структуры²⁶.

Многочисленные исследования рецепции «Политики» показали, согласно меткому выражению К. Флюэлера, что богатство идей и подходов, содержащихся в «Политике» Аристотеля, невозможно втиснуть в прокрустово ложе одной модели, и тем более это невозможно сделать в отношении многогранного осмысления этого сочинения в позднем Средневековье²⁷. Это понимание привело к появлению новых вопросов в рамках исследования рецепции «Политики». Э. Блэк, К. Убль, К. Недерман и подняли проблему политического аристотелизма, постаравшись дать четкое определение этому феномену. Их ответы получились абсолютно разными, что еще раз свидетельствует о сложности темы и недостаточной степени ее разработанности. Э. Блэк придерживается довольно радикального взгляда: он отказался от эссенциалистского подхода и предложил рассматривать политический аристотелизм как определенный политический словарь, к которому прибегали средневековые авторы лишь как инструменту²⁸. К. Убль предложил понимать под политическим аристотелизмом два концепта, содержащихся в I книге «Политики»: понимание человека, как политического и общественного животного и четкое разделение семейной и политической сфер²⁹. К. Недерман предложил понимать политический аристотелизм через авторов, которые придерживались определенного подхода в этических и

²⁶ Bertelloni F. Die thomatische onto-theologische Auffassung der Politik in ihrem historischen Zusammenhang. Zur Entstehung des politischen Denkens im ausgehenden Mittelalter // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Bd. 35. Freiburg, 1988. S. 331–352; Bertelloni F. Politologische Ansichten bei den Artisten um 1230/1240. Zur Deutung des anonymen Pariser Studienplans Hs Ripoll 109 // Theologie und Philosophie, Bd. 69. Freiburg, 1994. S. 34–73; Fioravanti G. La Politica aristotelica nel medioevo: Linee di una ricezione // Rivista di storia della filosofia. Nuova Serie, Vol. 52, № 1. Milan, 1997. P. 17–29; Nederman C. J. Aristotle as Authority: Alternative Aristotelian Sources of Late Medieval Political Theory // History of European Ideas, Vol. 8, № 1. Abingdon, 1987. P. 31–44.

²⁷ Flüeler Chr. Politischer Aristotelismus im Mittelalter. Einleitung // Vivarium, Vol. XL, № 1. Leiden, 2002. S. 7.

²⁸ Black A. Political Thought in Europe, 1250–1450. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 211 p.

²⁹ Ubl K. Engelbert von Admont. Ein Gelehrter im Spannungsfeld von Aristotelismus und christlicher Überlieferung. München: R. Oldenbourg Verlag, 2000. 260 S.

политических исследованиях³⁰. Этот подход напрямую связан с их разработками классификации наук в рамках аристотелевской схемы. Позиция К. Недермана позволяет включить в качестве приверженцев политического аристотелизма многих авторов, которые жили задолго до перевода «Политики». К. Хорн во введении к сборнику статей, объединенных общей проблематикой рецепции аристотелевской «Политики» от Античности до XIX в., выделил пятнадцать признаков политического аристотелизма³¹.

Следует также отметить вышедший в 2002 г. в двух номерах том XL журнала «Vivarium», посвященный проблеме рецепции «Политики» в позднем Средневековье. Этот номер отразил в себе дальнейшие усилия, направленные на определение аристотелевского влияния на средневековую политическую теорию и подходов средневековых авторов к этому тексту, а также использование аристотелевских концептов³². Р. Ламбертини представил исследование комментария к «Политике» францисканца Раймунда Аугерия³³. К. Недерман в своей статье рассмотрел влияние аристотелевского концепта гражданства на позднесредневековую политическую мысль³⁴. Дж. Блайт попытался определить место «Политики» в политической философии Птолемея Луккского³⁵.

В рамках отечественной историко-философской науки рецепция «Политики» не удостоилась отдельного исследования, однако необходимо отметить те работы, которые в разной степени затрагивали эту тему. В первую очередь следует упомянуть монографию С. С. Неретиной, посвященной возникновению политической философии и публичной сферы

³⁰ Nederman C. J. The Meaning of Aristotelianism' in Medieval Moral and Political Thought // Journal of the History of Ideas, Vol. 57, № 4. Philadelphia, 1996. P. 563–585.

³¹ Horn Chr. Einleitung: Aristoteles und der politische Aristotelismus // Politischer Aristotelismus Die Rezeption der aristotelischen Politik von der Antike bis zum 19. Jahrhundert / hrsg. von Chr. Horn, A. Neschke-Hentschke. Stuttgart, 2008. S. 2.

³² Blythe J. Aristotle's Politics and Ptolemy of Lucca // Vivarium, Vol. XL, № 1. Leiden, 2002. P. 103–136.

³³ Lambertini R. Raimundus Acgerit's Commentary on Aristotle's Politics: Some Notes // Vivarium, Vol. XL, № 1. Leiden, 2002. P. 14–40.

³⁴ Nederman C. J. Mechanics and Citizens: The Reception of the Aristotelian Idea of Citizenship in Late Medieval Europe // Vivarium, Vol. XL, № 1. Leiden, 2002. P. 75–102.

³⁵ Blythe J. Aristotle's Politics and Ptolemy of Lucca // Vivarium, Vol. XL, № 1. Leiden, 2002. P. 103–136.

во время Столетней войны³⁶. Влияние политической философии Аристотеля исследовала Т. Д. Стецюра в рамках своей монографии, посвященной экономическим идеям Фомы Аквинского³⁷. Следует выделить работы А. К. Гладкова, исследующие как конкретных мыслителей, так и отдельные аспекты политической теории позднего Средневековья³⁸. Стоит отметить также статью С. Е. Кондратенко, рассматривающую проблематику власти у Бонифация VIII и Эгидия Римского³⁹. Также влияние Аристотеля на Эгидия Римского рассматривал Н. К. Гаврюшин в своей монографии, посвященной фигуре августинца⁴⁰.

Таким образом этот небольшой очерк показывает, что рецепции аристотелевской «Политики» является одной из важных тем исследований, привлекающей к себе внимание крупнейших представителей зарубежной медиевистики. Однако это нельзя сказать об отечественной науке, которая нуждается в подобной работе.

Следует отметить, что, несмотря на значительные успехи в изучении рецепции аристотелевской «Политики», достигнутые зарубежными исследователями в последние годы, такие темы, как вопрос о формировании политической науки до второй половины XIII века, исследование предпосылок, сделавших необходимым появление полного перевода «Политики» и последующий приём, использование и влияние этого текста в рамках позднесредневековой политической философии, всё ещё нуждаются в исследовании.

³⁶ *Неретина С. С.* Воскресенье политической философии и политического действия. Парижское восстание 1356 – 1358 гг. М.: Голос, 2012. 338 с.

³⁷ *Стецюра Т. Д.* Хозяйственная этика Фомы Аквинского. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. 303 с.

³⁸ *Гладков А. К.* «Возвысившийся в знании, но падший в духе и лишившийся милости папы»: к вопросу о политической теории Уильяма Оккама // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Общественные науки. Вып. 4 (845). М., 2021. С. 143–156; *Гладков А. К.* Pontifex est dominus servorum...: церковь, закон и свобода в политической мысли первой половины XIV в. // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия: Исторические науки. № 4 (40). М., 2020. С. 40–50.

³⁹ *Кондратенко С. Е.* Политическая аргументация Бонифация VIII и Эгидия Римского о сущности власти // Вестник СПбГУ. Политология. Международные отношения. Т. 10. Вып. 2. СПб., 2017. С. 130–144.

⁴⁰ *Гаврюшин Н. К.* Непогрешимый богослов. Эгидий Римский и теологические споры в Западной Церкви (конец XIII – начало XIV вв.). М.: Драккар, 2006. 368 с.

Объектом настоящего диссертационного исследования стала политическая мысль, относящаяся к временному промежутку с середины XIII до первой половины XIV вв.

Предметом диссертационного исследования является рецепция аристотелевской «Политики» в политической теории позднего Средневековья.

Цель и задачи исследования. Целью данного диссертационного исследования является анализ рецепции аристотелевской «Политики» в политической мысли позднего Средневековья. Для достижения указанной цели были поставлены следующие **задачи**:

1. Рассмотреть формирование понимания политики как науки от Ренессанса XII в. до второй половины XIII в.
2. Изучить предпосылки, приведших к появлению полного латинского перевода «Политики» Аристотеля.
3. Проанализировать использование «Политики» в обновленной политической теории, созданной мыслителями второй половины XIII в.
4. Исследовать влияние «Политики» на сочинения, появившиеся в результате борьбы между Филиппом IV и Бонифацием VIII.
5. Проанализировать рецепцию и интерпретацию политической философии Аристотеля в произведениях авторов первой половины XIV в.

Основные положения, выносимые на защиту

По итогам проведенного исследования на защиту выносятся следующие положения:

1. Перевод аристотелевской «Политики» на латинский язык не стал поворотным моментом в развитии средневековой политической теории.

2. Исследование рецепции «Политики» Аристотеля во второй половине XIII – первой половине XIV вв. не может быть ограничено исключительно изучением использования политического словаря Аристотеля средневековыми авторами для реализации собственных целей.
3. Средневековая рецепция «Политики» Аристотеля является сложным феноменом, выходящим за рамки односторонних интерпретаций. Она включает как чисто прагматическое использование аристотелевских цитат для усиления аргументации, так и подлинные попытки осмысления и принятия аристотелевской политической философии.
4. Отказ от концепции политического аристотелизма в зарубежной медиевистике неоправдан, т. к. он позволяет оценить соответствие средневековых теорий не только буквальному тексту «Политики» Аристотеля, но и её основным идеям.

Методологическая основа исследования. Для достижения заявленных целей и задач было выбрано несколько методов: компаративный анализ различных сочинений, дескриптивный метод, поскольку большинство источников практически не затрагивались предшествующими отечественными исследованиями, каузальный анализ, генетический метод. Также в исследовании используется методология кембриджской школы интеллектуальной истории, которая хотя и не отличается единством, тем не менее предлагает богатый набор подходов к изучению текстов. Эта методология, впервые появившиеся в 1969 г. в статье К. Скиннера «Значение и понимание в истории идей»⁴¹, позволяет, с одной стороны, избежать ошибки истории идей в духе А. Лавджоя, утверждающей, что в трудах многочисленных философов присутствуют «вечные идеи»⁴², что приводит к антиисторичности исследования. С другой стороны, метод кембриджской

⁴¹ Скиннер К. Значение и понимание в истории идей // Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории / сост. Т. Атнашев, М. Велижев. М., 2018. С. 53–122.

⁴² Лавджой А. Великая цепь бытия: История идеи / пер. с англ. В. Софронова-Антони. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 9, 12.

школы вбирает в себя все лучшее, что есть в контекстуальном подходе, что позволяет рассматривать то или иное сочинение в связи как с исторической эпохой, так интеллектуальным контекстом.

Столь характерное для Кембриджской школы внимание к историческому и интеллектуальному контекстам имеет принципиальное значение для настоящего исследования, поскольку позволяет рассматривать, например, трактаты Якова Витербского, Эгидия Римского и Иоанна Парижского не независимо друг от друга, а как сочинения, объединенные темой конфликта Бонифация VIII и Филиппа IV. То же самое справедливо в отношении Энгельберта Адмонтского и Данте Алигьери, которые, несмотря на различие в социальном положении и роде занятий, независимо друг от друга занимались одним делом – обоснованием необходимости существования Священной Римской империи. Обращение к интеллектуальному контексту позволяет понять как существенное различие между текстами столь близких друг к другу авторов (например, таких как Яков Витербский и Эгидий Римский), так и в творчестве одного автора (например, Уильяма Оккама). Эти различия были обусловлены целевой аудиторией, что отражалось не столько на стиле, сколько на аргументации и использовании в ней аристотелевской «Политики».

Важным моментом в методологии, предложенной К. Скиннером, является то, что понимание текста должно начинаться с того, что автор хотел сказать⁴³. Это означает, что всякий текст является коммуникативным актом, содержащим в себе определенное намерение, которое он воплощает. Поэтому главной целью историка идей является реконструкция авторского намерения. Эта цель осуществляется посредством вычленения коммуникативных актов с учетом связи с лингвистическим контекстом высказываний. Однако контекст не детерминирует смысл высказывания, как это утверждает контекстуальный подход. Согласно Скиннеру, контекст – это исходная рамка, с помощью

⁴³ Скиннер К. Значение и понимание в истории идей // Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории. М., 2018. С. 109.

которой можно понять, какие значения можно было передать в рамках того или иного общества⁴⁴.

Если резюмировать все вышеизложенное, то подход К. Скиннера требует от исследователя признать, что история идей не представляет собой историю систем, чье развитие было уже предопределено заранее. Историк должен исходить из того, что тексты прошлого создавались в определенном языковом и социальном контексте и содержат в себе авторские намерения, поэтому применение более понятного и близкого исследователю понятийного аппарата ведет к ошибочным представлениям. Перед историком стоит задача понять авторское намерение, и для этого недостаточно знать значение выражения, необходимо определить его иллокутивную силу, т.е. то, что автор в действительности делал. Однако для этого одного текста оказывается недостаточно, поэтому необходимо обратиться к лингвистическому контексту сочинения, который поможет реконструировать авторское намерение.

Более поздняя версия методологии кембриджской школы претерпела значительные изменения. Уже в 70-е гг. Скиннер отказывается от одного из оснований своего метода – теории речевых актов Остина, позднее к этому же приходит и Покок⁴⁵. Следует отметить, что в целом влияние философии языка заметно ослабло, в то время как идеи Коллингвуда, наоборот, приобретают особое значение в более поздних методологических трудах Скиннера, где он пытался противостоять деконструкции Ж. Деррида⁴⁶. В то же время скептическое отношение к истории идей⁴⁷, делавшее невозможным взаимодействие с немецкой школой «Begriffsgeschichte», было преодолено, о

⁴⁴ Там же. С. 110.

⁴⁵ Павлов А. В. Приключения метода: Кембриджская школа (политической мысли) в контекстах // Логос Т. 28. № 4. М., 2018. С. 271.

⁴⁶ Скиннер К. Коллингвудовский подход к истории политической мысли: становление, вызов, перспективы // Неприкосновенный запас. № 66. М., 2004. С. 55–66.

⁴⁷ См. Скиннер К. Значение и понимание в истории идей // Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории. М., 2018. С. 92–94.

чем свидетельствуют как ряд работ Скиннера и Данна⁴⁸, так и попытки объединить два направления⁴⁹.

Если мы вынесем за скобки позицию Покока, то подход Скиннера упростился и свелся к утверждению Коллингвуда о необходимости воссоздания авторской интенции, которая достигается не вживанием и сотворчеством, а пониманием действия, которое произвел автор посредством текста⁵⁰. Упрощение методологии было связано с тем, что ранние теоретические построения не выдержали проверку в условиях реальной исследовательской работы, что привело к значительной корректировке методологических положений. Для нашего исследования эти замечания имеют важное значение, поскольку, во-первых, подходы кембриджской школы доказали свою эффективность благодаря исследованиям К. Скиннера, Дж. Покока и Дж. Данна; а, во-вторых, заявленная методология этой школы кардинально отличается от реальной, которой в своей работе придерживаются вышеназванные авторы.

Ранее мы отмечали, что, следуя установке Кембриджской школы, включаем в исследование исторический и интеллектуальный контексты. Теперь перейдём ко второму заимствованному подходу: выявлению авторского намерения и его реализации в тексте. Применяя этот подход к трудам Фомы Аквинского, мы можем разрешить противоречие в вопросе о лучшей форме правления, поскольку известно, что намерения Аквината при написании «О королевской власти к королю Кипра» отличались от его целей при составлении «Суммы теологии». Концепция авторского намерения позволяет объяснить, почему в «О христианском правлении» Якова Витербского «Политика» Аристотеля занимает значительное место среди

⁴⁸ См., например: *Данн Дж.* Революция // Концепт «революция» в современном политическом дискурсе / под ред. И. Савкина. М.; СПб.: Алетейя, 2008. С. 108–130. *Скиннер К.* The State // Понятие государства в четырех языках. СПб., 2002. С. 12–74.

⁴⁹ См.: *Ван Гелдерен М.* Между Кембриджем и Гейдельбергом: Понятия, языки и образы в интеллектуальной истории // Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории / сост. Т. Атнашев, М. Велижев. М., 2018. С. 381–405.

⁵⁰ См.: *Скиннер К.* Коллингвудовский подход к истории политической мысли: становление, вызов, перспективы // Неприкосновенный запас. № 66. М., 2004. С. 55–66.

других источников, тогда как в сходном по тематике трактате «О власти церкви» Эгидия Римского «Политика» практически не упоминается.

Краткая характеристика источников. Исследование рецепции аристотелевской «Политики» предполагает обращение к широкому кругу источников, одно лишь перечисление которых потребовало бы много места, поэтому ниже мы дадим характеристику наиболее ценных текстов.

В случае Альберта Великого мы обратились к I, VII и IX томам полного собрания сочинений, издаваемых О. Боргнетом в 1890–1899 гг.⁵¹. Это издание по своему качеству уступает академическому кельнскому изданию, работа над которым ведётся институтом Альберта Великого с 1951 г. Тем не менее, издание О. Боргнета имеет ряд несомненных преимуществ: до настоящего момента оно является наиболее полным и доступным. Исследование рецепции «Политики» у Фомы Аквинского проводилось, главным образом, на материале «Суммы теологии» и «О королевской власти к королю Кипра» («De regno ad regem Cypri»). Для работы с этими текстами было использовано полное собрание сочинений Фомы Аквинского, академическое издание которого началось по распоряжению Папы Льва XIII⁵². Также отметим обращение к существующим русским переводам трактата «О королевской власти к королю Кипра», выполненными Н. Б. Срединской и А. В. Мареем.⁵³ При работе с наследием Птолемея Луккского мы использовали английский перевод «О правлении князей», сделанный Дж. Блайтом⁵⁴; там, где возникали сложности, мы прибегали к итальянскому изданию оригинального текста, подготовленного Р. Бузой⁵⁵. Помимо «О

⁵¹ *Albertus Magnus. Opera Omnia*, Vol. I, VII, IX / ed. A. Borgnet. Parisiis: Apud Ludovicum vives, Bibliopolam editorem, 1890, 1891.

⁵² *Sancti Thomae Aquinatis. Summae Theologiae* // *Opera Omnia*, T. V–XIII. Iussu Leonis XIII P. M. edita. Romae: Ex Typographia Polyglotta, 1889, 1891, 1892, 1895, 1897, 1899, 1903, 1906; *Sancti Thomae Aquinatis. De regno ad regem Cypri* // *Opera Omnia*, T. XLII. Iussu Leonis XIII P. M. edita. Roma: Editori di San Tommaso, 1979. P. 421–472.

⁵³ *Фома Аквинский. О правлении государей* / пер., вступ. ст. и прим. Н. Б. Срединской // *Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе (VI–XVII вв.)* / под ред. В. И. Рутенбурга, И. П. Медведева. Л.: «Наука», 1990. С. 217–244; *Фома Аквинский. О королевской власти к королю Кипра, или О правлении князей* / пер. с лат. А. В. Мареев // *Социологическое обозрение* Т. 15. № 2. М., 2016. С. 96–128.

⁵⁴ *Ptolemy of Lucca. On the Government of Rulers / De regimine principum; with portions attributed to Thomas Aquinas* / trans. by J. M. Blythe. Philadelphia: Pennsylvania State University Press. 1997. 310 p.

⁵⁵ *Ptolomaeus Lucensis. De regimine principum [De regno]* // ed. by R. Busa. Turin: Marietti, 1954. Режим доступа: <http://www.corpusthomicum.org/xrp.html> (дата обращения: 9. 10. 2024).

правлении князей», исследование затронуло другой трактат Птолемея «Краткое определение юрисдикции империи» («*Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*»), академическое издание которого было осуществлено М. Краммером в рамках проекта *Monumenta Germaniae Historica* (далее MGH).⁵⁶

В третьей главе основными источниками стали сочинения Якова Витербского, Эгидия Римского и Иоанна Парижского. В первом разделе мы обратились к критическому изданию «О христианском правлении» Якова Витербского, подготовленному Р. Дайсоном и содержащему как латинский текст, так и английский перевод⁵⁷. Во втором разделе предметом анализа стали: небольшой текст «Об определении ритории, этики и политики» («*De differentia rhetoricae, ethicae et politicae*»), вышедший в 6-м томе *The New Scholasticism* благодаря усилиям Дж. Бруни⁵⁸; «О правлении князей», вышедший в 1607 г.⁵⁹, из-за ограниченной доступности академического издания полного собрания сочинений Эгидия Римского; а также «О церковной власти», критическое издание, подготовленное Р. Дайсоном и содержащее латинский оригинал и английский перевод⁶⁰. В третьем разделе мы обращались ко второму из существующих английских переводов трактата «О королевской и папской власти», выполненному А. Монаханом⁶¹, а также латинскому оригиналу⁶². Перевод А. Монахана удостоился высокой оценки, как и проделанная им работа над научным аппаратом издания⁶³.

В четвёртой главе были использованы основные политические труды Энгельберта Адмонтского, Данте Алигьери, Марсилия Падуанского и

⁵⁶ *Tholomeo Lucensi. Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii* / ed. M. Krammer. Hannoverae, Lipsiae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1909. 84 p.

⁵⁷ *James of Viterbo. De regimine Christiano: a critical edition and translation* / ed. by R.W. Dyson. Leiden: Brill, 2009. 333 p.

⁵⁸ *Bruni G. The De differentia rhetoricae, ethicae et politicae of Aegidius Romanus* // *The New Scholasticism*, Vol. 6. Washington, D.C., 1932. P. 1–18.

⁵⁹ *Aedidii Columnae Romani. De regimine principum. Romae: Apud Bartolomeum Zannettum, 1607. 623 p.*

⁶⁰ *Giles of Rome. On Ecclesiastical Power. A Medieval Theory of World Government* / A critical edition and translation by R. W. Dyson. New York: Columbia University Press, 2004. 406 p.

⁶¹ *John of Paris. On Royal and Papal Power* // trans. by A. P. Monahan. New York: Columbia University Press, 1974. 197 p.

⁶² *Johannes Quidort von Paris. Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali)* / Textkritische Ed. mit deutscher Übersetzung von F. Bleienstein. Stuttgart: E. Klett 1969. 360 S.

⁶³ См.: *Macdonald H. M. Book reviews: On Royal and Papal Power. By John of Paris. Translated and edited by Arthur P. Monahan* // *Journal of Church and State* Vol. 18, № 3. Oxford, 1976. P. 550–552.

Уильяма Оккама. В первом разделе мы использовали критическое издание трактатов «О возникновении и конце Римской империи» (*De ortu et fine Romani imperii*) и «Зерцало добродетелей» (*Speculum virtutum*), подготовленные в рамках программы MGH X. Шнайдером, К. Ублем и другими⁶⁴. Во втором разделе мы обратились к русским переводам «Монархии» и «Пира»⁶⁵, а также к латинскому оригиналу «Монархии»⁶⁶, поскольку существующий русский перевод был выполнен с итальянского. В третьем разделе, посвящённом Марсилию Падуанскому, было использовано критическое издание «Защитника мира», подготовленное Р. Шольцем в рамках проекта MGH⁶⁷. Обращение к русскому переводу «Защитника мира»⁶⁸ было ограниченным, поскольку он был осуществлён с французского, а не латинского оригинала. Также в этом разделе был использован русский перевод небольшого трактата Марсилия «Перенос империи», выполненный О. С. Воскобойниковым⁶⁹. В заключительном разделе были использованы IV, VIII и IX тома академического собрания политических сочинений У. Оккама, подготовленные Х. Офлером, Дж. Баллвегом, Дж. Килкулленом, В. Леппином, Дж. Скоттом, С. Хайненом и К. Ублем⁷⁰.

Научная новизна исследования. Научная новизна этого исследования определяется несколькими элементами. Во-первых, впервые в отечественной науке проведено комплексное исследование рецепции аристотелевской «Политики» в рамках политической мысли второй половины XIII – первой

⁶⁴ Engelbert von Admont. *Speculum virtutum* // Die Schriften des Alexander von Roes und des Engelbert von Admont. Tl. 2. / Hrsg. von K. Ubl. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2004. 522 S.; Engelbert von Admont. *De ortu et fine Romani imperii* // Die Schriften des Alexander von Roes und des Engelbert von Admont. Tl. 3. / Hrsg. von H. Schneider aufgrund der Vorarbeiten von G. B. Fowler und H. Zinsmeyer. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2015. 262 S.

⁶⁵ Данте Алигьери. Пир // Малые произведения / изд. подгот. И. Н. Голенищев-Кутузов. М.: «Наука», 1968. 651 с.; Данте Алигьери. Монархия / пер. с итал. В. П. Зубова. М.: «КАНОН-пресс-Ц» — «Кучково поле», 1999. 192 с.

⁶⁶ Dante Alighieri. *Monarchia*. Studienausgabe. Lateinisch/Deutsch / hrsg. von R. Imbach, Chr. Flüeler. Stuttgart: Reclam, 1989. 371 S.

⁶⁷ Marsilius von Padua. *Defensor pacis* / hrsg. von R. Scholz. Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1933. 637 S.

⁶⁸ Марсилиус Падуанский. Защитник мира. *Defensor pacis* / пер. с франц. Б. У. Есенова; науч. ред., вступит. ст., примеч. Г. П. Лупарева. М.: Издательско-торговая корпорация «Дашков и К», 2014. 656 с.

⁶⁹ Марсилиус Падуанский. Перенос империи / пер. и прим. О. Воскобойникова // Анатомия власти: государи и подданные в Европе в Средние века и Новое время / сост. и отв. ред. О. С. Воскобойников, О. И. Тогоева. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2021. С. 423–442.

⁷⁰ William of Ockham. *Opera politica* IV, VIII, IX. Oxford: Oxford University Press, 1997, 2011, 2019.

половины XIV века. Во-вторых, в отличие от большинства как зарубежных, так и отечественных работ, затрагивающих эту тему, исследование привлекает широкий круг источников. В-третьих, исследование рецепции «Политики» Аристотеля одновременно позволило взглянуть на развитие средневековой политической мысли под новым углом. В-четвертых, в научный оборот введены тексты Энгельберта Адмонтского, которые не достаивались отдельных исследований в рамках отечественной науки.

Теоретическая и практическая значимость исследования.

Результаты, которые были получены в настоящей работе, дополняют и уточняют уже существующие исследования рецепции аристотелевского наследия в рамках западной мысли. Реконструкция рецепции и влияния «Политики» Аристотеля в интеллектуальном контексте позднего Средневековья способствует конкретизации понимания развития западной политической мысли. Результаты и материалы настоящего исследования могут быть использованы в учебных курсах по политической философии, античной философии, средневековой философии, а также могут быть использованы для построения специальных курсов, имеющих сходную тематику.

Структура диссертации. Структура и объем диссертационного исследования были заданы поставленными целями и задачами. Диссертация состоит из введения, четырех глав, заключения и списка использованной литературы, включающего в себя источники и исследовательские работы по теме. Первая глава посвящена исследованию двух тесно связанных друг с другом тем: передаче античного наследия Средневековью и формированию концепции политики до появления одноименного аристотелевского текста. Во второй главе рассматривается первая волна рецепции «Политики». В третьей главе исследуется влияние этого сочинения на полемику между сторонниками духовной и светской власти во время конфликта Филиппа IV с Бонифацием VIII. В четвертой главе изучается дальнейший прием и влияние «Политики» в сочинениях первой половины XIV века, а также обсуждается

место этого текста в политической теории исследуемого периода. Общий объем работы составляет 261 страница. Список использованных источников и литературы насчитывает 283 наименования.

Степень достоверности и апробация результатов исследования.

Достигнутая в диссертационном исследовании степень достоверности результатов определяется, во-первых, опорой на широкий круг источников и исследовательской литературы по теме диссертации, который включает в себя как отечественные, так и зарубежные работы, во-вторых, методологией исследования, предполагающей всесторонний анализ источников и предмета исследования.

Диссертация была обсуждена на кафедре истории зарубежной философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета, по результатам которого получила положительное заключение.

Основные положения и выводы исследования были изложены в 3-х научных работах, в том числе в 3-х статьях, опубликованных в периодических изданиях, входящих в список ВАК, а также 3-х иных публикациях из базы РИНЦ.

Результаты исследования прошли апробацию в рамках Всероссийской научной конференции «Алёшинские чтения 2024»: «Этическое, эстетическое, визуальное: пути осмысления ценностей» (РГГУ, 12–14 декабря 2024, доклад: «Этика versus политика. Изменение понимания политики во второй половине XIII века»).

Глава 1. Повторное открытие политики в XII веке

1.1. Возрождение науки

Первую главу мы начнем с тезиса, что повторное открытие политики в качестве науки не было связано с переводом аристотелевского сочинения «Политика», а имело иные причины. Зарождение политики как науки, в действительности, было тесно связано с процессом систематизации знаний, активно происходившим в XII веке. Этот период, названный американским медиевистом Ч. Хаскинсом «Возрождением XII века» (1096–1250 гг.)⁷¹, продолжил достижения как каролингского, так и оттоновского периодов. Он заложил интеллектуальные основы для великих философских систем Альберта Великого (ок. 1200–1280), Фомы Аквинского (1225–1274), Дунса Скота (1265/66–1308) и Уильяма Оккама (ок. 1287–1347) и ряда иных мыслителей XIII – XIV веков. XII век стал временем не только экономического подъёма — расцвета городов, роста торговли, возникновения Ганзейского союза и развития итальянских коммун, — но и культурного расцвета, проявившегося в готической архитектуре, соборных школах и основании первых университетов в Болонье, Париже, Салерно и Оксфорде. Однако главным катализатором научного прогресса в этот период стала переводческая деятельность на Сицилии и в Испании, где христианская Европа взаимодействовала с арабским миром, обеспечивая доступ к трудам Евклида (325–265 до н.э.), Птолемея (ок. 100–175), Аристотеля (384–322 до н.э.) и другим античным и арабским источникам, включая *Corpus Juris Civilis*. Таким образом, «семена» семи свободных искусств, будучи обогащёнными новыми знаниями и познаниями, проросли, положив начало возникновению новых научных дисциплин, включая политику. Как отмечает Ч. Хаскинс, значимость этого периода подтверждается тем фактом, что четверть из 217 томов латинской патрологии приходится именно на XII век⁷².

⁷¹ См.: *Haskins C. H. The Renaissance of the Twelfth Century. Cambridge: Harvard university press, 1971.*

⁷² *Ibid.* P. 7.

Первая крупная попытка осуществить трансфер греческой науки, философии и литературы была предпринята уже в эпоху Античности римскими авторами, однако их успехи были достаточно скромными. Поэтому до конца Античности языком науки и философии оставался греческий. Переходя от поздней Античности к раннему Средневековью, мы сталкиваемся с фигурой Аниция Манлия Северина Боэция, родившегося в эпоху перемен, которая не воспринималась таковой современниками, а казалась уже не раз бывавшим периодом нестабильности, за которым должно последовать возвращение к веку Сатурна⁷³. Как это часто бывает, подобные представления оказались лишь пустыми надеждами, и за одним нашествием следовало другое, сопровождаемое смертью, разрушением и забвением искусства и науки. И потому труд, предпринятый «последним римлянином», кажется еще более значимым.

Во II–III веках. в истории философии произошли значительные изменения – множество направлений, в том числе стоицизм и эпикуреизм, уступают место синтезу платонизма и аристотелизма, в котором первую роль играл Платон, а Аристотель дополнял то, о чем основатель академии либо сказал мало, либо не рассмотрел. В итоге аристотелевская логика оказалась доминирующей, обрекая логику стоиков на забвение. Несмотря на все имеющиеся противоречия между философскими системами, философы не оставляли попыток примирить двух главных авторитетов. Ученик Плотина Порфирий, с именем которого связано привнесение в неоплатонизм Аристотеля, не только создал комментарии к «Категориям», «Об истолковании», «Физике», книге А «Метафизики», но и посвятил этой проблеме недошедший до нас трактат «О том, что школы Платона и Аристотеля суть одно». Постепенно формируется взгляд, что Аристотель говорит о чувственных вещах, а его категории следует интерпретировать не онтологически, а логически, философия же Платона раскрывает подлинное, сверхчувственное, бестелесное бытие, в котором пребывают умопостигаемые субстанции, предшествующие имманентным вещам.

⁷³ Биография Боэция см.: Уколова В. И. Последний римлянин. М.: «Наука», 1987. 160 с.

Этот интеллектуальный контекст необходимо помнить, чтобы правильно понять замысел Боэция. Он хотел не столько сохранить античное наследие после крушения Западной Римской империи⁷⁴, сколько, являясь представителем интеллектуальной среды своего времени, старался вслед за Порфирием доказать, что Платон и Аристотель не противоречат другу в большинстве вопросов. Об этом свидетельствует фрагмент из комментария к «Об истолковании»: «Если предположить, что могущественное божество благосклонно одобряет меня, то вот мой утвержденный план: хотя были выдающиеся таланты, чей прилежный труд много дал латинскому языку в связи с предметами, которые я также сейчас изучаю, тем не менее они не создали упорядоченной нити или определенного расположения дисциплин: я составлю комментарии на латыни ко всем произведениям Аристотеля, которые попадут мне в руки, одновременно переводя их на римский стиль, так что все, вытекающее из тонкости его логического искусства, из серьезности его морального понимания, из его проникновения в истины природы, – так что я переведу все это должным образом и пролью на это свет комментария. И я придам латинскую форму всем диалогам Платона, переводя и комментируя их также. Когда эти задачи будут выполнены, я поспешу восстановить единую гармонию взглядов Платона и Аристотеля, показав, что они, в отличие от большинства философов, не расходятся во всем, а фактически согласны по большинству, включая философски наиболее важные».⁷⁵ О собственном подходе к переводу и замыслу Боэций также пишет в «Комментарий к Порфирию»: «Счастливым случаем, доставившим мне возможность второй раз вернуться к тому же самому предмету, побудил меня взяться самому и за перевод; боюсь только, как бы не впасть мне в грех чересчур добросовестного переводчика, передающего все слово в слово и не решающегося отступить от буквы оригинала. Впрочем, и в таком подходе есть свой смысл: ведь для подобного рода научных сочинений не так важна

⁷⁴ См.: Майоров Г. Г. Судьба и дело Боэция // Утешение философией и другие трактаты / отв. ред., сост. и авт. ст. Г. Г. Майоров. М.: «Наука», 1990. С. 315.

⁷⁵ Boethius. Commentarii in librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ. Editio secunda / hrsg. von K. Meiser. Leipzig: Teubner, 1880. S. 79–80.

изысканность пышного слога, как сохранение неискаженной истины. А потому я уже сочту себя много преуспевшим, если благодаря полной достоверности перевода читателю философских книг, переложенных на латынь, не придется обращаться за уточнениями к книгам греческим»⁷⁶.

Боэцию за короткую жизнь удалось не только создать версии греческих работ по арифметике, астрономии, геометрии и музыке – весь средневековый «квадривиум», понятие, введенное им в оборот, но и значительно продвинуться в своем более амбициозном проекте. До своей казни последний римлянин перевел «Категории», «Первую Аналитику»⁷⁷, «Топику», «О софистических опровержениях» и введение Порфирия к «Органону» (Εἰσαγωγή), а также создал собственные комментарии к Порфирию, «Категориям», «Об истолковании», «Топике» Цицерона и «Топике» Аристотеля. Таким образом Боэций оставил богатое интеллектуальное наследство зарождающемуся Средневековью. Как подчеркивают исследователи, Боэций был верен оригиналам, переводя слово за слово, жертвуя обычной латинской структурой предложения и стилем ради точности⁷⁸.

После Боэция в Западной Европе интеллектуальная жизнь практически прекратилась⁷⁹. В VI–VII вв. великие компиляторы Исидор Севильский (560–570–636) и Беда Достопочтенный (672/673–735) собирают крупницы знаний древних, демонстрируя при этом не только свою неутомимость, но и то, насколько опустился культурный уровень. Заметное оживление связано с каролингским возрождением, начавшемся при Карле Великом (742–814), который в капитулярии «Послание о попечении над образованием» («De litteris colendis») ясно обозначил необходимость развития науки, постановив,

⁷⁶ *Боэций*. Утешение философией и другие трактаты. / отв. ред., сост. и авт. ст. Г. Г. Майоров. М.: «Наука», 1990. С. 5.

⁷⁷ Вопрос о переводе «Второй Аналитики» является предметом спора, однако исследователи склоняются к тому, что Боэций не переводил и не комментировал этот текст. См.: *Ebbesen S. The Aristotelian commentator // Cambridge Companion to Boethius / ed. by J. Marenbon. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 38.*

⁷⁸ *Ebbesen S. Boethius as an Aristotelian scholar // Aristoteles Werk und Wirkung Bd. 2. Kommentierung, Überlieferung, Nachleben / hrsg. von J. Wiesner. Berlin; New York: Walter De Gruyter, 1987. S. 288.*

⁷⁹ Григорий Турский в своем предисловии к «Истории франков» засвидетельствовал: «изучение благородных наук в городах галльских пришло в упадок, вернее сказать, пресеклось». *Григорий Турский. История франков / изд. подготовила и примеч. сост. В. Д. Савукова. М.: «Наука», 1987. С. 5.*

чтобы в епископствах и монастырях наряду с соблюдением уставов и религиозных практик также уделял время изучению науки⁸⁰. При монастырях и соборах создаются школы, многие из которых переживут нормандское нашествие. При дворе императора кипит интеллектуальная жизнь – создают свои произведения англосакс Алкуин (ок. 735–804), лангобард Павел Диакон (720–730–796–799), Петр Пизанский (744–799), готы: Агобард (769–840) и Теодульф Орлеанский (750/60–821), сделавшие прекрасную церковную карьеру, грамматик Климент Ирландский (ок. 750–818) и др. Возникнувшая империи также требовала для своего управления грамотных людей, к этому следует прибавить, что Карл Великий вместе с епископами осознавал необходимость увеличения образовательного уровня клира. Все это привело к переписыванию книг римских авторов и их освоению. В итоге при Карле Великом, Людовике Благочестивом (781–814) и Карле Лысом (823–877) происходит общий культурный подъем, появляется слой образованных клириков, знакомых с античным наследием⁸¹.

Однако, как отмечает Р. Саутерн, Запад получил в наследство только римскую литературу, в то время как Восток греческую философию и науку⁸². Поэтому можно предположить, что скудость интеллектуального наследия достаточно быстро была осознана в Европе, что подтолкнуло к поиску и переводу новых источников. Таковым оказалась арабская культура, пополнившаяся к X в. не только переводами с греческого трактатов по математике, медицине, астрономии и философии, но и собственными оригинальными сочинениями⁸³. До нас дошли сочинения второй половины X в., составляющие корпус «Alchandreana», посвящённого астрологии. Сочинения этого корпуса, созданного в Каталонии, или основываются на арабских трактатах, или являются точными переводами. Анонимный автор сообщает читателю, что в своих трудах он решил кратко изложить

⁸⁰ История Средних веков: От Карла Великого до Крестовых походов (768–1096 гг.) / сост. М. М. Стасюлевич. М.: ООО Фирма Издательство АСТ, 2001. С. 51.

⁸¹ Однако достижения каролингского возрождения были скромными см., например: *Ле Гофф Ж.* Рождение Европы / пер. с фр. А. И. Поповой СПб.: Александрия, 2008. С. 64–65.

⁸² Southern W. Western Views of Islam in the Middle Ages. Massachusetts: Harvard University Press, 1962. P. 8.

⁸³ См.: *Yomn У. М.* Влияние ислама на средневековую Европу / пер. с англ. С. А. Шуйского. М.: «Наука», 1976. С. 51–65.

представления арабов о Луне, которые нельзя найти ни у христиан, ни у иудеев; в этом ему помог наставник, подготовивший перевод необходимых трудов с арабского языка на латынь⁸⁴.

В другом корпусе текстов, посвященных той же проблематике и созданных также в Каталонии, но в конце X в., анонимный переводчик сообщает, что он изложит устройство астрлябии⁸⁵. Автор, уверенный в пользе этого знания, подчеркивает, что созданный текст не является чем-то принципиально новым, а есть введение в забытую мудрость древних, и поэтому его задача, как переводчика, не добавлять что-то к сказанному, а строго следовать слову арабского источника.

В XI в. христиане добиваются значительных военных успехов. В Испании Альфонс VI Храбрый (1040–1109) освобождает Толедо (1085 г.), норманны покоряют Сицилию и Мальту (1091 г.), в 1099 г. успешно завершается первый крестовый поход. В это время европейцы переводят трактаты по естествознанию и медицине с арабского и греческого. Крупнейший переводчик XI в. Константин Африканский (1010-1020–1087), работавший во врачебной школе в Салерно, а после в бенедиктинском аббатстве Монтекассино, перевел труды не только арабских авторов, но и также Гиппократ (ок. 460 – ок 370 до н.э.) и Галена (129 – ок. 216). Свой перевод «*Urinarum*» он предваряет такими словами: «Среди латинских книг я не смог найти ни одного автора, который бы предоставил надежные и авторитетные знания относительно мочи. Поэтому я обратился к арабскому языку, в котором нашел замечательную книгу с информацией такого рода. Эту книгу я, Константин Африканский, монах из Монтекассино, решил перевести на латынь, чтобы получить награду для своей души за свои усилия и расширить путь для тех, кто намеревается узнать о моче. Эта книга была собрана и выписана из древних авторов. Из нее можно легко приблизиться к знанию мочи, а также ее различных типов и показаний. Она была составлена

⁸⁴ *Juste D.* Les Alchandreana primitifs: Étude sur les plus anciens traités astrologiques latins d'origine arabe (Xe siècle). Leiden: Brill, 2007. P. 554.

⁸⁵ *Vallicrosa M.* Assaig d'Història de les Idees Físiques i Matemàtiques a la Catalunya Medieval, I. Barcelona: Institutio Patxot, 1931. P. 274–276.

на арабском языке Исааком, приемным сыном Соломона, и он разделил ее на десять частей»⁸⁶. Как и веком ранее, Константин Африканский акцентирует внимание на том, что, во-первых, у латинских авторов по этой проблеме ничего нет, а во-вторых, переведенная работа является компиляцией более древних авторов, под которыми подразумеваются греки.

Как уже можно было заметить, в X и XI веках интеллектуальная жизнь Запада не стагнировала, однако действительно бурное развитие переводческой деятельности приходится на XII в. Р. Саутерн назвал главу, посвященную этому времени, «Век разума и надежды», и действительно европейцы постепенно меняют свое отношение к исламу и Востоку. По инициативе аббата Ключи Петра Достопочтенного (ок. 1092–1156) Роберт Кеттонский (ок. 1110 – ок. 1160) переводит в 1143 г. Коран, что стало первым крупным шагом в исследовании ислама. Расширение освоения достижений арабов, главным образом, происходит на Пиренейском полуострове, и делают это люди разного происхождения, что говорит о том, что границы нового Возрождения значительно расширились. В государствах крестоносцев также появляются переводчики, которые работали на территории Сирии. Среди них был Стефан Антиохийский, который обстоятельно изложил причины своей деятельности в предисловии к переводу «Царской книги». Стефан ссылается на слова Соломона: «...от юности твоей предайся учению, и до седины твоих найдешь мудрость» (Экк. 6.18), и дополняет это рассуждением о том, что человек, наделенный разумом, но презревший мудрость, немногим отличается от животного, поэтому обретение мудрости следует признать похвальным и благим занятием, и потому «я стремился ради мудрости исследовать не только латинский, но и арабский язык»⁸⁷. Изучение арабского языка было необходимым на пути к мудрости, как далее сообщает Стефан, что он посвятил усилия своего труда арабским книгам,

⁸⁶ *Ishāq al-Isrā'īlī*. Omnia opera Ysaac. Lyon: Barthélemi Trot, 1515. Col. CLVI.

⁸⁷ Burnett Ch. Antioch as a Link between Arabic and Latin Culture in the Twelfth and Thirteenth Centuries // Occident et Proche-Orient: contacts scientifiques au temps des croisades / ed. by A. Tihon, I. Draelants, and B. van den Abeele, Turnhout: Brepols, 2000. P. 22–26.

поскольку в них скрываются все секреты философии⁸⁸. Таким образом, Стефан Антиохийский говорит своим современникам, что арабская культура хранит в себе не только богатство обычных предметов, такие как медицина, математика или астрология, но также более высокого – философии, поэтому он призывает обратиться к «арабской истине» [arabum veritate]⁸⁹.

Слова Стефана выражали устремление широко числа представителей интеллектуальной жизни XII в. Английский учёный Аделард Батский (ок. 1080 – ок. 1160) провёл семь лет, обучаясь у арабских мудрецов, и впоследствии перевёл на латынь «Начала» Евклида, сочинения Аль-Хорезми (ок. 783 – ок. 850), а также астрономический трактат Абу Машара (787–886) «Введение в науку о звёздах» и т.д.⁹⁰. Даниель Морлейский (ок. 1140 – ок. 1210) также был вынужден предпринять путешествие, поскольку в Париже он увидел «несколько ослов», занимавших места в школах, притворявшихся очень важными, но поскольку они ничего не знали, то они были не лучше мраморных статуй: одним своим молчанием они хотели казаться мудрыми, и как только они пытались что-либо сказать, то Даниель находил их совершенно неспособными выразить ни слова⁹¹. В итоге Даниель Морлейский отправляется в Толедо, о котором сообщает, что он поспешил туда как можно скорее, чтобы послушать мудрейших философов в мире⁹². Через некоторое время он вернулся в Англию, привезя с собой множество книг, а главное – знаний, что послужило основой для написания натурфилософского трактата «*Liber de Naturis inferiorum et superiorum*».

В Испании неутомимые латинские переводчики добыли огромное количество знаний из глубин сокровищницы арабов – именно такую метафору использует Герман Каринтийский (1105/1110–после 1154) в

⁸⁸ Ibid. P. 28.

⁸⁹ Ibid. P. 29.

⁹⁰ См.: Burnett Ch. Introduction // Adelard of Bath. Conversations with his Nephew: On the Same and the Different, Questions on Natural Science, and On Birds / ed. and trans. by Ch. Burnett. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. XI–XIX.

Аделард Батский. О тождественном и различном / пер. с лат., примеч. и вступ. ст. Р. Л. Шмаракowa // Философия. Журнал Высшей школы экономики. Т. II, № 3. 2018. С. 205–206.

⁹¹ Daniel von Morley. Philosophia // Mittellateinisches Jahrbuch Bd. 14. // hrsg. von G. Maurach. Stuttgart, 1979. S. 212.

⁹² Ibid. S. 213.

предисловии к своему оригинальному труду «*De essentiis*», адресованному его другу и коллеге Роберту Кеттенскому⁹³. Ч. Бернетт полагает, что переводческая деятельность Германа Каринтийского и Роберта Кеттенского имела программу, целью которой было заменить старую латинскую астрономию, и была направлена на более широкую аудиторию⁹⁴. Благодаря им Запад познакомился с «Началами» Эвклида, «*Planisphaerium*» и «Канонем царей» Птолемея, а также работами Абу Машара, аль-Кинди (897–961) и аль-Баттани (858–929).

О скудости знаний европейцев писал в том числе и Платон Тиволийский в своем переводе «*De scientia astrorum*» аль-Баттани. В начале переводчик утверждает, что среди всех свободных искусств астрономия является главной, и констатирует, что на Западе это знание находится в плачевном состоянии. Далее он осуждает упадок астрономических знаний в Европе, виня в этом слепоту и невежество латинской культуры, а также её лень и пренебрежение к этой науке. Погружённая в более лёгкие и недостойные исследования, латинская культура либо страшилась сложности и изящества астрономии, либо презрительно отвергала её⁹⁵. В конце Платон Тивольский делает неутешительный вывод о состоянии науки в латинском мире: «...но в обучении искусствам и в размышлениях о дисциплинах, хотя некоторые дерзко сравнивают его [Рим] с Грецией, а другие еще дерзко предпочитают его, он намного уступает не только Египту и Греции, но и Аравии»⁹⁶.

О бедности латинской культуры также сообщают авторы «*Vita*», биографии, посвященной Герарду Кремонскому (1114–1187). Согласно этой биографии Герард, получивший всестороннее философское образование у латинян, стремился глубже изучить астрономию, в частности, «Альмагест», отсутствовавший в латинских переводах. Поэтому он направился в Толедо,

⁹³ *Hermann of Carinthia. De essentiis* / ed. and trans. by Ch. Burnett. Leiden: Brill, 1982. P. 70.

⁹⁴ *Burnett Ch. The Statements of Medieval Latin Translators on Why and How They Translate Works on Science and Philosophy from Arabic // Why translate science? Documents from antiquity to the 16th century in the historical West (Bactria to the Atlantic) / Ed. by D. Gutas. Leiden: Brill, 2022. P. 449.*

⁹⁵ *Ibid.* P. 478.

⁹⁶ *Ibid.*

где, увидев изобилие книг на арабском языке по каждому предмету и осознал всю бедность, которую он испытывал среди латинян относительно этих предметов⁹⁷. Герард изучил арабский язык и до конца своей жизни переводил арабские трактаты. В заключительной части «Vita» содержится обширный перечень из 71 произведения, включающий труды не только арабских авторов, но и Птолемея, Галена, Аристотеля.

Среди наиболее значимых переводчиков толедской школы выделяются Герард Кремонский и Доминик Гундиссалин (ок. 1115 – после 1190), работавшие под покровительством архиепископа Раймунда (1175–1275). Во второй половине XII в. Толедо становится главным центром переводческой деятельности, где осуществляется передача научных и философских текстов с арабского на латынь. Ч. Бернетт показал две важные особенности: во-первых, переводческое предприятие в Толедо было направленно не для местного сообщества, а во вне, для университетов Англии, Франции и Италии; во-вторых, Герард Кремонский и Доминик Гундиссалин создавали свои переводы не от случая к случаю, а согласно программе⁹⁸, о которой мы скажем чуть ниже.

В XIII в. продолжают осуществляться переводы с арабского, поэтому Толедо сохраняет свой особый статус, заполняются проблемы переводчиков XII в., появляются переводы комментариев к трудам Аристотеля, позднее переводы с арабского заменяются переводами греческих оригиналов. Эти тенденции отразились в деятельности Германа Алеманна (начало XIII в. – 1272), работавшего в Толедо. Он поставил задачу завершить интерпретацию логических сочинений Аристотеля, куда включил «Риторику» и «Поэтику», следуя арабской традиции. Свой перевод «Риторики», сделанный между 1243 и 1256 гг., в предисловии к переводу Герман сообщает, что он взялся за задачу настоящего перевода «Риторики» и «Поэтики» Аристотеля с арабского на латынь давным-давно, по настоянию отца Иоанна, епископа

⁹⁷ Burnett Ch. The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century // *Science in Context*, Vol. 14. № 1/2. Cambridge, 2001. P. 275.

⁹⁸ Ibid. P. 254.

Бургоса и канцлера короля Кастилии. По его мнению, латиняне, будучи более всех других народов жаждущими рациональной части философии, должны приветствовать этот перевод, поскольку тем самым они получают дополнение к учебной программе логики в соответствии с намерением Аристотеля. Далее он сообщает, что эти две книги относятся к логике, что не вызывает сомнений ни у кого, кто исследовал книги аль-Фараби, Авиценны, Аверроэса и некоторых других арабских ученых. Добавляя к этому, что сочинения этих вышеупомянутых философов весьма полезны для понимания «Риторики» и «Поэтики»⁹⁹. Таким образом, Герман Алеманн раскрывает не только замысел своей работы, но и проговаривает причину, по которой следует переводить также арабские комментарии, поскольку они полезны в понимании Аристотеля.

В XII и XIII веках передача греческой науки осуществлялась как с арабского, так и с греческого на латынь, причем арабские источники постепенно становились все менее востребованными в отличие от греческих, и причина этой тенденции очевидна – переводы с арабского на латынь были далеки от оригиналов, и сам перевод часто проходил через несколько шагов: сначала переводили на местный кастильский язык, а далее на латынь¹⁰⁰.

Переводы греческих текстов осуществлялись на территории Италии, особенно на юге и на Сицилии – территории, которая еще в Античность получила название «Magna Graecia». Этот регион был частью Византии и арабского мира, что наложило отпечаток на местную культуру, что требовало толерантности от сицилийских королей, которая особенно проявилась в многоязычии королевского двора и административного аппарата, знавших латинский, арабский и греческий языки¹⁰¹. Эти обстоятельства, как и поддержка ученых королями Рожером II (1095–1154) и Вильгельмом I (1120–1166), императором Фридрихом II (1194–1250) и его сыном Манфредом

⁹⁹ Aristoteles Latinus / ed. G. Lacombe, Vol. I. Rome: La Libreria dello Stato, 1939. P. 211.

¹⁰⁰ См.: Burnett Ch. The Statements of Medieval Latin Translators on Why and How They Translate Works on Science and Philosophy from Arabic // Why translate science? Documents from antiquity to the 16th century in the historical West (Bactria to the Atlantic). Leiden, 2022. P. 452.

¹⁰¹ Haskins C.H. Studies in the history of mediaeval science. Cambridge: Harvard University Press, 1924. P. 142.

(1232–1266) способствовали развитию науки и переводческой деятельности. Так, Генрих Аристипп (ок. 1105/1110–1162), состоя на службе при дворе сицилийского короля Вильгельма I, выполнил первые латинские переводы платоновских диалогов «Федон» и «Менон». В предисловии к переводу «Менона» он сообщает, что по просьбе Вильгельма I должен перевести труды Григория Богослова (ок. 325–389), а также о своем плане перевода «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» Диогена Лаэртского (II–III века). Здесь же автор раскрывает некоторые средневековые представления о Платоне: «Кто из таких, как вы, не знает, кто из тех, кто хорошо разбирается в Писании, отрицает, или какой исследователь пророческих догматов сомневается, насколько возвышенны, непостижимы и обоснованы восприятия и мнения Платона, который осветил моральный характер и мудрость афинян, основал Академию и ее философию, укротил тиранию сицилийского двора, от которого Аристотель получил свою тонкость и от которого и Академия, и Лицей получили начало своего философствования?»¹⁰² Как видно, Генрих старался подчеркнуть важность философии Платона, а вместе с этим и своего перевода. Следует также отметить, что изложение влияния Платона приводит к следствию, что философия Аристотеля и перипатетиков в целом основывается на Платоне, поэтому можно предположить, что Генрих в духе неоплатонизма, переданного через Боэция, не видел противоречия между Платоном и Аристотелем.

Генрих Аристипп также перевел IV книгу «Метеорологии» Аристотеля. На юге Италии в XII в. впервые переведены на латынь: «Data», «Optica» и «Catoptrica» Евклида, «De motu» Прокла и «Pneumatica» Герона Александрийского, «Альмагеста» Птолемея, хотя последний перевод практически не использовался и оказался в тени версии Герарда Кремонского¹⁰³. До нас не дошло имя переводчика «Альмагеста», но в предисловии он сообщает, что ему помогал Евгений Палермский (ок. 1130–

¹⁰² Plato Latinus, Vol. I: Meno, interprete Henrico Aristippo / ed. by V. Kordeuter. London: Warburg Institute, 1940. P. 5.

¹⁰³ Haskins C. Studies in the history of mediaeval science. Cambridge, 1924. P. 178.

1202) – «человек, искуснейший в греческом и арабском языках, и отнюдь не невежественный в латыни»¹⁰⁴. Нам он известен еще и как переводчик «Оптики» Птолемея.

Север Италии также был включен в процесс передачи греческой науки. Этому способствовали обстоятельства – оживление торговых связей между итальянскими городскими республиками и Византией, а также дискуссии между западной и восточной церквями. Крупнейшие переводчики – Бургундио Пизанский (1110–1193), Яков Венецианский (ум. ок. 1147 г.) и Моисей Бергамский – участвовали в споре между католической и православной церквями, состоявшемся в Константинополе в 1136 г.¹⁰⁵ Труды Моисея Бергамского включают теологию, историю и грамматику греческого языка, Яков Венецианский и Бургундио Пизанский были одними из первых переводчиков трудов Аристотеля с греческого. Бургундио перевел «О возникновении и уничтожении» и части «Никомаховой этики»; Яков Венецианский перевел «Вторую аналитику», «Софистические опровержения», «Физику», «De anima», несколько разделов «*Parva naturalia*» и «Метафизику». Вслед за версией перевода Якова «Второй аналитики» Аристотеля появляется версия некоего Иоанна, по видимому написанная на юге Италии. Переводчик в предисловии раскрывает причины, заставившие его взяться за перевод: «Я взялся за это тем более усердно, что знал, что эта книга содержит в себе много плодов учености, и было ясно, что знание ее не было очевидным среди латинян в наше время. Поскольку перевод Боэция не доступен полностью среди нас, и то, что найдено из него, затемнено виной порчи. Но что касается перевода Якова, французские мастера показывают своим молчанием, что он покрыт мраком неизвестности; хотя у них есть этот перевод и комментарии, переведенные тем же Яковом, они не осмеливаются заявлять о знании этой книги»¹⁰⁶. Этот отрывок, как и случай Иоанна в целом, весьма примечательный – практически в одно и то же время два переводчика создают перевод одного труда Аристотеля, и версия одного из

¹⁰⁴ Ibid. P. 191.

¹⁰⁵ Ibid. P. 197.

¹⁰⁶ Ibid. P. 229.

них быстро выходит за пределы Италии и скоро находит отклик во Франции. Об этом свидетельствует также Иоанн Солсберийский в «Металогиконе», сообщая, что «Вторая аналитика» доступна немногим, во-первых, поскольку искусство доказательства, представленное в этом трактате, является труднее всех других средств аргументации; во-вторых, это искусство на латинском Западе почти не используется за исключением математиков, а практикуется в Испании и на арабском Востоке; в-третьих, книга была испорчена по вине переписчиков, и последнее: вина за ее трудность перекладывается на переводчика, таким образом, книга дошла неправильно переведенной¹⁰⁷.

Латинские переводчики с арабского и греческого имеют много общего. Некоторые переводчики знали друг друга и работали в рамках одного проекта, как Герман Каринтийский и Роберт Кеттенский или Герард Кремонский и Доминик Гундиссалин. Ч. Бернетт, М. Ангольд, Ч. Хаскинс считают, что переводчики принадлежали одной академической среде и их переводы были адресованы, как правило, не покровителям, а коллегам и друзьям¹⁰⁸. В XI–XII вв. переводчики ориентировались, главным образом, на такие дисциплины, как математика, медицина, астрономия, натурфилософию, что привело к переводу Птолемея, Галена, а также Аль-Хорезми и Абу Машара и др. В XII в. латинскому Западу стали доступны естественно-научные и этические труды Аристотеля, однако, как отмечает И. Зёдер, Стагирит еще не был первым среди других авторов¹⁰⁹, однако за короткий срок он станет таковым.

А. Биркенмайер приписывал особую роль в распространении натурфилософии Аристотеля интеллектуалам XII – начала XIII вв.,

¹⁰⁷ *Johannes Saresberiensis. Metalogicon* / ed. by J. Barrie Hall. Turnhout: Brepols, 1991. P. 226–227.

¹⁰⁸ См.: *Angold M. Burnett Ch. Latin Translators from Greek in the Twelfth Century on Why and How They Translate // Why translate science? Documents from antiquity to the 16th century in the historical West (Bactria to the Atlantic)* / Ed. by D. Gutas. Leiden; Boston: Brill, 2022. P. 492; *Haskins C. Studies in the history of mediaeval science*. P. 155–221.

¹⁰⁹ *Söder J. R. Hochmittelalter: Die Wiedergewinnung des Politischen // Politischer Aristotelismus Die Rezeption der aristotelischen Politik von der Antike bis zum 19. Jahrhundert* / hrsg. von Chr. Horn, A. Neschke-Hentschke. Stuttgart; Weimar: J. B. Metzler, 2008. S. 56

работавшим во врачебной школе Салерно¹¹⁰. П. Кристеллер предположил, что *libri naturales* стали изучаться в Салерно вскоре после 1150 г., т.е. когда стали доступны переводы «Физики», «О душе», «Метафизики» (книги I-IV) часть «*Parua naturalia*»; IV книга «*Meteorologica*» «О возникновении и уничтожении» и «Никомаховой этики» («*Ethica vetus*»)¹¹¹. Столь быстрое освоение новых текстов поставил под сомнение Р. Лемей, который показал, что «новый» Аристотель не так сильно использовался, его идеи не были поняты и Стагирит пришел косвенно через переводы астрологических текстов¹¹². Более поздние исследования скорректировали гипотезы А. Биркенмайера и П.О. Кестеллера. Например, Д. Жаккар продемонстрировала, что Аристотель применялся ограниченно и только в конкретных проблемных областях, однако действительно новые переводы Якова Венецианского и Генриха Аристиппа рано вошли в интеллектуальное поле медиков из Салерно¹¹³.

Тем не менее представляется маловероятным, что распространению Аристотеля сильно способствовала врачебная школа Салерно. К тому же другой точкой распространения Аристотеля мог быть Мон-Сен-Мишель, библиотека которого около 1160 г. пополнилась новыми переводами. Л. Миньо-Палуэлло заключает, что в северной Франции был центр интереса к новому Аристотелю, который произвел первую известную попытку латинской экзегезы и распространения этих работ¹¹⁴. П. Белленс утверждает, что все цепочки из крупнейших европейских интеллектуальных центров в

¹¹⁰ См.: *Birkenmajer A.* Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote au XIIe et XIIIe siècles // La Pologne: au VI-e Congrès International des Sciences Historiques. Warsaw: Imprimerie Współczesna, 1930. P. 1–15.

¹¹¹ *Kristeller P. O.* Beitrag der Schule von Salerno zur Entwicklung der scholastischen Wissenschaft im 12. Jahrhundert // *Aries Liberates von der antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters* / hrsg. von J. Koch. Leiden: Brill, 1959. S. 84–90.

¹¹² *Lemay R.* Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century: The Recovery of Aristotle's Natural Philosophy through Arabic Astrology. Beirut: American University of Beirut, 1962. P. 137.

¹¹³ См.: *Jacquot D.* Aristotelian thought in Salerno // *A History of Twelfth-Century Western Philosophy* / ed. by P. Dronke Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 407–428.

¹¹⁴ *Minio-Paluello L.* Iacobus Veneticus Grecus. Canonist and Translator of Aristotle // *Traditio*, Vol. VIII. Cambridge, 1952. P. 294.

конце XII в. вели в Нормандию¹¹⁵. На рубеже XII и XIII вв. Аристотель пересекает Ла-Манш¹¹⁶.

Рецепцию Аристотеля в первой половине XIII в. подробно исследовал М. Грабманн, который сосредоточил свое внимание на использовании новых переводов. О ситуации на рубеже веков он говорит следующее: «...мы вправе утверждать, что суммисты, писавшие около 1200 г. и отчасти после 1200 г., находившиеся во многом под влиянием Петра из Пуатье (ок. 1125-1130–1205), знали и использовали только логические сочинения Аристотеля»¹¹⁷. Ситуация изменилась очень быстро, о чем свидетельствует материал парижского синода 1210 г., на котором обсуждалось несколько проблем: ересь амальрикан; естественнонаучные сочинения Аристотеля; учение Давида Динантского (1160–1217). Два последних вопроса были связаны между собой, поскольку Давид Динантский применил вновь открывшиеся аристотелевские принципы в своих трудах¹¹⁸. В итоге собор постановил, что «Quaternuli» Давида Динантского должны быть переданы епископу Парижа и сожжены; и никакие лекции не должны проводиться в Париже ни публично, ни частно с использованием книг Аристотеля по натурфилософии или комментариев. Нарушение этого запрета каралось отлучением. Если у кого-то будет обнаружен «Quaternuli» магистра Давида, то он должен с этого момента считаться еретиком¹¹⁹. О том, что новые переводы сочинений Аристотеля читались в Париже, в это время сообщает Гийом Бретонец (1165–1225/1226): «В те дни в Париже читали небольшие книги (*libelli*), якобы написанные Аристотелем и обучающие метафизике, которые были недавно привезены из Константинополя и переведены с греческого на латынь»¹²⁰. Под небольшими книгами по метафизике, как полагают исследователи, имеется

¹¹⁵ *Beullens P.* The Friar and the Philosopher William of Moerbeke and the Rise of Aristotle's Science in Medieval Europe. London: Routledge, 2023. P. 37.

¹¹⁶ *Ibid.* P. 37-39.

¹¹⁷ *Grabmann M.* Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts // *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* Bd. 17. Heft 5/6. Münster: Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, 1916. S. 21.

¹¹⁸ *Ibid.* S. 22-23.

¹¹⁹ *Chartularium Universitatis Parisiensis.* T. I. / Ed. H. Denifle et A. Chatelain. Parisiis: Ex Typis Fratrum Delalain, 1889. P. 70.

¹²⁰ *Gesta Philippi Augusti. Rigordi Liber* // *Œuvres de Rigord et de Guillaume le Breton, historiens de Philippe-Auguste, publiées pour la Société de l'histoire de France par H. F. Delaborde.* Paris: Renouard, 1882. P. 231.

ввиду новая версия «Метафизики», переведенная в начале XIII в. и называемая «*Metaphysica media*»¹²¹.

В 1215 г. папский легат Роберт Курсонский (ок. 1160/1170–1219) создал новые правила, которые предписывали новый способ чтения лекций на факультете искусств и теологии, а также среди прочего указал, какие книги магистры искусств не должны читать: «И они должны читать лекции по книгам Аристотеля о диалектике старой и новой в школах обычно, а не *ad cursum*. Они также должны читать лекции по обоим Присцианам обычно, или по крайней мере по одному¹²². Они не должны читать лекции по праздникам, за исключением философов и риторики и квадравиума и “*Barbarismum*”¹²³, и этики, если им это угодно, и IV книги “Топики”. Они не должны читать лекции по книгам Аристотеля о метафизике и натурфилософии или по их сумме или относительно доктрины мастера Давида Динантского или еретика Амальрика или Маврикия Испанского»¹²⁴. Можно предположить, что необходимость повторного запрета чтения «Метафизики» и естественнонаучных трудов Аристотеля был связан с нарушениями старого запрета.

Запрет новых переводов Аристотеля был локальным явлением и не мог остановить распространение аристотелевских сочинений. В письме магистров университета Тулузы 1229 г. говорится: «...те, кто желает исследовать лоно природы до самых сокровенных глубин, могут услышать здесь книги о природе [*libros naturales*], которые были запрещены в Париже»¹²⁵. В самом Парижском университете запрет был преодолен, и к переведенным логическим трудам Аристотеля¹²⁶ окончательно добавились «Метафизика», «Физика», а также «Этика», о чем говорит следующий

¹²¹ *Maccagnolo E.* David of Dinant and the beginnings of Aristotelianism in Paris // *A History of Twelfth-Century Western Philosophy* / ed. by P. Dronke Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 433.

¹²² Имеется ввиду разделение грамматики Присциана на «*Priscianus maior*», состоящей из книг 1-6 и «*Priscianus minor*»: книги XVII–XVIII.

¹²³ Название III книги «*Ars maior*» Доната, грамматика IV в., который учил святого Иеронима, и чья грамматика широко использовалась в Средневековье.

¹²⁴ *Chartularium Universitatis Parisiensis*. T. I. Parisiis, 1889. P. 78–79.

¹²⁵ *Ibid.* P. 129.

¹²⁶ См., например, статуты английской нации. *Ibid.* P. 228.

отрывок из правил факультета искусств 1255 г., касающихся как характера преподавания, так и списка книг, которые следует изучать: «Старая логика, а именно книга Порфирия, “Praedicamenta”, “Periarmentae”, “Divisions” и “Topics” Боэция, за исключением четвертой, в праздник Благовещения Пресвятой Богородицы или в последний день для лекций, предшествующих этому. Priscian minor и major, “Topics” и “Elenchi”, “Prior и Posterior Аналитика” они должны закончить в указанное или равное время. Ethics из четырех книг за двенадцать недель, если они читаются с другим текстом; если *per se* не с другим текстом, то в половину этого времени. Три коротких текста, а именно “Sex principia”, “Barbarismus”, “Priscianum”, если они читаются вместе и ничего больше с ними, за шесть недель. “Physics” Аристотеля, “Metaphysics” и “De animalibus” в праздник Святого Иоанна Крестителя; “De celo et mundo”, первая книга “Meteorology” с четвертой, в день Вознесения; “De anima”, если читать с книгами о природе, в праздник Вознесения, если с логическими текстами, в праздник Благовещения Пресвятой Богородицы; “De generatione” в праздник Кафедры Святого Петра; “De causis” в семь недель; “De sensu et sensato” в шесть недель; “De sompno et vigilia” в пять недель; “De plantis” в пять недель; “De memoria et reminiscentia” в две недели; “De diferentia spiritus et animae” в две недели; “De morte et vita” в одну неделю»¹²⁷.

Столь быстрое распространение Аристотеля и обширная переводческая деятельность прямо связаны между собой. В XIII в. от арабских переводов Аристотеля стали отказываться в пользу переводов, сделанных на основе греческих оригиналов, поскольку старые переводы подверглись критике из-за неточности и неполноты. Роберт Гроссетест (ок. 1168-1175–1253), Варфоломей Мессинский (ок. 1258–1266) и Вильгельм из Мербеке (1215–1286) – три главных переводчика, которые внесли значительный вклад в исправление и перевод сочинений Стагирита. Среди них особенно выделяется Вильгельм из Мербеке, о котором Роджер Бэкон (1214–1292) сообщает, что «он обещал изменить все существующие переводы и ввести

¹²⁷ Ibid. P. 278.

множество новшеств»¹²⁸. Философ-францисканец весьма критично оценивает переводчиков своего времени и особенно Вильгельма из Мербеке. Он отмечает, что, несмотря на то, что Герард Кремонский, Майкл Скот, Альфред Сарашельский, Герман Алеманн и Вильгельм из Мербеке дали большое количество переводов всех наук, однако в их работах есть много недостатков. После этого замечания Бэкон выделяет три момента, необходимые для хорошего перевода. Во-первых, чтобы перевод отражал истинность оригинала, переводчик должен знать язык, с которого он переводит. Во-вторых, переводчик должен также знать язык, на который он переводит. В-третьих, он должен что-то понимать в науке, которую хочет перевести¹²⁹. Далее Роджер Бэкон переходит к конкретным примерам – он сообщает, что Герман Алеманн ничего не знал о логике и не обладал хорошими знаниями арабского языка, Майкл Скот не знал ни языков, ни наук и многие переводы, которые приписываются ему, были выполнены его помощником. Однако острие критики направленно именно на фламандца: «Больше всего это относится к Вильгельму из Мербеке, который жив и сегодня. Ибо всем ученым в Париже известно, что он не знал греческой науки, даже если и притворялся. По этой причине все переведенное им ложно и губительно для мудрости латинян. <...> Все остальные не знали языков и наук, меньше всего Вильгельм из Мербеке, который не знал ничего путного о науках и языках»¹³⁰. Критика Роджера Бэкона была во многом несправедлива, о чем говорят многие исследователи¹³¹, то же самое можно сказать и о его высказываниях, касающихся принятия и распространения аристотелевского корпуса на Западе, однако за этой критикой и жалобами скрывается то, что развитие науки уже не мыслится без Аристотеля.

¹²⁸ Bacon R. *Kompendium für das Studium der Philosophie / Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen* herausgegeben von N. Egel. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015. S. 111.

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Ibid. S. 112.

¹³¹ Grabmann M. *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts.* // *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* Bd. 17. Heft 5/6. Münster, 1916. S. 67; Lemay R. *Roger Bacon's Attitude towards the Latin Translations of the twelfth and thirteenth Centuries* // *Roger Bacon and the Sciences: Commemorative Essays* / ed by J. Hackett. Leiden: Brill, 1997. P. 25–47.

Почему Аристотель занял особое место среди многих авторов Античности, которые были доступны средневековым интеллектуалам? Простое повествование, рассказывающее историю переводческого движения в Западной Европе, еще не показывает причины. К тому же событие, произошедшее ранее, не обязательно детерминирует другое событие, следующее за ним. Только совокупность причин ведет к событию, и потому указание на простую казуальную цепочку не даст удовлетворительного ответа на вопрос, почему что-то произошло. То же самое можно сказать и о вопросе, который начинается этот абзац. Он не нов, еще Г. Мур заметил удивительный факт, что мистицизм всех трех религий, по сути, неоплатонический, схоластика всех преимущественно аристотелевская¹³². У Платона были основания стать главным авторитетом Средневековья, поскольку неоплатонизм близок христианству, в отличие от Аристотеля, утверждавшего, например, вечность мира, оспаривающего идею творения и единство интеллекта, отрицающего бессмертие индивидуальной души, что впоследствии выдвинул на первый план Аверроэс (1126–1198). Платон был известен средневековому Западу благодаря переводу Халкидия «Тимея», ставший центральным текстом для философов Шартрской школы¹³³. В XII в. появились переводы «Федона» и «Менона» Генриха Аристиппа, а в XIII в. Вильгельм из Мербеке перевел часть «Парменида», однако это не сравнить потоком переводов аристотелевских трудов этого же времени.

А. В. Апполонов высказал мысль, что Аристотель был более пригоден для образовательных нужд, чем Платон, и даже если бы Средневековье знало весь корпус сочинений последнего, то в университетах все равно был бы распространен Аристотель, как это уже было в неоплатонических школах поздней Античности¹³⁴. К этому следует добавить, что Стагирит имел несколько преимуществ перед остальными авторами. Благодаря Боэцию Средневековье получило аристотелевскую логику хотя и не в полном объеме,

¹³² Moore G. F. History of Religions. New York: Charles Scribner's Sons, 1920. P. IX.

¹³³ Klibansky R. The continuity of the Platonic tradition during the Middle Ages. München: Kraus International Publications München, 1981. P. 28.

¹³⁴ Апполонов А.В. Латинский аверроизм XIII в. М.: ИФРАН, 2004. С. 37.

но которая сформировала мышление средневековых интеллектуалов. Стиль текстов Аристотеля, отличающийся ясностью, строгостью и систематичностью, был более привычен для культуры, опиравшейся на авторитеты и для которой была непривычна та возможность свободного обмена мнениями, характерная для диалогов Платона. Важную роль также сыграл институциональный фактор, на который обратил внимание Э. Грант, исследовавший вопрос рождения современной науки¹³⁵. Только в Европе появились корпорации ученых, университеты, находившиеся между светской и духовной властями и обладающие достаточно большим объемом свобод и привилегий. Для нас главное то, что университеты, появившиеся в XII–XIII вв., имели учебную программу, состоящую из семи свободных искусств – тривиума и квадриума. Это система знаний постепенно оформилась в начале Средневековья благодаря Марциану Капелле (360–428), Боэцию, Кассиодору (480–490–585–590), Исидору Севильскому. В XI – XII вв. европейским интеллектуалам стали известны достижения арабской науки, на фоне которой их собственные достижения оказались весьма скудными. Ранее мы говорили, что был сформирован запрос на новые переводы, и то, что сами переводчики зачастую действовали совместно согласно определенным планам. Новые знания необходимо было объединить со старыми в одну систему.

Латинские интеллектуалы имели собственную классификацию наук, которая досталась им от Античности. В V в. до н.э. Платон, опираясь на идеи пифагорейцев, провел разделение *technai* и входящих в него *epistēmai* (знания) на практические, производительные и познавательные¹³⁶. В «Протагоре» также есть противопоставление двух разделов наук и упоминание двух практических дисциплин – экономики и политики¹³⁷. Далее Аристотель, отталкиваясь от своего учителя, предложил более

¹³⁵ Grant E. The Nature of Natural Philosophy in the Late Middle Ages / Studies in Philosophy and the History of Philosophy, Vol. 52. Washington, D.C., 2010. P. 1–15.

¹³⁶ Жмудь Л. Я. Две античные классификации наук: Аристотель и Гемин. // ΣΧΟΛΗ (Scholē). Философское антиковедение и классическая традиция. Т. 15. Вып. 1. Новосибирск, 2021. С. 266.

¹³⁷ Платон. Протагор // Собрание сочинений в 4 т.: Т. I. / под общей ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М.: «Мысль», 1990. С. 428.

упорядоченную систему, которая в то же время не является столь систематичной и неизменной, как мы привыкли думать. Свою классификацию наук Аристотель изложил в «Метафизике» (книги VI-XI) и «Топике» (более ранняя), для понимания этой классификации также важным является текст «Никомаховой этики». Поскольку «Топика» является более ранним сочинением, то справедливо начинать анализ именно с этого трактата.

В книге «Топики» Аристотель упоминает свое трехчастное деление науки в связи с обсуждением видового отличия, говоря, что знание бывает умозрительным, деятельным и творческим – каждое из этих видов указывает на отношение к чему-то¹³⁸. Далее Аристотель упоминает это разделение во фрагменте 157a: «...одна наука лучше другой либо потому, что она более строгая, либо потому, что она наука о более ценном, или что из наук одни – об умозрительном, другие – о деятельности, третьи – о творчестве»¹³⁹. Некоторые пояснения и дополнения к этому представлены в 6-й и 11-й книгах «Метафизики». Аристотель утверждает, что всякое знание в качестве своего предмета имеет только одно конкретное сущее. Например, физика ограничивается одним родом сущего, которое «имеет начало движения и покоя в самом себе»¹⁴⁰. Таким образом, это учение исключает рассмотрение деятельности и творчества, а следовательно, оно должно быть умозрительным. В XI книге Аристотель добавляет, что метод чувственного познания используют только некоторые науки в качестве основного, далее он вновь воспроизводит свое разделение: умозрительные, к которым относится наука о природе, о деятельности, о творчестве, которые различаются между собой тем, в чем находится начало движения, если для второго и третьего рода наук начало движения в том, кто создает, т.е. субъекте действия, то наука о природе «занимается тем, что имеет начало движения в самом»¹⁴¹. К умозрительным наукам Аристотель относит физику, математику, науку о

¹³⁸ Аристотель. Топика // Сочинения: В 4-х т. Т. 2 / ред. З. Н. Микеладзе. М.: «Мысль», 1978. С. 476–477.

¹³⁹ Там же. С. 510.

¹⁴⁰ Аристотель. Метафизика // Сочинения: В 4-х т. Т. 1. / Ред. В. Ф. Асмус. М.: «Мысль», 1976. С. 180.

¹⁴¹ Там же. С. 284–285.

божественном, а также арифметику, астрономию геометрию, гармонику, оптику и механику¹⁴²; к практическим наукам (наукам о деятельности) относятся политика, этика, экономика; в науки о творчестве или производительные науки входят риторика, эстетика, поэтика и т.п.

Схема Аристотеля получила широкое распространение несмотря на наличие сильных конкурентов, например, классификация наук Гемина Родосского. Следы более важной для нас аристотелевской классификации практических наук можно найти у Филона Александрийского, которому принадлежат следующие строки: «...поэтому если счесть, что неразумные животные наделены некоей хозяйственной сообразительностью [*oeconomica prudentia*] (как, например, муравьи и пчелы), хотя им и несвойственна политика, то нужно будет признать, что по отношению к виду может быть неверно то, что верно по отношению к роду, в который входит этот вид»¹⁴³. Трехчастное деление практических дисциплин встречается у стоика Ария Дидима¹⁴⁴. Сенека также воспроизводит это деление, но использует латинский термин для политики: «*Philosophiae tres paries esse dixerunt et maximi et plurimi auctores: moralem, naturalem, rationalem <...> Quidam ex Peripatetiás quartam partem adiecerunt civilem <...> Quidam adiecerunt his partem quam οικονομική vocant*»¹⁴⁵. Во II в. платоник Алкиной вслед за Аристотелем делит науки на теоретические и практические, последние имеют уже знакомое трехчастное деление на этику, экономику и политику¹⁴⁶. Диоген Лаэртский, говоря об Аристотеле, приписывал ему немного иное деление, в

¹⁴² Система наук Аристотеля иерархична см.: Жмудь Л. Я. Две античные классификации наук: Аристотель и Гемин. // СХОΛΗ (Scholē). Философское антиковедение и классическая традиция. Т. 15. Вып. 1. Новосибирск, 2021. С. 265–288; Жмудь Л. Я. Зарождение истории науки в античности. СПб.: РХГИ, 2002. 424 с.; Волкова Н. П. О делении философских дисциплин и единстве философского знания у Аристотеля // СХОΛΗ. Т. 11. Вып. 2. Н.: 2017. С. 482–492.

¹⁴³ Перевод немного изменен. Фрагменты ранних стоиков Т. 2, ч. 2. / пер. и комментарии А. А. Столярова. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2002. С. 70.

¹⁴⁴ *Ioannis Stobaei. Anthologium / Recensuerunt C. Wachsmuth et O. Hense. Berolini: Apud Weidmannos, 1884. P. 148.*

¹⁴⁵ *L. Annaei Senecae Philosophi Opera Omnia. Ad optimorum librorum fidem accurate edita, Vol. 3. Lipsiae: Sumptibus Ottonis Holtze, 1911. P. 133–134. Сенека. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977. С. 198: «Большинство писавших об этом, причем самых великих, утверждали, что философия делится на три части: нравственную, естественную и ту, что посвящена человеческому разуму. <...> Некоторые перипатетики вводили четвертую часть: гражданскую философию... <...> Некоторые добавляли еще одну часть, называемую у греков οικονομική».*

¹⁴⁶ *Alcinous. The Handbook of Platonism / Translated with an Introduction and Commentary of J. Dillon. Oxford: Clarendon press, 1993. P. 5.*

котором среди практических наук отсутствует экономика как самостоятельная дисциплина: «В философии есть две части: практическая и теоретическая. Практическая включает этику и политику (причем к политике относятся как дела государственные, так и дела домоводственные), теоретическая – физику и логику (причем логику не как самостоятельную часть, а как отточенное орудие)»¹⁴⁷. Халкидий в своем комментарии к «Тимею» говорит, что практическая философия делится на три вида: *moralem domesticam publicam*¹⁴⁸. В V в. трехчастное деление практической философии появляется у Аммония¹⁴⁹, у которого, как утверждает П. Курсель, это деление заимствует Кассиодор и, возможно, Боэций¹⁵⁰.

У Боэция практическая философия разделена на три части: первая этика, возвеличивающая человека, дарующая ему добродетели и не допускающая того, о чем можно сожалеть; вторая политика, которая заботится об общественных делах и благополучии людей, и третья экономика, вводящая порядок в семейные обязанности¹⁵¹. У Кассиодора этика – это то, благодаря чему человек приобретает нрав к достойной жизни и стремится к добродетели; экономика – это мудро устроенный порядок домашних дел; политика – это то, благодаря чему управляется благо всего города¹⁵². Исидор Севильский в «Этимологиях» дословно воспроизводит Кассиодора¹⁵³. Таким образом, трехчастное деление практической философии утвердилось на Западе вплоть до XIII в.

¹⁴⁷ Диоген Лаэртский О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / пер. М. Л. Гаспарова. М.: «Мысль», 1986. С. 196.

¹⁴⁸ *Calcidius*. On Plato's Timaeus. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. P. 538.

¹⁴⁹ *Ammonius*. In Aristotelis Categoriae Commentarius / ed. A. Busse. // Commentaria in Aristotelem Graeca, Vol. IV. Berolini: Typis et Impensis Georgii Reimri, 1895. P. 15.

¹⁵⁰ *Courcelle P.* Les Lettres grecques en Occident de Macrobie à Cassiodore. Paris: E. de Boccard, 1943. P. 269, 323.

¹⁵¹ *Boethii*. Isagogen Porphyrii commenta. Ed. G. Schepss // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vol. 48. Vindobonae; Lipsiae: F. Tempsky, 1906. P. 9: Practicae vero philosophiae <...> triplex est divisto; est enim prima quae sui curam gerens cunctis sese erigit, exomat augetque virtutibus, nihil in vita admittens quo non gaudeat, nihil faciens paenitendum; secunda vero est quae rei publicae curam suscipiens cunctorum saluti suae providentiae sollertia et iustitiae libra et fortitudinis stabilitate et temperantiae patientia medetur; tertia vero, quae familiaris rei offidum mediocri componens disposinone distribui.

¹⁵² *Cassiodorus*. De artibus ac disciplinis liberalium litterarum // Patrologiae Latinae T. 70. Parisiis: 1865. P. 1169: Moralis dicitur, per quam mos vivendi honestus appetitur, et instituta ad virtutem tendentia praeparantur. Dispensativa dicitur, domesticarum rerum sapienter ordo dispositus. Civilis dicitur, per quam totius civitatis administrate utilitas.

¹⁵³ *Sancti Isidori Hispalensis*. Etymologiarum // Patrologiae Latinae T. 82. / Accurante J.-P. Migne. Parisiis: 1850. P. 142: Moralis dicitur, per quam vivendi mos honestas appetitur et instituta ad virtutem tendentia praeparantur.

У арабов также оформилась собственная система наук, основанная на классификации Аристотеля. Эта система представлена такими трактатами, как «Слово о классификации наук» Аль-Фараби, «Книга исцеления» Авиценны. Из трудов Аль-Фараби именно этот трактат стал одним из самых ранних латинских переводов, осуществленных Домиником Гундиссалином около 1140 г., а затем Герардом Кремонским под названием «*Liber Alfarabii de Scientiis*»¹⁵⁴. «Книга исцеления» Авиценны была переведена частично примерно в то же время. Давид Иудей перевел некоторые части разделов по логике («*De Universalibus*») и физике («*Sufficientia Physicorum*»), полностью разделы по психологии («*Liber de Anima*») и о растениях («*Liber de Vegetalibus*»), Гундиссалин полностью перевел раздел, посвященный метафизики¹⁵⁵. «Слово о классификации наук» и частично переведенная «Книга исцеления» дали латинским интеллектуалам пример цельной системы научных знаний. Обратимся к предисловию «Слово о классификации наук», где Аль-Фараби делит все науки на пять разделов: науки о языке, логика, математические науки, физика и метафизика и последний раздел – гражданская наука, юриспруденция и догматическое богословие¹⁵⁶. Гражданская наука состоит из двух частей – политики и этики¹⁵⁷, причем в изложении Аль-Фараби первая превалирует над второй. Примечательно, что философ, говоря о политике, ссылается на «Политику» Аристотеля, а также книги Платона и иных авторов. Трактат Аль-Фараби дал европейцам классификацию наук, в которой присутствовала политика со ссылкой на одноименную книгу Аристотеля. Примечательно, что арабы так и не перевели этот текст, а сам Аль-Фараби черпал свои знания из «Государства» Платона.

Dispensativa dicitur, cum domesticarum rerum sapienter ordo disponitur. Civilis dicitur per quam totius civitatis utilitas administrate.

¹⁵⁴ *Fakhry M. Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence. Oxford: Oneworld, 2002. P. 149.*

¹⁵⁵ *Afnan S. Avicenna: His Life and Works. Oxon: Routledge, 2016. P. 262.*

¹⁵⁶ *Аль-Фараби. Слово о классификации наук // Философские трактаты. Алма-Ата, «Наука», 1970. С. 107.*

¹⁵⁷ Там же. С. 180: «Эта наука делится на две части. Одна часть содержит объяснение счастья; она делает различие между истинным счастьем и воображением. Далее в ней перечисляются действия, поведение, нравы и общие волевые свойства, присущие городам и народам. Наконец, она подразделяет их на добродетельные и недобродетельные. Другая часть охватывает способ организации добродетельных свойств и поведения в городах и народах и дает объяснение авторитетных действий, благодаря которым упорочиваются добродетельные поведение и дела».

1.2. Появление термина «политика» во время Ренессанса XII века

Одно из первых упоминаний политики в качестве самостоятельной научной дисциплины встречается в «Дидаскаликоне» Гуго Сен-Викторского (1096–1141), созданном около 1120 года. Как подчеркивает Ж. Дюби, данный трактат не просто предлагает новую систему знания, но и предполагает реформу всей образовательной системы¹⁵⁸. Название «Дидаскаликон» указывает на дидактический характер труда, целью которого является определение необходимых для человека областей знания. Данный жанр обладает глубокой исторической традицией, корни которой восходят к античной эпохе, а в христианской культуре были развиты такими мыслителями, как Августин, Боэций, Кассиодор и Алкуин. Как отмечает Дж. Тейлор во вступлении к «Дидаскаликону», это произведение демонстрирует явную преемственность именно с «Христианской наукой» («*De doctrina Christiana*») Августина (354–430), а не с более поздними трудами – «Этимологиями» («*Etymologiae*») Исихора Севильского или трактатом «О подготовке священнослужителей» («*De Institutione clericorum*») Рабана Мавра (780–856)¹⁵⁹.

В первой книге «Дидаскаликона», озаглавленной «*De origine artium*», рассматриваются истоки искусств. Гуго Сен-Викторский изначально постулирует примат мудрости как главной цели человеческого стремления. Согласно его учению, мудрость выполняет просветительскую функцию, открывая человеку путь к самопознанию. Опираясь на философскую традицию, восходящую к платоновскому «Тимею», Гуго развивает концепцию души как микрокосма, содержащего в себе все элементы природы¹⁶⁰. Из этого следует эпистемологический принцип: подобное познаётся подобным (*similia similibus*), что наделяет душу способностью

¹⁵⁸ Дюби Ж. Трехчастная модель, или Представления средневекового общества о себе самом / пер. с фр. Ю. А. Гинзбург. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 219.

¹⁵⁹ Taylor J. Introduction // *Hugo of St. Victor. The Didascalicon* / translated from the latin with an introduction and notes by J. Taylor. New York: Columbia University Press, 1961. P. 7.

¹⁶⁰ Гуго Сент – Викторский Дидаскаликон. Об искусстве обучения / пер. с лат., статья и комментарий А. Л. Клестова. М.; СПб.: Петроглиф, 2020. С. 10.

постигать сущность всего сущего¹⁶¹. Однако конечной целью познания у Гуго выступает не внешний мир, а сам человек, поскольку внешние объекты, по его мнению, часто отвлекают от этой главной задачи. Поскольку душа, одурманенная телесными ощущениями и выведенная из себя чувственными формами, забыла, чем она является, и, не помня, что она была чем-то иным, думает, что она есть нечто материальное, но человек может преодолеть это заблуждение через наставление, благодаря которому мы узнаём свою природу и научаемся не искать вне себя того, что мы можем найти внутри¹⁶².

Гуго отождествляет во 2-ой главе мудрость с философией, апеллируя к классическому пифагорейскому определению: «Философия есть стремление к мудрости». Автор развивает эту мысль, подчеркивая, что подлинная мудрость является самодостаточной, она воплощает в себе живой разум, а также первообраз всех вещей, и «дарует всякого рода душам благо своей собственной божественности и возвращает их к надлежащей силе и чистоте их природы»¹⁶³. Таким образом, понимание философии, свойственное античности, становится инструментом для достижения христианской цели: восстановлению падшей человеческой природы путем познания. В третьей главе рассматриваются три вида сил души: первая сила ответственна за рост; вторая сила включает в себя первую и добавляет способность к чувственному познанию; третья, будучи присущей только человеку, объединяет в себе два предыдущих вида, и обладает разумом¹⁶⁴.

Четвёртая глава раскрывает мысль Гуго о том, что разум направляет человеческую природу в её стремлении к мудрости¹⁶⁵. Это позволяет дать более точную дефиницию философии: «Философия – это дисциплина, всесторонне исследующая причины как человеческих, так и божественных вещей»¹⁶⁶. В пятой главе анализируется процесс восстановления

¹⁶¹ Там же. С. 11.

¹⁶² *Hugo de Sancto Victore. Didascalicon // Patrologiae Cursus Completus T. 176. / Accurante J.-P. Migne. Parisiis: Lutetia Parisiorum, 1857. P. 742.*

¹⁶³ *Ibid.* P. 743.

¹⁶⁴ *Гуго Сент – Викторский. Дидаскаликон. Об искусстве обучения. М.; СПб., 2020. С. 13–14.*

¹⁶⁵ Там же. С. 16.

¹⁶⁶ *Hugo de Sancto Victore. Didascalicon // Patrologiae Cursus Completus T. 176. Parisiis, 1857. P. 744.*

человеческой природы. Согласно автору, всякое действие человека либо способствует этому восстановлению через познание и добродетель, приближая к «небесным и божественным сущностям», либо способствует облегчению телесных немощей. Гуго классифицирует все сущее на три категории: Бог, природа и всё временное, порождённое природой¹⁶⁷. В последующих главах он использует аристотелевскую триаду наук – теоретические¹⁶⁸, практические и механические. В 11-й главе он особо подчеркивает значимость логики, представляя её как фундаментальную дисциплину, необходимую для научного познания¹⁶⁹.

Таким образом, первая книга «Дидаскаликона» обосновывает исключительную роль философии как стремления к мудрости, присущего только разумному существу – человеку. Согласно этому подходу, философия охватывает все области человеческой жизни. В них входят и те, которые, во-первых, путем знания и добродетели направлены на восстановление первозданной природы, а во-вторых, обеспечивают заботу о теле. Именно эти аспекты формируют три ключевых составных части философии.

Вторая книга «Дидаскаликона» подробно описывает части философии. В 19-й главе, касаясь практической части, Гуго Сен-Викторский предлагает её трёхчастное деление на этику, экономику и политику¹⁷⁰. Эти части определяются следующим образом: этика устанавливает правила добродетельной жизни; экономика – управление домашним хозяйством; политика – управление благом всего города¹⁷¹. Следовательно, в понимании Гуго «политика» сводилась исключительно к вопросам городского самоуправления и не распространялась на более масштабные политические структуры, такие как средневековые королевства¹⁷².

Гильом Коншский (ок. 1090–1155/1170), бывший учителем Иоанна Солсберийского, в своих комментариях к платоновскому «Тимею» предложил

¹⁶⁷ Гуго Сент – Викторский. Дидаскаликон. Об искусстве обучения. М.; СПб., 2020. С. 19.

¹⁶⁸ Там же. С. 22.

¹⁶⁹ Там же. С. 27.

¹⁷⁰ *Hugo de Sancto Victore. Didascalicon // Patrologiae Cursus Completus* T. 176. Parisiis, 1857. P. 759.

¹⁷¹ Ibid. P. 760.

¹⁷² «Polis Graece, Latine civitas dicitur; inde politica dicta est, id est, civilis». Ibid. P. 759.

двухчастное деление философии: теоретический раздел и практический раздел¹⁷³, который, в свою очередь, включает три основные дисциплинарные области: этика предназначена для воспитания нравственности; экономика, или ведение домашнего хозяйства [*dispensativa*], учит управлению семейными делами; политика же занимается делами города, обучая управлению республикой, поскольку город [*civitas*] – это полис¹⁷⁴. Как и Гуго, Гильом Коншский утверждает самостоятельный статус всех трёх практических дисциплин, чётко разграничивая сферу их применения. Сходство с позицией Гуго особенно заметно в отождествлении античного полиса и *civitas*, что свидетельствует об узких рамках их политической концепции, ограниченной городским уровнем. Этот вывод подтверждается комментарием Гильома к Боэцию, где он, разделяя мудрость (*sapientia*) на теоретическую и практическую части, практически дословно воспроизводит своё более раннее определение практической философии: «Есть три вида практики: экономическая, политическая и этическая. И именно экономика учит, как каждый должен управлять своей семьей. <...> Политика связана с управлением городом; поскольку полис – это город. Но этика заключается в воспитании морали»¹⁷⁵.

Жоффруа Сен-Викторский (ок. 1125–1195) в своём позднем трактате «Микрокосмос» («*Microcosmus*»), выполненном в том же жанре, что и «Дидаскаликон» Гуго Сен-Викторского, применяет аристотелевскую классификацию философии, разделяя её на три составляющие части: теоретическую, практическую и механическую. Особое внимание в главах 55–58 уделяется анализу практической и механической частей. Автор использует аллегорический образ, изображая эти искусства в виде потоков: «Есть три раздела второго потока, поскольку практика имеет три аспекта: этический, экономический и политический. Посредством первого каждый

¹⁷³ Delhaye P. L'Enseignement de la Philosophie Morale au XIIe siècle // *Mediaeval Studies*, Vol. 11. Fribourg, 1949. P. 96.

¹⁷⁴ Ibid.

¹⁷⁵ Guillaume de Conches. Des Commentaires inedites de Guillaume de Conches et de Nicolas Triveth sur la Consolation de la Philosophie de Boece. Notices et extraits des manuscrits de la Bibliotheque Nationale, 20. Paris: Imprimerie Imperiale, 1862. P. 73.

подготавливается к подходящему общению, похвально наставляя его во внешнем поведении. Посредством второго прекрасно организуется в глазах людей домашнее хозяйство отцов семейств. Посредством третьего подвластный народ похвально устраивается своим князем, как если бы плодоносные деревья пустили ростки на нашей земле»¹⁷⁶. После это он отмечает: «Несмотря на то, что плодоносные деревья исчезают вместе со своими плодами и благоуханием, однако реки, порождающие их, постоянно увеличиваются и умножаются трехкратно. Поскольку постоянно появляются новые книги по этике, экономике и политике и обновляются предписания частного и публичного права, а также гражданского и права народов и князей, и так с каждым днем сухая земля, на которой произрастают новые плодоносные деревья, становится все более изобильной»¹⁷⁷. Тем самым Жоффруа уточняет понятие политики, определяя её как искусство управления обществом, где правитель осуществляет свою власть через обновление законодательства и развитие книжной культуры. Эти процессы представлены в аллегорической форме плодоносящих деревьев.

Доминик Гундиссалин, работавший переводчиком при толедском архиепископе Раймонде (1125–1151), в середине XII века создал трактат «О разделении философии» («*De divisione Philosophiae*») ¹⁷⁸. Это произведение представляет собой масштабную компиляцию, объединяющую идеи арабских мыслителей (Аль-Кинди, Аль-Фараби, Авиценны, Ан-Найризи, Аль-Газали) и латинских авторов (Боеция, Исидора Севильского, Беда Достопочтенного). Как отмечает Л. Бауэр, трактат Гундиссалина, опираясь на аристотелевскую традицию, выполняет две важные функции: во-первых, это систематический обзор различных научных дисциплин, во-вторых – проект образовательной реформы¹⁷⁹. Данные характеристики сближают его с «Дидаскаликоне» Гуго Сен-Викторского.

¹⁷⁶ Delhaye P. L'Enseignement de la Philosophie Morale au XIIe siècle // *Mediaeval Studies*, Vol. 11. Fribourg, 1949. P. 97.

¹⁷⁷ Ibid.

¹⁷⁸ *Dominicus Gundissalinus. De Divisione Philosophiae / Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen.* Bd. 4. Heft 2–3. Münster: Verlag der Aschendorfschen Buchhandlung, 1903. S. 164.

¹⁷⁹ Ibid.

В прологе своего труда Гундиссалин, следуя традиции предшественников, формулирует развернутое определение философии. После тщательного анализа он приходит к следующей дефиниции: «Философия есть знание человеческих и божественных вещей, которое соединено с учением о хорошей жизни»¹⁸⁰. Автор развивает эту мысль, подчеркивая, что философия охватывает всестороннее самопознание человека — как его духовной сущности, так и телесной природы¹⁸¹. Центральной задачей философии, по Гундиссалину, является постижение истины всего существующего в пределах человеческих возможностей¹⁸². Важнейшим основанием для классификации философского знания у Гундиссалина служит разделение всего сущего на два вида: то, что создано человеком (законодательство, военное дело, постановления и т.п.), и то, что создано Богом или природой¹⁸³. Это различие определяет структуру самой философии, которая делится на две части: практическую (руководство к действию) и теоретическую (руководство к познанию)¹⁸⁴.

Рассмотрев теоретические дисциплины, Гундиссалин подробно останавливается на практической философии, выделяя три ее основных раздела: политику, экономику и этику. Политику он трактует в качестве науки о взаимодействии с людьми, включающей в себя грамматику, поэтику, риторику, а также знание светских законов — в частности, городское управление и гражданское право. По утверждению Гундассалина, Туллий называет политику «гражданским разумом»¹⁸⁵. Экономика рассматривается в качестве науки о ведении домашнего хозяйства, а этика — как учение о правильном поведении.

Основная часть «О разделении философии» Гундиссалина посвящена подробному анализу теоретических наук. Несколько заключительных страниц трактата отданы более детальному рассмотрению трёх практических

¹⁸⁰ Ibid. S. 7.

¹⁸¹ Ibid. S. 7–8.

¹⁸² Ibid. S. 9.

¹⁸³ Ibid. S. 10–11.

¹⁸⁴ Ibid. S. 11.

¹⁸⁵ Ibid. S. 16.

дисциплин, причём этот раздел превосходит по объёму аналогичные работы предшественников.

Начиная с политики, Гундиссалин определяет её как науку управления городом¹⁸⁶. Он определяет «civilis sciencia» как дисциплину, исследующую человеческие поступки, традиции и моральные устои, устанавливая их должные образцы. Особое внимание он уделяет способности политики различать действия, ведущие к подлинному счастью, и действия, создающие лишь видимость благополучия¹⁸⁷. Таким образом, эта дифференциация позволяет гражданской науке выполнять две важнейшие функции: наставление правителей и определение должного поведения для подданных. Автор предлагает типологию царской власти, выделяя два принципиально разных типа правления. Первый представляет собой добродетельное правление, которое охватывает управление городами и народами, утверждает нравственные устои и ведёт общество к истинному счастью. Вторым является порочным правлением и называется глупым (*stolidus*), культивирующим вредные, порочные обычаи и создающим иллюзию благополучия¹⁸⁸. Особый интерес представляет трактовка королевской добродетели, которая включает как теоретический аспект (знание универсальных принципов), так и практический аспект (гибкое управление подданными с учётом конкретных обстоятельств)¹⁸⁹. Таким образом, политическая наука у Гундиссалина структурируется в два взаимосвязанных раздела: в первом изучается счастье, обычаи, нравы и поведение и различается порок и добродетель, а во втором изучаются действия правителей, которые устанавливают надлежащее поведение¹⁹⁰.

Исследование королевской добродетели приводит к упоминанию Стагирита: «И действительно, эта наука содержится в книге Аристотеля,

¹⁸⁶ Ibid. S. 134: Quarum prima sciencia est gubernandi civitatem, que dicitur politica, sive civilis ratio.

¹⁸⁷ Ibid: Distinguit actiones, que sunt in usu et declarantur que ex eis vere sunt beatitudo et que putantur cum non sint beatitudo, et quod vera beatitudo non potest haberi in praesenti, set in futuro querenda est, que autem putantur beatitudo et non sunt, sunt sicut victoria et gloria et delectaciones et hec ponuntur finis eorum, que faciunt.

¹⁸⁸ Ibid. S. 134-135.

¹⁸⁹ Ibid. S. 135.

¹⁹⁰ Ibid. S. 135-136.

которая называется политикой, и является частью этики...»¹⁹¹. Хотя Гундиссалин, вероятно, не был знаком с текстом «Политики» Аристотеля, его труды, как точно подметил К. Недерманн, знаменуют зарождение «подпольной традиции» политической философии, которая осознавала свою связь с аристотелевским наследием¹⁹². Вместе с тем интерпретация политики у Гундиссалина расходится с аристотелевской. Во-первых, в «О разделении философии» он включает политику в состав этики, что противоречит подходу Аристотеля, изложенному в «Никомаховой этике»¹⁹³ и «Большой этике»¹⁹⁴. Во-вторых, Гундиссалин утверждает, будто в «Политике» Аристотель исследует врождённые качества, необходимые королям и их наследникам для управления государством¹⁹⁵. Это, с одной стороны, указывает на то, что Гундиссалин не читал оригинальный текст «Политики», а с другой – демонстрирует влияние традиции «зерцал князей», где особое внимание уделялось добродетелям, которыми должен обладать правитель.

Гундиссалин к политике относит науку о законе (*sciencia legis*). Она, в свою очередь, состоит из двух частей: теории правосудия (*sentenciis*) и того, что можно назвать процессуальным правом (*actionibus*)¹⁹⁶. Рассуждая об установлении законов, он описывает идеальное устройство города (*civitas*), деля его на три сословия: правителей (*dispositores*), исполнителей (*ministros*) и юристов (*legisperitos*), возглавляемых руководителем (*prelatus*). Город должен быть организован таким образом, чтобы исключить бездельников (*inutilis*) и тех, кто отказывается подчиняться власти, поскольку деятельность всех граждан должна служить общему благу (*utilitas civitati*). Всякое действие, которое вредит городу, должно пресекаться, например, «как блуд и

¹⁹¹ Ibid. S. 136.

¹⁹² Nederman C. J. Aristotelianism and the Origins of "Political Science" in the Twelfth Century // Journal of the History of Ideas, Vol. 52, № 2. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991. P. 190.

¹⁹³ «Надо, видимо, признать, что оно, [высшее благо], относится к ведению важнейшей [науки, т. е. науки], которая главным образом управляет. А такой представляется наука о государстве, [или политика]». Аристотель. Никомахова этика / пер. с древнегреч. Н. В. Брагинской // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. / Общ. ред. А. И. Доватура. М.: «Мысль», 1983. С. 55.

¹⁹⁴ «Итак, этика, по-видимому, входит в политику как ее часть и начало; и вообще, мне кажется, этот предмет по праву может называться не этикой, а политикой». Аристотель. Большая этика / пер. с древнегреч. Т. А. Миллер // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. / Общ. ред. А. И. Доватура. М.: «Мысль», 1983. С. 296.

¹⁹⁵ Dominicus Gundissalinus. De Divisione Philosophiae / Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Bd. 4. Heft 2-3. Münster, 1903. S. 136.

¹⁹⁶ Ibid.

содомия, которые отвлекают людей от того, что лучше в городе, а именно от брака»¹⁹⁷. Затем Гундиссалин приступает к обсуждению экономики.

Как и для многих его современников, для Гундиссалина политика — это наука, однако подчиненная этике. В трактате «О разделении философии» он исходит из того, что ценность знания определяется не самим по себе, а его значением для будущей жизни¹⁹⁸. На Гундиссалина повлияли как арабские авторы (благодаря его переводческой деятельности), так и традиция «зерцал князей», фокусирующаяся на правильных поступках правителей. Тем не менее, его взгляды на политику оригинальны. Он, например, имплицитно устанавливает приоритет политики над юриспруденцией и подчеркивает необходимость упорядочивания населения для блага города. Эта тема порядка созвучна Августину, который определяет мир города в «О граде божьем» как «*paх civitatis ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium*», т.е. упорядоченное согласие граждан в управлении и подчинении¹⁹⁹. Однако, в отличие от Августина, Гундиссалин сосредотачивается на короле и его окружении, игнорируя широкие слои населения. Поэтому в его рассуждениях не находится места для граждан. Король представляется как ключевая фигура, приносящая порядок через законодательство. Подобно другим интеллектуалам своей эпохи (включая Гуго, Гильома и Жоффруа Сен-Викторских), Гундиссалин сужает поле своего исследования до городского контекста, концентрируясь на фигуре короля, при этом оставляя без внимания практические аспекты королевской власти в западноевропейских монархиях XII–XIII вв.

Следующий автор, Роберт Килуордби (1215–1279), ставший в 1272 г. архиепископом Кентерберийским, являлся не только заметным мыслителем XIII в., но участником значимых событий английской истории, так после смерти Генриха III он провозгласил Эдуарда II новым королем Англии, а в

¹⁹⁷ Ibid. S. 136.

¹⁹⁸ Ibid. S. 137.

¹⁹⁹ «Мир града – упорядоченное относительно управления и повиновения согласие граждан». *Августин Блаженный. О Граде Божием. Книги XIV–XXII / Творения: В 4 т. Т.4.* СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. С. 343.

1274 г. он представлял английскую церковь на Лионском соборе. Исследователи отмечают, что с 1230-го по 1250-е гг. Роберт Килуордби находится в Париже, где он познакомился с основными текстами аристотелевского корпуса, занимаясь свободными искусствами. Из всего наследия английского архиепископа нас будет интересовать его трактат «De ortu scientiarum», который относится к тому же жанру, что и произведения ранее рассматриваемых авторов. Использование Робертом Килоурдби греческого комментария Евстратия к «Этике» Аристотеля, переведенного на латинский Робертом Гроссетестом, позволяет утверждать, что «О происхождении наук» («De ortu scientiarum») был написан около 1250-го г., т.е. до перевода «Политики»²⁰⁰.

Роберт Килуордби разделил трактат на 67 глав, каждой из которых дал название, ясно раскрывающую суть того, о чем в ней говорится. В первой главе английский каноник сначала проводит различие между науками, утверждая, что существует божественная, переданная людям богом и заключенная в Ветхом и Новом Заветах, и человеческая, открытая самим человеком благодаря рассуждениям, однако человеческий разум может приходить как к познанию истины и причин, что Килуордби называет философией, так и к низшему, следуя собственной похоти и внушениям злых духов, открывая науку, которая называется магией²⁰¹. Таким образом все знание делится на три части: первое есть самое необходимое — знание спасения, второе полезно и потому оно должно быть принято католиками²⁰², и третье, которое вредно, поскольку уводит от истины и правильной жизни.

Во 2-й главе Роберт Килуордби, ссылаясь на II книгу «Этимологий» Исидора Севильского, определяет философию как науку, предметом которой являются божественные и человеческие вещи, а вопрос о том, как жить хорошо — целью²⁰³. В 3-й главе автор подходит к системе науки или

²⁰⁰ Pelzer A. Les versions latines des ouvrages de morale conservés sous le nom d'Aristote en usage au XIIIe siècle // Revue neo-scholastique de philosophie, Vol. 23. Leuven/Louvain, 1921. P. 404.

²⁰¹ Kilwardby R. O. P. De Ortu Scientiarum / Auctores Britannici Medii Aevi. IV. / ed. by Albert G. Judy O. P. Toronto: The British Academy and the Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1976. P. 9.

²⁰² Ibid.

²⁰³ Ibid. P. 10.

философии, говоря о том, что философия делится на части согласно существующим божественным и человеческим вещам, и первые части объединяются под именем спекулятивных, вторые же не имеют одного названия, а делятся на этические, механические и риторические²⁰⁴.

До 34-й главы Роберт Килуордби подробно обсуждает спекулятивные науки. В этой же главе, посвященной части философии о человеческих делах, автор обращается ко второй группе наук, не получившей одного названия. Человеческие дела/вещи английский клирик разделяет на два вида – человеческие действия, которые исследует практическая наука, и высказывания (*sermōnes*), являющиеся предметом логики²⁰⁵. В следующей главе «О возникновении практической науки вообще, и ее предмете (*subiecto*), цели, а также определении» Килуордби начинает с воспроизведения одного из хорошо известных тезисов «Никомаховой этики» Аристотеля, который звучит как «всякое искусство и всякое учение, а равный образом поступок (*praxis*) и сознательный выбор, как принято считать, стремятся к определенному благу»²⁰⁶. Благо мы можем достичь посредством добродетели. Поскольку человеку не хватает многих духовных и телесных благ, то было разработано искусство, которым человек руководствуется в своих трудах для получения этих благ. Из этого Килуордби выводит, что предметом практических наук являются человеческие действия и их последствия (*humanis operationibus et effectibus*), целью – человеческое благо, а определение звучит следующим образом: практическая наука – это часть философии о человеческих вещах, действующая с целью достижения какого-либо человеческого блага²⁰⁷.

Для нашего исследования особую ценность представляет 36-я глава, которая называется «О разделении практического (*activae*) на этику и механику, о происхождении этики, ее частях, предмете (*subiecto*), цели и

²⁰⁴ Ibid. P. 10-11.

²⁰⁵ Ibid. P. 122.

²⁰⁶ Аристотель. Никомахова этика / пер. с древнегреч. Н. В. Брагинской // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. / Общ. ред. А. И. Доватура. М.: «Мысль», 1983. С. 54.

²⁰⁷ Kilwardby R. O. P. *De Ortu Scentiarum* / Auctores Britannici Medii Aevi. IV. Toronto, 1976. P. 123.

определении». Эта глава начинается с разделения блага на духовное и телесное, которые являются предметами этики и механики соответственно²⁰⁸. Далее Килуордби говорит: «Духовное благо человека, по мнению католиков и античных философов, есть блаженство (*beatitudo*), которое философы чаще всего называют счастьем (*felicitatem*), а католики, скорее, блаженством (*beatitudinem*). Согласно же католической истине, счастье не может быть полностью осуществлено в смертной жизни, как показывает Августин в XIII книге «О Троице», но это не отменяет стремление человека к обретению счастья, так Килуордби «протаскивает» аристотелевский тезис, ссылаясь на Августина и Боэция²⁰⁹.

Поскольку желание счастья/блаженства естественно, а что естественно, то не напрасно, следовательно, желаемое можно получить, но только с помощью добродетели, как подчеркивает Килуордби, повторяя при этом Аристотеля. Понимание этого привело к исследованию добродетели и ее видов: «Так возникла этика, которая, по греческому слову, называется нравственностью, которую она пытается сформировать в людях, а у латинян называется общим названием нравственности»²¹⁰.

Показав начало этики, Килуордби переходит к рассмотрению содержания этой науки, опираясь на II книгу «Этимологий» Исидора Севильского. Этика делится на три части в соответствии с тезисом, что человек должен быть хорошо наставлен по отношению к самому себе, своей семье и к другим. Так посредством первой, моральной части, человеком постигается обычай (*mos*) достойной жизни и подготавливаются наставления, ведущие к добродетели; предметом второй, экономической части является мудрое устройство домашних дел; благодаря политической или общей (*publica*) либо гражданской (*civilis*) части этики управляется благо (*utilitas*) всего города (*civitatis*)²¹¹.

²⁰⁸ Ibid. P. 124.

²⁰⁹ Ibid. P. 124-125.

²¹⁰ Kilwardby R. O. P. *De Ortu Scentiarum / Auctores Britannici Medii Aevi*. IV. Toronto, 1976. P. 126.

²¹¹ Ibid.

В следующем абзаце Килуордби цитирует «Дидаскаликон» Гуго Сен-Викторского: «...индивидуальная практика является практикой, которая, заботясь обо всем, возвышается и возрастает по милости всех добродетелей, не допускает ничего в личной жизни, что не радовало бы; не делает ничего, о чем будешь сожалеть. Частная практика является практикой, которая управляет делами дома, распределяя все по соразмерности поступков. Общественная практика берет ответственность в общественных делах, удовлетворяя всех разумностью предвидений, справедливым равенством, твердостью и смелостью, терпением и самообладанием»²¹². К этой цитате английский каноник добавляет, что к общественной практике, как к знанию, принадлежат каноническое и гражданское право, особенно последнее, поскольку согласно ему учреждаются суды, заслушиваются стороны, разрешаются споры и воздается каждому то, что ему причитается, согласно заслугам – все это относится к управлению и миру общественному и гражданскому.

После этих слов следует вывод: предметом этики является мораль, цель – совершенствование человека посредством духовного блага или обретение счастья (*beatitudinis*), определение этики – это наука о человеческом поведении и человеческих делах²¹³.

Упоминание «*politica*» на этом не заканчивается. В 43-й главе «О сравнении теоретических и практических наук...», говоря о целях различных наук, автор утверждает, что политика и экономика определяются моралью (*ad moralem ordinantur*) – это означает, что человек, управляя городом (*civitatis*) или семьей, в своих действиях направлен в первую очередь на счастье, которое улучшает самого себя²¹⁴. Из этих слов следует, что для Килуордби политика, как и экономика, имеет ценность лишь в связи с нравственным совершенствованием человека. В целом взгляд английского клирика сходен с представлением, которое мы видели во введении «*De*

²¹² Гуго Сент – Викторский Дидаскаликон. Об искусстве обучения. М.; СПб., 2020. С. 48.

²¹³ Kilwardby R. O. P. *De Ortu Sceintiarum / Auctores Britannici Medii Aevi*. IV. Toronto, 1976. P. 126.

²¹⁴ Ibid. 142.

divisione philosophiae» Гундиссалин – духовное благо человека объявляется высшей целью, которой подчиняется материальное благо, служащее лишь средством²¹⁵.

В 59-й главе «О возникновение, предмете, цели и определении риторики» Килуордби использует выражение «гражданская или политическая этика» (*ethica civilis sive politica*)²¹⁶, для которой риторика служит вспомогательной дисциплиной. Вопрос о происхождении риторики раскрывает один важный момент в представлении политики в «*De ortu sceintiarum*». Необходимость риторики следует из того, что рассмотрение человеческих дел вызывает много трудностей и для управления общественными делами (*rem publicam*) требует исследования вопросов о справедливом, полезном и благом (*iustum, utile vel honestum*), для чего граждане, короли и князья устраивают форумы (*fora*), на которых обсуждаются вышеуказанные вопросы²¹⁷. Здесь и возникает потребность в риторике – искусстве рассуждения, которое позволяет вести обсуждение легче, быстрее и правильнее²¹⁸.

Анализ «О происхождении наук» показывает, что, созданное незадолго до полного латинского перевода «Политики» Аристотеля, сочинение Килуорда во многом опирается на предшествующие работы. Это неудивительно, поскольку Килуорд ссылается на Гуго Сен-Викторского, Гундиссалина, а также на христианских авторов – Августина, Исидора Севильского и Боэция. Однако, наряду с ними, значительное влияние оказала и «Никомахова этика» Аристотеля.

Для Килуордби, как и для Гундиссалина, политика является частью этики, которая имеет дело с управлением и общим благом города, также она рассматривает вопросы о справедливом, полезном и благом. Последнее приводит к созданию риторики как вспомогательной дисциплины. К

²¹⁵ Ibid: Omne enim bonum corporale quod intendit mechanica ad bonum spiritual ordinari debet, quod intenditur ab ethica, ut scilicet per adminiculum mechanicarum facilius et melius possit vita mortalis virtuose deduci.

²¹⁶ Ibid. P. 202.

²¹⁷ Ibid.

²¹⁸ Ibid.

политике принадлежат каноническое и гражданское право, однако И. Зёдер не прав, утверждая, что в «О происхождении наук» политика сводится к юриспруденции – скорее, мы видим попытку связать эти дисциплины²¹⁹.

Мы переходим к исследованию «Философия» («Philosophia») Николая Парижского – знаменитого магистра логики Парижского университета. Этот трактат, датируемый 1230–1240 гг., является прологом к курсу *logica vetus*. Структуру «Философии» задает трехчастное деление философии на натурфилософию (*philosophie naturalis*), которая в свою очередь делится на материальную и формальную части. К первой Николай Парижский отнес метафизику и низшую натурфилософию (*philosophia naturalis inferior*), ко второй две вышеперечисленные науки, а также математику, философию морали (*philosophia moralis*), состоящую из политики, экономики и этики (*politica, uconomica, monostica*), и рациональную философию (*philosophia rationalis*), состоящую из грамматики, риторики и логики²²⁰.

Такое деление «*philosophia moralis*» Николай Парижский обосновывает тем, что философия морали имеет дело с предметами, порожденными нравами, а поскольку все многообразие нравов можно свести к трем группам, то и эта философия должна иметь три раздела. Первая часть – политика, происходящая из нрава, который порождается общением с другими и управлением множеством и городами (*regendi multitudines et civitates*), экономика также вытекает из нрава, который порождается общением супругов (*sociis*) и в семье, а последняя часть – этика (*monostica*) – связана с нравом, порождающим привычку (*habitus*) управлять своей волей и действиями²²¹.

Следующий автор – Аденульф из Ананьи (ок. 1225–1289), племянник папы Григория IX – долгие годы обучался в Париже, где стал слушателем, а затем и другом своего знаменитого соотечественника Фомы Аквинского.

²¹⁹ Söder J. R. Hochmittelalter: Die Wiedergewinnung des Politischen // Politischer Aristotelismus Die Rezeption der aristotelischen Politik von der Antike bis zum 19. Jahrhundert. Stuttgart, 2008. S. 59.

²²⁰ Nicolas de Paris. Philosophia // L'enseignement de la philosophie au XIIIe siècle Autour du «Guide de l'étudiant» du ms. Ripoll 109 / ed. C. Lafleur avec la collaboration de J. Carrier. Brepols: Turnhout, 1997. P. 451.

²²¹ Ibid. P. 458–459.

Аденульф сделал блистательную церковную карьеру благодаря своим способностям, хотя вопросы управления ему были не столь интересны, чем интеллектуальные изыскания, о чем говорит тот факт, что он несколько раз отказывался от епископской кафедры, а его назначение епископом Парижа в 1288 г. произошло против его воли²²². Для нашего исследования особую важность имеет фрагмент из пролога «Три начала» («*Triplex est principium*») – сочинения, представляющего собой комментарий к «Топике» Аристотеля, написанное в 1250-е гг.²²³. Пролог делится на 6 глав: в первой вводится стандартное деление философии на три части, натурфилософию, философию морали и рациональную²²⁴; 2-я глава посвящена натурфилософии, метафизике и математике; третья – политике, экономике и «*monastica*», т.е. этике; в 4-й главе Аденульф рассматривает ряд общих вопросов, относящихся к натурфилософии и философии морали; предметом 5-й главы является оставшаяся рациональная философия, а точнее ее части – грамматика, риторика, логика; и в завершающей главе пролога обсуждаются вопросы, относящиеся к «*philosophie rationalis*».

Арульф из Ананьи повторяет, ставшее к его времени общепринятым, деление философии морали на три части. К первой он приходит следующими рассуждениями: взаимодействие с окружающими и управление множеством людей и городами [*regendi multitudinem et civitates*] формируют определённый нрав [*mos*]. Из этого опыта и вытекает политическая наука, которую называют «политикой», происходящее от слова «*polis*», что означает множественность²²⁵. Другой нрав приобретает посредством общения с окружением и внутри семьи, что и обосновывает необходимость экономики,

²²² Grabmann M. Die logischen Schriften des Nikolaus von Paris und ihre Stellung in den aristotelischen Bewegung des XIII. Jahrhunderts. // *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, München: Hueber, 1926. S. 271.

²²³ Green-Pedersen N. J. On the Interpretation of Aristotle's «Topics» in the Thirteenth Century // *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, Vol. 9. Copenhagen, 1973. P. 2.

²²⁴ Adenulfe d'Anagni. *Triplex est principium* // *L'enseignement de la philosophie au XIIIe siècle Autour du «Guide de l'étudiant» du ms. Ripoll 109* / ed. C. Lafleur avec la collaboration de J. Carrier. Brepols: Turnhout, 1997. P. 437: *Triplex est principium immediate causans res, scilicet natura, mos et ratio. Et penes hoc triplex principium sumitur triplex genus rerum, scilicet naturale, morale et rationale, quia naturale est de rebus naturalibus, morale de moralibus, rationale de rationalibus. Et penes hoc sumitur triplex pars philosophie, scilicet naturalis, moralis et rationalis.*

²²⁵ Ibid. P. 441.

последний же касается управления самим собой и собственной добродетелью, этот нрав Арнульф называет «monostica», что означает один.

Последний труд, который мы рассмотрим в этой главе принадлежит перу Оливье Бретонского – магистру Парижского университета. Датировка этого текста вызывает споры, однако большинство исследователей относят «Философия» к 1260-м гг., поскольку точно установлено, что Оливье Бретонский сделал несколько заимствований из «Зеркала астрономии» «Speculum astronomiae» Альберта Великого, созданного между 1256–1264 гг.²²⁶

«Философия» Оливье Бретонского так же, как и труд Николая Парижского, является всего лишь прологом, который состоит из трех частей: введение, определения философии и разделения философии, состоящего из механики и свободной науки [scientia liberalis], которая делится на практическую науку – этика, экономика и политика, и спекулятивную науку, имеющую два раздела: о вещах – физика [scientia naturalis], математика и метафизика, и о знаках – риторика, грамматика и логика²²⁷.

В 16-м параграфе Оливье Бретонский обосновывает свое разделение следующим образом: человек состоит из двух частей – тела и души, каждая из которых имеет свою потребность, поэтому природа породила механику, которая помогает телу, и свободную науку, служащей душе²²⁸. Деление свободной науки на практическую и теоретическую части обосновывается различием их целей. Если целью первой является благо и действие [bonitas vel operatio], то второй – истина и созерцание [veritas vel speculatio].

Деление практической части на этику, экономику и политику берется Оливье Бретонским как само собой разумеющееся и не требующее

²²⁶ Zambelli P. The Speculum astronomiae and its Enigma. Astrology, Theology and Science in Albertus Magnus and his Contemporaries. Boston: Springer. P. 111.

²²⁷ Olivier le Breton. Philosophia // L'enseignement de la philosophie au XIIIe siècle Autour du «Guide de l'étudiant» du ms. Ripoll 109 / ed. C. Lafleur avec la collaboration de J. Carrier. Brepols: Turnhout, 1997. P. 469.

²²⁸ Ibid. P. 480: Homo, cum sit ex corpore et anima constitutus, est duplicem indigentiam, scilicet unam a parte anime et aliam a parte corporis, consequutus, et ob hoc ingeneravit natura duplicem scientiam ut per unam corpori succurreret, per aliam indigentiam anime subleuaret. Illa per quam succurritur corpori mechanica dicitur; illa per quam anime, liberalis.

обоснования. В 22-м параграфе мы находим очень краткое описание каждой дисциплины: так, об этике говорится, что это знание, которое изложено Аристотелем в «Этике», и оно касается того, как человек должен управлять собой; об экономике сказано, что она учит, как следует устраивать собственную семью, и далее автор отсылает к «Об обязанностях» Цицерона, а не «Экономике» Аристотеля, поскольку этот труд будет переведен только в 1295 г. Дюраном Овернским; политикой же он называет ту науку, которая учит управлять народами и городами [*populos et civitates*], к этому Оливье Бретонский добавляет, что политика содержится в законах и декретах [*traditur in legibus et decretis*]²²⁹, без упоминания одноименного текста Аристотеля, который в это время переводил Вильгельм из Мёрбеке.

Выводы главы

В этой главе было поставлено две цели: первая заключалась в реконструировании исторического контекста, в рамках которого в Западной Европе XII в. появилась политика в качестве научной дисциплины, а вторая цель – это исследование того, что понимали под политикой до появления перевода одноименного труда Аристотеля.

В соответствии с первой целью была рассмотрена переводческая деятельность на латинском Западе. В ходе исследования было показано, что еще в Античности не существовало полного перевода греческой науки и философии на латынь, несмотря на некоторые попытки. Язык науки и философии остался греческим, и они были распространены в восточной части Римской империи. Если рассматривать с точки зрения интеллектуального развития, то на Западе Темные века наступили гораздо раньше нашествия германцев, однако именно на рубеже Античности и Средневековья появляется Боэций с амбициозным проектом перевода Платона и Аристотеля на латынь, который заканчивается переводом

²²⁹ Ibid. P. 481.

«Категорий», «Первой Аналитики», «Об истолковании», составивших *logica vetus*. Боэций также создал сочинения, охватившие тривиум и квадриум и, тем самым, вместе с Марцианом Капеллой, Кассиодором, Исидором Севильским стал тем, кто передал Средневековью, хотя и бедную, но цельную систему научного знания, которая имела аристотелевские корни. Далее эта система постепенно утвердилась и воспроизводилась. Ключевым моментом для развития научной системы стали переводы арабских текстов, которые, как в зеркале, показали латинским интеллектуалам бедность собственных наук, что так часто подчеркивалось переводчиками XII в. Появляются идеи реформирования всей научной системы со ссылками на латинских и арабских авторов, а за ними и трактаты, содержащие хотя и обновлённую, но аристотелевскую классификацию наук с описанием каждой и необходимым списком книг. Среди этих наук уже присутствует политика.

Анализ трудов XII и XIII веков, преимущественно дидактического характера и не затрагивающих непосредственно конфликт императора и папы, оказался ценным для понимания «переоткрытия» политики на Западе. Авторы этих трудов делили философию на две или три части, отдавая предпочтение теоретическим наукам (ввиду наличия источников, а не из-за их принципиальной важности). Практическим наукам уделялось меньше внимания. Однако именно эти труды стали фундаментом для возрождения политики как научной дисциплины, охватывающей вопросы городского управления, общего блага, социальных отношений, законодательства и человеческой деятельности. Данный комплекс проблем, впоследствии воспринимавшийся как нечто самоочевидное, сложился и получил распространение задолго до появления латинского перевода «Политики» Аристотеля. Авторы XII–XIII вв. создали дисциплину, которая благодаря университету могла развиваться дальше, но им недоставало одного элемента, который уже имели теоретические дисциплины – учебника, которым должна была стать «Политика». Это объясняет факт быстрого включения этого текста Аристотеля в интеллектуальное пространство позднего Средневековья.

Глава 2. Рецепция «Политики» Аристотеля во второй половине XIII века

2.1. Вильгельм из Мербеке и его перевод «Политики»

В предыдущей главе мы цитировали Роджера Бэкона, который сообщает о замысле Вильгельма перевести все труды Аристотеля и переработать существующие переводы. В этой работе ему сопутствовал успех. Вильгельм переработал следующие сочинения: «Вторая Аналитика», «О софистических опровержениях», «Физика», «О возникновении и уничтожении», «О душе», «О чувственном восприятии», «О памяти», «О сне и бодрствовании», «О сновидении», «О толковании сновидений», «О юности и старости», «О жизни и смерти» и «О дыхании», Никомахова этика, перевел: «О небе», «Метеорологика», «О долготе и краткости жизни», все зоологические труды, «Метафизика», «Риторика», «Поэтика» и «Политика». Таким образом Вильгельм из Мербеке сделал перевод и редактирование практически всего *corpus aristotelicum* с греческих оригиналов.

Роджер Бэкон критиковал переводы Вильгельма из Мербеке, утверждая, что о несостоятельности переводчика знают все парижские магистры, однако это было не так, и легко найти противоположные оценки. Например, Генрих Херфордский, сообщая о смерти Вильгельма, говорит, что тот перевел *verbum de verbo* все труды Аристотеля на латынь²³⁰. *Verbum de verbo* был главным принципом для средневековых переводчиков начиная с Боэция, и Вильгельм верно следовал ему²³¹. Согласно Л. Минио-Палуэлло, если Боэций хотел передать Аристотеля на латыни, то Вильгельм хотел, чтобы греческий язык читался латинскими буквами²³². Вильгельм сохранил в переводе греческий порядок слов, двойные отрицания и некоторые греческие слова, для которых он не смог найти латинского эквивалента.

²³⁰ Liber de rebus memorabilioribus sive Chronicon Henrici de Hervordia / ed. A. Potthast. Gottingae: Sumptibus Dieterichianis, 1859. P. 203.

²³¹ Beullens P. Why Did Latin Translators Translate from the Greek in the Thirteenth Century and Later? // Why translate science? Documents from antiquity to the 16th century in the historical West (Bactria to the Atlantic) / Ed. by D. Gutas. Leiden: Brill, 2022. P. 527; Beullens P. The Friar and the Philosopher William of Moerbeke and the Rise of Aristotle's Science in Medieval Europe. London, 2023. P. 51.

²³² Minio-Paluello L. Boezio, Giacomo Veneto, Guglielmo di Moerbeke, Jacques Lefèvre d'Étaples e gli Elenchi Sofistici // Opuscula. The Latin Aristotle. Amsterdam: A. M. Hakkert, 1972. P. 174.

«Политика» не была исключением, и получившийся перевод нуждался в комментарии. К переводу «Политики» Вильгельм из Мербеке приступал два раза: сначала он перевел 1-ю и часть II книги (1252а–1273а), около 1260 г., находясь в Греции. Датировка второго и полного перевода (*translatio completa*) вызывает трудности, несмотря на обильное цитирование «Политики» современниками Вильгельма. Фома Аквинский не ссылается на «Политику» в комментарии к книгам «Сентенций» («*Scriptum super libros Sententiarum*») (1253–1256), а также «*Quaestiones disputatae de veritate*» (1256–1259), несмотря на то что комментарий к «Сентенциям» Петра Ломбардского давал широкие возможности для применения этого текста²³³. Это означает, что до начала 1260 г. перевод не был доступен. Впервые Фома Аквинский процитировал «Политику» в «Сумме против язычников» («*Summa contra Gentes*») (1259–1267 гг.) – таким образом можно утверждать, что полный перевод с большой вероятностью был выполнен до конца 1260-х г.

2.2. Альберт Великий: прояснение понимания политики и ее места среди практических наук

Альберт Великий впервые процитировал «Политику» около 1260 г. в комментарии к «О категориях» («*De Praedicamentis*») ²³⁴. После появления полного перевода в конце 1260-х гг. он принялся за комментарий всех книг «Политики». В конце своего комментария Альберт поясняет замысел своей работы, заключающийся в объяснение текста для студентов²³⁵. В этом же послесловии содержится филиппика против анти-аристотелевской партии, о

²³³ Grabmann M. Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts. // Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Bd. 17. Heft 5/6. Münster, 1916. S. 239.

²³⁴ Albertus Magnus. De Praedicamentis // Opera Omnia, Vol. I. / ed. A. Borgnet. Parisiis: Apud Ludovicum vives, Bibliopolam editorem, 1890. P. 215: Quia civitas requirit multo plures habitatores quam vicus, sicut in Politicis dicit Aristoteles. Следует отметить, что в нашей работе основное внимание уделяется вкладу Альберта Великого в развитие практических дисциплин, которые, в действительности, были для него второстепенными по сравнению с вопросами метафизики, теологии, онтологии и т.п. См., например: Федчук Д. А. Голос «Единого»: Альберт Великий, Фома Аквинский и Дунс Скот. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2019. 304 с.; Федчук Д. А. Единство Первой Причины и множественность сущего в философии Альберта Великого // История философии. Т. 24, № 1. М., 2019. С. 18–30.

²³⁵ Albertus Magnus. Commentarii in octo libros Politicorum Aristotelis // Opera Omnia, Vol. VIII. / ed. A. Borgnet. Parisiis: Apud Ludovicum vives, Bibliopolam editorem, 1891. P. 803.

представителях которой Альберт говорит, что подобные люди убили Сократа, изгнали Платона из Афин в Академию, составили заговор против Аристотеля и изгнали его²³⁶. Несмотря на этот полемический запал, Альберт в своей работе строго следовал поставленной задаче сделать текст доступным для преподавания в соборных школах и университетах. Несмотря на огромный труд, вложенный в комментарий, эта работа не была в списке наиболее важных и влиятельных сочинений Альберта²³⁷.

Альберт следует традиционному методу буквального изложения. Он разделяет каждую книгу на главы, излагает тему, далее делит главы на разделы, затем переходит к аргументации и, в конце концов, отдельным фразам. В комментарии Альберта не встречается свободный парафраз оригинала, наоборот, он следует точно за переводом Вильгельма, переделывая фразы только в тех случаях, когда это необходимо для прояснения. Альберт не пытается полемизировать с Аристотелем, его небольшие добавления из других источников (античных, библейских, отцов церкви, арабских) подтверждают то, что сказано в тексте. Например, переходя к пояснению фразы, что человек является политическим животным, Альберт подтверждает высказанное, ссылаясь на «Физику» и «О животных» Аристотеля, «Утешение философией» Боэция, Гомера и Платона²³⁸. В комментарии практически отсутствует интерпретация, что можно объяснить замыслом швабского доминиканца, и поэтому суждения, касающиеся мнения Альберта об этом тексте, были бы спекулятивны и лишены необходимого обоснования. Однако один момент «Политики» открывает предпочтения самого *Doctor universalis*. Переходя к отрывку, в котором Аристотель утверждает, что все граждане должны управлять (1281a), Альберт понимает под гражданами (*multitudinem civium*) только тех, кто разделяет должности и

²³⁶ Ibid. P. 804.

²³⁷ *Dunbabin J.* The reception and interpretation of Aristotle's Politics // *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100–1600* / ed. by N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, E. Stump. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 724.

²³⁸ *Albertus Magnus.* *Commentarii in octo libros Politicorum Aristotelis* // *Opera Omnia*, Vol. VIII. Parisiis, 1891. P. 13.

почести государства, и добавляет, что они не имеют особого положения²³⁹. Однако далее весь радикализм Аристотеля исчезает в интерпретации Альберта. Если Аристотель говорит, что опасно полностью отстранять граждан от должностей, и заключает, что они должны иметь совещательные и судебные функции²⁴⁰, то Альберт объясняет эти слова как относящиеся только к гражданам, понимаемых в элитарном смысле²⁴¹.

Рецепция «Политики» в случае Альберта Великого не ограничивается эпизодическими цитатами и подробным комментарием. Влияние «Политики» прослеживается в проблеме трехчастного деления практической философии. Эта тема, как мы показали ранее, не была маргинальной и встречается во многих трактатах XII–XIII вв., однако во всех встречающихся описаниях практической философии отсутствует связь между тремя частями, и политика имеет тесную связь с законами. До перевода «Политики» Альберт, следуя существующей парадигме деления, попытался дополнить ее. Если мы обратимся к его комментарию к «Никомаховой этике», то обнаружим, что Альберт соединил этику с экономикой и политикой через утверждение первенства *scientia moralia*, которая предлагает принципы остальным частям практической философии²⁴². Другим важным моментом в рассмотрении практических дисциплин Альбертом является введение им деления между обучением (*docens*) и использованием (*utens*). Альберт поясняет разницу, переходя к вопросу о цели *disciplina moralis*. С точки зрения *docens* ее цель – познание (*finis est scire*), тогда как *utens* она направлена на то, чтобы сделать

²³⁹ Ibid. P. 259.

²⁴⁰ Аристотель. Политика / пер. с древнегреч. С. А. Жебелева // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. / Общ. ред. А. И. Доватура. М.: «Мысль», 1983. С. 463. По поводу включения большинства в политику см.: там же. С. 465.

²⁴¹ *Albertus Magnus*. *Commentarii in octo libros Politicorum Aristotelis* // *Opera Omnia*, Vol. VIII. Parisiis, 1891. P. 260.

²⁴² *Albertus Magnus*. *Ethica* // *Opera Omnia*, Vol. VII. / ed. A. Borgnet. Parisiis: Apud Ludovicum vives, Bibliopolam editorem, 1891. P. 16: Tres autem sunt partes huius [scientiae] secundum commentatorem arabem sic, quod in morali traduntur principia moralium —unde etiam intitulatur secundum ipsum De principiis moralium —, in aliis autem duabus traditur exercitium morum secundum usum illorum principiorum in specialibus casibus; propter quod etiam dicuntur Magna Moralia Aristotelis, quia magna Volumina sunt. Sic ergo hic traduntur principia, quibus illae utuntur; quarum una docet, qualiter convivendum sit domesticis, altera, qualiter convivendum sit civibus. Et sic planum est, quod reducuntur ad unam scientiam communem, ex quo ex eisdem principiis procedunt. Sed homo dupliciter potest considerari: vel secundum se vel in comparatione ad alterum, et in comparatione ad alterum dupliciter: vel ad domesticos coniunctos vel ad omnes communiter qui sunt sub eadem civitate vel regno vel gente, me omnes per eadem principia regulantur in regimine domus et sui ipsius et civitatis, sed per diversa.

нас благими (*ut boni fiamus*)²⁴³. Далее Альберт говорит, что для достижения последнего недостаточно одного убеждения, и переходит к X книге «Никомаховой этики», в которой говорится о принуждении со стороны власти²⁴⁴. Таким образом, политика позволяет этике достичь своей цели как *scientia utens*, посредством принуждения власти, использующей законы²⁴⁵. Ф. Бертолони заметил, что, если этика и экономика апеллируют к убеждению (*modus persuasivus*), то у них нет средств для достижения своих целей, а следовательно, они нуждаются в политике²⁴⁶. Таким образом Альберту удалось связать между собой три дисциплины практической философии, используя традиционную для Средневековья связь между политикой и законами.

Во введении к комментарию к «Политике» Альберт также рассматривает трехчастное деление практической философии, но уже с иной позиции. Теперь он обосновывает разделение, ссылаясь на природу: «Итак, рассмотрение человека троично в соответствии с [его] природой, а именно: о себе самом, о доме и о городе»²⁴⁷. Несмотря на то, что введение Альберта ссылается на «Этику» Аристотеля, тем не менее ключевым источником является именно «Политика»²⁴⁸. После того как *divisiones philosophiae* получило новое основание, Альберт говорит, что человек познает себя в страстях, действиях и созерцании, что отождествляется с этикой²⁴⁹. Далее он обосновывает переход от рассмотрения человека *in seipso* к отношению между людьми, ссылаясь на различие между добродетелью человека и

²⁴³ Ibid: ...dupliciter potest considerari scientia ista: secundum quod est docens, et sic finis est scire; vel secundum quod est utens, et sic finis est, ut boni fiamus.

²⁴⁴ Ibid: Ad hoc autem non sufficit persuadere, sed oportet esse virtutem coactivam iudicum, sicut dicitur in decimo huius; sed persuasio facit tantum scire.

²⁴⁵ Ibid: Modus huius, inquantum est utens, est persuasivus, inquantum est docens, est demonstrative sicut cuiuslibet alterius scientiae. Et hic modus sufficit ad scire, inquantum est docens, sed non inquantum utens. Et ideo nec moralis nec oeconomica sufficit ad illum finem qui est, ut boni fiamus, sine legislativa, quae cogit.

²⁴⁶ Bertelloni F. Die Rolle der Natur in den „Commentarii in Libros Politicorum Aristotelis“ des Albertus Magnus // Mensch und Natur im Mittelalter, Bd. 21/2 / hrsg. A. Zimmermann und A. Speer. Berlin: Walter de Gruyter, 1992. S. 693.

²⁴⁷ Albertus Magnus. Commentarii in octo libros Politicorum Aristotelis // Opera Omnia, Vol. VIII. Parisiis, 1891. P. 6: Est autem hominis consideratio triplex secundum naturam, scilicet in seipso, in domo, et in civitate.

²⁴⁸ См.: Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 378.

²⁴⁹ Albertus Magnus. Commentarii in octo libros Politicorum Aristotelis // Opera Omnia, Vol. VIII. Parisiis, 1891. P. 6: In seipso cognoscitur, in passionibus, operationibus et contemplatione, et sic cognitio hominis determinata est in Ethicis, ubi determinavit Aristoteles de virtute morali et contemplativa, et felicitate morali et contemplative.

гражданина²⁵⁰. Таким образом, каждому случаю: homo in seipso, homo in domo и in civitate – будут соответствовать свои добродетели, отличающиеся между собой, что приводит к независимости трех практических наук: этики, экономики и политики²⁵¹. Теперь ни экономика, ни этика не нуждается для достижения собственных целей принуждения со стороны политики, а последняя более не отождествляется с законами, а основывается на человеческой природе²⁵².

Завершая рассмотрение рецепции аристотелевской «Политики» в трудах Альберта Великого, следует поставить вопрос о месте политики в научной системе. Если рассматривать исключительно комментарий к тексту, то мы обнаруживаем ясную передачу смысла, которая не допускает вольной интерпретации, что соответствует поставленной цели. Однако введение в комментарий, где еще нет столь строгой привязки к интерпретируемому тексту, предоставляет больше свободы автору для высказывания собственной позиции.

Альберт начинает свое введение цитатой из «Альмагеста» Птолемея: «...тот, кто оживил знание, не мертв, тот, кто обладает интеллектом, не беден...»²⁵³. Для прояснения смысла этой цитаты он ссылается на Аль-Фараби: «Все философы видели корень бессмертия души в intellectus adeptus; ибо благодаря этому интеллекту [человеческая] разумная душа достигает принципов нетленной истины, но то, что является носителем нетленной

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ Ibid: Sed quia alia est virtus hominis, et alia virtus civis, ut dicit Aristoteles in VI Ethicorum, et in unoquoque extremum in bono, est virtus ejus, ut dicitur in IV Ethicorum, ideo ad perfectionem hominis in virtute, quia homo est animal naturaliter conjugale et civile, ideo post perfectionem Ethicorum, quibus docetur virtus hominis in seipso, et utraque felicitas, moralis scilicet et contemplativa, oportuit suscipere hoc negotium, ut perfecte traderetur moralis scientia: et hoc est causa suscepti operis.

²⁵² Ф. Бертеллони показал, что в своем комментарии Альберт сохраняет инструментальный характер закона. Он позволяет lex positiva выполнять четкую политическую функцию не только благодаря его принудительной силе, но прежде всего как части политики, возникающей из природы. Bertelloni F. Die Rolle der Natur in den „Commentarii in Libros Politicorum Aristotelis“ des Albertus Magnus // Mensch und Natur im Mittelalter, Bd. 21/2. Berlin, 1992. S. 698. См. также Söder J. R. Hochmittelalter: Die Wiedergewinnung des Politischen // Politischer Aristotelismus Die Rezeption der aristotelischen Politik von der Antike bis zum 19. Jahrhundert. Stuttgart, 2008. S. 53–76.

²⁵³ Albertus Magnus. Commentarii in octo libros Politicorum Aristotelis // Opera Omnia, Vol. VIII. Parisiis, 1891. P. 6: Ptolemeus in Almagesto dicit, quod non est mortuus, qui scientiam vivificavit: nec fuit pauper, qui intellectui dominatus est, sive qui intellectum possedit.

истины, не может само быть смертным²⁵⁴. Далее в подтверждение Альберт использует аргумент из «Никомаховой этики»: «...то, что присуще другому, присуще этому в соответствии с тем, что присуще ему»²⁵⁵, таким образом, если истина нетленна, то это же будет присуще интеллекту. Альберт заключает, что человек, обладающий бессмертным интеллектом, не может быть бедным, поскольку у него есть все блага, дарованные истиной, и потому такого человека следует считать счастливым как с точки зрения практико-политической, так и созерцательной²⁵⁶. Вполне закономерно после этих слов Альберт переходит к определению философии: «Исаак говорит в книге “Определений”, что Платон, определяя философию, сказал, что первое определение – это самопознание»²⁵⁷. И. Зёдер полагает, что этим определением Альберт уточняет то, что понимается под счастьем человека: оно заключается не в знании всего и исследовании всех возможных объектов познания, а в возвращении к познанию самого себя, что, однако, не исключает познание мира, и таким образом, в самопознании все объекты познания сходятся в упорядоченном единстве²⁵⁸.

И. Зёдер акцентирует внимание на единстве, которое вносит субъект, познающий самого себя. Не случайно далее Альберт будет говорить о практической философии и ее частях, которые исследуют три сферы человеческого бытия: этика – самого человека, экономика – межличностное взаимодействие человека, политика – публичную практику. Короткое введение Альберта демонстрирует результат передачи науки, осуществленной на латинском Западе в XII в. Кельнский мастер ссылается на Птолемея, Аль-

²⁵⁴ Ibid.: Ratio autem dicti est quod dicit Alfarabius in libro de Intellectu et Intelligibili, quod omnes Philosophi radicem immortalitatis vere posuerunt in intellectu adepto: secundum enim illum intellectum extendit se anima rationalis ad principia incorruptibilis veritatis: nec potest esse quod mortale sit, quod subjectum est incorruptibilis Veritatis.

²⁵⁵ Ibid.: Quia dicit Aristoteles in VI Ethicorum, quod unumquodque quod in aliquo est, est in eo secundum potestatem ejus cui inest, et non secundum potestatem ejus quod inest: et ideo si incorruptibilis veritas est in intellectu adepto, oportet quod et ipse incorruptibilis sit.

²⁵⁶ Ibid.: Hac etiam causa quare talis pauper esse non potest: quia cum pauper sit non sibi sufficiens, et talis ex possessione et superpositione et pulchrorum et bonorum omnium sibi sufficiat ad utramque felicitatem, politicam scilicet et contemplativam, pauper esse nunquam potest.

²⁵⁷ Ibid.: Dicit autem Isaac in libro de Diffinitionibus, quod Plato diffiniens Philosophiam dixit, quod prima diffinitio est suiipsius cognition.

²⁵⁸ Söder J. R. Hochmittelalter: Die Wiedergewinnung des Politischen // Politischer Aristotelismus Die Rezeption der aristotelischen Politik von der Antike bis zum 19. Jahrhundert. Stuttgart, 2008. S. 68.

Фараби, Аристотеля, Исаака Исфаэли (832–932 гг.) – представителей различных культур. Однако мало получить знание, оно нуждается в присвоении, т.е. в привнесение в него порядка, структуры. Упорядочивая знание, человек приобщается к нетленной истине, что дает бессмертие душе. В последнем заключается задача философии, ведущая человека от тленного и земного к вечному и божественному. И. Зедер справедливо отмечает, что для Альберта реальное осуществление политики неважно, она имеет теоретическую ценность как компонент философии, ведущий к идеалу *homo perfectus*²⁵⁹. Таким образом, для Альберта «Политика» Аристотеля стала текстом, открывающим недостающую область философии, и имеющим исключительно теоретическую ценность.

2.3. Фома Аквинский: первое появление «Политики» в княжеском зеркале

В случае Фомы Аквинского обращение к его биографии было бы излишним шагом, поскольку широкая известность этого автора привела к тому, что обстоятельства его жизни хорошо известны, поэтому здесь достаточно будет сослаться на некоторые работы²⁶⁰. Для исследования важно упомянуть тот факт, что Фома Аквинский, как и его учитель Альберт Великий, жили в эпоху, когда происходило освоение и принятие аристотелевского наследия христианской мыслью, и этот процесс отличался конфликтностью и неприятием нового частью интеллектуального мира, о чем свидетельствует, как мы видели, Альберт Великий. Аквинат сыграл в синтезе Аристотеля и средневековой философии одну из главных ролей, он не только использовал идеи последнего в своих сочинениях, но и, вслед за кельнским мастером, составил комментарии к аристотелевским трудам, в том числе и к «Политике».

²⁵⁹ Ibid. S. 73.

²⁶⁰ См.: *Стецюра Т. Д.* Хозяйственная этика Фомы Аквинского. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010; *Weisheipl J.* Friar Thomas D'Aquino: His Life, Thought, and Work. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1974.

Политическая философия занимает скромное место в творчестве Фомы Аквинского и исчерпывается отрывками из «Комментария к Сентенциям Петра Ломбардского» и «Суммы теологии («Summa theologiae»), письмом к герцогине Брабантской и незавершенным трактатом «О королевской власти к королю Кипра» («De regno ad regem Cypri»). Обращение к первому и третьему источнику способствовало бы увеличению объема, но не продвижению к решению главной проблемы работы, поэтому сосредоточим внимание на «Сумме теологии» и «О королевской власти к королю Кипра».

Если пойти наиболее очевидным путем в поиске рецепции аристотелевской «Политики», заключающийся в поиске цитат, то впервые Фома Аквинский обратился к этому тексту в «Сумме против язычников», датированной 1259-1265 гг.²⁶¹. В 22-й главе III книги Аквинат прямо ссылается на «Политику»: «И Аристотель говорит в I [книге] «Политики», что человек имеет естественное господство над всеми животными»²⁶². Далее Фома обращается к «Политике» в 79-й главе: «...действительно, слуга подобен живому инструменту, по словам Философа»²⁶³, что отсылает к фрагменту из I книги, где Аристотель говорит о видах орудий: «Во всех ремеслах с определенно поставленной целью нужны бывают соответствующие орудия, если работа должна быть доведена до конца, и из этих орудий одни являются неодушевленными, другие – одушевленными (например, для кормчего руль – неодушевленное орудие, рулевой – одушевленное), потому что в искусствах ремесленник играет роль орудия»²⁶⁴. Следующее упоминание «Политики» встречается в 81-й главе, где Аквинат обсуждает вопрос о положении людей между собой и по отношению к другим вещам: «...действительно, те, кто преуспевает в понимании, естественно достигают власти, тогда как те, у кого недостает понимания, но есть сильное тело, по-видимому, природой

²⁶¹ Davies B. Thomas Aquinas's Summa Contra Gentiles: A Guide and Commentary. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 8.

²⁶² Sancti Thomae Aquinatis. Summa Contra Gentiles. Liber III // Opera Omnia, T. XIV. Iussu Leonis XIII P. M. edita. Romae: Typis Riccardi Garroni, 1926. P. 54. См.: Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 383.

²⁶³ Ibid. P. 231.

²⁶⁴ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 381.

приспособлены к служению, как говорит Аристотель в своей «Политике»²⁶⁵. В этом случае Аквинат вновь весьма вольно цитирует I книгу «Политики», в которой говорилось: «Природа желает, чтобы и физическая организация свободных людей отличалась от физической организации рабов: у последних тело мощное, пригодное для выполнения необходимых физических трудов»²⁶⁶. В главах 85, 117, 128 и 147 Аквинат использует определение человека, заимствованное у Аристотеля: «...человек, согласно природе, является политическим или социальным животным»²⁶⁷. Судя по всему, источниками в данном случае послужили как «Никомахова этика», в которой говорится, что «человек – по природе [существо] общественное»²⁶⁸, так и I книга «Политики», упоминаемая Аквинатом: «...человек по природе своей есть существо политическое»²⁶⁹. Таким образом, в «Сумме против язычников» Фома Аквинский использует только I книгу «Политики», причем весьма вольно, что свидетельствует в пользу того, что у Аквината при написании не было переведенного текста, а потому он мог полагаться только на свою память.

Первая прямая цитата из аристотелевской «Политики» появляется в 81 вопросе 1-й части «Суммы теологии»: «philosophus dicit in I Politicorum, «est quidem in animali contemplari et despoticum principatum, et politicum, anima quidem enim corpori dominatur despotico principatu; intellectus autem appetitui, politico et regali»²⁷⁰. Аквинат также использует в своей аргументации I книгу «Политики» в вопросе 96²⁷¹; знание II книги демонстрирует аргумент из вопроса 98²⁷²; III книга упоминается в 108 вопросе²⁷³. Исходя из этого Х.

²⁶⁵ *Sancti Thomae Aquinatis. Summa Contra Gentiles. Liber III // Opera Omnia, T. XIV. Romae, 1926. P. 241.*

²⁶⁶ *Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 384.*

²⁶⁷ «Homo naturaliter est animal politicum, vel sociale». *Sancti Thomae Aquinatis. Summa Contra Gentiles. Liber III // Opera Omnia, T. XIV. Romae, 1926. P. 255, 367, 392, 436.*

²⁶⁸ *Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 63.*

²⁶⁹ *Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 378.*

²⁷⁰ *Sancti Thomae Aquinatis. Pars Prima Summae Theologiae a quaestione L ad quaestionem CXIX // Opera Omnia, T. V. Iussu Leonis XIII P. M. edita. Romae: Ex Typographia Polyglotta, 1889. P. 291: «Как говорит Философ в I книге «Политики»: Мы наблюдаем в животном деспотический и политический принцип: ибо душа господствует над телом посредством деспотической власти; но интеллект господствует над желанием посредством политической и королевской власти».*

²⁷¹ *Ibid. P. 426: Et propter hoc philosophus dicit, in I Politic., quod venatio sylvestrium animalium est iusta et naturalis, quia per eam homo vindicat sibi quod est naturaliter suum.*

²⁷² *Ibid. P. 436: Ad tertium dicendum quod in statu isto, multiplicatis dominis, necesse est fieri divisionem possessionum, quia communitas possessionis est occasio discordiae, ut philosophus dicit in II Politic.*

Флюэлер выдвинул предположение, что Фома ознакомился с полным переводом Вильгельма из Мербеке, находясь в Риме в 1267/8 г.²⁷⁴. Тем не менее Аквинат приступил к интенсивной работе над «Политикой» позже, во время своего второго пребывания в Париже – возможно, здесь или в Неаполе он начинает составлять комментарий «Политики», который обрывается на III книге, и «О королевской власти к королю Кипра», также оставшийся незавершённым.

В I^a-Пae «Суммы теологии» Фома Аквинский часто обращается к некоторым аргументам из «Политики». В вопросах 9, 17, 58, 74 встречается положение из I книги, что душа властвует над телом деспотически, а разум над душой политически²⁷⁵. Ссылки на I книгу также встречаются в следующих вопросах: 2, где представлены рассуждения о том, может ли счастье заключаться в богатстве²⁷⁶; 30, где речь идет о желании²⁷⁷; 35, где в 8 разделе стоит вопрос о видах печали²⁷⁸; 46, где Аквинат отвечает, является ли гнев более тяжким, чем ненависть²⁷⁹; 72, где вновь звучит аристотелевское определение человека как политического и общественного животного²⁸⁰; 87, где Фома отвечает на вопрос, влечёт ли за собой какой-либо грех вечное наказание²⁸¹; 90, где в связи с вопросами о том, всегда ли закон направлен на общее благо, и насколько компетентен разум человека в создании законов, появляется определение города как завершённого сообщества²⁸²; 92, где доказывается, что следствием закона является нравственное совершенствование людей, и Фома отсылает к суждению Аристотеля о

²⁷³ Ibid. P. 494: Sed optima dispositio est multitudinis secundum quod continetur sub uno principatu; ut patet per philosophum, XII Metaphys., et in III Politic.

²⁷⁴ Flüeler Chr. Politischer Aristotelismus im Mittelalter. Einleitung // Vivarium, Vol. XL, № 1. Leiden, 2002. S. 2.

²⁷⁵ Sancti Thomae Aquinatis. Prima secundae Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem LXX // Opera Omnia, T. VI. Iussu Leonis XIII P. M. edita. Romae: Ex Typographia Polyglotta, 1891. P. 77, 119 и 123, 373; Sancti Thomae Aquinatis. Prima secundae Summae Theologiae a quaestione LXXI ad quaestionem CXIV // Opera Omnia, T. VII. Iussu Leonis XIII P. M. edita. Romae: Ex Typographia Polyglotta, 1892. P. 37. См.: Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 383.

²⁷⁶ Ibid. P. 17, 18. См.: Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 390.

²⁷⁷ Ibid. P. 212-213.

²⁷⁸ Ibid. P. 247.

²⁷⁹ Ibid. P. 296.

²⁸⁰ Sancti Thomae Aquinatis. Prima secundae Summae Theologiae a quaestione LXXI ad quaestionem CXIV // Opera Omnia, T. VII. Romae, 1892. P. 16.

²⁸¹ Ibid. P. 124. См.: Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 392.

²⁸² «...perfecta enim communitas civitas est...» Ibid. P. 150, 151. См.: Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 378.

различных добродетелях правителя и поданных²⁸³; 104, где в 1-ом разделе дано определение раба²⁸⁴. Вторая книга «Политики» упоминается в вопросах: 26, 28, 32, 76, 92, 97, 99²⁸⁵. Из III книга Фома заимствует суждения о различии добродетели граждан в соответствии с формой правления²⁸⁶ – вопрос 63²⁸⁷; о различии добродетели гражданина и человека²⁸⁸ – вопрос 92²⁸⁹; о рабах, не могущих составлять часть народа или города²⁹⁰ – вопрос 98²⁹¹. Из IV книги Аквинат берет аргумент, что каждой форме правления соответствуют свои законы²⁹² – вопросы 100²⁹³ и 104²⁹⁴. I, II и III книги «Политики» также упоминаются в вопросах 95 и 105, однако будут разобраны позже в связи с «О королевской власти к королю Кипра».

В II^a-II^e «Суммы теологии» количество ссылок на «Политику» возрастает, что связано с тематикой вопросов этой части. Отметим, что I книга встречается достаточно часто. Это вопросы 10²⁹⁵, 27²⁹⁶, 40, где Фома упоминает теорию разделения труда²⁹⁷; 47²⁹⁸, 50, где вновь заимствованы

²⁸³ Ibid. P. 159.

²⁸⁴ Ibid. P. 259.

²⁸⁵ *Sancti Thomae Aquinatis. Prima secundae Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem LXX // Opera Omnia*, T. VI. Romae, 1891. P. 189, 197, 223; *Sancti Thomae Aquinatis. Prima secundae Summae Theologiae a quaestione LXXI ad quaestionem CXIV // Opera Omnia*, T. VII. Romae, 1892. P. 58, 159, 190, 204.

²⁸⁶ *Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 449.*

²⁸⁷ *Sancti Thomae Aquinatis. Prima secundae Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem LXX // Opera Omnia*, T. VI. Romae, 1891. P. 411

²⁸⁸ *Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 450.*

²⁸⁹ В этом же вопросе Фома пишет: «некоторые законы тираничны, как говорит Философ в своей «Политике», что так же отсылает к рассуждениям Аристотеля, представленных в III книге: «здесь остается еще указанное ранее затруднение, а именно: и законы в той же мере, что и виды государственного устройства, могут быть плохими или хорошими, основанными или не основанными на справедливости». *Sancti Thomae Aquinatis. Prima secundae Summae Theologiae a quaestione LXXI ad quaestionem CXIV // Opera Omnia*, T. VII. Romae, 1892. P. 160. См.: *Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 467.*

²⁹⁰ Это вытекает из ряда аргументов, например, Аристотель говорит: «государство создается не ради того только, чтобы жить, но преимущественно для того, чтобы жить счастливо; в противном случае следовало бы допустить также и государство, состоящее из рабов или из животных, чего в действительности не бывает, так как ни те ни другие не составляют общества, стремящегося к благоденствию всех и строящего жизнь по своему предначертанию». См.: *Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 460.*

²⁹¹ *Sancti Thomae Aquinatis. Prima secundae Summae Theologiae a quaestione LXXI ad quaestionem CXIV // Opera Omnia*, T. VII. Romae, 1892. P. 198.

²⁹² *Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 488.*

²⁹³ *Sancti Thomae Aquinatis. Prima secundae Summae Theologiae a quaestione LXXI ad quaestionem CXIV // Opera Omnia*, T. VII. Romae, 1892. P. 207.

²⁹⁴ Ibid. P. 260.

²⁹⁵ *Sancti Thomae Aquinatis. Secunda secundae Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem LVI // Opera Omnia*, T. VIII. Iussu Leonis XIII P. M. edita. Romae: Ex Typographia Polyglotta, 1895. P. 91.

²⁹⁶ Ibid. P. 229.

²⁹⁷ Ibid. P. 315.

²⁹⁸ Ibid. P. 353, 360.

рассуждения Аристотеля о богатстве²⁹⁹; 57, где представлен аристотелевский тезис о природной предопределённости некоторых людей к рабству, что Аквинат не опровергает в своем ответе³⁰⁰. В 4 разделе, посвященном вопросу, следует ли различать отцовское право и право господства, хорошо видно, что в основании рассуждений Фомы лежат аристотелевские представления о взаимоотношениях таких пар, как отец – сын, господин – раб, муж – жена³⁰¹; в вопросе 58, где повторяется тема 4 раздела предыдущего вопроса, причем здесь же Аквинат цитирует суждение Аристотеля, что неправильно определять отличие города от дома и другого только по количеству, а не по качеству³⁰²; 64³⁰³, 66³⁰⁴, 77, где Фома затрагивает тему торговли и обмена³⁰⁵; 78, где используется аристотелевский тезис против ростовщичества³⁰⁶; 117³⁰⁷; 118³⁰⁸; 184³⁰⁹; 188³¹⁰. Вторая книга появляется только в вопросах 57³¹¹ и 150³¹². Ссылки на III книгу имеются в вопросах 42, где Аквинат апеллирует не только к «Политике», но и «Никомаховой этике», поскольку в обеих книгах говорится, что правление тирана несправедливо, поскольку направленно не на общее, а на личное благо правителя³¹³; 47, где взято положение, что добродетель правителя и хорошего человека одинакова и благоразумие является истинной

²⁹⁹ Ibid. P. 376.

³⁰⁰ *Sancti Thomae Aquinatis. Secunda secundae Summae Theologiae a quaestione LVII ad quaestionem CXXII // Opera Omnia*, T. IX. Iussu Leonis XIII P. M. edita. Romae: Ex Typographia Polyglotta, 1897. P. 6. К вопросу концепции рабства Аристотеля см., например: Юнусов А. Т. Можем ли мы осуждать Аристотеля? Случай рабства // Историко-философский ежегодник. Т. 37. М., 2022. С. 209–260.

³⁰¹ Ibid. P. 6-7.

³⁰² Ibid. P. 15.

³⁰³ Ibid. P. 67.

³⁰⁴ Ibid. P. 84.

³⁰⁵ Ibid. P. 147.

³⁰⁶ Ibid. P. 156.

³⁰⁷ Ibid. P. 450.

³⁰⁸ Ibid. P. 455.

³⁰⁹ *Sancti Thomae Aquinatis. Secunda secundae Summae Theologiae a quaestione CXXIII ad quaestionem CLXXXIX // Opera Omnia*, T. X. Iussu Leonis XIII P. M. edita. Romae: Ex Typographia Polyglotta, 1899. P. 453.

³¹⁰ В 8-ом разделе так же использует часто повторяющиеся определение человека: «homo naturaliter est animal sociale» и положение, что человек вне общества или животное или бог. Ibid. P. 534, 535. Так же I книга Политики упоминается ранее в этом же вопросе. См.: Ibid. P. 526, 532.

³¹¹ *Sancti Thomae Aquinatis. Secunda secundae Summae Theologiae a quaestione LVII ad quaestionem CXXII // Opera Omnia*, T. IX. Romae, 1897. P. 6.

³¹² *Sancti Thomae Aquinatis. Secunda secundae Summae Theologiae a quaestione CXXIII ad quaestionem CLXXXIX // Opera Omnia*, T. X. Romae, 1899. P. 189.

³¹³ *Sancti Thomae Aquinatis. Secunda secundae Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem LVI // Opera Omnia*, T. VIII. Iussu Leonis XIII P. M. edita. T. VIII. Romae, 1895. P. 321.

добродетелью правителя³¹⁴; 50, где представлена аристотелевские формы правлений и снова повторяется тезис о благоразумии как добродетели, свойственной правителю³¹⁵; 58, где снова повторяется тезис о различии добродетели человека и гражданина³¹⁶. Также в II^a-II^aе «Суммы теологии» есть ссылки на VII книгу – вопрос 183³¹⁷, и VIII книгу – вопрос 92³¹⁸.

В третьей части «Суммы теологии» Фома цитирует только I книгу «Политики» в нескольких вопросах: 18, где в ответе использует аристотелевское выражение «раб есть одушевленный инструмент»³¹⁹; 40, где Фома в возражении обращается к суждению, что живущий или животное, или бог³²⁰; и 63, где встречает то же самое выражение, что и в вопросе 18³²¹.

Наиболее ценной для исследования рецепции «Политики» Аристотеля в трудах Фомы Аквинского является последняя работа: «О королевской власти к королю Кипра». Этот трактат породил вокруг себя множество споров. Так, например, авторство Аквината часто ставили под вопрос. Американский исследователь Т. Эшманн, считал, что Фома не мог быть автором «О королевской власти к королю Кипра», поскольку в трактате ясно изложена папская позиция – светская власть должна во всем подчиняться авторитету римского понтифика³²², что противоречит позиции Аквината, изложенной в более ранних сочинениях. Например, в «In Libros Sententiarum Petri Lombardi» Фома Аквинский утверждал, что светская власть, как и ее подданные, подчиняется духовной в вопросах, относящихся к спасению

³¹⁴ Ibid. P. 359.

³¹⁵ Ibid. P. 374.

³¹⁶ *Sancti Thomae Aquinatis. Secunda secundae Summae Theologiae a quaestione LVII ad quaestionem CXXII* // Opera Omnia, T. IX. Romae, 1897. P. 14.

³¹⁷ *Sancti Thomae Aquinatis. Secunda secundae Summae Theologiae a quaestione CXXIII ad quaestionem CLXXXIX* // Opera Omnia, T. X. Romae, 1899. P. 447.

³¹⁸ *Sancti Thomae Aquinatis. Secunda secundae Summae Theologiae a quaestione LVII ad quaestionem CXXII* // Opera Omnia, T. IX. Romae, 1897. P. 295.

³¹⁹ *Sancti Thomae Aquinatis. Tertia pars Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem LIX* // Opera Omnia, T. XI. Iussu Leonis XIII P. M. edita. Romae: Ex Typographia Polyglotta, 1903. P. 231.

³²⁰ Ibid. P. 397.

³²¹ *Sancti Thomae Aquinatis. Tertia pars Summae Theologiae a quaestione LX ad quaestionem XC* // Opera Omnia, T. XII. Iussu Leonis XIII P. M. edita. Romae: Ex Typographia Polyglotta, 1906. P. 32.

³²² См.: *Фома Аквинский. О правлении государей* / пер., вступ. ст. и прим. Н. Б. Срединской // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе (VI–XVII вв.) / под ред. В. И. Рутенбурга, И. П. Медведева. Л.: «Наука», 1990. С. 242.

Eschmann T. Introduction // On Kingship to the King of Cyprus / trans. by G. Phelan. Toronto: The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949. P. IX-XXXIX.

души, с другой стороны, все, что относится к гражданскому благу [*bonum civile*], подпадает под юрисдикцию светской власти³²³. В. Мор акцентирует внимание как на имеющихся расхождениях с другими произведениями Фомы Аквинского, так и на отсутствии содержательной связи между первой и второй книгами трактата «О королевской власти к королю Кипра»³²⁴. Дж. Блайт в предисловии к своему переводу «*De regimine principum*» частично соглашается с наблюдениями В. Мора, однако отвергает его ключевой тезис об отсутствии связи между концепцией трактата и положениями «Суммы теологии»³²⁵. В конечном счете Дж. Блайт избегает конкретных выводов, оставляя вопрос об авторстве открытым³²⁶. А. Блэк также отрицал авторство Аквината, подчеркивая различие стилей между «О королевской власти к королю Кипра» и другими трудами ангельского доктора³²⁷. Тем не менее на сегодняшний день общепринятой является позиция М. Грабманна, который считал, что I и II книги (до 4-й главы) «О королевской власти к королю Кипра» были написаны Фомой Аквинским³²⁸.

Важным является вопрос датировки «О королевской власти к королю Кипра». В. Мор полагал, что трактат мог быть создан между 1218 и 1277 годами³²⁹. Однако относить создание трактата до 1260-х гг. не имеет смысла, поскольку тогда еще не существовало перевода аристотелевской «Политики», которую часто использует Фома Аквинский. Поэтому такие исследователи, как М. Грабманн, Т. Эшманн, Мандонне, Вальс, Перрье датировали «О королевской власти к королю Кипра» 60-м годами³³⁰. Дж.

³²³ *Sancti Thomae Aquinatis. Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis. Editio nova curd R. P. Mandonnet, O. P. T. II. Parisiis: P. Lethielleux, Libraire-Éditeur, 1929. P. 1128-1129.*

³²⁴ *Mohr W. Bemerkungen zur Verfasserschaft von De Regimine Principum // Virtus Politica / hrsg. von J. Muller, H. Koblenberger. Stuttgart: Frommann Verlag und Günther Holzboog, KG, 1974. S. 129.*

³²⁵ *Blythe J. Introduction // On the Government of Rulers / De regimine principum; with portions attributed to Thomas Aquinas / trans. by James M. Blythe. Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 1997. P. V.*

³²⁶ *Ibid.*

³²⁷ *Black A. Political Thought in Europe, 1250–1450. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 22.*

³²⁸ *Miethke J. Spätmittelalter: Thomas von Aquin, Aegidius Romanus, Marsilius von Padua // Politischer Aristotelismus Die Rezeption der aristotelischen Politik von der Antike bis zum 19. Jahrhundert. Stuttgart; Weimar. J. B. Metzler, 2008. S. 86.*

³²⁹ *Mohr W. Bemerkungen zur Verfasserschaft von De Regimine Principum // Virtus Politica. Stuttgart, 1974. S. 141–142.*

³³⁰ *Eschmann T. Introduction // On Kingship to the King of Cyprus. Toronto, 1949. P. XXX; Weisheipl J. A. Friar Thomas D'Aquino: His Life, Thought, and Work. Washington, D.C., 1974. P. 189; Grabmann M. Die Werke des Hl. Thomas von Aquin. Münster: Aschendorff, 1931. S. 330–360.*

Блайт полагает, что трактат мог быть создан как в 1260-е, так и в начале 1270-х гг.³³¹. К. Флюэлер датирует эту работу 1271–1273 гг., поскольку Аквинат упоминает заключительные книги «Политики», полный перевод которой был подготовлен Вильгельмом из Мербеке в 1267–1268 гг.³³². А. В. Марей, сделавший частичный перевод «О королевской власти к королю Кипра», высказался в пользу позиции К. Флюэлера³³³. Таким образом, Аквинат принялся за этот трактат во время интенсивной работы над комментариями к «Политике» и «Никомаховой этике»³³⁴.

Переходя к «О королевской власти к королю Кипра» следует указать, что «Политика» присутствует в тексте неравномерно: если в первых главах Аквинат активно обращается к ней, то дальше использование практически сходит на нет за исключением III главы II книги.

В начале 1-й главы Фома Аквинский ставит цель дать определение понятию «гех»³³⁵. В распоряжении Аквината была традиция зеркал князей, в которой использовалось определение Исидора Севильского: «короли от правления и правильного образа действий»³³⁶, однако его аргументация исходит из иных оснований. Во-первых, Аквинат указывает, что все люди обладают разумом, который направляет их действия к определенной цели³³⁷, далее следует положение взятое из I книги «Политики», которое сводится к следующему: если бы людям, подобно некоторым животным, было бы свойственно жить в одиночестве, то каждый человек был бы царем над собой, однако «людям естественно быть социальными и политическими

³³¹ Blythe J. Introduction // On the Government of Rulers / De regimine principum; with portions attributed to Thomas Aquinas. Philadelphia, 1997. P. II.

³³² Flüeler Chr. Die Rezeption der «Politica» des Aristoteles an der Pariser Artistenfakultät im 13. und 14. Jahrhundert. // Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert / hrsg. von J. Miethke unter Mitarb. von A. Bühler. München, 1992. S. 129.

³³³ Марей А. В. Фома Аквинский и европейская традиция трактатов о правлении // Социологическое обозрение Т. 15. № 2. М., 2016. С. 90.

³³⁴ Henning O. Geschichte des politischen Denkens. Bd. 2. Römer und Mittelalter. Tlbd. 2: Das Mittelalter. Stuttgart; Weimar: J. B. Metzler, 2004. S. 203; Söder J. R. Hochmittelalter: Die Wiedergewinnung des Politischen // Politischer Aristotelismus Die Rezeption der aristotelischen Politik von der Antike bis zum 19. Jahrhundert. Stuttgart, 2008. S. 61.

³³⁵ Sancti Thomae Aquinatis. De regno ad regem Cypri // Opera Omnia, T. XLII. Iussu Leonis XIII P. M. edita. Roma: Editori di San Tommaso, 1979. P. 449: Principium autem intentionis nostrae hinc sumere oportet, ut quid nomine regis intelligendum sit, exponatur.

³³⁶ Sancti Isidori Hispalensis. Etymologiarum libri XX // Patrologiae Cursus Completus T. 82. Parisiis: Lutetia Parisiorum, 1850. P. 105: Reges a regendo est et recte agendo.

³³⁷ Sancti Thomae Aquinatis. De regno ad regem Cypri // Opera Omnia, T. XLII. Roma, 1979. P. 449.

животными, живущими во множестве, как того требует естественная необходимость»³³⁸. Этот аргумент Аквинат усиливает рассуждением, взятым из «О частях животных»: человек в отличие от животных не обладает особыми преимуществами как вид, за исключением разума, который позволяет человеку сделать все то, что выгодно отличает животных, однако вновь подчеркивается, что человек не может существовать в одиночку, а поэтому жизнь в обществе естественна³³⁹. В пользу последнего Аквинат выдвигает ряд аргументов – например, животные знают, какие вещи полезны или вредны для них, человек же только может достичь знания об отдельных вещах, однако для реализации этой возможности ему необходимо жить в обществе, где пока одни делают одно, другие могут заниматься изучением различных вещей³⁴⁰. Нетрудно заметить здесь идею разделения труда, которую Аквинат мог взять из I книги «Политики». Следующий аргумент основывается на том факте, что человек обладает речью, посредством которой он может выражать свои мысли другим³⁴¹. Следует отметить, что акцент на речи есть не только у Аристотеля³⁴², но также у Цицерона³⁴³.

После того как Фома Аквинский доказал, что причина создания общества коренится в природе человека, он выдвигает положение, согласно которому для множества³⁴⁴ людей необходимо управление,

³³⁸ Ibid.: *Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarant.* См.: *Аристотель. Политика* // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 378.

³³⁹ Ibid.

³⁴⁰ Ibid. P. 450.

³⁴¹ Ibid.

³⁴² *Аристотель. Политика* // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 379.

³⁴³ См.: *Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве* / под ред. М. Л. Гаспарова. М.: «Наука», 1972. С. 83.

³⁴⁴ Мы бы хотели отметить, что Фома Аквинский часто использует слово «multitudo» для обозначения множества или совокупности людей. А. В. Марей в одной из сносок к своему переводу «О королевской власти к королю Кипра» предложил переводить это слово как совокупность, поскольку множество имеет математические коннотации, а народ сущностно отличается от совокупности: «...совокупность не субъектна, в чем она противоположна, в частности, народу». *Фома Аквинский. О королевской власти к королю Кипра, или О правлении князей* / пер. с лат. А.В. Марей // Социологическое обозрение Т. 15. № 2. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. С. 98. Таким образом А. В. Марей отвергает варианты перевода Н. Б. Срединской и А. В. Аполлонова. Если мы обратимся к авторитетному «Лексикону Фомы» Л. Шютца, то обнаружим, что «multitudo» у Аквината имеет четыре значения: а) множество (Vielheit) в широком смысле слова; б) множество в трансцендентальном смысле; в) множество в математическом смысле; г) множество людей. *Schütz L. Thomas-Lexikon, das ist Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in den Werken des h. Thomas von Aquin.* Baderborn: Verlag von Ferdinand Schoeningh, 1881. S. 217–218. Аргумент А. В. Марей о математических коннотациях слова «множество» звучит не убедительно, особенно в свете материала Л. Шютца. К тому же сам А. В. Марей в одной из своих статей, вышедшей в том же году, что и его перевод, приходит к выводу, что народ и совокупность у Фомы Аквинского являются тождественными

руководствующееся общим благом, поскольку без этого каждый человек занимался бы своим частным благом, что привело бы к распаду общества³⁴⁵. Предпосылку для другого аргумента в пользу этого положения Аквинат также берет из «Политики», говоря, что можно найти нечто одно, что управляет всеми вещами, направленными к одной цели³⁴⁶. Для обоснования этого Фома берет рассуждения из III книги «Суммы против язычников»: так, в 23-ей главе он объясняет, что небеса приводит в движение интеллектуальная сущность, находящиеся над ними³⁴⁷, а в 79-й главе речь идет о божественном провидении, которое правит всей иерархией, исходящей от бога до низших существ, где высшие создания, обладающими разумом, управляемы непосредственно богом, а низшие, в свою очередь, управляются высшими³⁴⁸. В «О королевской власти к королю Кипра» Аквинат объединяет две главы в одном предложении, в котором говорится, что как во Вселенной небесное тело управляет другими телами через порядок божественного провидения, так и все тела управляются разумными существами³⁴⁹. Следующий аргумент Фома также заимствует у Аристотеля из трактата «О душе»³⁵⁰.

Таким образом Аквинат, отталкиваясь от аристотелевской «Политики», отвергает августиновский взгляд как на происхождение общества, основывающийся на грехопадении, так и на государство, сравниваемое Августином с «разбойничьей шайкой»³⁵¹.

Далее Фома Аквинский переходит к рассмотрению темы правления. В начале он на основании цели, к которой направлено множество, делит

понятиями, поскольку лишены субъектности. Marey A. From People to Community: A Description of the Social Order by Thomas Aquinas. Part 1: Populus, Respublica, Multitudo // Социологическое обозрение Т. 15. № 4. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. С. 174. Таким образом перевод А. В. Аполлонова «multitudo» с помощью слова «народ» имеет веские основания, как и перевод Н. Б. Срединской, поэтому народ, множество и совокупность – равнозначимые слова для перевода «multitudo».

³⁴⁵ Sancti Thomae Aquinatis. De regno ad regem Cypri // Opera Omnia, T. XLII. Roma, 1979. P. 450.

³⁴⁶ Ibid. У Аристотеля: «И во всем, что, будучи составлено из нескольких частей, непрерывно связанных одна с другой или разъединенных, составляет единое целое, сказывается властвующее начало и начало подчиненное». Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 382.

³⁴⁷ Sancti Thomae Aquinatis. Summa Contra Gentiles. Liber III // Opera Omnia, T. XIV. Romae, 1926. P. 36-38.

³⁴⁸ Ibid. P. 231-232.

³⁴⁹ Sancti Thomae Aquinatis. De regno ad regem Cypri // Opera Omnia, T. XLII. Roma, 1979. P. 450.

³⁵⁰ Аристотель. О душе // Сочинения: В 4-х т. Т. 1. / Ред. В. Ф. Асмус. М.: «Мысль», 1976. С. 440-441.

³⁵¹ Августин Блаженный. О Граде Божием. Книги I-XIII / Творения: В 4 т. Т.3: СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. С. 150.

правление на два вида: правильное и неправильное³⁵². Это разделение Аквинат берет из III книги «Политики»³⁵³. Следом за этим следует дополнение, также вдохновленное Аристотелем, но уже «Метафизикой». Аквинат говорит, что цель, подходящая для множества свободных, отличается от цели для множества рабов, поскольку свободные существуют ради себя, в то время как рабы существуют ради другого³⁵⁴. Теперь Фома может дать полное определение двум формам правления: правильное существует только для множества свободных и направляет их к общему благу, второе характерно для совокупности рабов, где правитель использует власть ради собственного блага³⁵⁵. В следующем абзаце Аквинат использует аристотелевскую классификацию форм правления, в которой есть два критерия: число правителей и правят ли они ради общего блага или собственного³⁵⁶. Эта классификация встречается не только в III книге «Политики», но и в VIII книге «Никомаховой этики», однако между ними имеется отличие: в «Этике» наряду с «политией» используется понятие «тимократия», которая имеет имущественный ценз³⁵⁷. У Аквината, так же как и у Аристотеля, названо 6 форм правления: 3 правильные – монархия, аристократия и полиция, и 3 неправильные – тирания, олигархия и демократия³⁵⁸. Анализ форм правления позволяет в конце главы дать искомое определение короля – «это тот, кто управляет множеством города или провинции для общего блага»³⁵⁹.

Последнее, на что следует обратить внимание в 1-й главе – это то, что заключительные рассуждения Аквината показывают, что он также воспринял от Аристотеля идею исторического развития общества от семьи до города, указывая, что совершенство общества зависит от его самодостаточности.

³⁵² *Sancti Thomae Aquinatis. De regno ad regem Cypri* // Opera Omnia, T. XLII. Roma, 1979. P. 450.

³⁵³ См.: *Аристотель. Политика* // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 456.

³⁵⁴ *Sancti Thomae Aquinatis. De regno ad regem Cypri* // Opera Omnia, T. XLII. Roma, 1979. P. 450: Alius autem est finis conveniens multitudini liberorum, et servorum. Nam liber est, qui sui causa est; servus autem est, qui id quod est, alterius est. См.: *Аристотель. Метафизика* // Сочинения в 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 69.

³⁵⁵ Ibid.

³⁵⁶ См.: *Аристотель. Политика* // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 457.

³⁵⁷ *Аристотель. Никомахова этика* // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 234.

³⁵⁸ *Sancti Thomae Aquinatis. De regno ad regem Cypri* // Opera Omnia, T. XLII. Roma, 1979. P. 450–451.

³⁵⁹ Ibid. P. 451: Rex est qui unius multitudinem civitatis vel provinciae, et propter bonum commune, regit.

Однако Фома не просто взял готовую схему, он приспособил ее к современной ему средневековой действительности и дополнил Аристотеля, выбрав в качестве совершенного сообщества провинцию, поскольку она наиболее полно удовлетворяет жизненные потребности людей³⁶⁰.

Во 2-й главе Фома Аквинский начинает рассуждать о том, какое правление полезнее для множества – одного или многих. Здесь, как и в 3-й главе, Аквинат недвусмысленно выскажется за правление одного, поскольку, во-первых, единство или мир лучше сохраняет то, что само едино³⁶¹; во-вторых, многие сами нуждаются в единстве, без которого они не могли бы управлять, ведь «многие не могли бы тянуть корабль в одном направлении, если бы они не были соединены вместе каким-либо образом»³⁶². Этот аргумент, основанный на аналогии с управлением кораблем, Аквинат будет использовать довольно часто в этом трактате, и его источником является Аристотель, для которого как для метека, проживающего в Афинах, эта аналогия была более чем понятна³⁶³. Третий аргумент Аквината основан на том, что правление одного находится в согласии с природой, и здесь вновь используется в доказательстве аристотелевское положение о подчинении всех частей души разуму³⁶⁴. Последний аргумент, как говорит Аквинат, основан на опыте, а именно опыте итальянских коммун, где правление многих приводит к раздору³⁶⁵. Отметим, что представленная в этой главе аргументация отчасти сходна с той, что имеется в 103 вопросе 1-ой части «Суммы теологии»: «Следует сказать, что мир управляется [gubernetur] одним. Поскольку цель управления миром есть то, что есть, по сути, величайшее благо, то управление миром должно быть наилучшим видом управления. Теперь лучшее управление — это управление одного. Причина этого в том, что управление есть не что иное, как направление вещей к цели, которая состоит в некотором благе. Но единство принадлежит идее блага, как

³⁶⁰ Ibid.

³⁶¹ Ibid.

³⁶² Ibid.

³⁶³ См.: *Аристотель. Политика* // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 449-450.

³⁶⁴ *Sancti Thomae Aquinatis. De regno ad regem Cypri* // Opera Omnia, T. XLII. Roma, 1979. P. 451.

³⁶⁵ Ibid. P. 451-452: Adhuc: ea, quae sunt ad naturam, optime se habent: in singulis enim operatur natura, quod optimum est. Omne autem naturale regimen ab uno est.

доказывает Боэций в III книге “Утешения философией”, из того, что, как все вещи желают блага, так они желают единства, без которого они прекратили бы свое существование. Ибо вещь существует постольку, поскольку она одна. Отсюда мы видим, что вещи сопротивляются разделению, насколько это возможно; и распад вещи возникает из-за ее недостатка. Поэтому намерение правителя над множеством – единство или мир. Теперь надлежащая причина единства – одна. Ибо ясно, что несколько не могут быть причиной единства или согласия, за исключением тех случаев, когда они объединены. Более того, то, что едино само по себе, является более подходящей и лучшей причиной единства, чем несколько вещей, соединенных вместе. Поэтому множество лучше управляется одним, чем несколькими. Из этого следует, что управление миром, будучи лучшей формой управления, должно осуществляться одним. Это выразил Философ: Вещи отказываются быть плохо управляемыми, и множественность властей – это плохо, поэтому должен быть один правитель [princeps]»³⁶⁶.

В 3-й главе Аквинат доказывает, что правление тирана является наихудшим. Фома приводит множество аргументов, используя Священное Писание, «О божественных именах» Псевдо-Дионисия Ареопагита, «О заговоре Катилины» Саллюстия. Здесь также присутствует «Никомахова этика», а пассаж, в котором Фома утверждает, что тираны мешают подданным становиться добродетельными и вступать в дружбу, запрещают браки и совместные трапезы, сея раздор и недоверие среди людей, поскольку в таком случае они не смогут объединиться против тирании, вдохновлен V книгой «Политики»³⁶⁷.

³⁶⁶ *Sancti Thomae Aquinatis. Pars Prima Summae Theologiae a quaestione L ad quaestionem CXIX // Opera Omnia, T. V. Romae, 1889. P. 455-456.*

³⁶⁷ *Sancti Thomae Aquinatis. De regno ad regem Cypri // Opera Omnia, T. XLII. Roma, 1979. P. 453.* «Способствует возможному сохранению тирании и то, что уже ранее было нами указано; один способ состоит, например, в том, чтобы «подрезать» до всех чем-либо выдающихся людей, убирать прочь с дороги всех отличающихся свободным образом мыслей, не позволять сисситий, товариществ, воспитания и ни чего другого, подобного этому, вообще остерегаться всего того, откуда возникает уверенность в себе и взаимное доверие, не позволять заводить школы или какие-нибудь другие собрания с образовательной целью и вообще устраивать все так, чтобы все оставались по преимуществу незнакомыми друг с другом, так как знакомство создает больше доверия». *Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 559-560.*

В 4-й главе нет отсылок к «Политике», однако в рамках трактата эта глава имеет особую важность, поскольку здесь Аквинат, во-первых, наиболее самостоятелен в своих размышлениях, во-вторых, здесь высказывается критика монархии, которая до этого однозначно называлась наилучшей формой правления. Аргументацию Фомы кратко можно представить следующим образом: монархия становится невыносимой для подданных, поскольку, во-первых, при королевском правлении большинство граждан проявляет меньшую заинтересованность в общественном благе; во-вторых, осознание того, что общее благо не зависит от воли единоличного правителя, побуждает людей относиться к нему как к личной собственности; в-третьих, имеющийся опыт показывает, что города, в которых выбирают правителей на год, иногда достигают большего, чем под властью короля, в-четвертых, в пользу этого положения говорит история Рима и еврейского народа³⁶⁸.

Тем не менее для Аквината правление многих еще более опасно, чем правление одного, поскольку оно чаще вырождается в тиранию. Доказательству этого тезиса посвящена 5-я глава. Фома указывает в качестве причины разногласия между многими, среди которых в итоге один узурпирует всю власть³⁶⁹. В качестве аргументов вновь указывается история крушения Римской республики и современная автору ситуация, под которой понимается борьба за власть, шедшая в городах Северной Италии, где многие лидеры опирались на *popolo* против патрициев, усиливая собственную власть. Этот механизм, который, несомненно, имел в виду Аквинат, был схож с тем, что описывал Аристотель в V книге «Политики»: тираны использовали народную поддержку против знати для захвата власти³⁷⁰, поэтому несомненно аристотелевское влияние на взгляды Фомы Аквинского на природу тирании.

Мы подошли к 6-й главе, в которой Фома Аквинский пытается решить центральную проблему монархии – это склонность вырождаться в тиранию.

³⁶⁸ *Sancti Thomae Aquinatis. De regno ad regem Cypri* // Opera Omnia, T. XLII. Roma, 1979. P. 453-454.

³⁶⁹ Ibid. P. 454

³⁷⁰ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 552.

Здесь также можно обнаружить советы, которые окажутся полезны для тех, кто уже оказался под властью тирана. Переходя к решению, следует указать, что перед нами скорее набросок, чем окончательным вариант, ведь обещание «это следует рассмотреть в дальнейшем»³⁷¹, так и остается невыполненным. Фома формулирует три ключевых принципа: во-первых, избрание на королевский пост должно исключать кандидатов с тираническими наклонностями; во-вторых, система управления королевством [regni gubernatio] должна быть организована так, чтобы предотвратить возможную трансформацию власти в тиранию; в-третьих, необходимо установление ограничений королевской власти³⁷². Часть, посвященная советам для тех, над кем господствует тиран, составляет большую часть главы, однако ни в первой, ни во второй нет упоминания Аристотеля, однако вопрос о том, как избавить монархию от ее основного недостатка, тесно связан с вопросом о наилучшей форме правления, в котором аристотелевская «Политика» играет важную роль.

В 1, 2, 3, 5 главах «О королевской власти к королю Кипра» Фома Аквинский однозначно высказался в пользу того, что монархия является наилучшей среди правильных форм правления. Этот вывод не удивителен, поскольку, с одной стороны, монархия являлась нормой для Средневековья, с другой, Аристотель также часто называл монархию лучшей формой правления — как в «Никомаховой этике», так и в «Политике»³⁷³. Однако заметим, что согласно Аристотелю («Политика», IV книга), оптимальное государственное устройство достигается в полисе, где преобладают граждане среднего достатка³⁷⁴. Теперь поставим вопрос: о какой монархии говорит Фома? Среди исследователей, определивших Ангельского доктора в качестве апологета монархии, нет единого мнения на этот счет. Ч. Маклуэйн убежден,

³⁷¹ *Sancti Thomae Aquinatis De regno ad regem Cypri* // Opera Omnia, T. XLII. Roma, 1979. P. 455.

³⁷² Ibid.

³⁷³ См.: *Аристотель. Никомахова этика* // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 234; *Аристотель. Политика* // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 473-474.

³⁷⁴ Там же. С. 506-509.

что Аквинат является сторонником чистой монархии³⁷⁵, У. Гринлиф был близок к этому мнению, утверждая, что Фома обосновал абсолютную монархию³⁷⁶. Э. Льюис и Э. Жильсон высказывали противоположное мнение, что в «О королевской власти к королю Кипра» описана ограниченная монархия³⁷⁷. Проблема заключается в том, что трактат не был завершен Фомой, и потому эту работу следует использовать в связке с другими сочинениями.

В I^a-Пае q. 95 а. 4 «Суммы теологии», где Аквинат защищает разделение человеческих законов, предложенное Исидором Севильским, впервые сказано, что наилучшей формой правления является смешанная конституция: «В-третьих, это относится к понятию человеческого закона, которое должно быть сформулировано тем, кто управляет сообществом государства, как показано выше. Существуют различные человеческие законы в соответствии с различными формами правления. Из них, согласно Философу³⁷⁸, одна – монархия, т. е. когда городом управляет один, благодаря которому принимаются королевские постановления [*constitutiones principum*]. Другая форма – аристократия, т. е. правление лучших людей или оптиматов; где принимаются авторитетные мнения [*responsa prudentum*] и декреты Сената [*senatus consulta*]. Другая форма – “олигархия”, т. е. правление нескольких богатых и могущественных людей; где принимается преторианское право [*ius praetorium*], также называемое почетным. Другая форма правления – это форма правления народа, которая называется “демократией”, где принимаются декреты общины [*plebiscita*]. Есть также тираническое правительство, которое полностью коррумпировано и, следовательно, не имеет соответствующего закона. Наконец, есть форма правления, составленная из всех этих, и которая является лучшей, где

³⁷⁵ *McIlwain C.H.* The Growth of Political Thought in the West. New York: The Macmillan Company, 1947. P. 329–330.

³⁷⁶ *Greenleaf W.H.* The Thomasian Tradition and the Theory of Absolute monarchy // *English Historical Review*, Vol. 79. Oxford, 1964. P. 747–760.

³⁷⁷ См.: *Lewis E.* Natural Law and Expediency in Medieval Political Theory // *Ethics*, Vol. 50, № 2. Chicago, 1940. P. 144–163; *Gilson E.* The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas. London, Victor Gollancz LTD, 1957. P. 329–330.

³⁷⁸ *Аристотель.* Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 476–480.

принимается закон, “одобренный старейшинами и народом [plebibus]”, как говорит Исидор»³⁷⁹.

В I^a-Пае q. 105 «Суммы теологии» Фома вновь отдает предпочтение смешанной форме правления, обосновывая свою позицию цитатами из «Политики»: «Отвечаю на сказанное, что следует соблюдать две вещи относительно правильного порядка правителей в городе [civitate] или народе [gente]. Первая заключается в том, что все должны принимать участие в управлении, поскольку это обеспечивает мир среди народа, привлекает всех и является наиболее долговечной, как сказано в II книги “Политики”³⁸⁰. Вторая заключается в том, что следует соблюдать в отношении видов правления или различных способов, которыми устанавливаются верховная власть [principatuum]. Хотя они различаются по своему роду, как утверждает Философ³⁸¹, тем не менее, первое место занимает королевское правление, где правит один благодаря добродетели; и аристократия – власть оптиматов, в которой правят немногие благодаря добродетели. Соответственно, лучшая форма правления – это город или королевство, где один стоит во главе благодаря добродетели, которой всех превосходит, а под ним располагаются другие правители, также благодаря добродетели, и такое правление принадлежит всем, поскольку правители избираются всеми. Это является наилучшим правлением [optima politia], правильное смешение из королевского правления, когда один возглавляет, аристократии, когда многие правят благодаря добродетели, а также из демократии – власти народа, когда правителей могут избирать из народа и выбор правителей относится к народу»³⁸².

Далее Аквинат утверждает, что смешенная конституция была установлена у еврейского народа: «Такова была форма правления,

³⁷⁹ *Sancti Thomae Aquinatis Prima secundae Summae Theologiae a quaestione LXXI ad quaestionem CXIV // Opera Omnia, T. VII. Romae, 1892. P. 178.*

³⁸⁰ «...с одной стороны, все по природе своей равны, с другой – и справедливость требует, чтобы в управлении – есть ли управление нечто хорошее или плохое – все принимали участие». *Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 405.*

³⁸¹ Там же. С. 457.

³⁸² *Sancti Thomae Aquinatis Prima secundae Summae Theologiae a quaestione LXXI ad quaestionem CXIV // Opera Omnia, T. VII. Romae, 1892. P. 262-263.*

установленная Божественным Законом. Поскольку Моисей и его преемники управляли народом таким образом, что каждый из них был правителем над всеми; так что было своего рода королевство. Более того, были избраны семьдесят два человека, которые были старейшинами согласно добродетели, ибо написано: “И взял я главных из колен ваших, мужей мудрых, и испытанных, и сделал их начальниками над вами” (Втор. 1:15) – это был элемент аристократии. Но также был элемент демократии, поскольку правители были выбраны из всего народа; поскольку написано: ты же усмотри [себе] из всего народа людей способных и т.д. (Исх. 18:21) и, опять же, поскольку они были избраны народом; поэтому написано (Втор. 1:13): “изберите себе по коленам вашим мужей мудрых” (Втор. 1:13) и т.д. Следовательно, очевидно, что порядок правителей, установленный Ветхим заветом, был наилучшим»³⁸³.

Фома Аквинский основывает свой ответ на вопрос о лучшей форме правления на положениях Аристотеля, изложенных в «Политике», однако следует подчеркнуть, что это не делает рассуждения обыкновенным повторением авторитетного мнения, поскольку Аристотель не развивает эту тему³⁸⁴. Сопоставляя все вышеизложенное не трудно заметить, что между «О королевской власти к королю Кипра» и вопросами «Суммы теологии» имеется расхождение в вопросе лучшей формы правления. Дж. Блайт попытался разрешить это противоречие, акцентировав внимание на том, что смешанная форма правления стоит особняком от простых форм, среди которых монархия признаётся лучшей³⁸⁵. Эту позицию подкрепляет и анализ «Sententia libri Politicorum», где Фома Аквинский, комментируя фрагмент 1265b26–1266a30, соглашается с мнением, что смешение трех форм дает лучшую форму, поскольку такое правление более стабильно из-за того, что все граждане имеют власть, а, следовательно, причин для восстания и

³⁸³ Ibid. P. 263.

³⁸⁴ См.: *Аристотель. Политика* // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 417-418.

³⁸⁵ Blythe J. *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*. New Jersey: Princeton University Press, 2014. P. 55.

нарушения единства становится меньше³⁸⁶. Также следует помнить, что трактат Аквината был посвящён королю Кипра, и потому наличие в такой работе разработанной концепции смешанной конституции было бы неуместным.

Теперь вернемся к трактату «О королевской власти к королю Кипра». В главе 10, где Фома Аквинский доказывает, что король должен учиться хорошему управлению ради своего собственного блага, есть несколько моментов, вдохновленные Стагиритом. Например, Аквинат дает чрезвычайно высокую оценку дружбе: «Среди всех мирских вещей нет ничего, что, казалось бы, было бы предпочтительнее дружбы»³⁸⁷, также свойственную Аристотелю³⁸⁸. Замечание о краткости правления тирана: «Но господство тиранов не может длиться долго, поскольку оно отвратительно для большинства. Ведь то, что противно желаниям большинства, не может долго сохраняться»³⁸⁹, Фома мог почерпнуть из V книги «Политики»³⁹⁰. Мысль, что тиран опирается на наемников для защиты от подданных, также проистекает из «Политики»³⁹¹.

Вновь ссылки на «Политику» появляются в 14-й главе, в которой обсуждается вопрос, какой образ правления является подобающим для короля. Фома начинает с утверждения, что как основание города или королевства можно вывести из формы основания мира, так и смысл управления над ними из управления миром³⁹². Далее следует второе утверждение: управлять – это значит вести управляемую вещь подходящим образом к надлежащей ей цели, что подкрепляется аристотелевской аналогией с управлением судна³⁹³. Таким образом обязанность правителя

³⁸⁶ *Sancti Thomae de Aquino Sententia Libri Politicorum // Opera Omnia, Iussu Leonis XIII P.M. Edita. T. XLVIII. Romae: Ad Sanctae Sabinae, 1971. P. 145.*

³⁸⁷ *Sancti Thomae Aquinatis De regno ad regem Cypri // Opera Omnia, T. XLII. Roma, 1979. P. 461.*

³⁸⁸ *Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 220.*

³⁸⁹ *Sancti Thomae Aquinatis De regno ad regem Cypri // Opera Omnia, T. XLII. Roma, 1979. P. 462.*

³⁹⁰ *Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 557.*

³⁹¹ *Sancti Thomae Aquinatis De regno ad regem Cypri // Opera Omnia, T. XLII. Roma, 1979. P. 462. См.: Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М.: «Мысль», 1983. С. 475.*

³⁹² *Sancti Thomae Aquinatis De regno ad regem Cypri // Opera Omnia, T. XLII. Roma, 1979. P. 465: Sicut autem institutio civitatis aut regni ex forma institutionis mundi convenienter accipitur, sic et gubernationis ratio ex gubernatione sumenda est.*

³⁹³ *Ibid.*

[gubernatoris officium] заключается в направлении вещи к ее цели. После Аквинат переходит к поиску цели человека. Он замечает, что о человеке могут заботиться различным образом: так, врач сохраняет здоровье, торговец [oeconomus] обеспечивает его жизненные потребности, учитель показывает истину, тот, кто устанавливает нравы, заботится о том, чтобы человек жил, согласно разуму, есть и тот, кто ведет его к совершенству³⁹⁴. Сказанное исчерпывает только внешние блага человека, поэтому следует добавление, что человек также стремится к блаженству, ожидаемому после смерти, следовательно, он нуждается в духовной заботе, осуществляемой церковью³⁹⁵. Определив то, к чему стремится человек, Аквинат переходит к вопросу о цели множества, говоря, что суждение о цели всего множества, как и одного человека должно быть одно и то же³⁹⁶. Здесь мы встречаем идею совпадения цели человека и общества, которую можно найти в VII книге «Политики»³⁹⁷. Аквинат начинает рассуждения с аристотелевского тезиса: цель множества – жить согласно добродетели³⁹⁸; для доказательства берутся суждения из «Политики»: люди объединяются для хорошей жизни, поскольку этого нельзя достичь в одиночку³⁹⁹, и хорошая жизнь – это жизнь согласно добродетели⁴⁰⁰. Из этого следует доказательство выдвинутого тезиса. К этому Аквинат добавляет, что те, кто разделяет друг с другом хорошую жизнь, являются частями собравшегося множества, и продолжает: «...если бы люди собирались вместе только ради жизни, животные и рабы были бы частью собрания граждан. Если бы люди собирались вместе ради приобретения богатства, все те, кто вели дела вместе, были бы частями одного города. Но мы видим, что только те, кто руководствуется в хорошей жизни одними и теми же законами и одним и тем же правительством, считаются принадлежащими к одному множеству»⁴⁰¹. Из «Политики» здесь

³⁹⁴ Ibid.

³⁹⁵ Ibid.

³⁹⁶ Ibid.: Idem autem oportet esse iudicium de fine totius multitudinis, et unius.

³⁹⁷ «Итак, ясно, что наилучшая жизнь для каждого человека в отдельности и для всего государства в целом должна быть одной и той же». *Аристотель*. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 596.

³⁹⁸ См.: *Аристотель*. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 378, 462.

³⁹⁹ Там же. С. 378.

⁴⁰⁰ Там же. С. 461.

⁴⁰¹ *Sancti Thomae Aquinatis De regno ad regem Cypri* // Opera Omnia, T. XLII. Roma, 1979. P. 466.

заимствована мысль, что ни рабы, ни животные, и ни обмен вещественными благами не могут создать сообщество⁴⁰².

Заимствуя из «Политики» некоторые идеи, Фома использует их для доказательства собственной, отличной от Аристотеля, позиции. Это особенно видно из дальнейшего хода рассуждений. Если цель человека и множества совпадает, то последнее должно стремиться к божественному наслаждению, которое невозможно достичь благодаря лишь человеческой добродетели, поэтому для достижения этой цели множеству необходимо находиться под божественным правлением⁴⁰³. Здесь же Аквинат обосновывает необходимость священства, которое было установлено, чтобы отличать духовные вещи от земных, и поскольку эти вещи необходимы для достижения конечной цели, то короли должны подчиняться римскому понтифику⁴⁰⁴. Таким образом под аристотелевской оберткой скрываются августиновские идеи – конечной целью общества оказывается вечное блаженство, и секулярная власть, осуществляя правление, способствует достижению этой цели.

Во II книге «О королевской власти к королю Кипра», где затрагиваются вопросы основания, устройства и снабжения города, Аквинат также обращается к «Политике» – например, он заимствует из 7-ой книги рассуждения Аристотеля о зависимости народов от климата: «Наконец, умеренный регион полезен для политической жизни. Как говорит Аристотель: Народы, которые живут в холодных местах, полны мужества, но лишены интеллекта и искусства. По этой причине они больше упорствуют в своей свободе, но не живут политически, и они не могут управлять своими соседями из-за недостатка благоразумия. Те, кто живет в жарких местах, интеллектуальны и совершенны духом, но без мужества, из-за которого они становятся подчиненными и остаются подчиненными. Но те, кто живет в умеренных местах, разделяют и мужество, и интеллект, из-за которых они

⁴⁰² Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 460.

⁴⁰³ Sancti Thomae Aquinatis De regno ad regem Cypri // Opera Omnia, T. XLII. Roma, 1979. P. 466.

⁴⁰⁴ Ibid.

упорствуют в свободе, они особенно подходят для политической жизни, и они знают, как управлять другими»⁴⁰⁵. Также присутствуют две ссылки на V и VII книги «Политики» и в 3-й главе⁴⁰⁶.

2.4. Птолемей Луккский: между Августином и Аристотелем

Толомео Фиадони или Птолемей родился в Лукке около 1236 г.⁴⁰⁷, в семье, принадлежащей к *popolo*, т.е. среднему классу, имевшему богатство и добившемуся участия в управлении городом. Незадолго до рождения Толомео в Лукке обосновался доминиканский орден, постепенно увеличивавший свое влияние в городе, поскольку был связан с торговой элитой итальянских городов⁴⁰⁸. Именно в этот орден вступил юный Толомео. На данный момент исследователи обладают скудными сведениями о детстве и юности Птолемея, его семье, дате рождения и вступления в доминиканцы, однако переходя к более зрелому возрасту, мрак незнания рассеивается. Нам известно, что в 1261–1268 гг. он учился в Парижском университете у Фомы Аквинского, где сблизился с *Doctor Angelicus*, позднее путешествовал с ним по Италии. Многие факты о Фоме Аквинском нам доступны благодаря трудам Птолемея Луккского. После 1274 г. и до начала 1300-х гг. Толомео служил настоятелем в Лукке, а позднее во Флоренции. С 1300 г. до 1318 г. Птолемей находился при папском дворе в Авиньоне, а в 1318 г. Иоанн XXII назначил его епископом Торчелло, где он умер в 1327 г.

За свою долгую жизнь Птолемей Луккский написал множество работ, охвативших тесно связанные между собой области – историю и политику: «О юрисдикции императора и власти верховного понтифика» («*De iurisdictione*

⁴⁰⁵ Ibid. P. 468-469. См.: *Аристотель*. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 601.

⁴⁰⁶ Ibid. P. 470.

⁴⁰⁷ 1236 г. традиционно считается датой рождения Толомео, поскольку этот год называет Людовико Муратори в своем введении к изданию «*Historia ecclesiastica nova*» без указания источника, однако некоторые исследователи полагают, что таковым были труды историка конца XVI в. Никколо Пенитези, которому была доступна работа современника Толомео летописца Герардо, тем не менее Дж. Блайт считает, что эта дата не имеет достаточного обоснования. *Blythe J. The Life and Works of Tolomeo Fiadoni (Ptolemy of Lucca)*. Turnhout: Brepols, 2009. P. 26.

⁴⁰⁸ См.: *Lesnick D. Preaching in Medieval Florence: The Social World of Franciscan and Dominican Spirituality*. Athens: University of Georgia Press, 2012.

imperii et auctoritate summi pontificis»), «О шести днях творения» («De operibus sex dierum»), «О правлении князей» («De regimine principum»), «Анналы» («Annales»), «О происхождении, передачи и состоянии Римской империи» («De origine ac translatione et statu Romani Imperii»), «О юрисдикции церкви над королевством Апулии и Сицилии» («De iurisdictione ecclesiae super regnum Apuliae et Siciliae»), «Новая история церкви» («Historia ecclesiastica nova») и др.

Политические взгляды Птолемея Луккского не являются проблемным вопросом, и исследователи сходятся во мнении, что он являлся последовательным и наиболее ярким сторонником республики среди других авторов XIII в. К. Скиннер относит Птолемея Луккского к группе схоластов, которые отстаивали принципы республиканизма⁴⁰⁹. Дж. Блайт подчеркивал, что почти все признаки гражданского гуманизма конца XIV – XV вв. могут быть найдены у Птолемея Луккского⁴¹⁰. Ч. Дэвис убежден, что Птолемей Луккский был единственным среди своих современников, кто создал аргументированную защиту республиканизма как лучшей формы правления⁴¹¹. С этими оценками согласны другие исследователи творчества Птолемея Луккского – К. Недерман и М. Салливан⁴¹².

Вопрос о влиянии Аристотеля, а в особенности «Политики» является куда более дискуссионным. Упоминаемый ранее исследователь Ч. Дэвис считал, что Птолемей был более верным последователем Аристотеля, чем Фома Аквинский, поскольку делал акцент на политике, и чем Данте или Марсилией, поскольку он не считал, что необходимость в правлении возникла после грехопадения⁴¹³. Дж. Блайт полагает, что аристотелизм Птолемея

⁴⁰⁹ Скиннер К. Истоки современной политической мысли: в 2 т. Т. 1: Эпоха Ренессанса / пер. с англ. А. А. Олейникова; под науч. ред. В. В. Софронова. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. С. 98–103.

⁴¹⁰ Blythe J. "Civic Humanism" and Medieval Political Thought // Renaissance Civic Humanism / ed. by J. Hankins. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 32; Blythe J. Aristotle's Politics and Ptolemy of Lucca // Vivarium, Vol. XL, № 1. Leiden, 2002. P. 116.

⁴¹¹ Davis Ch. Dante's Italy and Other Essays. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1984. P. 286; Davis Ch. Roman Patriotism and Republican Propaganda: Ptolemy of Lucca and Pope Nicholas III // Speculum, Vol. 50, № 3. Cambridge, 1975. P. 411.

⁴¹² Nederman C. J. Sullivan M. E. Reading Aristotle through Rome // European Journal of Political Theory, Vol. 7, № 2. London, 2008. P. 223.

⁴¹³ Davis Ch. Roman Patriotism and Republican Propaganda: Ptolemy of Lucca and Pope Nicholas III // Speculum, Vol. 50, № 3. Cambridge, 1975. P. 416.

Луккского был более ограниченным, однако он подчеркивает ключевую роль «Политики», без которой республиканизм Птолемея не мог быть выражен⁴¹⁴. К. Недерман и М. Салливан считают, что позиция Птолемея Луккского не была аристотелевской, а его приверженность республиканскому правлению объясняется не «Политикой», а симпатией к истории Римской республики, перед которой Аристотель всегда отступал на второй план⁴¹⁵.

В своих ранних сочинениях Птолемей Луккский не часто ссылается на «Политику». Если мы обратимся к «Краткому определению юрисдикции империи» («*Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*») – трактату, созданному около 1277–1281 гг.⁴¹⁶, – то обнаружим там единственную ссылку на «Политику»: «Хотя у людей даже в состоянии невинности было прелатство [*prelatio*], но с другой точки зрения и по другой причине, не потому что господство противопоставляется рабству, а потому что это наказание, должность совета и руководства, как у ангелов, которая действительно принадлежала человеку, поскольку человек по своей природе является общественным животным, которое должно подчиняться друг другу. Но в них, направленных друг к другу, всегда должен быть кто-то главный и направляющий, как говорит Философ в I [книге] “Политики”»⁴¹⁷. Возможно, это свидетельствует о том, что к моменту написания этого сочинения Птолемей Луккский имел поверхностное знакомство с «Политикой». Дж. Блайт убежден, что в данном случае источником Птолемея была не «Политика», а «Сумма теологии» Аквината, поскольку Птолемей, как и Фома, использует «*animal sociale*», в то время как Вильгельм из Мербеке использовал в своем переводе «*civil animal*»⁴¹⁸. В тексте присутствуют ссылки на иные работы Аристотеля – например, Птолемей несколько раз цитирует «О небе», по одному разу «Метафизику» и «О душе», также есть две цитаты

⁴¹⁴ Blythe J. Aristotle's Politics and Ptolemy of Lucca // *Vivarium*, Vol. XL, № 1. Leiden, 2002. P. 135-136.

⁴¹⁵ Nederman C. J. Sullivan M. E. Reading Aristotle through Rome // *European Journal of Political Theory*, Vol. 7, № 2. London, 2008. P. 236.

⁴¹⁶ Ю. Митке высказывается за более позднюю датировку около 1300 г. См.: Miethke J. De potestate papae: die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. S. 86.

⁴¹⁷ *Tholomeo Lucensi. Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii* / Ed. M. Krammer. Hannoverae, Lipsiae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1909. P. 36.

⁴¹⁸ Blythe J. Aristotle's Politics and Ptolemy of Lucca // *Vivarium*, Vol. XL, № 1. Leiden, 2002. P. 108.

из «Никомаховой этики». Тем не менее основными источниками мысли для Птолемея Луккского остается Священное Писание и труды Августина.

В «Кратком определении юрисдикции империи» Птолемей Луккский отстаивает верховенство папской власти над императором, используя ставшие к моменту создания текста уже традиционными аргументы. В «О шести днях творения» (более известный, как «Ехаемерон») и «О правлении князей», созданных в 1285–1295 гг.⁴¹⁹ и 1298–1305 гг.⁴²⁰ соответственно, использование «Политики» и «Никомаховой этики» значительно возрастает. Далее мы сосредоточим внимание на «О правлении князей».

«О правлении князей» является продолжением трактата, который традиционно приписывается учителю Птолемея Луккского, Фоме Аквинскому, написавшего I книгу «О королевской власти к королю Кипра», и часть II книги. Примечательно, что эта работа вплоть до конца XIX в. полностью связывалась с Аквинатом, несмотря на различие стилей, содержания, цитируемых источников и т.п. На сегодняшний день, как мы говорили ранее, авторство Фомы не вызывает вопросов, однако часть, написанная Птолемеем Луккским, еще вызывает споры. Г. Барон утверждает, что Птолемей внес существенные изменения в первую часть трактата⁴²¹. Дж. Блайт, анализирувавший аргументацию Г. Барона, опроверг это предположение⁴²².

Проблема рецепции «Политики» не должна решаться перечислением цитат, главным является выяснение того, насколько автор действительно следовал принципам Аристотеля. Возьмем один из ключевых вопросов, исследуемых Птолемеем Луккским – происхождение власти.

⁴¹⁹ См.: *Panella E.* Rilettura del De operibus sex dierum di Tolomeo dei Fiadoni da Lucca // *Archivum fratrum praedicatorum*, Vol. 63. Roma, 1993. P. 83–100; *Blythe J.* The Life and Works of Tolomeo Fiadoni (Ptolemy of Lucca). Turnhout, 2009. P. 155. Альтернативная датировка: *Miethke J.* De potestate papae: die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham. Tübingen, 2000. S. 87; *Schmeidler B.* Einleitung // *Tolomeo Fiadoni. Die Annalen des Tholomeus von Lucca* / hrsg. von Bernhard Schmeidler, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Germanicarum Bd. VIII. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1930. S. XXXII.

⁴²⁰ *Blythe J.* The Life and Works of Tolomeo Fiadoni (Ptolemy of Lucca). Turnhout, 2009. P. 168.

⁴²¹ *Baron H.* Ptolemy Paper. Режим доступа: <http://www.imprint-academic.com/lasalle> (дата обращения: 9. 9. 2024).

⁴²² *Blythe J.* The Life and Works of Tolomeo Fiadoni (Ptolemy of Lucca). Turnhout, 2009. P. 157–190.

Первые главы III книги «О правлении князей» посвящены доказательству тезиса, что всякая власть исходит от бога. Птолемей доказывает это тремя способами. Первый заключается в рассмотрении бытия. В этом случае доказательство Птолемея основывается на аналогии: поскольку все сущее должно быть сведено к Первому Существу, которое является источником всего сущего, как все тепло сводится к теплу огня, по этой причине все сущее происходит от Первого Существа, как и господство, поскольку оно основано на бытии⁴²³. В данном случае Птолемей апеллирует к «Метафизике» (2.2.994a-994b.30), однако Аристотель не упоминает бытие и не проводит в нем подобную аналогию. Далее Птолемей развивает свой аргумент, добавляя к нему, что бог является первым, кто осуществляет господство над людьми. В выводе Птолемей соединяет оба суждения: таким образом, все существующее берет начало от Первопричины, а вся власть творения – от Бога, как первоисточника власти и бытия⁴²⁴.

Следующий аргумент вновь основывается на «Метафизике»: «Так вот, во всех этих случаях мерой и началом служит нечто единое и неделимое...»⁴²⁵. Этот отрывок Птолемей толкует как то, что любое множество происходит от одного и измеряется одним. Далее он экстраполирует это на множество тех, кто осуществляет господство, говоря, что элементы этого множества берут свое начало от того, кто всем управляет, т.е. от бога⁴²⁶. Эта аргументация подкрепляется примером, связанным с королевским судом, в котором все должности происходят от короля, ссылкой на IX книгу «Метафизики»: «По этой причине Аристотель говорит, что бог или Первопричина находится в тех же отношениях ко всей вселенной, как вождь, от которого происходит все множество лагеря, находится в отношениях ко всему войску»⁴²⁷. А также цитатой из Исхода (15.13), в

⁴²³ *Ptolemy of Lucca. On the Government of Rulers / De regimine principum; with portions attributed to Thomas Aquinas / trans. by J. M. Blythe. Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 1997. P. 146.*

⁴²⁴ *Ibid. P. 147.*

⁴²⁵ *Аристотель. Метафизика // Сочинения: В 4-х т. Т. 1. М., 1976. С. 254.*

⁴²⁶ *Ptolemy of Lucca. On the Government of Rulers / De regimine principum; with portions attributed to Thomas Aquinas. Philadelphia, 1997. P. 147.*

⁴²⁷ У Аристотеля иначе: «Надо также рассмотреть, каким из двух способов содержит природа мирового целого благо и наилучшее — как нечто существующее отдельно и само по себе или как порядок. Или же и

которой Моисей называет бога вождем народа: «По милости Твоей», – говорит он, – «Ты был вождем для народа Твоего, который Ты искупил».

Еще один аргумент Птолемея базируется на I и II книгах «О небе», в которых Аристотель, например, говорит: «Мы полагаем, что все природные тела и величины способны двигаться в пространстве сами по себе, поскольку природа, как мы утверждаем, есть источник их движения»⁴²⁸. Из этого следует, что всякое тело имеет характерный только для него принцип движения, соответствующий природе тела. Это суждение Птолемей экстраполирует на природу власти, говоря, что, во-первых, добродетель вытекает из сущности вещи; во-вторых, источником добродетели всякого сущего является несотворенная добродетель т.е. бог; в-третьих, поскольку власть предполагает добродетель, которая происходит от бога, то и сама власть проистекает от бога⁴²⁹.

Во 2-й главе III книги «О правлении князей» Птолемей переходит к доказательству своего тезиса о божественном происхождении власти через движение. Здесь вновь Птолемей обращается к Аристотелю, но уже к «Физике», используя рассуждения Стагирита, связанные с перводвигателем. Мы разберем только первый аргумент. Птолемей, отталкиваясь от Аристотеля и «Суммы теологии» Фомы Аквинского⁴³⁰, начинает с утверждения, что все, что движется, чем-то движимо, и поскольку бесконечный регресс движения и его причины невозможен, то должен быть один неподвижный источник всего движения – перводвигатель, являющийся богом⁴³¹. Поскольку правители осуществляют движение, под которым Птолемей подразумевает

тем и другим способом, как у войска? Ведь здесь и в самом порядке — благо, и сам предводитель войска — благо, и скорее даже он: ведь не он зависит от порядка, а порядок — от него. *Аристотель*. Метафизика // Сочинения: В 4-х т. Т. 1. М., 1976. С. 316.

⁴²⁸ *Аристотель*. О небе // Сочинения: В 4-х т. Т. 3. М., 1981. С. 266.

⁴²⁹ *Ptolemy of Lucca*. On the Government of Rulers / De regimine principum; with portions attributed to Thomas Aquinas. Philadelphia, 1997. P. 147–148.

⁴³⁰ См.: *Аристотель*. Физика / пер. с древнегреч. В. П. Карпова // Сочинения. В 4-х т. Т. 3. / Пер. / Вступ. ст. и примеч. И. Д. Рожанский. М.: «Мысль», 1981. С. 240–242.

⁴³¹ *Ptolemy of Lucca*. On the Government of Rulers / De regimine principum; with portions attributed to Thomas Aquinas. Philadelphia, 1997. P. 148.

осуществление различных действий – управление, суд, защита и т.п., то это движение возможно только благодаря перводвигателю⁴³².

В 3-й главе Птолемей доказывает свой тезис через рассуждения, строящиеся вокруг цели. Птолемей, следуя за своим учителем, говорит, что бог является чистым актом интеллекта, а значит всякое его действие предполагает цель, и в соответствии с актом божественного интеллекта упорядочиваются все конечные вещи, наделяя их целью⁴³³. Далее Птолемей говорит: «...из этого мы можем заключить, что нечто участвует в божественном действии в той степени, в которой оно предопределено к превосходной цели. Это описывает королевство любого сообщества или объединение, будь то королевское, политическое или какое-либо иное состояние, поскольку, когда кто-то намеревается достичь исключительно благородной цели, как отмечает Аристотель, мы понимаем, что божественное действие присутствует в нем с самого начала, и что правление господ подчинено его добродетели. Возможно, Аристотель утверждает, что общее благо особенно божественно, потому что правление берет свое начало из истины»⁴³⁴. В этом случае Птолемей ссылается на «Никомахову этику», однако, если мы прочтем фрагменты в контексте, то обнаружим, что мысль Аристотеля не подкрепляет представленные рассуждения. Например, в первом случае Аристотель говорит: «Дружеское расположение царя к тем, над кем он царь, [выказывается] в преизбытке его благодеяний; действительно, подданным он делает добро, если только, как добродетельный царь, он, словно пастух, [пекущийся] об овцах, внимателен к ним – [к тому], чтобы у них все было хорошо»⁴³⁵. Во втором случае Аристотель сравнивает частное и общее благо: «Даже если для одного человека благом является то же самое, что для государства, более важным и более полным представляется все-таки благо государства, достижение его и сохранение. Желанно,

⁴³² Ibid. P. 149.

⁴³³ Ibid. P. 151.

⁴³⁴ Ibid.

⁴³⁵ Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 235–236.

разумеется, и [благо] одного человека, но прекраснее и божественней благо народа и государств»⁴³⁶.

Еще в одном телеологическом аргументе Птолемей отсылает к «Политике», говоря, что цель приводит в движение действующую причину: цель тем благороднее и лучше, чем эффективнее она является, как благо нации по отношению к благу города или домашнего хозяйства⁴³⁷. В действительности Аристотель никогда не делал различие между городом и нацией и говорил только о семье, селении и городе⁴³⁸. Однако главным является даже не это расхождение с Аристотелем, а понимание цели правления, ведь главная цель короля и его народа – вечное блаженство, обретаемое в созерцании Бога. Это совершенное благо должно быть движущей силой правления, направляя подданных к этой высшей цели. Именно стремление к ней делает правление наиболее эффективным⁴³⁹.

С 4-й по 6-ю главы Птолемей доказывает богоизбранность римлян, а в 7-й главе вновь затрагивает тему происхождения власти, доказывая, что она была создана для наказания зла и для правосудия над грешниками. Эта глава содержит традиционную ссылку на «Град Божий» Августина, который называл грех источником рабства⁴⁴⁰ и в целом доказывал, ставшую во многом благодаря его усилиям ортодоксальной, концепцию происхождения града земного вследствие первогреха. Птолемей использует примеры из истории и Ветхого завета, доказывая, что даже тираны были посланы для наказания

⁴³⁶ Там же. С. 55.

⁴³⁷ *Ptolemy of Lucca. On the Government of Rulers / De regimine principum; with portions attributed to Thomas Aquinas. Philadelphia, 1997. P. 152.*

⁴³⁸ *Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 378.*

⁴³⁹ *Ptolemy of Lucca. On the Government of Rulers / De regimine principum; with portions attributed to Thomas Aquinas. Philadelphia, 1997. P. 152.*

⁴⁴⁰ «Впрочем, и присужденное в наказание рабство определяется в силу того же закона, который повелевает сохранять естественный порядок и запрещает его нарушать; потому что, не будь проступка против этого закона, нечего было бы наказывать принуждением к рабству. Почему апостол увещевает и рабов подчиняться господам». *Августин Блаженный. О Граде Божием. Книги XIV-XXII / Творения: В 4 т. Т.4. СПб.: Алетея; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. С. 348.*

народов за их грехи⁴⁴¹. Это же утверждал и Фома Аквинский в комментарии к Посланию к Римлянам апостола Павла⁴⁴².

Таким образом в вопросе происхождения власти Птолемей Луккский, несмотря на знание «Политики», отстаивал традиционную трактовку, опирающуюся на слова апостола Павла: «Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от бога, существующие же власти от бога установлены» (Рим 13:1). Натурализм Аристотеля не был полностью воспринят Птолемеем, взгляды на власть которого оставались во многом августиновскими.

В понимании цели политической власти Птолемеем также обнаруживается больше влияния Августина, чем Аристотеля. В «*Determinatio Compendiosa*» Птолемей говорит: «Но он [Христос] не собирался царствовать так, как говорит Златоуст, здесь, как земные цари, которые главную цель видят в гражданском правлении [*civili regimine*], а для того и утвердил царство свое, чтобы собрать детей Божиих в одно... “Но теперь мое царство здесь”, то есть подобно земному царству, как уже было сказано выше, которое объявляют миряне в качестве высшей цели, как это было у римлян, и Философ говорит в “Этике”, что в этом состоит политическое счастье, к которому он располагает другие гражданские политические добродетели. Но верующие во Христа по этой причине сосредотачиваются на добродетелях и подвергают себя плодотворным трудам, дабы достичь Царства Небесного, в котором заключается истинное, а не ложное счастье»⁴⁴³. В этом отрывке выражена августиновская дихотомия двух градов с ясно расставленными акцентами – земное правление не может быть высшей целью для христиан, для которых все действия подчинены спасению, поэтому град земной всегда будет подчинен церкви во главе с римским понтификом. Аристотелевскую этику непросто примирить с христианским видением высшей цели, поскольку,

⁴⁴¹ *Ptolemy of Lucca. On the Government of Rulers / De regimine principum*; with portions attributed to Thomas Aquinas. Philadelphia, 1997. P. 163–164.

⁴⁴² См.: *Thomae Aquinatis. Opera omnia*, Vol. 20. Parisiis: Apud Ludovicum vives, Bibliopolam editorem, 1876. P. 563.

⁴⁴³ *Tholomeo Lucensi. Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*. Hannoverae, Lipsiae, 1909. P. 57.

различая созерцательную и практическую деятельности и возвышая первую над второй⁴⁴⁴, Аристотель утверждал, что для счастья нужно общество, от которого он получает все необходимое для жизни и где он может проявить добродетель⁴⁴⁵. Дж. Блайт подчеркивает, что Птолемей в «*Determinatio Compendiosa*» делает политику и созерцание отдельными действиями, направленными на разные цели, среди которых политические подчинены спасению⁴⁴⁶.

В «О правлении князей» Птолемей продолжает следовать принципам Августина, отстаивая спасение души в качестве главной цели, однако теперь он использует «Политику» и «Никомахову этику» Аристотеля, чтобы возвысить роль светской власти в деле спасения. В 3-й главе III книги Птолемей говорит, что правитель должен направлять граждан к жизни в соответствии с добродетелью⁴⁴⁷. В 4-й главе говорится, что целью правления является вечное счастье, которое состоит в видении бога, и поскольку это видение является совершенным благом, то король должен направлять своих подданных следовать этой цели⁴⁴⁸.

Таким образом, в вопросе цели правления Птолемей демонстрирует традиционную христианскую трактовку, которая со временем претерпела небольшие изменения, поскольку в своем позднем тексте «О правлении князей» он включает светскую власть в дело спасения как необходимый элемент, однако сохраняя первенство авторитета папы римского.

В понимании феномена города Птолемеем Луккским заметно сильное влияние Аристотеля. Во 2-й главе IV книги «О правлении князей» необходимость создания города Птолемей объясняет, ссылаясь на I книгу «Политики»⁴⁴⁹, – человеческие потребности заставляют человека жить в обществе, что делает их социальными и политическими животными по своей

⁴⁴⁴ Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 285.

⁴⁴⁵ Там же. С. 286.

⁴⁴⁶ Blythe J. Aristotle's Politics and Ptolemy of Lucca. // Vivarium, Vol. XL, № 1. Leiden, 2002. P. 114.

⁴⁴⁷ Ptolemy of Lucca. On the Government of Rulers / De regimine principum; with portions attributed to Thomas Aquinas. Philadelphia, 1997. P. 151.

⁴⁴⁸ Ibid. P. 152.

⁴⁴⁹ См.: Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 378.

природе⁴⁵⁰. Птолемей повторяет аргументацию Аквината, представленную в I книге, о чем свидетельствуют последующие аргументы. Так, далее говорится, что животные и растения с самого начала имеют защитный покров, которого лишен человек, животные не испытывают необходимости в засеивании полей в отличие от людей, свирепость животных несет опасность людям, заставляя их объединиться, во время болезни потребности возрастают, и для исцеления необходима помощь другого человека, обладающего врачебным искусством, человек нуждается в поддержке. В итоге Птолемей заключает, что город был создан для достойной жизни, поэтому в нем в изобилии имеется искусств и ремесел. В самом конце пассажа автор цитирует определение города Августина: «...город есть не что иное, как множество людей, соединенных известным союзом общежития»⁴⁵¹.

В 3-й главе Птолемей также доказывает различными аргументами необходимость создания города. Например, один из аргументов напрямую связан с справедливостью, понятие которой Птолемей заимствует из Дигест: «...это неизменная и всеобщая воля, дающая каждому то, что принадлежит ему по праву»⁴⁵². Аргумент прост: без городов невозможно осуществление справедливости, и города не могут сохраниться без справедливости⁴⁵³. Другой аргумент основывается на феномене дружбы и строится по такому же принципу, что и предыдущий аргумент: дружба требует сообщества и не существует без него⁴⁵⁴. Далее Птолемей отсылает к «Никомаховой этике», в которой говорится, что дружба особенно необходима для человеческой жизни, и подчеркивает, что Аристотель всегда помещает ее в контекст множества⁴⁵⁵.

⁴⁵⁰ *Ptolemy of Lucca. On the Government of Rulers / De regimine principum; with portions attributed to Thomas Aquinas. Philadelphia, 1997. P. 220.*

⁴⁵¹ *Августин Блаженный. О Граде Божием. Книги XIV-XXII / Творения: В 4 т. Т.4. СПб.: Алетеия; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. С. 64.*

⁴⁵² *Дигесты Юстиниана Т. I. Кн. I-IV / пер. с лат.; отв. ред. Л. Л. Кофанов. М.: «Статут», 2002. С. 87.*

⁴⁵³ *Ptolemy of Lucca. On the Government of Rulers / De regimine principum; with portions attributed to Thomas Aquinas. Philadelphia, 1997. P. 224.*

⁴⁵⁴ *Ibid.*

⁴⁵⁵ *Ibid.*

В заключении 3-й главы Птолемей повторяет, что, согласно своей природе, человек нуждается во множестве других и городе. Источником этой мысли является «Политика», акцентирующая внимание на природе человека, однако, когда Птолемей говорит о «социальном животном», то только для того, чтобы доказать, что человеку необходимо сообщество, в то время как Аристотель акцентировал внимание на участии в управлении⁴⁵⁶.

Помимо понимания феномена города есть еще несколько тем, где обнаруживается влияние Аристотеля. Так, например, концепция общего блага, впервые появившаяся в «О правлении князей», соответствует духу политической философии Стагирита. Для Птолемея общее благо – это маркер, отличающий законных правителей от тиранов: «Тиранам свойственно искать свою собственную, и только свою, пользу и удобство, как я сказал выше, и как сообщает Аристотель, когда он утверждает, что тираны действуют так же по отношению к своим подданным, как господа по отношению к слугам и ремесленники по отношению к своим орудиям и инструментам»⁴⁵⁷. О законных правителях Птолемей пишет: «Их власть, как и власть любого другого правителя, предназначена для блага их подданных, поэтому тех, кого бдительность направляет к пользе их народа, заслуженно называют пастырями. В противном случае они являются не законными правителями, а тиранами, как доказывает Аристотель и как я писал выше»⁴⁵⁸.

Тема общего блага у Аристотеля тесно связана с формами правления и обсуждением противодействия тирании. Для Птолемея аристотелевские формы правления не играют особой роли, он заменяет их дихотомией политического и царского правлений. Эта дихотомия, впервые возникшая во II книге «О правлении князей», раскрывается Птолемеем в двух оставшихся книгах. К типам королевского правления Птолемей относит правление короля⁴⁵⁹, императора⁴⁶⁰, папы римского⁴⁶¹ и деспота⁴⁶². Во II книге, обсуждая

⁴⁵⁶ Blythe J. Aristotle's Politics and Ptolemy of Lucca. // Vivarium, Vol. XL, № 1. Leiden, 2002. P. 109.

⁴⁵⁷ Ptolemy of Lucca. On the Government of Rulers / De regimine principum; with portions attributed to Thomas Aquinas. Philadelphia, 1997. P. 164.

⁴⁵⁸ Ibid. P. 175–176.

⁴⁵⁹ Ibid. P. 177–182.

⁴⁶⁰ Ibid. P. 204–208.

царское правление, Птолемей говорит, что оно наиболее подходит для испорченных народов, поскольку удерживает их от совершения зла страхом⁴⁶³. В этой же главе Птолемей говорит о связи между географическим положением и видом правления: так некоторые территории предрасположены к рабству, и там устанавливается царское правление, другие же тяготеют к свободе, поэтому там возникает политическое правление⁴⁶⁴. В целом это близко III книге «Политики», в которой Аристотель говорит, что у варваров царская власть носит деспотический характер⁴⁶⁵, однако понимание царской власти как того, что удерживает человека от греха, имеет под собой традиционные христианские источники. В 1-й главе IV книги Птолемей последовательно разбирает различие между двумя видами правления, ссылаясь на Священное Писание и Аристотеля. Первое различие заключается в том, что это правление предполагает выборы правителя⁴⁶⁶. Второе различие заключается в том, что выбран может быть только добродетельный человек⁴⁶⁷. Третье различие состоит в том, что правители в отличие от царей связаны законами и не могут выходить за их рамки. Четвертое различие – политическое правление зависит от множества⁴⁶⁸. Здесь Птолемей апеллирует к опыту коммун в Италии, делая интересную ремарку, что города живут политически во всех регионах, будь то Германия, Скифия или Галлия, хотя они могут быть ограничены властью короля или императора, с которым они связаны установленными законами⁴⁶⁹. Пятое различие Птолемею, возможно, также подсказала политическая жизнь в городах Италии – он говорит, что правители отвечают за соблюдение законов и то, как они управляют, поэтому они могут быть подвергнуты суду и наказанию в отличие от королей⁴⁷⁰.

⁴⁶¹ Ibid. P. 173–176.

⁴⁶² Ibid. P. 123–125.

⁴⁶³ Ibid. P. 124.

⁴⁶⁴ Ibid. P. 125.

⁴⁶⁵ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 476.

⁴⁶⁶ Ptolemy of Lucca. On the Government of Rulers / De regimine principum; with portions attributed to Thomas Aquinas. Philadelphia, 1997. P. 215.

⁴⁶⁷ Ibid. P. 216–217.

⁴⁶⁸ Ibid. P. 217.

⁴⁶⁹ Ibid.

⁴⁷⁰ Ibid. P. 218.

В предыдущем абзаце мы анализировали различия политического и царского видов правлений, и одно из отличий заключалось в том, что политическое правление предполагает наличие определенной субъектности у множества. Что же такое это множество? В этом случае Птолемей говорит о вполне конкретной совокупности граждан, которые принимают участие в управлении. Понимание гражданина у Птолемея близко к тому, что говорит Аристотель в «Политике»: «О том, кто имеет участие в законосовещательной или судебной власти, мы можем утверждать, что он и является гражданином данного государства»⁴⁷¹. Дж. Блайт установил, что Птолемей использует понятие «гражданин» в конкретных случаях: для обозначения жителя города, где существует политическое правление, в «*Determinatio Compendiosa*» это понятие употребляется в связи с Римской республикой и царством Христа, но никогда – с Римской империей⁴⁷². В первом случае Птолемей говорит: «Хотя древние римляне процветали столь многими добродетелями, однако у современных римлян этого нет, так что к ним применимо мнение Катона, которое он выдвигал против граждан города своего времени»⁴⁷³. Во втором случае: «Во-вторых, потому что в Его царстве служители Христа призывают граждан к вершине и совершенству добродетелей, а не к осуществлению тирании или вершине видимого [*ostensionis*], как земные цари»⁴⁷⁴. Есть еще и третье использование, которое позволяет скорректировать выводы Дж. Блайта: «Хотя честолюбие правителей было ненавистно богу, и поэтому они заслуживали угнетения, тем не менее их правление, чтобы сдерживать злобу беспорядочных людей, и сохранять каждого в его справедливости, и приводить граждан в гармонию, было дозволено богом и предусмотрено, дозволено к наказанию зла, предусмотрено для управления добром»⁴⁷⁵. Все три случая использования понятия «*cives*» в «*Determinatio Compendiosa*» позволяют сделать вывод, что для Птолемея гражданин – это обычный участник политического сообщества, которое могло быть реально

⁴⁷¹ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 446.

⁴⁷² Blythe J. Aristotle's Politics and Ptolemy of Lucca. // Vivarium, Vol. XL, № 1. Leiden, 2002. P. 131–132.

⁴⁷³ Tholomeo Lucensi. Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii. Hannoverae, Lipsiae, 1909. P. 46.

⁴⁷⁴ Ibid. P. 58.

⁴⁷⁵ Ibid. P. 38.

существовавшей Римской республикой, ожидающимся царством Христа или любого другого сообщества, которое кем-то управляется, и если Птолемей не использует это понятие в контексте Римской империи, то последний пример употребления ясно показывает, что гражданин может быть и при королевском правлении.

«О правлении князей» демонстрирует дальнейшее развитие понимания «гражданина» у Птолемея, которое не произошло бы без «Политики» Аристотеля. В IV книге Птолемей говорит: «Хотя спартанцы держали царя только до тех пор, пока им это было угодно, они выбирали его из числа мудрых, которые были возвышены из всех слоев граждан. Кажется, что это соответствует разуму, что они были возвышены до управления народом с согласия всего совета, как это сегодня принято в итальянских городах. Название “город” подразумевает это, что, по словам Августина, есть “множество людей, связанных вместе некоторой цепью общества; так что город является как бы единством граждан”. Поэтому, поскольку название “город” включает всех граждан, действительно кажется разумным, что он должен искать свое управление среди отдельных видов граждан, поскольку заслуги отдельных лиц необходимы для состояния гражданского правления»⁴⁷⁶. Птолемей не ссылается открыто на определение Аристотеля, однако его рассуждения, представленные в отрывке, схожи: гражданин – это тот, кто участвует в управлении города.

Какого же было реальное влияние Аристотеля и его «Политики» на Птолемея Луккского? Отвечая на этот вопрос, следует помнить, что Птолемей был каноником, выросшим в гвельфской Лукке, и потому всю жизнь являлся сторонником папы римского. Это, как и его жизненный опыт и образование, сформировали оптику, через которую он воспринимал Аристотеля. Анализ «О правлении князей» показывает важность Стагирита, но подобная оценка была бы справедлива и для Августина, без которого тексты Птолемея были бы совершенно иными. В основных вопросах политической философии

⁴⁷⁶ *Ptolemy of Lucca. On the Government of Rulers / De regimine principum; with portions attributed to Thomas Aquinas. Philadelphia, 1997. P. 262–263.*

мнения Птолемея и Аристотеля совпадают лишь иногда. В вопросе происхождения власти Птолемей демонстрирует августиновский подход, цитируя Священное Писание, «Метафизику» и «Физику», но избегает «Политики», поскольку осознает, что она противоречит тому, что он пытается доказать. Птолемей использует концепт политического животного, однако появление сообщества все еще трактуется как результат грехопадения. Цель светского правления также оказывается не аристотелевской, а христианской и подчиненной идее спасения. В вопросе понимания, например, города или гражданина Птолемей демонстрирует свою зависимость от «Политики», однако концепция общего блага хотя и явно аристотелевская, тем не менее могла быть им усвоена и без перевода «Политики».

Использование «Политики» также носит ограниченный характер. Если обратиться к «О правлении князей», то мы обнаружим частое цитирование лишь I–III книг «Политики» и две цитаты из четвертой книги. Таким образом, Птолемей сознательно игнорирует подробное обсуждение форм правления, связь между образованием и политикой, то, как следует сохранять политические режимы, бороться с тиранией и т.п. К. Недерман и М. Салливан считают, что для Птолемея Аристотель был лишь тем автором, кого можно было использовать для укрепления собственной аргументации⁴⁷⁷. Наш анализ отчасти согласуется с этим тезисом. Действительно, Аристотель часто использует Птолемеем утилитарно, однако «Политика», как и в случае Фомы Аквинского, позволила значительно поднять уровень политического анализа и дала необходимые аргументы для защиты республиканизма и критики монархии. «Политика» позволила выразить основные политические принципы Птолемея, и без нее «О правлении князей» оставался бы текстом, который поражал бы не идеями, а своей скудностью.

⁴⁷⁷ Nederman C. J. Sullivan, M. E. Reading Aristotle through Rome // European Journal of Political Theory, Vol. 7, № 2. London, 2008. P. 236.

Выводы главы

Вторую главу нашего исследования мы начали с рассмотрения переводческой деятельности Вильгельма из Мербеке. Его работа над корпусом аристотелевских сочинений отличалась внимательным отношением к оригинальному тексту и принципом дословного перевода, что приводило к усложнению текста и необходимости комментирования. «Политика» не была исключением из этого списка и, вдобавок, содержала некоторые ошибки, однако в целом труд Вильгельма достоин высокой оценки. Таким образом, благодаря стараниям фламандского доминиканца схоластика получила один из важнейших аристотелевских текстов, нужда в котором не раз подчеркивалась в научной среде первой половины XIII века.

Далее мы двинулись к Альберту Великому, составившему комментарий к «Политике» примерно в одно и то же время, что и Фома Аквинский. Работа Альберта по комментированию важна не столько из-за своего содержания, сколько из-за того, что она показывает специфику этого жанра. Альберт действовал в рамках установленной традиции, что означало ясную передачу смысла без вольной или необоснованной интерпретации исходного текста. Вместе с этим подчеркнем, что на комментаторскую работу накладывались социокультурные представления автора. Поэтому Альберту, как выходцу из знатной немецкой семьи, суждения Аристотеля о гражданах и их правах казались нуждающимися в некотором ограничении, так же как доктрина естественного рабства вызывала осуждение у Гвидо из Римини. Тем не менее при всех оговорках комментарий доказывает, что тезис об исключительно утилитарном отношении к «Политике» является преувеличением. Второй важный момент, связанный с Альбертом, касается дополнения, которое он привносит в разделение практических наук благодаря «Политике». Речь идет о том, что политика теперь основывается на человеческой природе и эмансипируется от этики, экономики и права.

В рамках рассмотрения первой волны рецепции «Политики» были также проанализированы сочинения Фомы Аквинского и Птолемея

Луккского. Наш анализ показал, что оба автора в основном ссылаются на I – III книги, заимствуя оттуда рассуждения о развитии общества и появлении государства, концепцию человека как политического и социального животного, а также аристотелевскую схему форм правлений. В случае Фомы Аквинского привлекает внимание общий замысел II книги «О королевской власти к королю Кипра», где он начинает рассуждать об условиях, необходимых для создания королевства, и дает некоторые рекомендации, что, несомненно, было вдохновлено VII книгой «Политики». Также следует отметить влияние Аристотеля на Аквината в вопросе смешанной конституции.

Несмотря на то, что Птолемей Луккский был близок к Фоме Аквинскому, продолжил его трактат «О королевской власти к королю Кипра» и хорошо знал аристотелевский текст, тем не менее, в вопросе о происхождении власти он придерживался августиновских взглядов. Сильное влияние политической философии Аристотеля прослеживается в понимании феномена города, гражданина и концепции развития общества. Следует также отметить, что идеи зависимости развития народа от климатических условий равным образом есть результат знакомства с «Политикой».

Реальное влияние «Политики» в случае Фомы Аквинского и Птолемея Луккского было ограничено уже названными выше темами. Оба автора были внимательны к оригиналу, однако сохраняли достаточную степень независимости, беря у Аристотеля как то, что было им необходимо для доказательства своей позиции, т.е. действовали вполне утилитарно, так и принимали некоторые аристотелевские идеи, ставшие неотъемлемой частью их собственных учений. Поскольку Аристотель ни в одном случае не был единственным источником, то справедливо утверждать, что сочинения Фомы и Птолемея демонстрируют пример эклектизма, где аристотелизм тесно переплетается с августинизмом или учением церкви.

Глава 3. Рецепция «Политики» Аристотеля в контексте спора между светской и духовной властью в конце XIII – начале XIV века

Следующие авторы, которые будут рассмотрены в этой главе, так или иначе были связаны со спором между папой римским Бонифацием VIII и королем Франции Филиппом IV. Это столкновение получило различные оценки исследователей. Так, например, Б. Тирни считал, что это был первый средневековый конфликт церкви и государства, сущность которого сводилась к спору о национальном суверенитете⁴⁷⁸. Дж. Каннинг, подчеркивая особую значимость этого конфликта, говорит, что он дал новое направление политической мысли⁴⁷⁹.

Первый конфликт между Бонифацием VIII и Филиппом IV произошел в 1296 г. после издания папской буллы «*Clericis Laicos*», в которой говорилось: «Прелатам и духовным лицам, упомянутым выше, мы строго приказываем, в силу их послушания и под страхом смещения, чтобы они никоим образом не соглашались на такие вещи без прямого разрешения упомянутого престола, и чтобы они ничего не платили под предлогом какого-либо обязательства, обещания и признания, сделанного в прошлом или существовавшего до этого времени и до того, как такая конституция, запрет или приказ достигнут их внимания, и чтобы вышеупомянутые миряне никоим образом не получали его; и если духовенство платит, или миряне получают, пусть они подпадают под приговор отлучения от церкви за само это деяние»⁴⁸⁰. В это время между королем Англии Эдуардом I и королем Франции Филиппом IV шла война, которая требовала много средств, поэтому папская булла ударила по финансам обоих королей. Однако она затрагивала не только финансовые вопросы, но и юрисдикцию королевской власти, поскольку, как следует из приведенного выше отрывка, она приказывала духовенству не подчиняться светским владыкам.

⁴⁷⁸ Tierney B. *The Crisis of Church and State: 1050-1300*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1964. P. 172.

⁴⁷⁹ Canning J. *Ideas of Power in the Late Middle Ages, 1296-1417*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. P. 11.

⁴⁸⁰ *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus Bd. 1.* / hrsg. von D. C. Mirbt. Tübingen und Leipzig: Verlag von J. C. B. Mohr, 1901. S. 161.

Филипп IV решил этот спор, не прибегая к утонченной аргументации легистов и магистров парижского университета. Французский король издал указ, запрещающий вывоз драгоценных металлов и камней и тем самым лишил папу римского доход, которые он получал от французской церкви. Положение Бонифация VIII осложнилось открытым выступлением против него двух кардиналов из рода Колонна, недовольных тем, что Папа Римский одаривал своих родственников из семьи Гаэтани и части францисканцев, которые отрицательно восприняли нового папу римского, поскольку в отличие от его отрёкшегося предшественника Целестина V, Бонифаций не разделял идеалы бедности.

В итоге Бонифаций VIII был вынужден поступиться принципами и признать свое поражение в булле «*Etsi de statu*», в которой, в частности, говорилось, что, если какая-либо опасная чрезвычайная ситуация будет угрожать королю или его преемникам в связи с общей или частной обороной королевства, вышеупомянутый указ никоим образом не будет распространяться на такой случай необходимости⁴⁸¹. Как итог Филипп IV получил возможность облагать церковь налогами, а положение самой французской церкви еще более ослабло, что привело к тому, что для многих прелатов Франции казалось более выгодным вступать в переговоры с королем, чем полагаться на римского понтифика⁴⁸².

Второе столкновение между Бонифацием VIII и Филиппом IV произошло в 1301 г. и было связано с арестом и судом над Бернаром Сэссе, епископа Памье, которого обвинили в богохульстве, ереси и измене. Согласно каноническому праву судить епископа мог только Папа Римский, поэтому по настоянию архиепископа Нарбонны французский король отправил это дело на рассмотрение Бонифация VIII, ожидая, что последний одобрит уже вынесенный приговор. Однако реакция понтифика была совершенно иной, поскольку папское согласие с приговором означало бы, что *de facto* власть над

⁴⁸¹ Les Registres de Boniface VIII T. I. / publiees ou analysees par G. Digard, M. Faucon, A. Thomas, R. Fawtier. Paris: Ernest Thorin, 1884. P. 941–942.

⁴⁸² Strayer J. The Reign of Philip the Fair. Princeton: Princeton University Press, 1980. P. 255.

французской церковью находится в руках короля. В конце 1301 года Бонифаций VIII запретил духовенству платить какие-либо налоги королю. В ноябре 1302 г. Папа Римский повелел епископам Франции собраться на собор в Риме, однако из-за королевского запрета на собор явилось менее половины французских епископов, что означало провал замысла реформы французской церкви. В этой обстановке Бонифаций VIII издает буллу «Unam Sanctam». Этот документ не содержал чего-то принципиально нового ни в плане аргументации, ни в плане содержания, повторяя концепцию plenitudo potestatis Иннокентия III с единственным заметным изменением, заключающимся в словоупотреблении таких понятий, как auctoritas и potestas, ставших синонимами⁴⁸³. Тем не менее «Unam Sanctam» выделяется среди прочих папских булл, поскольку в ней претензии римского понтифика на власть над всем христианским миром были заявлены с такой ясностью, что исключало всяких разночтений: «Нас учат словами Евангелия, что в этой церкви и в ее власти есть два меча, духовный и временный. Ибо когда апостолы сказали: “Вот два меча” (Лука 22:38), имея в виду в церкви, поскольку говорили именно апостолы, Господь не ответил, что их слишком много, а достаточно. Конечно, всякий, кто отрицает, что временный меч находится во власти Петра, не обратил внимания на слова Господа, когда он сказал: “Вложи меч твой в ножны” (Матфей 26:52). Оба находятся во власти церкви, материальный меч и духовный. Но один используется для церкви, другой церковью, один рукой священника, другой рукой королей и воинов, хотя и по воле и попушению священника. Один меч должен быть под другим, и временная власть подчиняться духовной власти»⁴⁸⁴. Претензии духовной власти достигают своего апогея в заключительных словах буллы: «...мы заявляем, определяем и провозглашаем, что для спасения совершенно необходимо, чтобы каждое человеческое существо подчинялось римскому

⁴⁸³ Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland (Bd. 1: A-D) / hrsg. von O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1972. S. 389. Отечественный исследователь А. В. Марей в данном случае говорит о терминологической инверсии. *Марей А. В.* Авторитет, или Подчинение без насилия. СПб.: Изд. Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2017. С. 60.

⁴⁸⁴ Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus Bd. 1. Tübingen und Leipzig: Verlag von J. C. B. Mohr, 1901. S. 163.

понтифику»⁴⁸⁵. На следующий год после издания буллы Бонифаций VIII нанес еще один удар по своему противнику, отлучив Филиппа IV от церкви.

Положение Филиппа IV было сложным, поскольку его попытка подчинить Фландрию привела к разгрому французского войска в битве при Куртре в 1302 г., что ударило не только по престижу, но и по финансам короля. Однако новой Каноссы не произошло. В этих условиях французский король пользовался любыми методами для достижения своей цели. Так, его служащие создали и распространили поддельное письмо Бонифация VIII, в котором говорилось, что король подвластен римскому понтифику в духовных и мирских делах⁴⁸⁶. Это позволило настроить публику против папы и изменить тему спора. Теперь оказалось, что король и Папа спорят о том, кто действительно должен управлять Францией. Именно этот вопрос стоял перед первыми Генеральными штатами в 1303 г., и неудивительно, что все три сословия единодушно отклонили папские претензии и поддержали Филиппа IV. Б. Тирни считает, что сторонники короля попытались представить это дело в феодальной перспективе, т.е. Бонифаций VIII утверждает, что Филипп IV является его вассалом⁴⁸⁷. Нельзя сказать, что это было чем-то абсолютно новым, в 1157 г. Фридрих Барбаросса, находясь в Безансоне, получил послание от Адриана IV, в котором говорилось, что император получил свои владения в качестве лена⁴⁸⁸. Однако если двусмысленность слов Бонифация VIII делала возможной такую интерпретацию, то его намерения нет.

12 марта 1303 г. Гийом де Ногаре на собрании в Лувре обвинил папу в том, что он незаконно избран, виновен в ереси, симонии и других преступлениях и призвал к созыву собора для суда над Бонифацием VIII, для чего было необходимо захватить последнего. Получив одобрение от короля, де Ногаре отправился в Италию, где при поддержке Джакомо Колонна пленил Бонифация VIII в Ананьи. Знаменитая пощечина, которая сопровождает эту

⁴⁸⁵ Ibid. S. 164.

⁴⁸⁶ Tierney B. The Crisis of Church and State: 1050-1300. Englewood Cliffs, N. J., 1964. P. 187.

⁴⁸⁷ Ibid. P. 181.

⁴⁸⁸ См.: *Опль Ф.* Фридрих Барбаросса / пер. с нем. Ермаченко И. О., Некрасова М. Ю. СПб: Евразия, 2010. С. 74.

историю, является не более, чем выдумкой, поскольку ни один из свидетелей этого события не сообщил ничего подобного – скорее напротив, например английский клирик Уильям Хандбли в своем письме епископу Линкольна сообщает, что Скъярра, действительно, был готов убить Бонифация, но его удержали остальные, так что Папе не было нанесено телесных повреждений⁴⁸⁹. Ногаре и Джакомо не удалось согласовать свои замыслы, и в итоге они были вынуждены были отпустить папу римского, поскольку к разногласиям добавилось и восстание жителей округа Ананьи. 13 сентября Бонифаций VIII вернулся в Рим, но уже сломленным человеком, который не был готов продолжать борьбу. 11 октября он умирает, его приемник Бенедикт IX постарался поскорее завершить конфликт, однако через несколько месяцев он также умирает, успев за столь короткий срок только отлучить Ногаре от церкви. Новый Папа Климент V стал марионеткой французского короля, что означало полную победу Филиппа IV в столкновении с римским понтификом.

Конфликт между Филиппом IV и Бонифацием VIII вызвал широкий отклик в интеллектуальной среде рубежа XIII–XIV вв. Королевские легисты, среди которых был Гийом де Ногаре, в ответ на папские претензии развивали две теории: «...король является императором в своем королевстве» и «король не держит королевство ни от кого, кроме как от бога и самого себя»⁴⁹⁰. Сторонники папской курии ответили рядом сочинений, среди которых выделяются «О власти церкви» («*De ecclesiastica potestate*») Эгидия Римского и «О христианском правлении» («*De regimine Christiano*») Якова Витербского. Здесь следует заметить, что спор, возникший между французским королем и папой римским, не разделил всех причастных на два противоборствующих лагеря. Такое представление было бы сильным упрощением, ведущим к искаженному восприятию интеллектуальной полемики, которая велась как между противоборствующими сторонами, так и внутри них. Далеко не все сторонники курии были готовы отстаивать позицию Бонифация VIII,

⁴⁸⁹ Beck G. J. William Hundleby's Account of the Anagni Outrage // *The Catholic Historical Review*, Vol. 32 № 2. Washington, D.C., 1946. P. 202.

⁴⁹⁰ Колпаков М. Ю. Политические идеи французского легиста Гийома Ногаре // *Метаморфозы истории. Альманах*. Вып. 3. Псков, 2003. С. 182.

изложенную в «Unam Sanctam». Внутри католической церкви также не было единого мнения по поводу легитимности нового папы римского и его правления. Ю. Митке отмечает, что постепенная централизация папской власти, начавшаяся в XI в., не была чем-то, что принималось, как само собой разумеющееся, и произошедший конфликт дал широкие возможности для дискуссии о легитимности власти⁴⁹¹.

3.1. Яков Витербский: «Политика» на страже папского абсолютизма

Яков Капоччи родился в 1255 г. в Витербо, небольшом городе в центре Италии. В 1270 г. он вступил в августинский орден, отделение которого было расположено в его родном городе. В 1281 г. он отправляется в Париж, где становится учеником августинца Эгидия Римского. В 1288 г. он получает степень бакалавра, в 1293 г. становится магистром. После ухода Эгидия Римского из Парижского университета Яков занял его должность регента-магистра. Во Франции он жил до 1299 г., а в 1300 г. вернулся в Италию в Неаполь. В 3 сентября 1302 г. он стал архиепископом Беневенто и пробыл на этой должности 3 месяца, поскольку по просьбе короля Карла II Бонифаций VIII назначил его архиепископом Неаполя, где он умер в 1308 г.

За свою не столь долгую жизнь Яков написал всего один политический трактат «О христианском правлении» («De regimine Christiano»), который В. Ульманн назвал первым систематическим изложением концепции церкви⁴⁹². Эта работа датируется весной–летом 1302 г., т.е. она была создана между публикацией буллы «Ausculta fili» и назначением Якова архиепископом Беневенто⁴⁹³.

⁴⁹¹ Miethke J. De potestate papae: die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham. Tübingen, 2000. S. 72.

⁴⁹² Ullmann W. Medieval Foundations of Renaissance Humanism. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977. P. 144.

⁴⁹³ James of Viterbo. De regimine Christiano: a critical edition and translation / ed. by R. W. Dyson. Leiden: Brill, 2009. P. XVIII.

Р. Дайсон в своем введении к критическому изданию «О христианском правлении» показал, что трактат Якова сильно зависит от «О власти церкви» его учителя, поэтому, по всей видимости, у Якова был черновик трактата Эгидия⁴⁹⁴, тем не менее труд Якова лишен полемичности, характерной для «О власти церкви», и представляет собой более цельное произведение.

Источники аргументации Якова Витербского традиционны: он использует Священное Писание, труды Бернарда Клервосского, Фомы Аквинского и Псевдо-Дионисия Ареопагита, а ссылки на «*De civitate Dei*» Августина, «*Etymologiae*» и «*Sententiae*» Исидора Севильского можно увидеть практически на каждой странице трактата. Оставшиеся авторы, среди которых Амвросий, Боэций, Псевдо-Киприан, Златоуст, Григорий Великий, Иннокентий III, Ориген, Гуго Сен-Викторский и др., используются не часто. Также Яков избегает использовать каноническое и гражданское право, что объясняется его подготовкой. Вопрос использования в «О христианском правлении» Аристотеля довольно сложный. Эксплицитно Аристотель представлен весьма скудно – несколько цитат из «Политики», «Никомаховой этики» и одна из «О душе», однако решение ряда ключевых проблем трактата имплицитно является аристотелевским.

Первая часть «О христианском правлении» начинается с доказательства того, что церковь следует называть королевством [*regnum*]. Яков определяет церковь достаточно традиционно как собрание многих верующих⁴⁹⁵. Далее он, обращаясь к XIX книге «*De civitate Dei*» Августина, указывает, что все сообщества людей можно разделить на три вида: дом, город и королевство. После этого Яков раскрывает сущность трех понятий, ставя акцент на объединении людей: если для дома – это мужчина и женщина, то для города – объединенное на основе согласия множество людей, королевство – совокупность многих городов, территорий, объединение народов и родов [*gentium*]⁴⁹⁶.

⁴⁹⁴ Ibid. P. XXI.

⁴⁹⁵ Ibid. P. 6.

⁴⁹⁶ Ibid. P. 8.

После того как было установлено три вида сообщества и дано краткое пояснение для каждого из них, появляется первая ссылка на Аристотеля. Яков заимствует из «Политики» концепцию естественного происхождения сообщества людей: «Установление этих сообществ или обществ произошло благодаря естественной склонности самого человечества, как Философ доказывает в I книге “Политики”. Человек по природе является социальным животным и живет во множестве, потому что это возникает из естественной необходимости, поскольку один человек не может жить нормально сам по себе, но нуждается в помощи другого»⁴⁹⁷. Этим же объясняется наличие у человека речи, посредством которой он может выражать свои мысли, общаться и с другими, и что не менее важно, Яков воспринимает от Аристотеля идею того, что человек имеет естественную склонность жить в различных сообществах людей⁴⁹⁸.

Далее Яков ставит задачу доказать, что *regnum* является совершенным сообществом, и здесь автор имплицитно отталкивается от I книги «Политики», где Аристотель говорит об объединении людей сначала в семью, затем в селение и, наконец, город, превосходящий все остальные формы объединений⁴⁹⁹. Яков говорит, что эти три сообщества стоят друг напротив друга таким образом, что одно превосходит другое по численности и по совершенству⁵⁰⁰. Первое является очевидным, поскольку по численности людей город превосходит домохозяйство, а королевство – город. На совершенство этих сообществ Яков так же смотрит через призму аристотелевской оптики – наиболее совершенным оказывается тот тип сообщества, который обеспечивает наибольшее благо для большего числа людей: «...благо, которое ищут в каждой общине, является достаточным обеспечением для этой жизни. Каждое сообщество учреждено ради этого блага, потому что один человек не может сам по себе обеспечить себе удобный образ жизни без помощи других людей». Далее Яков в

⁴⁹⁷ Ibid.

⁴⁹⁸ Ibid. См.: *Аристотель. Политика* // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 379.

⁴⁹⁹ *Аристотель. Политика* // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 377–378.

⁵⁰⁰ *James of Viterbo. De regimine Christiano: a critical edition and translation. Leiden, 2009. P. 10.*

аристотелевском ключе продолжает: «Ибо чем больше многие люди объединены друг с другом, тем больше они способны обеспечить себе средства к жизни посредством взаимной помощи. Следовательно, достаток для жизни легче найти в городе, чем в доме, и в королевстве, чем в городе. Поэтому город совершеннее, чем дом, и королевство, чем город»⁵⁰¹.

Эти рассуждения о трех видах сообществ были сделаны Яковом для обсуждения церкви как сообщества, которое имеет одно важное отличие от рассмотренных видов: «...она [церковь] не природное сообщество, но основанное на благодати, как предполагает само ее название; ибо она называется *ecclesia*, то есть “созванная вместе”, будучи призванной и собранной вместе богом по благодати»⁵⁰². Далее Яков демонстрирует, ссылаясь на Священное Писание, что церковь может пониматься как дом, город и королевство, однако последнее наиболее подходящее для церкви, поскольку церковь охватывает великое множество, собранное из разных народов и наций, и рассеяна и распространена по всему миру; отчасти потому, что все достаточное для спасения и духовной жизни людей находится в церковной общине; отчасти потому, что она была создана для общего блага всех людей; и отчасти потому, что, по подобию королевства, она содержит в себе множество общин, взаимно связанных в восходящем порядке, таких как провинции, епархии, приходы и коллегии⁵⁰³.

После того как Яков Витербский, руководствуясь Аристотелем, доказал, что церковь является совершенным сообществом или королевством, необходимым для человека как в духовном, так и телесном плане, имеющем монархическую форму правления, поскольку возглавляется Христом, то необходимость в Философе отпадает. Как отмечает Х. Вальтер, в следующих

⁵⁰¹ Ibid.

⁵⁰² Ibid. P. 12.

⁵⁰³ Ibid. P. 14.

главах первой части ссылки на труды Стагирита отсутствуют, поскольку теперь Якову достаточно сослаться на Августина и отцов церкви⁵⁰⁴.

Во второй части «О христианском правлении» также присутствует влияние «Политики», несмотря на тот факт, что Яков избегает цитировать Аристотеля. Эта часть посвящена проблеме светской и духовной власти, и как кажется, архиепископ должен поддержать концепцию двух мечей, декларируемую папским престолом, однако Яков поступает иначе. Яков Витербский начинает с того, что выводит из двойной природы Христа две принадлежащие ему силы – божественную и человеческую⁵⁰⁵. Далее Яков доказывает, что бога правильно называть королем, поскольку он обладает творческой и управляющей силами, ведь труд короля – основывать королевство и управлять им⁵⁰⁶. Таким образом доказывается, что Христос имеет королевскую власть, после чего следует доказательство того, что он также обладает священнической властью, поскольку он является посредником между богом и людьми⁵⁰⁷. Третьим видом власти, принадлежащей Христу, согласно Якову, является власть совершать чудеса⁵⁰⁸.

После того как Яков показал три вида власти, которые имеет Христос, и относящиеся к его двум природам, он переходит к доказательству того, что королевская, священническая и власть совершать чудеса были переданы Христом людям. Было бы разумно предположить, что Яков начнет доказывать передачу, ссылаясь на Священное Писание, однако он поступает иначе, выбирая в качестве авторитета Фому Аквинского. Яков отталкивается в своих рассуждениях от того, что управление передается существу, обладающему интеллектом для управления самим собой и другими⁵⁰⁹. Тем не менее установившийся порядок подсказывает Якову, что разумные существа должны управляться, поскольку их собственных сил для управления

⁵⁰⁴ Walther H. G. Aegidius Romanus und Jakob von Viterbo – oder: Was vermag Aristoteles, was Augustinus nicht kann? // Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters / Political thought in the age of scholasticism: essays in honour of Jürgen Miethke / hrsg. von M. Kaufhold. Leiden: Brill, 2004. S. 162.

⁵⁰⁵ James of Viterbo De regimine Christiano: a critical edition and translation. Leiden, 2009. P. 84.

⁵⁰⁶ Ibid. P. 86.

⁵⁰⁷ Ibid. P. 94.

⁵⁰⁸ Ibid.

⁵⁰⁹ Ibid. P. 112.

недостаточно и, следовательно, «уместно, чтобы они были направлены в своих действиях управлением других; как это ясно в случае людей, некоторые из которых, когда другие недостаточны, сами назначаются королями и председательствуют над управлением и правлением, ради чего они должны быть более выдающимися в интеллекте и более справедливыми в желании, чем другие, над которыми они назначены»⁵¹⁰. Эти рассуждения соответствуют началу «О королевской власти к королю Кипра» Фомы Аквинского, а следовательно, и «Политики», от которой отталкивался последний⁵¹¹. К этому Яков добавляет, что такое правление [gubernatio] разумными существами осуществляется только ради их блага, и если правитель намеревается править ради собственной выгоды, то это правление отпадает от своей истинной природы, а такого правителя следует называть тираном⁵¹². Источник этой мысли можно было бы приписать «Политике», однако это рассуждение соответствует тому, что можно встретить и в других источниках, которые были доступны Якову⁵¹³.

Аристотель возникает вновь в центральном вопросе второй части трактата – кому были переданы королевская и священническая власти. Яков попытался избрать средний путь между утверждением, что короли получают свою власть непосредственно от бога, и потому их легитимность не зависит от церкви, и позицией римского понтифика, согласно которой он обладает полнотой светской и духовной власти. Как подчеркивает Х. Вальтер, Яков не игнорирует трудность в предоставлении Петру и его преемникам полного королевского сана, поскольку они не имеют двойной природы Христа⁵¹⁴. Яков начинает с того, что отделяет священство от королевской власти по аналогии с науками: например, истины физики открываются с помощью человеческих усилий, тогда как наука о Священном Писании раскрывается благодаря

⁵¹⁰ Ibid.

⁵¹¹ Фома Аквинский. О королевской власти к королю Кипра, или О правлении князей. // Социологическое обозрение Т. 15. №2. М., 2016. С. 98.

⁵¹² James of Viterbo. De regimine Christiano: a critical edition and translation. Leiden, 2009. P. 114.

⁵¹³ См., например: John of Salisbury. Policraticus: Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers / ed. and trans. C. J. Nederman. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. P. 191.

⁵¹⁴ Walther H. G. Aegidius Romanus und Jakob von Viterbo – oder: Was vermag Aristoteles, was Augustinus nicht kann? / Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters / Political thought in the age of scholasticism: essays in honour of Jürgen Miethke. Leiden: Brill, 2004. S. 163.

божественному откровению, хотя обе от бога⁵¹⁵. Далее Яков переходит к священству, которое делит на три вида: первое возникает в результате человеческого установления, второе и третье благодаря божественному установлению, но второе через Моисея, а третье через Христа⁵¹⁶. Священство Яков делит на личное и общественное⁵¹⁷.

Проведя разделение священства, Яков переходит к королевской власти, которую разделяет на два вида: одна исходит из божественной благодати, другая возникает из человеческого установления, потому что «природа склоняет нас к нему. Даже среди животных, некоторые из которых являются стадными животными и общественными по инстинкту природы, обнаруживается вид правления. Тем более среди людей, следовательно, для которых более естественно жить в обществе, чем для любого животного, есть естественная склонность к учреждению правления; и управление этого рода, как говорят, существует по человеческому закону, который возникает из природы»⁵¹⁸. В этом случае вновь Яков обращается к аристотелевской «Политике», не выдавая источник своих рассуждений. Натурализм Аристотеля Яков смягчает оговоркой, как и в случае с науками – каждый вид королевской власти происходят от бога, но по-разному: если в первом случае непосредственно, то во втором опосредованно через природу человека⁵¹⁹. Далее Яков вновь подчеркивает, что королевская власть, проистекающая из природы человека, существовала во все времена и среди всех людей, за исключением евреев, которые получили своих царей от бога⁵²⁰. Тем не менее этот тип власти распространяется на только лишь мирские вещи и не касается духовных, королевская власть над духовными вещами частично была передана священникам в Ветхом Завете, а в полном виде апостолу Петру

⁵¹⁵ *James of Viterbo*. De regimine Christiano: a critical edition and translation. Leiden, 2009. P. 124.

⁵¹⁶ Ibid. P. 126, 128.

⁵¹⁷ Ibid. P. 128.

⁵¹⁸ Ibid. P. 130.

⁵¹⁹ Ibid.

⁵²⁰ Ibid.

Христом, из чего следует, что римского понтифика также можно называть королем⁵²¹.

В последующих главах «О христианском правлении» влияние Аристотеля также можно обнаружить. Например, в 6-й главе, где обсуждаются различия и сходства двух видов королевской власти – светской и духовной, Яков называет целью светской власти счастье подчиненного множества людей, само же счастье он связывает с деятельностью добродетели⁵²², что соответствует I книге «Никомаховой этики»⁵²³. В этой же главе снова повторяется мысль, что различие между духовной и светской властями заключается в том, что первая от благодати, а вторая от природы⁵²⁴. В 7-й главе Яков продолжает сравнение двух властей и вновь излагает свою позицию, основывающуюся на аристотелевском натурализме. Он повторяет, что светская власть проистекает из естественной склонности людей, т.е. из человеческой природы, и, хотя в таком виде она может существовать, тем не менее Яков характеризует ее как несовершенную⁵²⁵. Свое совершенство она получает от духовной власти, поскольку благодать не отменяет природу, но совершенствует и формирует ее⁵²⁶. И тем не менее Яков подчеркивает, что светская власть в своем несовершенном состоянии является законной⁵²⁷. Необходимость духовной власти для утверждения светской наиболее ясно следует из следующего аргумента: «...то, что человек должен быть над людьми, возникает из человеческого закона, который устраивается природой, но то, что верующий должен быть над верующими, возникает из божественного закона, который исходит от благодати; поскольку именно благодать, а не природа, делает людей верующими. И поскольку божественный закон принадлежит Наместнику Христа, то учреждение

⁵²¹ Ibid.

⁵²² Ibid. P. 200.

⁵²³ Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 64.

⁵²⁴ James of Viterbo. De regimine Christiano: a critical edition and translation. Leiden, 2009. P. 202.

⁵²⁵ Ibid. P. 210.

⁵²⁶ Ibid.

⁵²⁷ Ibid.

верующих королей и временной власти над верующими, следовательно, принадлежит ему»⁵²⁸.

В оставшихся главах присутствуют отдельные ссылки на некоторые работы Аристотеля, включая «Политику»⁵²⁹, однако для дальнейшего разбора отличий двух видов власти и доказательства того, что светская власть подчинена духовной, Якову уже не требуется Стагирит, поскольку в его арсенале есть аргументы, накопленные в результате многовекового спора.

Подводя итоги анализа «О христианском правлении», следует указать на то, что несмотря на редкие ссылки на работы Аристотеля, последний оказал большое влияние на позицию Якова Витербского в решении ключевых вопросов трактата. Аристотелевский натурализм, проистекающий из «Политики», находит свое отражение в рассмотрении Яковом трех форм сообществ, их иерархичном упорядочивании и анализе светской и духовной власти, первая из которых коренится в природе человека, что на протяжении всей второй части будет подчеркиваться автором. Мог ли Яков Витербский обойтись без Аристотеля? Это было в его силах, и он уже сделал это в своем «Quodlibet», посвященном проблеме налогообложения, однако, он принялся за свой труд как представитель университетской корпорации, о чем свидетельствует письмо Бонифацию VIII, предваряющее трактат⁵³⁰. Как отмечает Х. Вальтер, Якоб в отличие от Эгидия Римского включился в дискуссию, происходящую в университетской среде, которая использовала «Политику» в своей аргументации⁵³¹.

⁵²⁸ Ibid. P. 212.

⁵²⁹ В 10-й главе имеется ссылка на I книгу «Политики»: «И поскольку бог и природа ничего не делают напрасно, поэтому обе власти установлены богом на благо человеческого множества». Ibid. P. 280.

⁵³⁰ Ibid. P. 2.

⁵³¹ *Walther H. G. Aegidius Romanus und Jakob von Viterbo – oder: Was vermag Aristoteles, was Augustinus nicht kann? / Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters / Political thought in the age of scholasticism: essays in honour of Jürgen Miethke. Leiden, 2004. S. 160.*

3.2. От союза до забвения: «Политика» в политической философии Эгидия Римского

Эгидий Римский (1243/47-1316 гг.) относится к ряду наиболее важных и влиятельных схоластов позднего Средневековья. Эпитафия, украшавшая его могилу до великой французской революции, гласила: «В сей храмине покоится / нравственной жизни безупречной, / Первой философии Аристотелевой проницательнейший Истолкователь, / ключ и доктор богословия, / свет, к свету выводящий из сомнений, / Брат Эгидий Римский»⁵³². Столь высокая оценка деятельности в данном случае не является незаслуженной. Для этих слов достаточно оснований: например, его «О правлении князей» стал самым влиятельным и читаемым трактатом до «Государя» Макиавелли⁵³³; для августинцев с 1287 г. учение Эгидия стало официальной доктриной ордена. Людовик XI в 1473 г. поставил Эгидия в один ряд с такими признанными авторитетами Парижского университета, как Альберт Великий, Фома Аквинский, Александр Гальский, Дунс Скот и Бонавентура⁵³⁴.

О жизни Эгидия Римского известно достаточно много, благодаря двум августинцам: Генриху Фримару, создавшему «*Tractatus de origine et progressu Ordinis Fratrum Eremitarum S. Augustini et vero ac proprio titulo eiusdem*» (1334 г.) и Иордану Саксонскому – автору «*Vitas fratrum*» (1357 г.). Ч. Бриггс на основе этих работ охарактеризовал личность Эгидия, как наделенного проницательным умом, оригинального мыслителя, соединяющего в себе такие свойства: трудолюбие, конфликтность, политическую проницательность и принципиальность⁵³⁵.

⁵³² Гаврюшин Н. К. Непогрешимый богослов. Эгидий Римский и теологические споры в Западной Церкви (конец XIII – начало XIV вв.). М.: Драккар, 2006. С. 37.

⁵³³ См.: Briggs Ch. Giles of Rome's *De regimine principum*. Reading and Writing Politics at Court and University, с. 1275-с.1525. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

⁵³⁴ Thorndike L. University Records and Life in the Middle Ages / ed. by A. P. Evans. New York: The Norton Library, 1975. P. 355.

⁵³⁵ Briggs Ch. Life, Works, and Legacy // A companion to Giles of Rome / ed. by Ch. F. Briggs, P. S. Eardley. Leiden: Brill, 2016. P. 8.

Эгидий вступил в Орден Отшельников Святого Августина в Риме 1258/9 г.⁵³⁶, достаточно быстро он отправился учиться в Париж. Такая спешность может объясниться тем, что сформированный в 1256 г. орден еще не имел ни одного члена с университетским образованием, поэтому в 1259 г. им был основан монастырь вблизи Монматра, чтобы создать кадры теологов. Ч. Бриггс предполагает, что Эгидий не сразу оказался в стенах Парижского университета, а около 6/7 лет изучал семь свободных искусств и философию в монастыре⁵³⁷. Около 1266/7 г. он приступил к обучению на теологическом факультете, где с 1269 по 1272 г. слушал лекции Фомы Аквинского, оказавшего сильное влияние на молодого августинца, что нашло отражение в ранних трудах последнего. В 1273 г. Эгидий получил звание бакалавра и до 1277 г. вел активную научную деятельность: создал почти все свои комментарии к работам Аристотеля и комментирует Сентенции Петра Ломбардского, в это же время он написал сочинения: «Об умножении возможного ума», «Теоремы о сущности и существовании», «О размерах ангелов», «О познании ангелов», «50 теорем о Теле Христовом», «О первородном грехе».

Весной 1277 г. произошло событие, заставившее Эгидия покинуть Парижский университет на 8 лет. Парижский епископ Этьенн Тампье, преследуя цель очистить университет от аристотелизма и аверроизма, опубликовал список из 219 осужденных тезисов, среди которых 20 принадлежали его учителю Фоме Аквинскому, а 51 тезис касался непосредственно самого Эгидия, поскольку был взят из его комментария к I книги Сентенций Петра Ломбардского. Августинец не отрекся от собственных слов, а подготовил защиту, которая, однако, привела к противоположному результату.

С 1277 по 1281 гг. подробности жизни Эгидия не нашли отражения в источниках, однако по всей видимости некоторое время он пребывал во

⁵³⁶ Н. К. Гаврюшин датирует вступление 1257 г. См.: *Гаврюшин Н. К.* Непогрешимый богослов. Эгидий Римский и теологические споры в Западной Церкви (конец XIII – начало XIV вв.). М., 2006. С. 26.

⁵³⁷ *Briggs Ch.* Life, Works, and Legacy // *A companion to Giles of Rome.* Leiden, 2016. P. 9.

Франции, где написал свой самый известный труд «О правлении князей», который, как предполагает большинство исследователей, был посвящен наследнику французского престола Филиппу IV. Этот труд был высоко оценен Филиппом III, по просьбе которого Анри де Гоши в 1282 г. подготовил французский перевод этого текста. Ч. Бриггс отмечает, что Эгидий не раз выступал в роли наставника для юношей из аристократических семей, так в 1274 г. он подготовил комментарий к по просьбе Филиппа Фландрского, в 1280-х гг. комментирует «De anima» для племянника папы Николая III; Posterior Analytics для Стефана де Моле; и De predestinatione и De formatione corporis humani in utero для Тавены Толомеи, который, возможно принадлежал к знатной семье Сиены⁵³⁸. В это время Эгидий начинает играть все более значимую роль в руководстве августинцев, выполняя административные функции.

Одно обстоятельство, связанное с годами, проведенными Эгидием вне университетских стен, имеет особую важность. Дж. Пини установил, что именно в это время у Эгидия происходит поворот к Августину и отцам церкви, труды которых потеснили Фому Аквинского⁵³⁹. Эта позиция основана на исследовании Р. Виллокса, реконструировавшего список работ, которые читал Эгидий. Он выделил три периода: до 1277, между 1277 и 1285 и после 1285 и если будучи бакалавром Эгидий познакомился с основными трудами Аристотеля, несколькими работами Дионисия Ареопагита, то во время пребывания вне университета августинец получил возможность обратиться к классикам: Ансельму Кантерберийскому, Боэцию, Исидору Севильскому, Гуго Сен-Викторскому и Августину. После возвращения в университет список заказанных книг говорит, что интерес Эгидия к Августину только усиливался, что подтверждается также работами того времени⁵⁴⁰.

⁵³⁸ Ibid. P. 12.

⁵³⁹ Pini G. Building the Augustinian Identity Giles of Rome as Master of the Order. // Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts / ed. by K. Emery, Jr., W. J. Courtenay, S. M. Metzger. Turnhout, 2012. P. 420-421.

⁵⁴⁰ Wielockx R. Une collection d'autographes de Gilles de Rome // Gli autografi medievali. Problemi paleografici e filologici. Atti del convegno di studio della Fondazione Ezio Franceschini. Spoleto, 1994. P. 207-253.

Кончина Этьенна Тампье и папы Мартина IV дали возможность Эгидию вернуться в Париж. В этом большую роль сыграл Папа Гонорий IV, который в 1285 г. лично обратился к новому епископу Парижа о пересмотре дела Эгидия. В этот раз августинец отказался от своих слов, что позволило ему стать первым магистром теологии в своем ордене. До назначения его епископом Буржа в 1293 г. Эгидий направляет свои силы не только на создание новых работ, например, он пишет комментарий к «De causis» Аристотеля, посвященный Бенедетто Каэтани, создает трактаты «De praedestinatione et praescientia», «De Materia caeli contra Averroistas», «De subiecto theologiae» и д.р., но и укреплению позиций августинцев, с одной стороны, благодаря налаживанию тесных связей с Филиппом IV, а с другой, кардиналом Бенедетто Каэтани, ставшего в 1294 г. римским папой.

Во время первого конфликта между Филиппом IV и Бонифацием VIII в 1296 г. Эгидий поддержал римского понтифика, подготовив трактат «De renuntiatione papae», в котором опровергал аргументы кардиналов из семьи Колонна, утверждавших нелегитимность отречения Целестина V и избрание Бонифация VIII. Эгидий не оставил римского папу и во время второго конфликта, начавшегося в 1301 г. Он принял приглашение Бонифация посетить синод в Риме в ноябре 1302 г. и до своего отъезда написал «О власти церкви», который, по всей вероятности, развивал идеи «De potentia domini papae» - проповеди, произнесенной в апреле 1302 г. Именно этот трактат, вероятно, дал теоретическую основу для буллы «Unam sanctam»⁵⁴¹.

Смерть Бонифация VIII в 1303 г. не привела к трагичному повороту в жизни Эгидия, он сохранил за собой епископский посох, несмотря на плохие отношения с Климентом V. Во время кампании Филиппа IV против тамплиеров в 1307-1312 гг. Эгидий воспользовался возможностью наладить отношения с королем. Он не только поддержал позицию советника короля

⁵⁴¹ См.: Ubl K. Die Genese der Bulle Unam Sanctam: Anlass, Vorlagen, Intention // Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters / Political thought in the age of scholasticism: essays in honour of Jürgen Miethke. Leiden: Brill, 2004. S. 129–149; Miethke J. De potestate papae: die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham. Tübingen, 2000. S. 95.

Гийома Плезиана в 1308 г., но и высказался против тамплиеров в своем трактате «Contra exceptiontos».

После участие во Вьеннском соборе 1311–1312 гг. Эгидий вплоть до 1316 г. прибывает в Бурже, пишет свою последнюю работу «De divina influenza in beatos». 22 декабря 1316 г. Эгидий умер в Авиньоне, где в это время происходило посвящение Иоанн XXII.

Эгидий познакомился с «Политикой» достаточно поздно, о чем свидетельствует тот факт, что в комментарии к аристотелевской «Риторики», созданного около 1271–1274 гг., он определял термины демократия и олигархия, ссылаясь на VIII книгу «Никомаховой этики»⁵⁴², а дефиниция монархии заимствуется из «Метафизики»⁵⁴³. Это так же подтверждает небольшая работа «О различии между этикой, политикой и риторикой» («De differentia Ethicae, Politicae et Rethoricae»), созданная между 1276 и 1281 гг. Этот трактат, как следует из его начала, был написан Эгидием в ответ на просьбу доминиканского лектора Оливье из Анже прояснить различие между риторикой, этикой и политикой⁵⁴⁴. В начале Эгидий отделяет политику и этику от риторики, говоря, что это особые науки, относящиеся к практическим дисциплинам, поскольку имеют дело с человеческими действиями⁵⁴⁵. Риторика же не относится ни к одной из дисциплин, а является видом диалектики, выступающей в качестве посредницы между моральными и рациональными науками и обладающей лишь общими знаниями⁵⁴⁶. После этого Эгидий переходит к рассмотрению отличий между этикой и политикой, указывая три различия.

Во-первых, если этика касается управления человеком самим собой [regimen unius] и потому она называется «monastica», то политика касается

⁵⁴² Coleman J. A History of Political Thought: From the Middle Ages to the Renaissance. Oxford: Blackwell, 2000. P. 64–69.

⁵⁴³ Aegidius Romanus. Super Libros Rhetoricorum. Venice, 1515. fol. 18c: ...ut sicut in universo est unus principatus et unus princeps ut concluditur in decimo metaphysice, ita sit unus dominus unius civitatis.

⁵⁴⁴ Bruni G. The De differentia rhetoricae, ethicae et politicae of Aegidius Romanus // The New Scholasticism, Vol. 6. Washington, D.C., 1932. P. 5.

⁵⁴⁵ Ibid.

⁵⁴⁶ Ibid. P. 6–7: Sed, si sic dicimus, quod credimus bene dicendum, consurgit quedam dubitatio; nam rethorica videtur quasi media inter scientias morales et rationales.

управления всего города [*regimen totius civitatis*], поэтому ее Эгидий называет архитектурой этики, ссылаясь на I книгу «Никомаховой этики», поскольку благо народа [*gentis*] выше блага отдельного человека⁵⁴⁷. Во-втором отличие Эгидий проводит традиционное деление практической философии на три дисциплины и ссылаясь на «Политику», говорит, что в этики благо само по себе не может быть принудительным господством [*coactivum dominium*] для человека, в то время как в политике, где действуют законы, имеющие принудительную силу, человека следует благу из-за страха⁵⁴⁸. Далее Эгидий утверждает, что человек может стать благим тремя способами: благодаря любви, отеческому увещанию и страху и из этих трех путей три соответствующие дисциплины: этика, где человек управляет сам собой и приводится к благу любовью, а лишается посредством порока; экономика, касающаяся управления семей, и где к благу ведут увещания отца и политика, направляющая к благу страхом законов⁵⁴⁹. Причем Эгидий подчеркивает, что политика нужна, поскольку существуют люди с извращенными душами, которые отвергают, как любовь, так и увещания, поэтому отвратить их от порока можно только страхом наказания. Последнее различие Эгидий строит вокруг политики. Он говорит, что поскольку предметом законов являются действия людей, а последнее является предметом моральной философии, то все законы подчинены этой философии и среди ее дисциплин именно политика более всего связана с правом, поскольку она создает законы⁵⁵⁰.

Несмотря на небольшое знание «Политики» Эгидий в «О различии между этикой, политикой и риторикой» явно подчиняет все три практические науки морали, среди которых политика оказывается востребованной вследствие не столько необходимости управления обществом, сколько испорченности человеческой природы после грехопадения, которую необходимо принуждать стремиться к благу.

⁵⁴⁷ Ibid. P. 8.

⁵⁴⁸ Ibid. P. 8–9.

⁵⁴⁹ Ibid. P. 9.

⁵⁵⁰ Ibid. P. 10–11.

Вопрос о влиянии аристотелевской «Политики» на самый известный труд Эгидия «О правлении князей» не однократно ставился исследователями⁵⁵¹, поэтому ниже будут представлены общий взгляд на эту проблему.

Структуру «О правлении князей» задает перипатетическое деление практической философии на этику, экономику и политику. Для двух частей в распоряжении автора имелись соответствующие аристотелевские труды, в изложении экономической части трактата Эгидий опирался на общие представления об экономике, сложившиеся к концу XIII в., а также на I, VII и VIII книги «Политики», II книгу «Никомаховой этики»⁵⁵². Столь обильное цитирование Аристотеля привело А. Демпфа к выводу, что «О правлении князей» является не более, чем парафразом аристотелевской «Политики»⁵⁵³. Современные исследователи не согласны с подобной оценкой, поскольку, как показал С. Ригби, политические представления Эгидия во многом зависят от натурфилософии Аристотеля и концепции иерархии, представленной в трудах Дионисия Ареопагита⁵⁵⁴; Р. Ламбертини, во-первых, подчеркнул, что Эгидий использовал наряду с «Политикой» «Никомахову этику» и «Риторику»⁵⁵⁵, а во-вторых, обратил внимание на то, что самого Аристотеля он читал через призму уже существующей интерпретации, поскольку пользовался комментариями к «Политики», составленными Фомой Аквинским, Альбертом Великим и, возможно, Петром Овернским, а так же трактатом «О королевской власти к королю Кипра» и «Суммой теологии»⁵⁵⁶.

⁵⁵¹ Lambertini R. The Prince in the Mirror of Philosophy. About the Use of Aristotle in Giles of Rome's *De regimine principum* // *Moral and Political Philosophies in the Middle Ages, Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Philosophy, Ottawa, 17–22 August 1992* / ed. by B. C. Bazán, E. Andújar, L. G. Sbrocchi. Ottawa: Publications du Laboratoire de la pensée ancienne et médiévale, 1995. P. 1522–1534; Lambertini R. Political Thought // *A Companion to Giles of Rome* / ed. by C. F. Briggs, P. S. Eardley. Leiden: Brill, 2016. P. 6–33; Rigby S. Aristotle for Aristocrats and Poets: Giles of Rome's *De regimine principum* as Theodicy of Privilege // *The Chaucer Review*, Vol. 46, №3. Pennsylvania, 2012. P. 259–313.

⁵⁵² Lambertini R. A proposito della costruzione dell'Oeconomica in Egidio Romano // *Medioevo*, Vol. 14. Padova: Il Poligrafo, 1988. P. 315–370.

⁵⁵³ Dempf A. *Sacrum Imperium. Geschichte—und Staatephilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*. München, 1973. S. 449.

⁵⁵⁴ См.: Rigby S. Aristotle for Aristocrats and Poets: Giles of Rome's *De regimine principum* as Theodicy of Privilege // *The Chaucer Review*, Vol. 46, №3. Pennsylvania, 2012.

⁵⁵⁵ Lambertini R. Political Thought // *A companion to Giles of Rome*. Leiden, 2016. P. 259.

⁵⁵⁶ Lambertini R. Peter of Auvergne, Giles of Rome and Aristotle's *Politica* // *Peter of Auvergne: University Master of the 13th Century* / ed. by Chr. Flüeler, L. Lanza, M. Toste. Berlin: Walter De Gruyter, 2015. P. 51–70.

И хотя именно «Политика» является главным источником для «О правлении князей», тем не менее Эгидий адаптирует идеи Аристотеля для своего времени, что зачастую приводит к выводам противоположным идеям Стагирита⁵⁵⁷. Это особенно видно на примере рассуждений Эгидия о наилучшей форме правления, представленных в III книге трактата. Основные аргументы в пользу монархии августинец берет из «О королевской власти к королю Кипра»⁵⁵⁸ и «Политики», однако если Аристотель формирует эти аргументы с целью опровергнуть, то Эгидий берет их так, как если бы опровержения не было и заявляет прямо противоположное намерению греческого философа, говоря, что Философ поддерживает монархию как лучшую форму правления⁵⁵⁹. Так же поступает Эгидий при обсуждении преимуществ наследственной монархии перед выборной, цитируя отрывок из III книги «Политики»: «Однако в этом деле не так легко ему довериться, ибо оно затруднительно само по себе и требует от человека большей добродетели, чем это свойственно человеческой природе»⁵⁶⁰ - здесь Аристотель говорит о том, что человеческая природа не позволяет человек добровольно отказаться от передачи наследнику власти, даже если благоразумие говорило бы о необходимости передать власть другому. При этом Стагирит однозначно выступал против наследственной монархии⁵⁶¹, тогда как Эгидий вырывая из контекста цитату ограничивает ее временем Философа и утверждает, что исторический опыт говорит в пользу передачи власти по наследству⁵⁶².

Тем не менее Эгидий часто пользуется идеями «Политики» без искажающей интерпретации, например, генезис общества в «О правлении князей» в значительной степени является аристотелевским, поскольку автор понимает человека, как социальное животное, в котором природой заложено стремление к объединению с себе подобными⁵⁶³ и далее, исходя из идеи

⁵⁵⁷ Noelle-Laetitia P. Les traductions francaises du De regimine principum de Gilles de Rome: parcours materiel, culturel, et intellectuel d'un discours sur l'education. Leiden: Brill, 2011. P. 197.

⁵⁵⁸ Lambertini R. Political Thought // A companion to Giles of Rome. Leiden, 2016. P. 260.

⁵⁵⁹ Aedidii Columnae Romani. De regimine principum. Romae: Apud Bartolomeum Zannettum, 1607. P. 460.

⁵⁶⁰ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 479–480.

⁵⁶¹ Там же. С. 479.

⁵⁶² Aedidii Columnae Romani. De regimine principum. Romae, 1607. P. 462.

⁵⁶³ Ibid. P. 288.

разделения труда, следует развитие и усложнение человеческих объединений, ведь домохозяйство не может полно обеспечить себя всем необходимым для жизни, что толкает людей к обмену и объединению с другими⁵⁶⁴. Как и у Аквината королевство у Эгидия является последней и наиболее полной формой объединения, поскольку оно в отличие от города лучше защищает от внешних врагов⁵⁶⁵. Тем не менее согласно У. Майеру Эгидий, как и многие его современники, считал, что политическая жизнь не покидает городских стен⁵⁶⁶.

Вернемся к вопросу о наилучшей форме правления. Здесь Эгидий так же следует «Политики», различия три правильные формы: монархия, аристократия и полиция, которые могут вырождаться в тиранию, олигархию и демократию, если правитель/правители будут преследовать свое частное благо⁵⁶⁷.

Эгидий соглашается с аристотелевской критикой общей собственности, представленной в II книги «Политики», и развивает его аргументы. Для августинца существующая общественная иерархия является оправданной и неравномерное распределение благ внутри ее членов, отличающихся друг от друга достоинством сущностно необходимо, т.е. без распределительной справедливости общество перестало бы существовать⁵⁶⁸. Он след за Аристотелем критикует платоновского Сократа, утверждая, что не будет дружбы в городе, если дети знати будут получать то же самое, что и дети пахарей и нечестивых людей, как то требует общность жен и детей⁵⁶⁹. Подлинная дружба возникает не из абсолютного равенства, а справедливого вознаграждения в соответствии достоинством того состояния, в котором человек находится⁵⁷⁰. Отрицая идею общности жен и детей, Эгидий все же делает то, что не сделал Аристотель, он говорит, что эту позицию можно

⁵⁶⁴ Ibid.

⁵⁶⁵ Ibid. P. 214-216.

⁵⁶⁶ Meier U. Stadt und Bürger Die Stadt im Denken spätmittelalterlicher Theologen, Philosophen und Juristen. Munich: R. Oldenbourg Verlag, 1994. S. 69-75.

⁵⁶⁷ Aedidii Columnae Romani. De regimine principum. Romae, 1607. P. 453.

⁵⁶⁸ Ibid. P. 425.

⁵⁶⁹ Ibid.

⁵⁷⁰ Ibid. P. 426.

принять, если понять ее метафорически, т.е. каждый человек должен любить жен и детей других, как будто они его собственные⁵⁷¹.

Эгидию так же близок, взгляд Аристотеля, как на деление общества на три части: богатые, бедные и те, что между ними, так и разделение на тех, кто от природы должен властвовать и тех, кто должен подчиняться⁵⁷², несмотря на то, что ему была хорошо известна позиция Дигест Юстиниана, исходящая из идеи, что все люди от природы свободны. Принятие этих идей влекло за собой и согласие Эгидия с тем, что послушание является важнейшей добродетелью для тех, кто подчиняется и потому как дети должны быть послушны своим отцам, а жены своим мужьям, так и поданные своим правителям⁵⁷³.

Эгидий, как и многие авторы того времени, называл мир и любовь главными целями правителя, поскольку без них не может существовать социум. Стабильность общества труднодостижимая задача, ведь конфликты между бедными и богатыми представляют частое явление, однако для него самым опасным конфликтом являлся раздор среди тех, кто обладает властью и могуществом. Эгидий дает несколько советов, чтобы уменьшить последствия подобных событий, например правителю следует иметь достаточную военную силу, что подавить конфликт, другой способ заключается в наличие внешней угрозы, способствующей сплотить подданных, еще одно решение кроится в назначение на государственные должности лишь на время, что позволяет рассчитывать другим на монаршую благосклонность⁵⁷⁴. Эти советы не касаются наиболее распространенного типа конфликта и потому Эгидий отдельно обсуждает пути разрешения раздора между богатыми и бедными. Здесь примечательно то, что августинец демонстрирует аристотелевский взгляд на богатых и бедных, утверждая, что, если первые склоны презирать и угнетать бедных без особых оснований, то

⁵⁷¹ Ibid. P. 427.

⁵⁷² Ibid. P. 380-381.

⁵⁷³ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 378.

⁵⁷⁴ Aedidii Columnae Romani. De regimine principum. Romae, 1607. P. 433. 480-481.

вторые платят им той же монетой⁵⁷⁵. Эгидий предлагает три способа разрешения этого конфликта: во-первых, правители должны следить за богатыми, чтобы те не угнетали тех, кто ниже их; во-вторых, отталкиваясь от аристотелевской характеристики тирана, как того, кто сеет раздор среди подданных, он говорит, что правитель должен способствовать сохранению единства общества и в-третьих, вновь следуя «Политики»,⁵⁷⁶ утверждает, что в общество должно быть больше людей, находящихся между двумя социальными полюсами – бедными и богатыми, поскольку они менее завистливы к богатству и относятся более сдержанно к бедности⁵⁷⁷.

Подводя промежуточные итоги, можно сказать, что в «О правлении князей» Эгидий использует «Политику» подобно своим современникам, т.е. некоторые аристотелевские идеи, например, утверждение о естественной склонности человека к жизни в социуме или классификация форм правлений берутся в готовом виде, другие же переосмысляются и изменяются, чтобы послужить аргументами для подкрепления авторской позиции. Тем не менее зависимость трактата от «Политики» бесспорна и популярность «О правлении князей» впоследствии сыграла большую роль в восприятии этого аристотелевского текста.

Следующий трактат, который станет целью нашего анализа, это «О власти церкви». Это сочинение Эгидия имеет мало точек соприкосновения с «О правлении князей», так если при создании последнего трактата он ориентировался на политические и этические идеи Аристотеля, что делало сочинение доступным широкому кругу читателей и практически не касался церковных вопросов, то первый трактат ориентируется главным образом на Библию, Августина, каноническое право и Псевдо-Дионисия Ареопагита⁵⁷⁸ и преследуя цель обосновать папский абсолютизм, не касается внутреннего

⁵⁷⁵ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 511.

⁵⁷⁶ Там же.

⁵⁷⁷ Aedidii Columnae Romani. De regimine principum. Romae, 1607. P. 545.

⁵⁷⁸ Р. Дайсон подсчитал, что Эгидий цитирует Священное Писание и глоссы к нему 235 раз, в то время как Августина 41, каноническое право 32, Псевдо-Дионисия Ареопагита 7. Dyson R. W. Introduction // Giles of Rome's On Ecclesiastical Power. A Medieval Theory of World Government / A Critical Edition and Translation R.W. Dyson. New York: Columbia University Press, 2004. P. XX.

устройства политической власти на определенной территории, да и светская власть в ходе аргументации растворяется во власти папы. Как заметил Ю. Митке, при существующих формальных параллелях между двумя трактатами, например, явном монархизме, тем не менее нет достаточных оснований для реконструкции цельной политической теории Эгидия на основании этих сочинений⁵⁷⁹. Таким образом «О власти церкви» и «О правлении князей» два абсолютно разных трактата, отличие которых начинаются со стиля и заканчиваются высказанными идеями.

Столь явное отличие двух сочинений распространяется и на использование Аристотеля. Тем не менее в «О власти церкви» сочинения Стагирита упоминаются 42 раза, из которых «Политика» всего 6. Исходя из этих данных в этой части разбора преследуется цель показать, как возможно было создать объемный политический трактат практически не упоминая «Политики», но где Аристотель играет одну из ключевых ролей.

Если следовать собственным словам Эгидия, то цель его работы – это научить всех верующих правильному пониманию церковной власти⁵⁸⁰. Это понимание не отличается новизной и является логическим завершением идей таких римских понтификов, как Григорий VII, Иннокентий III и Иннокентий IV. Эгидий утверждает, что церковь является объединением всех христиан, *de jure* возглавляемое Христом, который обладает в равной степени, как духовным, так и материальным мечами. Поскольку он отсутствует в имманентном мире, то оба меча или власти находиться в руках приемников апостола Павла – римских пап. От римских пап материальный меч переходит светским правителям, таким образом, согласно Эгидию, их власть происходит от бога, но через римских понтификов, а следовательно легитимность королей и императоров основывается на признании святого престола.

⁵⁷⁹ *Miethke J.* De potestate papae: die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham. Tübingen, 2000. S. 96.

⁵⁸⁰ *Giles of Rome.* On Ecclesiastical Power. A Medieval Theory of World Government. New York, 2004. P. 188.

Эгидий разделил «О власти церкви» на три части, в первой он рассматривает духовную власть Папы Римского и отношение между последней и светской властью, вторая посвящена отношению власти церкви⁵⁸¹ к временным благам и в заключительной части автор отвечает на возможные возражения.

Впервые ссылка на Аристотеля в «О власти церкви» появляется уже во 2-й главе, где Эгидий доказывает, что римский понтифик не может быть судим кем-либо. Первый аргумент строится на различие двух видов совершенств: личное и соответствующее статусу⁵⁸². Высшее совершенство будет соответствовать тому статусу, который подразумевает обладание абсолютной властью и юрисдикцией, поскольку такой статус имеет Папа Римский, то именно он имеет полное право судить⁵⁸³, не будучи подлежащим суду. Второй аргумент основывается на аристотелевской идее, что норма является стандартом, как для самого себя, так и того, что от нее отклоняется⁵⁸⁴. Если применить это к вопросам морали, то следующий порокам будет судить превратно и скорее сам станет объектом осуждения, но его противоположность, наоборот, будет судить правильно и не будет судим кем-либо. К этому Эгидий добавляет цитату из III книги Никомаховой этики, которая сводится к утверждению, что добропорядочный человек всегда правильно определяет истинное благо⁵⁸⁵. Поскольку статус Папы Римского является высшим и столь высокий статус ведет к святости самого человека, то римский понтифик, возвышаясь над всеми, становится подобен норме, которая только одна и может осуществлять суд.

В 3-й главе Эгидий один раз упоминает Никомахову Этику в связи с доказательством того, что все души должны подчиняться власти Папы

⁵⁸¹ Следует указать, что Эгидий не проводит различий между властью Папы Римского и властью церкви, поэтому это взаимозаменяемые понятия.

⁵⁸² *Giles of Rome. On Ecclesiastical Power. A Medieval Theory of World Government. New York, 2004. P. 6.*

⁵⁸³ В этом случае речь идет об осуществлении юрисдикции, т.е. суда над кем-либо.

⁵⁸⁴ «В самом деле, достаточно одного из каждого двух противоположных элементов, чтобы он различил сам себя и свою противоположность: ведь посредством прямого мы познаем и его и кривое. Именно линейка различает то и другое, кривое же не есть мерило ни самого себя, ни прямого». *Аристотель. О душе* // Сочинения: В 4-х т. Т. 1. М., 1976. С. 391.

⁵⁸⁵ *Аристотель. Никомахова этика* // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 104.

Римского. Этот тезис обосновывается традиционным разведением сфер компетенций двух властей – тело подчиняется светским правителям, а душа духовным⁵⁸⁶ и поскольку душа выше тела, то из этого так же следует, что власть духовного лица всегда выше светского. Здесь же Эгидий говорит про воздействие, которое могут оказывать на своих подданных обе власти, если духовная власть, не имея суда крови, принуждает церковным порицанием и отлучением, то светская власть принуждает к повиновению судом крови и смертью⁵⁸⁷. Характеристика смерти, как самого ужасного для человека берется из «Никомаховой этики»⁵⁸⁸, где Аристотель рассуждает об отношении мужественного человека к смерти, таким образом Эгидий берет цитату вне своего контекста, чтобы заострить отличие между двумя властями, где церковь прибегает к слову, там король использует силу и страх.

Если в предыдущем случае обращение к Аристотелю было скорее риторическим, чем содержательным, то в 6-й главе наоборот. Здесь Эгидий преследует цель доказать, что власть Папы Римского не только выше по достоинству, но и предшествует королевской власти. Этому намерению мешает аристотелевский принцип, который Эгидий, скорее всего, подчёрпнул из «Суммы теологии»: поскольку природа переходит от несовершенного к совершенному, так что все, что предшествует во времени, несовершенно, а совершенно то, что становится впоследствии⁵⁸⁹, следовательно, королевская власть должна предшествовать по времени. Против этого также говорят некоторые фрагменты из Библии, например, правление Нимрода в Вавилоне предшествует царствованию Мелхиседека или бог вначале творит тело человека, а затем душу и поскольку светская власть касается только тел и земных благ, а священническая власть – духовных, то первая должна предшествовать последней.

Далее Эгидий не собирается оспаривать аристотелевскую позицию, ровно, как и авторитет Библии, поэтому он говорит, что все сказанное в

⁵⁸⁶ *Giles of Rome. On Ecclesiastical Power. A Medieval Theory of World Government. New York, 2004. P. 14.*

⁵⁸⁷ *Ibid.*

⁵⁸⁸ *Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 109.*

⁵⁸⁹ *См.: Аристотель. Физика // Сочинения. В 4-х т. Т. 3. М., 1981. С. 98.*

действительности не противоречит его намерению: «в качестве доказательства этого следует отметить, что в одной и той же вещи, которая способна возникнуть или исчезнуть, или в чем-либо, что может быть создано или сделано, потенциальность, безусловно, предшествует действительности по времени или продолжительности»⁵⁹⁰. Начиная с этих слов и далее аргументация Эгидия опирается на рассуждения, представленные в IX книги *Метафизике*, где Аристотель разбирает вопрос о том, когда вещь есть возможности, а когда нет⁵⁹¹ и сочинения Августина. Эгидий связывает переход от возможности в действительность, во-первых, с волей создателя, который вкладывает в материю возможность от себя; во-вторых, когда бог творит чудо и делает из материи то, что в ней не было заложено; в-третьих, исходя из учения Августина о семенных формах⁵⁹², в течение времени материя реализует возможности, заложенные в ней богом. Все три способа приводят к выводу, что внутри одной и той же вещи возможность предшествует действительности, а несовершенное предшествует совершенному. Этот принцип Эгидий применяет этот вывод к королевству [regnum] и священству, говоря, что королевство было несовершенным до того, как стало совершенным, и священство было несовершенным до того, как стало совершенным⁵⁹³.

Тем не менее это не говорит в пользу тезиса Эгидия, поэтому он продолжает двигаться в аристотелевских рамках, подчеркивая, что только в пределах одной и той же вещи возможность предшествует действительности, однако в абсолютном смысле действительность предшествует потенциальности, а совершенное — несовершенному во времени, несмотря на то что для одной и той же вещи это было ошибочным⁵⁹⁴. Следовательно, сравнивая королевство и священство, из которых второе более совершенно и обладает большим достоинством, то священство предшествует королевству

⁵⁹⁰ Giles of Rome. On Ecclesiastical Power. A Medieval Theory of World Government. New York, 2004. P. 30.

⁵⁹¹ Аристотель. *Метафизика* // Сочинения в четырех томах. Т. 1. Ред. В. Ф. Асмус. М.: «Мысль», 1976. С. 243–244.

⁵⁹² Августин Аврелий. О Троице / пер. с лат. А. А. Тащиана. М.: РИПОЛ классик, 2017. С. 89–92.

⁵⁹³ Giles of Rome. On Ecclesiastical Power. A Medieval Theory of World Government. New York, 2004. P. 32.

⁵⁹⁴ Ibid. P. 34.

во времени. Таким образом, опираясь, главным образом, на Аристотеля, Эгидий выстраивает рациональный аргумент для обоснования своего тезиса.

В 9-й главе, посвященной доказательству того, что светская власть находится в руках церкви не для использования, а для руководства над ней и что такой порядок, говорит в пользу превосходства Папы Римского. Эгидий выдвигает три аргумента в пользу своего тезиса, поочередно рассматривая силу [potencie], цель и материальный меч⁵⁹⁵. Интерес здесь вызывает именно первый путь. Здесь Эгидий говорит, что если каждый субъект действует согласно своей природе, то чтобы лучше разобраться в отношениях между духовной и светской властями, следует рассмотреть отношение между телесными и духовными субстанциями⁵⁹⁶. Дальше он выстраивает иерархию, отталкиваясь от рассуждений Фомы Аквинского, представленные в 110-м вопросе «Суммы теологии»: телесные субстанции подчиняются разумам или ангелам, которые приводит их в движение своей волей, сами ангелы отличаются друг от друга силой и потому каждой ангельской иерархии, согласно природе, соответствуют определенные телесные объекты, чтобы подкрепить это суждение, он отсылает к аристотелевскому «О небе», говоря, что если бы к первому небу была добавлена еще одна звезда, то двигатель с трудом приводил бы её в движение, т.е. она была бы несоразмерна своему парению⁵⁹⁷. Следует указать, что Аквинат, на которого здесь опирается Эгидий, сам принимает аристотелевский тезис, что небесные тела движутся духовными субстанциями, дополняя его, что духовные субстанции или ангелы непосредственно управляют не только небесными, но также и низшими телами⁵⁹⁸. Таким образом Эгидий на основании метафизики Аристотеля, дополненной Фомой Аквинским, получает доказательство превосходства духовной власти над светской.

⁵⁹⁵ Ibid. P. 54.

⁵⁹⁶ Ibid. P. 56.

⁵⁹⁷ Ibid. P. 56.

⁵⁹⁸ См.: *Аристотель. Метафизика* // Сочинения в 4-х т. Т. 1. М., 1976. С. 312. *Sancti Thomae Aquinatis. Pars Prima Summae Theologiae a quaestione L ad quaestionem CXIX* // *Opera Omnia*, T. V. Romae, 1889. P. 510–511.

Во второй части «О власти церкви», посвященной рассмотрению отношений между материальными благами и властью церкви, Эгидий так же обращается к Аристотелю. В 4-й главе поднимая вопрос о том, что все временные вещи находятся под властью Папы Римского, Эгидий предлагает четыре пути решения. Первый исходит из того, что сами материальные блага должны быть подчинены духовной цели, поскольку они не могут вести к подлинному счастью. Далее Эгидий цитирует Аверроэса, который в комментарий к II книге «Метафизике» отождествил благо с целью и утверждал, что тот, кто отнимает цель, отнимает благо⁵⁹⁹. Хотя Эгидий ссылается на Аверроэса эта мысль принадлежит Аристотелю⁶⁰⁰. Этот тезис позволяет сделать вывод, что все, что имеет благую цель, само по себе также является благом и поскольку цель человека – счастье заключается в духовным благах, то временные вещи будут служить инструментами для последних, а если они перестают быть таковыми, то они теряют статус блага для нас, что подкрепляется ссылкой на V книгу «Никомаховой этики»⁶⁰¹.

Второе доказательство строится на рассмотрении человеческого тела. Эгидий говорит, что временные блага предназначены для поддержания тел, ссылаясь, по всей видимости, на «Политику»: «Ибо, как доказано в другой науке, мы, в некотором смысле, являемся концом всех вещей, поскольку все вещи предназначены служить нам»⁶⁰². Таким образом выстраивается иерархия: временные блага служат телам, подчиненные душам, а над последними осуществляет господство Папа Римский.

В 9-й главе Эгидий, доказывая, что светский меч даруется правителям через Папу Римского, проводит различие между властью и ее использованием, чтобы показать, что власть взятая сама по себе есть благо и только оказавшись в руках несправедливых людей она перестает быть

⁵⁹⁹ *Giles of Rome. On Ecclesiastical Power. A Medieval Theory of World Government. New York, 2004. P. 91.*

⁶⁰⁰ «Поэтому, если для всего, что делается, есть некая цель, она-то и будет благом, осуществляемым в поступке, а если таких целей несколько, то соответственно и благ несколько». *Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М.: «Мысль», 1983. С. 62.*

⁶⁰¹ *Giles of Rome. On Ecclesiastical Power. A Medieval Theory of World Government. New York, 2004. P. 91. См.: Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 146.*

⁶⁰² См.: *Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 389.*

таковой⁶⁰³. То, что какое-либо благо может привести к негативным последствиям показывается на примере с водой из «Никомаховой этики»: нет нужды пить воду, когда тонешь⁶⁰⁴, этот принцип Эгидий распространяет дальше, утверждая, что, например, интеллект, хотя и благ, однако показывает человеку путь греха, делая из человека то, что хуже животного и вновь вслед за этим следует ссылка на Аристотеля, который в различных трудах говорил, что злой человек, незнающий закона и справедливости опускается на уровень зверя⁶⁰⁵. Контекст этих примеров, как это часто бывает, не связан с тем, что доказывает автор, однако эти примеры позволяют усилить аргументацию и убедить читающего, что если даже правитель хуже зверя, то его власть, проистекающая от бога, сама по себе не теряет ничего, оставаясь благом. В следующей главе Эгидий так же обращается к аристотелевским сочинениям, доказывая, что только церковь имеет всеобщее господство, а в то время, как светские правители – частное. Здесь цитата из «Политики» возникает в связи с намерением автора показать, что папская власть выше светской, поскольку мудрый всегда управляет другими, затем следует ссылки на Экклезиаста⁶⁰⁶, Птолемея и в завершение: «Философ в своей «Политике» показывает, что естественно, что тот, кто велик разумом и интеллектом, должен иметь господство»⁶⁰⁷.

В следующем абзаце Эгидий продолжает свои рассуждения, ссылаясь уже на трактат «О душе»: «мы видим в ученом и умозрительном суждении, что, когда интеллект рассматривает высшие объекты исследования, он рассматривает и низшие»⁶⁰⁸. Этот принцип он распространяет на отношения власти, говоря, что точно также власть церкви распространяется и на

⁶⁰³ Giles of Rome. On Ecclesiastical Power. A Medieval Theory of World Government. New York, 2004. P. 156.

⁶⁰⁴ Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 194.

⁶⁰⁵ Там же. С. 204.

⁶⁰⁶ «Мудрость лучше воинских орудий» (Еккл. 9:18). Примечательно, что в этой же главе есть следующий фрагмент: «Вот еще какую мудрость видел я под солнцем, и она показалась мне важной: город небольшой, и людей в нем немного; к нему подступил великий царь и обложил его и произвел против него большие осадные работы; но в нем нашелся мудрый бедняк, и он спас своею мудростью этот город; и однако же никто не вспоминал об этом бедном человеке». Из этих слов следует, что мудрость не только не гарантирует господства, но и благодарности. Эгидий доказывая, что из самой природы вещей следует подчинение мудрому, в действительности пытается замаскировать этическое суждение о должном сущим.

⁶⁰⁷ Речь идет о том месте из I книги, где Аристотель говорит о властвующему и подчиненном. См.: Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 377.

⁶⁰⁸ См.: Аристотель. О душе // Сочинения: В 4-х т. Т. 1. М., 1976. С. 434.

материальные блага и потому она может судить о них в том смысле⁶⁰⁹. Под последним следует понимать папскую юрисдикцию, которая не заканчивается духовной сферой, а скорее потому, что эта высшая по своему статусу сфера подчиняется власти римского понтифика, то низшая, служащая первой, будет также во власти церкви.

В 13-й главе переходя к рассмотрению вопроса о том, почему в церкви имеется только два меча, Эгидий обращается к трактату *De generatione et corruptione*. Проблема этой главы состоит в том, что тезис о двух властях, находящихся в руках церкви может подвергнуться критики, поскольку, с одной стороны, можно сказать, что власти должно быть три: над душой, телом и материальными благами, с другой стороны, если власть Папы Римского столь абсолютная, то ставится под вопрос необходимости наличия светского меча в церкви⁶¹⁰. Эгидий дает три пути решения проблемы. Первый таков: поскольку духовные вещи превосходнее и благороднее телесных и занятие первыми требует большой заботы, то следовало создать так же светскую власть, чтобы власть церкви могла бы наиболее полно посвятить божественным вещам⁶¹¹. Хотя Эгидий подчёркивает, что появление светского меча не подрывает власть Папы Римского над всеми вещами, тем не менее понимая, что этот вывод можно сделать, он вновь подробно рассматривает отношения между двумя властями: одна является всеобщей, другая частной и ограниченной, поэтому вторая, являясь подчиненной также учреждается и получает свою власть от первой. Здесь возникает необходимость обратиться к Аристотелю, чтобы доказать, что светская власть без церкви не имеет свою силу. Эгидий демонстрирует на примере с огнем, взятого из «О возникновении и уничтожении», что огонь, не произвел бы ничего, если бы он не сделал этого через воздействующую на него внешнюю силу⁶¹².

⁶⁰⁹ *Giles of Rome. On Ecclesiastical Power. A Medieval Theory of World Government. New York, 2004. P. 168.*

⁶¹⁰ *Ibid. P. 212.*

⁶¹¹ *Ibid. P. 214.*

⁶¹² См. *Аристотель. О возникновении и уничтожении // Сочинения. В 4-х т. Т. 3. / Пер. Т. А. Миллер / Вступ. ст. и примеч. И. Д. Рожанский. М.: «Мысль», 1981. С. 434.*

Через несколько абзацев Эгидий разбирает другой возможный вывод, опровергая мысль, что учреждение светского меча говорит о недостатке силы духовной меча. Автор начинает свой ответ со ссылки на «О душе», где Аристотель утверждал, что именно душа удерживает тело в целостности⁶¹³, что позволяет утверждать, что всякая материальная сила существует благодаря духовной и светская власть не будет исключением, а потому нельзя говорить о недостатке силы власти церкви⁶¹⁴.

Второй путь заключается в рассмотрении различия между духовными и материальными вещами. Здесь Эгидий вновь ссылается на Аристотеля, который в X книге «Метафизики» отнес тленные и нетленные вещи к разным родам⁶¹⁵, а следовательно, телесное и духовное может рассматриваться только общей наукой, т.е. метафизикой⁶¹⁶.

Аристотель позволяет Эгидию перейти к выстраиванию иерархии наук, главной и общей является «Метафизика», поскольку она рассматривает два рода субстанций, те же науки, которые рассматривают только предметы доступные чувственному опыту, не могут исследовать духовные предметы и выступают для более общей науки в качестве помощниц⁶¹⁷. Эти отношения между наук затем экстраполируются на отношение между двумя властями: «Так же и в нашем предложении: то есть в правлении и управлении людьми, которые состоят как из духовной, так и из телесной субстанции. Поэтому та сила, которая является духовной, будет общей и будет распространяться также на телесные вещи. Но та сила, которая особенно назначена в отношении телесных вещей, будет частной и ограниченной, и сама по себе и как таковая не сможет заниматься духовными делами. Тем не менее, земная

⁶¹³ «Ибо, думается, скорее наоборот, душа скрепляет тело: ведь когда душа покидает тело, оно распадается и сгнивает. Следовательно, если душу делает единой нечто другое». *Аристотель. Метафизика* // Сочинения: В 4-х т. Т. 1. / Ред. В. Ф. Асмус. М.: «Мысль», 1976. С. 392.

⁶¹⁴ *Giles of Rome. On Ecclesiastical Power. A Medieval Theory of World Government. New York, 2004. P. 218.*

⁶¹⁵ «Так как противоположности различны по виду, а преходящее и непреходящее суть противоположности (ведь лишенность есть определенная неспособность), то преходящее и непреходящее должны быть разными по роду». *Аристотель. Метафизика* // Сочинения: В 4-х т. Т. 1. М., 1976. С. 271. К вопросу интерпретации первой философии Аристотеля см., например: *Юнусов А. Т. Первая философия как наука: теория научного знания Аристотеля во «Второй аналитике» и в IV книге «Метафизики»* // *Философский журнал*. Т. 9. № 2. М., 2016. С. 66–82.

⁶¹⁶ *Ibid.* P. 220. Эгидий имеет ввиду начало XII книги «Метафизика». См.: *Аристотель. Метафизика* // Сочинения: В 4-х т. Т. 1. М., 1976. С. 300.

⁶¹⁷ *Ibid.*

сила, которая ограничена и частная, не излишня для духовной силы, которая является общей, так же как, как мы сказали относительно наук, частная наука не излишня для общей»⁶¹⁸.

Эгидий апеллирует к Аристотелю так же в своем опровержении позиции, утверждающей существование отдельного меча для материальных благ. Если духовные и материальные вещи столь отличны друг от друга, что являются предметами разных наук, то это нельзя сказать про тела и материальные блага, которые рассматриваются в рамках одних наук: натурфилософии, медицины и моральной философии⁶¹⁹. Эгидий подчеркивает, что все эти науки рассматривают эти предметы по-разному, например, моральная наука [*moralis sciencia*] рассматривает человеческие тела и внешние блага, поскольку они имеют отношение к человеческим действиям, являющимися предметом этой науки, «которая рассматривает такие вещи в отношении особых свойств справедливости и несправедливости»⁶²⁰. Это определение взято из «Никомаховой этики»⁶²¹, однако Эгидий сильно сократил его.

Третье решение, заявленного в начале вопроса, выводиться из рассмотрения порядка среди духовных и телесных вещей⁶²². Не составит труда заметить, что рассуждения Эгидия во всех трех случаях подчинены одному намерению доказать различными аргументами наличие иерархии между духовной и светской сферами или внутри одной из этих сфер и перенести эти отношения на политическое поле. В этом контексте появляется ангельская иерархия Псевдо-Дионисия Ареопагита, которая осуществляет управление вселенной. Объясняя устройство этой иерархии Эгидий, вновь обращается к Никомаховой этике: Серафимы стоят выше Херувимов, поскольку они любимы богом и знают тайны божии, но Херувимы выше Престолов, поскольку быть мудрым больше, чем быть судьей, потому что

⁶¹⁸ Ibid. P. 222.

⁶¹⁹ Ibid. P. 224.

⁶²⁰ Ibid. P. 226.

⁶²¹ См. *Аристотель*. Никомахова этика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 54-55.

⁶²² *Giles of Rome. On Ecclesiastical Power. A Medieval Theory of World Government*. New York, 2004. P. 228.

мудрость – причина суда, так что каждый судит хорошо относительно тех вещей, которые он знает⁶²³. Рассмотрев после этого иерархию демонов, Эгидий делает вывод, повторенный им уже неоднократно: первые чины иерархии могут делать все то же самое, что и вторые, но обратное не будет верным и этот принцип будет верным для любой иерархии: «Таким образом, в церкви будет два меча и две власти: а именно, духовный и телесный или материальный меч. Следовательно, если мы рассмотрим чины самих ангелов, то у нас есть способ различать две правящие власти в церкви — священническую и царскую, духовную и земную — в терминах двух частей, из которых состоит человек. И в каждой из этих правящих властей, духовной или материальной, есть разные чины и чины; эти чины и чины, поскольку обе правящие власти, священническая и королевская, являются добрыми, не следует понимать как похожие на те, которые существуют среди злых ангелов, но как похожие на те, которые существуют среди добрых. И так же, как есть три иерархии и девять чинов среди добрых, так и соответствующая тройная иерархия и девятикратный порядок могут быть легко определены в священнической или церковной правящей власти»⁶²⁴.

В следующей главе Эгидий продолжает предыдущую тему, доказывая, что наличие светского меча в церкви не является избыточным несмотря на то, что все то, что находится в юрисдикции светской власти также доступно подчиненно духовной власти. Излагая шесть аргументов в пользу своей позиции Эгидий, доходит до мысли, постоянное вмешательство Папы Римского в светские дела было бы нецелесообразно, с одной стороны, для общего блага, поскольку нарушало бы мир князей, а с другой, для церкви, поскольку в таком случае понтифик должен был бы сосредоточить свои усилия на мирских вопросах⁶²⁵. Свою позицию Эгидий подкрепляет ссылками на Священное Писание, «Схоластическую историю» Петра Коместора и Аристотеля: «Ибо человек, который настолько велик, что ему

⁶²³ Ibid. P. 232. «Всякий между тем правильно судит о том, в чем сведущ, и именно для этого он добродетельный судья». *Аристотель*. Никомахова этика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 56.

⁶²⁴ Ibid. P. 241.

⁶²⁵ Ibid. P. 256.

поручена забота обо всем мире, должен быть велик душой; но, как сказано в Этике 4, великий душой человек - это «тот, кто считает себя достойным великих дел», и там же говорится, что он показывает себя великим душой в великих делах, а не в малых. Там же снова учат, что великий душой человек озабочен великими делами, и озабочен малыми только потому, что великие дела случаются редко»⁶²⁶.

В третьей части, где разбираются возможные возражения на сказанное ранее в двух других частях, Эгидий достаточно часто цитирует Аристотеля. Например, во 2-й главе говоря о правлении богом мира, подобно которому устроено правление Папы Римского в церкви, Эгидий возражая против мнения Платона, утверждавшего различные идеи в соответствии с различными степенями вещей, и называл их богами⁶²⁷. Здесь он наряду с Псевдо-Дионисом Ареопагитом отсылает к «Метафизики»⁶²⁸ и приписываемому Аристотелю трактату «*Liber de Causis*»⁶²⁹. Вновь «Метафизика» появляется в 4-й главе, в контексте объяснения слов Иннокентия III из буллы «*Per venerabilem*», касающихся осуществления Папой светской юрисдикции. Говоря о временных благах Эгидий, утверждает, что они подчиняются церкви сами по себе, но не в первую очередь, поскольку временные блага имеют в себе причину, посредством которой они подчиняются духовным благам и подчиняются им, следовательно, не случайно, но в себе и по причине, существующей в них самих, что временные блага находятся под духовной властью⁶³⁰. Далее Эгидий поясняет различие между «само по себе» и «в первую очередь» вновь ссылаясь на «Метафизику»: «как было показано в другой науке, сущность такова, какова

⁶²⁶ Ibid. P. 256.

⁶²⁷ Ibid. P. 286.

⁶²⁸ См.: *Аристотель. Метафизика* // Сочинения: В 4-х т. Т. 1. М., 1976. С. 169.

⁶²⁹ Die Pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute bekannt unter dem Namen *Liber de causis* / hrsg. von O. Bardenhewer. Freiburg: Herdersche Verlagshandlung, 1882. S. 177.

⁶³⁰ *Giles of Rome. On Ecclesiastical Power. A Medieval Theory of World Government*. New York, 2004. P. 308. «А потому и о «самом по себе» необходимо говорится в различных смыслах. «Само по себе» — это суть бытия каждой вещи». «Привходящим, или случайным, называется то, что чему-то присуще и о чем может быть правильно сказано, но присуще не по необходимости и не большей частью». *Аристотель. Метафизика* // Сочинения: В 4-х т. Т. 1. М., 1976. С. 170, 178.

она есть «в первую очередь», когда что-то другое таково, каково оно есть через нее, а не когда оно таково, каково оно есть через что-то другое»⁶³¹.

В этой же главе Эгидий отсылает еще к трем другим работам Аристотеля. Так вновь проводя аналогию между правлением бога, направляющим все временные вещи таким образом, что они действуют согласно собственному движению, и Папой Римским, который правит подобным же образом, он подчеркивает, что подобный ход вещей может нарушаться и духовная власть может переступать пределы общего права и осуществлять юрисдикцию в светской сфере⁶³². Причина нарушения обычного порядка кроится в человеческих поступках, сравниваемые Эгидием с камнями Лесбоса: «Ибо среди людей Лесбоса были определенные необрабатываемые камни, которые не могли быть обработаны по какому-либо единому образцу. И поэтому мастера строили не с помощью линии или железной линейки, а с помощью свинцовой линейки, которую они сгибали в соответствии с неровностями камней» и далее: «человеческие поступки подобны необрабатываемым камням, и их нельзя обработать по какому-либо одному непреложному правилу»⁶³³. Это в точности повторяет пример Аристотеля из Никомаховой этики⁶³⁴. После сказанного Эгидий добавляет, что то, что в человеческих поступках не является законом по общему правилу, является законом по особому правилу и все это должно соответствовать естественным наукам, поскольку каждый человек есть микрокосмом и то, что существует в мире в целом, отражается в человеке как в некоем меньшем мире, и то, что видно в управлении всеми людьми, можно различить в одном и том же человеке⁶³⁵. В этом случае Эгидий отсылает к VIII книги Физики⁶³⁶. В следующем абзаце есть ссылка на III книгу «О

⁶³¹ Ibid. «В самом деле, так же как бытие присуще всему, но не одинаковым образом, а одному первично, другим вторично, так и суть прямо присуща сущности, а всему остальному — лишь в некотором отношении». *Аристотель*. Метафизика // Сочинения: В 4-х т. Т. 1. М., 1976. С. 193.

⁶³² Ibid. P. 316.

⁶³³ Ibid.

⁶³⁴ См. *Аристотель*. Никомахова этика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 169.

⁶³⁵ *Giles of Rome*. On Ecclesiastical Power. A Medieval Theory of World Government. New York, 2004. P. 316.

⁶³⁶ «Если же это возможно для живого существа, почему это не может происходить и со всей Вселенной? Ведь если это имеет место в маленьком космосе, значит, и в большом, и если в космосе, то и в бесконечном». *Аристотель*. Физика // Сочинения. В 4-х т. Т. 3. М., 1981. С. 225.

душе», чтобы еще раз продемонстрировать, что интеллектуальная сила, т.е. духовное, постигает сущностный характер телесного⁶³⁷.

Привлекает особое внимание один из фрагментов 6-й главе, где Эгидий говорит, что управление людьми является естественным и похвальным, когда оно подражает управлению всем миром или управлению природными вещами одной правящей силой, то есть одним богом и далее он отсылает к «Метафизики»: «поэтому также было доказано в другой науке, что существует одно царство и один правитель: то есть один мир, правителем которого является один бог»⁶³⁸.

В этой же части Эгидий несколько раз упоминает «Политику». В 7-й главе, когда он утверждает, что власть римского понтифика одновременно и абсолютна и ограничена, то объясняет это аристотелевским принципом: тот, кто устанавливает закон, должен соблюдать закон⁶³⁹, а следовательно Папа ограничивает законом самого себя⁶⁴⁰. Этот же принцип повторяется 8-й главе⁶⁴¹. В следующей главе говоря о полноте власти Папы Римского Эгидий подчеркивает, что понтифику следует действовать в соответствии с установленными законами и в соответствии с обычным ходом: «поскольку то, что говорит Аристотель в «Политике», особенно верно в отношении Верховного Понтифика. Ибо он утверждает, что каждый государь должен быть человеком многих глаз, многих рук и многих ног⁶⁴². Здесь для Эгидия важно вновь показать, что, с одной стороны, полнота власти не отменяет существующий порядок, а с другой, что в управлении церковью, устроенной подобно вселенной, понтифику следует действовать посредством других.

⁶³⁷ *Giles of Rome. On Ecclesiastical Power. A Medieval Theory of World Government. New York, 2004. P. 318.* Насколько Эгидий понял Аристотеля можно понять, если обратиться к оригинальному отрывку: «Способностью ощущения душа различает тепло и холод, т. е. то, некоторое соотношение чего есть плоть; существо же плоти душа различает иной способностью: или существующей отдельно от способности ощущения, или находящейся с ней в таком отношении, как ломаная линия с самой собой, когда она выпрямляется». *Аристотель. О душе // Сочинения: В 4-х т. Т. 1. М., 1976. С. 434.*

⁶³⁸ *Ibid. P. 334.* «Между тем сущее не желает быть плохо управляемым. “Нет в многовластии блага, да будет единый властитель”». *Аристотель. Метафизика // Сочинения: В 4-х т. Т. 1. М., 1976. С. 320.*

⁶³⁹ *Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 467.*

⁶⁴⁰ *Giles of Rome. On Ecclesiastical Power. A Medieval Theory of World Government. New York, 2004. P. 344.*

⁶⁴¹ *Ibid. P. 360.*

⁶⁴² *Ibid. P. 368. См.: Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 483.*

Подходя к завершению разбора «О власти церкви» следует сказать, что редкое упоминание «Политики» вызвано тем, что политическая теория Аристотеля крайне плохо сочеталась с идеями папского абсолютизма, поэтому Эгидий использует лишь некоторые фрагменты, предоставляющие аргументы в его распоряжение. Однако нельзя сделать подобный вывод, касающихся других работ, упоминаемых в этом тексте. Несмотря на большой объем этой работы почти все аргументы строятся вокруг схемы: доказательство существования иерархии между духовным и материальным с последующей экстраполяцией доказанного на отношения между светской и духовной властями. Так же часто встречается мысль, что правление римского понтифика подобно правлению бога во вселенной. Свои аргументы Эгидий заимствует у Псевдо-Дионисия Ареопагита, Августина и Аристотеля, адаптируя идеи «Метафизики», «Физики» и «О душе» для собственных целей. Если задать вопрос, насколько важен Аристотель для Эгидия, то упоминание числа ссылок, на наш взгляд, было бы недостаточным для ответа. Аристотель позволяет Эгидию доказать, во-первых, иерархическое устройство мира, во-вторых, то, что вышестоящее звено в цепи иерархии может выполнять все те же функции, что и нижестоящее, в-третьих, дает аргумент на основании аналогии с огнем для обоснования, что светская власть получает свою силу, через духовную, в-четвертых, подчеркнуть различие между духовной и материальной субстанциями. Таким образом Эгидий мог игнорировать «Политику», но не весь аристотелевский корпус.

3.3. Иоанн Парижский: «Политика» как источник обоснования независимости светской власти

Иоанн Парижский (1250–1306 гг.) относится к тем авторам о ком нельзя говорить с уверенностью, поскольку как обстоятельства его жизни, так и академическая карьера полны белыми пятнами. Проблемы в биографии Иоанна начинаются с его имени, поскольку, как заметил Ф. Каннингем, в

конце XIII в. жило слишком много людей, называемых Иоанном Парижским⁶⁴³. Путаность вносит и тот факт, что Иоанн имел несколько прозвищ: Иоанн Глухой, Иоанн Одноглазый⁶⁴⁴. Дата рождения до сих пор вызывает споры, однако, большая часть исследователей предполагает, что Иоанн родился либо в конце 1240-х, либо в начале 1250-х гг.⁶⁴⁵. О датировке следующего важного события из жизни парижского магистра также приходится говорить с осторожностью. Речь идет о вступлении Иоанна в орден доминиканцев, которому принадлежал монастырь св. Иакова. На этот шаг он решился уже в зрелом возрасте примерно в 1278–1280 гг.⁶⁴⁶. К. Джонс указывает на наличие свидетельств, показывающих, что он мог вступить в доминиканский орден только после получения звания магистра искусств⁶⁴⁷, из чего следует, что в 70-е годы он учился в Парижском университете, где он мог стать учеником Петра Тарантезского и познакомиться с Петром Овернским.

А. К. Гладков назвал Иоанна Парижского верным последователем и защитником Фомы Аквинского, поскольку тот принял активное участие в полемике, вызванной появлением трактата «*Correctorium fratris Thomae*» Вильгельма Марского⁶⁴⁸. Однако насколько в действительности Иоанн придерживался учения Аквината, вопрос дискуссионный. В 1284–1286 гг. он составил комментарии к «Сентенциям» Петра Ломбардского, некоторые положения из которых были признаны доминиканцами ошибочными, поэтому, возможно, Иоанн вступил в полемику, создав «*Correctorium corruptorii 'Circa'*» (1285 г.), чтобы связав свою позицию с Аквинатом,

⁶⁴³ *Cunningham F. A. The "Real Distinction" in John Quidort // Journal of the History of Philosophy, Vol. 8. Baltimore, 1970. P. 13–14.*

⁶⁴⁴ *Гладков А. К. «Ioannis magister parisiensis doctissimus et eloquentissimus est...». Иоанн Парижский и его время: политика, философия и культура в средневековой Франции // Вестник Удмуртского Университета. Серия История и филология. Вып. 1. Ижевск, 2014. С. 9.*

⁶⁴⁵ *Miethke J. De potestate papae: die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham. Tübingen, 2000. S. 116.*

⁶⁴⁶ *Гладков А. К. «Ioannis magister parisiensis doctissimus et eloquentissimus est...». Иоанн Парижский и его время: политика, философия и культура в средневековой Франции // Вестник Удмуртского Университета. Серия История и филология. Вып. 1. Ижевск, 2014. С. 10.*

⁶⁴⁷ *Jones Ch. John of Paris: Through a Glass, Darkly? // John of Paris Beyond Royal and Papal Power / ed. by Ch. Jones. Turnhout: Brepols, 2015. P. 1.*

⁶⁴⁸ *Гладков А. К. «Ioannis magister parisiensis doctissimus et eloquentissimus est...». Иоанн Парижский и его время: политика, философия и культура в средневековой Франции // Вестник Удмуртского Университета. Серия История и филология. Вып. 1. Ижевск, 2014. С. 11.*

доказать ее ортодоксальность⁶⁴⁹. К тому же в своих взглядах на отношения между светской и духовной властью Иоанн сильно расходится с позицией Фомы Аквинского, представленной в «De regno».

Многое, что нам известно из жизни Иоанна Парижского, связано со спорами, проходившими в стенах университета. В 1300 г. он вступил в полемику о пришествии Антихриста, написав «Tractatus de Antichristo». 26 июня 1303 г. Иоанн оставил свою подпись в петиции, которая призывала к суду Бонифация VIII перед Вселенским собором. В 1304 г. он становится магистром теологии и в этом же году включается в дискуссию между белым и нищенствующим духовенством, отстаивая принципы последнего в «De confienibus audiendis». Достаточно быстрый академический взлет французского доминиканца внезапно прерывается из-за его взгляда на евхаристию, изложенного в «Determinatio de modo existendi corporis Christi in sacramento altaris» (1304 г.). В 1305 г. Иоанн пишет апологическую работу «Declaratio», адресованную новому римскому папе Клименту V. Однако он так и не дождался ответа, поскольку Иоанн умер 22 сентября 1306 года в папской курии в Бордо.

Если о жизни Иоанна приходится говорить с чувством сомнения, то это нельзя отнести к его творчеству, которое, несомненно, было плодотворным. Французский доминиканец создал 21 трактат на различные темы, однако именно «О королевской и папской власти» («De potestate regia et papali») является наиболее известным произведением Иоанна.

Датировка «О королевской и папской власти», как и обстоятельства написания долгое время не вызывали широких дискуссий. Еще в начале прошлого века Р. Шольц уверенно датировал трактат концом 1302 или началом 1303 г.⁶⁵⁰, той же датировки придерживался М. Грабманн⁶⁵¹,

⁶⁴⁹ Jones Ch. John of Paris: Through a Glass, Darkly? // John of Paris Beyond Royal and Papal Power. Turnhout, 2015. P. 7–8.

⁶⁵⁰ Scholz R. Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters. Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke, 1903. S. 298.

⁶⁵¹ Grabmann M. Studien zu Johannes Quidort von Paris O. Pr., Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Philosophisch-philologische und historische Klasse Jahrgang 1922, 3, Abhandlung. München: Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1922. S. 12.

постепенно это стало общепринятой позицией⁶⁵². Если с датировкой имели место небольшие вариации, то позиция, что Иоанн написал этот трактат в поддержку короля Франции Филиппа IV во время его спора с Бонифацием VIII, долгое время не вызывала споров. Пересмотр датировки и цели этой работы впервые попытался сделать Ж. Колеман, который относил создание «О королевской и папской власти» к 1297/1298 г. и связывал этот текст с академическими спорами как между доминиканцами и францисканцами, так и между светскими и нищенствующими учеными о правильной церковной доктрине⁶⁵³. Таким образом, этот трактат содержит не апологию королевской власти, а доминиканскую теорию, охватывающую отношения между папой и светской властью, папой и церковью, церковью и собственностью, светской властью и собственностью и т.п. Э. Тэнг разделяет позицию Ж. Колемана, согласно которой трактат «О королевской и папской власти» создавался как ответ на систематическую критику Аквината со стороны францисканцев⁶⁵⁴. При этом следует отметить, что ранее А. Монахан в предисловии к своему переводу данного трактата Иоанна утверждал: тщательный анализ текста не обнаруживает убедительных свидетельств его прямой связи с противостоянием Филиппа IV и Бонифация VIII⁶⁵⁵. К. Убль также отверг традиционную трактовку, утверждая, что «О королевской и папской власти» был создан в ответ на «Quodlibet» Якова Витербского⁶⁵⁶. Несмотря на различные ответы, которые дают современные исследователи несомненным является то, что этот трактат создавался для университетской публики.

Возвращаясь к проблеме датировки, следует сказать, что предположение Ж. Колемана опровергается наличием скрытых отсылок к

⁶⁵² См.: *Saenger P.* John of Paris, Principal Author of the Quaestio de potestate papae (Rex pacificus) // *Speculum*, Vol. 56, № 1. Cambridge, 1981. P. 51; *Monahan A. P.* General Introduction // *John of Paris. On Royal and Papal Power* // trans. by A. P. Monahan. New York: Columbia University Press, 1974. P. XVI.

⁶⁵³ *Coleman J.* The Dominican Political Theory of John of Paris in its Context // *Studies in Church History Subsidia*, Vol. 9: The Church and Sovereignty c.590-1918. Cambridge, 1991. P. 189; *Coleman J.* A History of Political Thought: From the Middle Ages to the Renaissance. Oxford, 2000. P. 118–133.

⁶⁵⁴ *Theng. A.* Why Did John of Paris Write De potestate regia et papali? A Reconsideration // *John of Paris Beyond Royal and Papal Power* / ed. by Ch. Jones. Turnhout: Brepols, 2015. P. 165.

⁶⁵⁵ *Monahan A. P.* General Introduction // *John of Paris. On Royal and Papal Power* // trans. by A. P. Monahan. New York: Columbia University Press, 1974. P. XVI.

⁶⁵⁶ *Ubl K.* Johannes Quidorts Weg zur Sozialphilosophie // *Francia*, Bd. 30, № 1. Ostfildern, 2003. S. 43–73.

булле «Ausculta fili», изданной в декабрь 1301 г.⁶⁵⁷ С другой стороны, Э. Тэнг проанализировал возможные отсылки к «О власти церкви» Эгидия Римского и «О христианском правлении» Якова Витербского в «О королевской и папской власти» и сделал вывод, что повторяющиеся темы и аргументы не могут быть достаточным основанием для вывода о заочной полемике и знакомстве Иоанна с этими текстами, поскольку весь этот материал происходил из университетской среды Парижа⁶⁵⁸. Таким образом, «О королевской и папской власти» был создан не ранее декабря 1301 г. и не позднее «О власти церкви» и «О христианском правлении», т.е. в 1302 г.

Иоанн Парижский разделил свою работу на 25 глав: 1-я глава посвящена королевской власти, а 2-я – священству, в 3-й главе речь идет о том, что нет необходимости в подчинении всех светских правителей одному суверену и что подобное устройство необходимо только церкви; в 4-й главе доказывается, что царство возникло раньше церкви; в 5-й главе показывает, что церковь хотя и не первична по времени, но является таковой по достоинству; начиная с 6-й главы возникает тема отношения церкви и папы римского к внешним благам. Иоанн явно выступает против францисканцев и полемизирует с их позицией до 20-й главы включительно. В 21-й главе рассматривает Дар Константина и то, какие папские полномочия следуют из этого документа; в 22-й главе обсуждается вопрос возможности спора и суда над римским понтификом по поводу светских дел; в 23, 24 и 25 главах вновь затрагивается полемика с францисканцами, но уже не о владении и использовании благ, а о возможности папы римского уйти в отставку.

Иоанн достаточно часто обращается к аристотелевской «Политике» в «О королевской и папской власти». Первая глава начинается с определения *regnum*, которое заимствуется из Политики: «...королевство можно определить как правление одного человека над совершенным сообществом,

⁶⁵⁷ Watt J. A. Introduction // *John of Paris. On Royal and Papal Power* // trans. by J. A. Watt. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1971. P. 27–28.

⁶⁵⁸ Theng. A. Why Did John of Paris Write *De potestate regia et papali*? A Reconsideration // *John of Paris Beyond Royal and Papal Power*. Turnhout, 2015. P. 162–163.

управляемым для общего блага»⁶⁵⁹. Далее Иоанн подробно поясняет свое определение: так, королевство (*regnum*) называется совершенным сообществом, поскольку, говорит доминиканец, вновь ссылаясь на Аристотеля, в отличие от семьи наиболее полно удовлетворяет потребности человека⁶⁶⁰. Правление ради общего блага позволяет отличить королевство от трех неправильных форм правления: олигархии, тирании и демократии, как говорит Иоанн: «...в них, и особенно в тирании, правитель желает только своего собственного блага»⁶⁶¹. Остается пояснить «правление одного человека» – это то, что позволяет Иоанну отличить королевство от двух правильных форм правления: аристократии и политии. Таким образом, в этом небольшом отрывке Иоанн демонстрирует, как аристотелевское понимание совершенного сообщества, которое он, как и многие средневековые авторы, расширяет до королевства, так и знание классификации форм правления, представленной в 3-й книге «Политики», основанной на количестве правителей и цели правления.

Далее Иоанн переходит к теме генезиса политической власти. Во-первых, он указывает, ссылаясь на I книгу «Политики», что человек по природе является «политическим или общественным животным», поскольку наличие речи и отсутствие самодостаточности толкает его к другому⁶⁶². Естественная необходимость или природа лежит в основании сообщества, и Иоанн, принимая аристотелевскую теорию развития общества, повторяет, что ни домашнее хозяйство, ни селение не могут обеспечить полноценную жизнь для человека⁶⁶³. Во-вторых, Иоанн замечает, что сообщество рассеивается, если оно не направленно кем-то к общему благу⁶⁶⁴.

Иоанн называет монархию лучшей формой правления, поскольку это следует, с одной стороны, из природы власти, поскольку добродетель более

⁶⁵⁹ *John of Paris. On Royal and Papal Power* // trans. by A. P. Monahan. New York: Columbia University Press, 1974. P. 7.

⁶⁶⁰ Ibid.

⁶⁶¹ Ibid.

⁶⁶² Ibid. P. 8.

⁶⁶³ Ibid.

⁶⁶⁴ Ibid.

едина и, следовательно, больше, когда она принадлежит одному человеку, чем когда она распределена между несколькими⁶⁶⁵, с другой стороны, один правитель лучше обеспечивает единство и мир в обществе⁶⁶⁶. Третий аргумент заключается в том, что один правитель более направлен на общее, чем несколько⁶⁶⁷. К этому Иоанн добавляет мнение Аристотеля о тиране, который ищет собственного блага и презирает общее благо⁶⁶⁸. Четвертый и пятый аргументы также имеют аристотелевское происхождение, поскольку Иоанн обращается к аналогии: как человеческое тело управляется душой, так и общество должно управляться одним, так же и для стадных животных естественно жить под управлением одного⁶⁶⁹.

В завершающей части 1-й главы «О королевской и папской власти» Иоанн, подводя итог, возвращается к аристотелевской идее, что для человека жизнь в сообществе является естественной, и пытается выстроить аргументацию, апеллирующей к истории, а не рациональности. Он упоминает двух ассирийских царей Белу и Нина, до которых люди жили без власти как звери, и подкрепляет свое суждение ссылкой на Орозия, Цицерона и Аристотеля⁶⁷⁰. Упоминание этих трех авторов позволяет добиться некоторой историчности, поскольку раз они что-то говорили про таких людей, то действительно когда-то человек был подобен животному.

Во 2-й главе в связи с обсуждением священства происходит отход от Аристотеля, и ход рассуждений аналогичен 13-й главе «О королевской власти к королю Кипра» Аквината. Иоанн утверждает, что человек направлен не только на природное благо, приобретаемое через добродетель, но и на более высокую цель – вечную жизнь⁶⁷¹. Эта трансцендентная цель является главной для сообщества, которое теперь нуждается еще в одном направляющем, поскольку одной человеческой природы для этого недостаточно. Таким

⁶⁶⁵ Ibid.

⁶⁶⁶ Ibid.

⁶⁶⁷ Ibid. P. 9.

⁶⁶⁸ Ibid. См.: *Аристотель. Политика* // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 457.

⁶⁶⁹ Ibid. См.: *Аристотель. Политика*. С. 382–383.

⁶⁷⁰ Ibid.

⁶⁷¹ Ibid. P. 10.

направляющим вполне традиционно Иоанн называет Иисуса Христа, который передал священникам власть совершать таинства, поскольку материально не присутствует в церкви⁶⁷².

В 3-й главе Иоанн выступает в качестве апологета зарождающихся национальных государств от власти единой империи и защитника единства церкви, таким образом сочетая в себе партикуляризм с идеей централизации. Обоснование строгой иерархии и подчинение одной власти внутри церкви строится, с одной стороны, на аналогии – церковь воинствующая устроена по подобию церкви торжествующей, управляемой одним богом, а следовательно, все в земной церкви должны подчиняться одному римскому понтифику⁶⁷³. С другой стороны, Иоанн говорит, что священство подчиненно духовной власти согласно божественному установлению⁶⁷⁴. Последнее отличает церковь от секулярного общества, поскольку оно живет согласно природе, а не божественному закону. Иоанн, отталкиваясь от «Политики», говорит, что люди сами выбирают различные формы правления, соответствующие сообществу ради своего же благосостояния. Также в аргументации появляется аристотелевская теория зависимости формы правления от климата. Иоанн присовокупляет к этому еще несколько аргументов: один человек не справится с управлением всем миром; собственность принадлежит не сообществу, а людям, что делает ненужным роль общего распределителя благ; единая вера не требует объединения всех верующих в одной империи, поскольку существуют разные образы жизни и разные виды государств, соответствующие различиям в климате, языке и условиях жизни людей, причем то, что подходит для одному народу, не подходит другому⁶⁷⁵. Таким образом, обоснование независимости отдельных государств и отказ от единой империи строится на аристотелевской «Политике».

⁶⁷² Ibid. P. 11.

⁶⁷³ Ibid. P. 13.

⁶⁷⁴ Ibid.

⁶⁷⁵ Ibid. P. 15.

В 4-й главе доказательство существования «*regnum*» до священства обходится без Аристотеля, поскольку для Иоанна здесь главным является дихотомия священства на символическое, существовавшее еще в Ветхом завете, и истинное, установленное Христом⁶⁷⁶. Очевидно, что в таком случае сообщество людей, возглавляемое одним правителем, предшествовало истинной церкви, хотя и совпадало по времени с символическим священством. Прямых ссылок на «*Политику*» нет и в следующей главе, однако доказательство того, что истинное священство имеет выше достоинство, чем *regnum*, основывается на аристотелевском понимании цели общества – жизнь согласно добродетели, упоминаемом Иоанном во 2-й главе. И поскольку эта цель вторична по отношению к достижению вечного блаженства, которое человек может получить лишь благодаря священству, связывающему бога и человека, то в этой перспективе священство оказывается выше *regnum*. Однако тут же Иоанн подчеркивает, что хотя священник выше князя по достоинству, но из этого не следует полное превосходство первого над вторым, и светская власть не может вытекать из духовной, поскольку она, во-первых, сущностно иная и распространяется на временные власти, а во-вторых, обе власти происходят от бога, и лишь Христос обладал двумя одновременно⁶⁷⁷. Поэтому вывод Иоанна таков: священник превосходит князя в духовных вопросах; и, наоборот, князь превосходит священника в мирских вопросах, однако последний обладает большим достоинством, поскольку духовное превосходит мирское⁶⁷⁸.

Снова Иоанн упоминает Аристотеля в 10-й главе, где он доказывает, что Христос не передал Петру юрисдикцию над имуществом мирян, а точнее, здесь вновь идет речь о независимости и автономии светской и духовной сфер. Иоанн доказывает это рядом аргументов, во-первых, допуская, что Христос как человек мог иметь две власти, однако из этого не следует, что он передал обе Петру – скорее, апостол получил только духовную власть, а

⁶⁷⁶ Ibid. P. 16–18.

⁶⁷⁷ Ibid. P. 20.

⁶⁷⁸ Ibid. P.

Кесарь светскую⁶⁷⁹. Во-вторых, Христос не передал всей силы над духовными вещами, поскольку, если он мог устранять грехи, то мы можем только прощать, поэтому утверждение, что Павел получил обе власти, ложно⁶⁸⁰. В-третьих, Иоанн, отталкиваясь от «Истории животных» Аристотеля, выводит тезис, что совершенство вещи является мерой ее отличия от других вещей⁶⁸¹. Это позволяет ему утверждать, что если менее совершенная духовная власть отличалась от светской в Ветхом завете, то тем более они будут различны в Новом завете⁶⁸². Четвертый аргумент происходит из «Политики». Иоанн начинает с суждения, что домашнее хозяйство является несовершенным, если в нем один человек занят несколькими делами, «поэтому Философ говорит в 6-й книге “Политики”, что бедные люди используют своих детей и жен в качестве помощников, потому что у них нет запаса слуг, и они не обеспечены всем необходимым для совершенства домашнего хозяйства». Церковь называется домом как в Ветхом, так и Новом завете, что позволяет Иоанну применить суждения, относящиеся к домашнему хозяйству, к церкви и заключить, что в утвержденной Христом церкви различные служения поручены разным людям⁶⁸³. Последний аргумент основан на аристотелевском понимании искусства и природы, представленном в 1-й книге «Политики», где Аристотель говорит, что «...творчество природы ни в чем не уподобляется жалкой работе кузнецов, изготавливающих “дельфийский нож”»; напротив, в природе каждый предмет имеет свое назначение. Так, всякий инструмент будет наилучшим образом удовлетворять своему назначению, если он предназначен для исполнения одной работы, а не многих»⁶⁸⁴. Иоанн цитирует этот пассаж и прибавляет, что так же действует и бог, поэтому в церкви не может быть совмещения двух должностей в одной персоне⁶⁸⁵.

⁶⁷⁹ Ibid. P. 37.

⁶⁸⁰ Ibid. P. 38.

⁶⁸¹ См.: Аристотель. История животных / пер. с древнегреч. В. П. Карпова; под ред. и с примеч. Б. А. Старостина. М.: Российск., гос. гуманит. ун-т, 1996. С. 188.

⁶⁸² John of Paris. On Royal and Papal Power. New York, 1974. P. 38

⁶⁸³ Ibid. P. 38-39.

⁶⁸⁴ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 377.

⁶⁸⁵ John of Paris. On Royal and Papal Power. New York, 1974. P. 39.

Иоанн использует аристотелевскую «Политику» также в главах 17 и 19 для опровержения папских тезисов. Например, один из аргументов сторонников курии утверждает, что поскольку телесные вещи управляются духовными вещами и зависят от них как от причины, то подобным же образом характеризуются отношения между светской и духовной властью⁶⁸⁶. Это утверждение строится на аристотелевском понимании отношений между телом и душой, однако для опровержения Иоанн апеллирует, как и его оппоненты, к Аристотелю. Французский доминиканец указывает, что аргумент строится на ложном понимании королевской власти как телесной, поскольку она заботится о теле, а не душе, однако, ссылаясь на «Никомахову этику»⁶⁸⁷ и «Политику»⁶⁸⁸, Иоанн доказывает, что светская власть заботится как о благе и добродетелях, так и о душе подданных⁶⁸⁹.

Еще один аргумент папистов утверждает, что римский понтифик передает законы князьям, и князь не может издавать законы или использовать их, если они не одобрены папой⁶⁹⁰. В ответе Иоанн, обращаясь к аристотелевскому разделению правления на царское и политическое⁶⁹¹, говорит, что этот аргумент уничтожает как королевскую, так и политическую власть, поскольку королевское правление осуществляется при помощи законов, принимаемых самим королем, если же законы устанавливают граждане, то такое правление называют политическим, но если законы будут даны правителю папой, то его нельзя назвать ни королем, ни государственным мужем⁶⁹².

В 19-й главе разбирается еще один аргумент в пользу превосходства духовной власти над светской, который утверждает, что в начале бог установил священство, а цари были поставлены только после того, как евреи

⁶⁸⁶ Ibid. P. 84.

⁶⁸⁷ «Ведь законодатели, приучая [к законам] граждан, делают их добродетельными, ибо таково желание всякого законодателя». *Аристотель. Никомахова этика* // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 79.

⁶⁸⁸ *Аристотель. Политика* // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 394.

⁶⁸⁹ Ibid. P. 85.

⁶⁹⁰ Ibid. P. 88.

⁶⁹¹ Это разделение появляется в начале I книги «Политики». См.: *Аристотель. Политика* // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 376.

⁶⁹² *John of Paris. On Royal and Papal Power*. New York, 1974. P. 88–89.

отвергли Бога: «...ибо не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтоб Я не царствовал над ними» (1. Цар. 8:7)⁶⁹³. Иоанн начинает свое опровержение с того, что напоминает, что в 4-й главе уже показал, что королевская власть появилась раньше священства. Далее доминиканец высказывается о характере этой власти: «...это не было, однако, чистым правлением королей в отличие от аристократии, в которой несколько человек правят согласно добродетели, или от демократии, то есть правления народа»⁶⁹⁴. Согласно Иоанну, бог установил над еврейским народом смешанное правление, которое лучше монархии и является наиболее подходящим, доказывая это тем же способом, что и Фома Аквинский в 105-м вопросе «Суммы теологии»⁶⁹⁵. Единственная разница между Аквинатом и Иоанном заключается в том, что, используя идеи Аристотеля, первый ограничился обществом, а второй пошел дальше, утверждая, что смешенная конституция была бы лучшим типом правления для церкви⁶⁹⁶, таким образом выступая против папского абсолютизма.

Выводы главы

Приближаясь к рубежу XIII и XIV веков, ознаменовавшегося конфликтом между Бонифацием VIII и Филиппом IV заметим, что включение аристотелевской «Политики» в рамки спора, чуждого Античности, было ограниченным. Влияние аристотелевского текста зависело от позиции автора, занимаемой в этом споре. Если Эгидий Римский в «О правлении князей» демонстрирует как прекрасное знание «Политики», так и свойственное многим авторам умение извлекать из слов Аристотеля выводы, прямо противоположные его намерениям, то в «О власти церкви» он избегает цитировать этот текст, поскольку осознавал несовместимость политической теории Стагирита с попытками доказать абсолютную власть Римского Папы.

⁶⁹³ Ibid. P. 53–54.

⁶⁹⁴ Ibid. P. 100.

⁶⁹⁵ Ibid. P. 101.

⁶⁹⁶ Ibid.

Яков Витербский в «О христианском правлении» во многом разделяет позицию Эгидия, однако первое, что их отличает – это на какую аудиторию направлены тексты. Если Эгидий апеллирует к церковной аудитории, то Яков – к университетской. Поэтому Яков не мог игнорировать «Политику», а включив ее, не мог избежать политического аристотелизма, который в его случае заметен в его натурализме при рассмотрении трех форм сообществ и анализе власти.

Иоанн Парижский, будучи противником вмешательства папства в дела светских правителей и концепции папского абсолютизма, активно использовал «Политику» в трактате «О королевской и папской власти» для обоснования своей аргументации. Влияние Аристотеля прослеживается в размышлениях о развитии общества и государства, определении монархии, понимании человека как политического животного, а также в проблематике, связанной с формами государства. Как можно заметить, Иоанн Парижский пользуется примерно теми же фрагментами, что и его оппоненты и предшественники, однако делает отличные от них выводы. В его случае «Политика» стала мощным инструментом против папского абсолютизма, представив концепт смешанной конституции, однако в его теории, несмотря на обилие ссылок, политический аристотелизм занимает примерно такое же место, как у Якова Витербского. Поэтому если бы мы представили гипотетический диалог между Аристотелем и Иоанном, то быстро обнаружили бы, что их взгляды пересекаются лишь в натуралистическом взгляде на власть и общество, а также согласие с рядом концептов, однако разговор, например, о гражданине, его правах и месте в государстве вызвал бы спор, в котором авторитет Философа не стал бы решающим.

Глава 4. Рецепция «Политики» Аристотеля в трудах политических мыслителей первой половины XIV века

4.1. Энгельберт Адмонтский: апология империи и «Политика»

Энгельберт Адмонтский (1250–1331) значительную часть своей жизни (с 1297 по 1327) являлся аббатом бенедиктинского монастыря в Адмонте, где, по словам своих недругов, вел жизнь философа-затворника⁶⁹⁷. О жизни штирийского ученого мы знаем достаточно много благодаря автобиографии, представленной в форме письма, адресованного руководителю соборной школы Святого Стефана в Вене магистру Ульриху. Несмотря на то, что Энгельберт жил на периферии интеллектуальной жизни своего времени, тем не менее он не был изолирован от существовавших споров и дискуссии, о чем свидетельствуют его сочинения. К тому же, как следует из его автобиографии, он получил хорошее образование. С 1271 г. Энгельберт обучается в кафедральной школе в Праге, где знакомится с философией Аристотеля, а после высылки из Праги, вызванной конфликтом за имперскую корону между Рудольфом Габсбургом и Отакаром II Пржемыслом, он обучался в Падуе, где продолжил знакомство с философией и логикой под руководством Вильгельма из Брешии, и теологии – доминиканцев. Таким образом, штирийский монах прошел длительное обучение, но без получения официального звания. К. Убль установил, что после пятилетнего пребывания в Падуе Энгельберт некоторое время был аббатом монастыря Святого Петра в Зальцбурге, однако по какой-то причине не сообщает об этом в автобиографии⁶⁹⁸. В 1327 г. Энгельберт подает в отставку. Освободившись от административного бремени, он вплоть до своей смерти в мае 1331 г. занимается своими научными изысканиями.

Исследование рецепции аристотелевской «Политики» у Энгельберта Адмонтского будет базироваться на рассмотрении двух произведений этого

⁶⁹⁷ *Abt. Johannes Viktring. Liber certarum historiarum / Ein Beitrag zur Quellenkunde deutscher Geschichte* von Dr. A. Fournier. Berlin: Verlag von Franz Vahlen, 1875. S. 117.

⁶⁹⁸ *Ubl K. Zur Entstehung der Fürstenspiegel Englberts von Admont // Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, Bd. 55. Köln, 1999. S. 502–509.

автора: «О возникновении и конце Римской империи» («De ortu et fine Romani imperii») и «Зерцало добродетелей» («Speculum virtutum»), которые вместе с «О правлении князей» были отнесены им к категории *philosophia moralis*⁶⁹⁹. Поскольку «Зерцало добродетелей» предшествовало «О возникновении и конце Римской империи», то изыскания следует начать именно с этой работы.

Энгельберт создал «Зерцало добродетелей» между 1306–1312 гг.⁷⁰⁰ и посвятил его сыновьям Альбрехта I Габсбурга – Альбрехту и Отто. При создании этого текста автор ориентировался на идеи Альберта Великого и Фомы Аквинского, т.е. возможность сочетания Аристотеля с христианской мыслью. Если два великих доминиканца распространили аристотелевские идеи на теологию, то аббат Адмонта – на сферу практической философии, поэтому «Никомахова этика» является основным источником «Зерцала добродетелей». При этом отметим, что влияние Аристотеля столь подавляющее, что Энгельберт практически не обращается к таким привычным источникам, как Библии и «De civitate Dei» Августина.

Тем не менее, «Политика» не имеет концептуальной важности для «Зерцала добродетелей». Цитаты из «Политики» призваны лишь усилить аргументацию, покоящуюся, как правило, на принципах «Никомаховой этики», поэтому использование практически всех книг «Политики» не должно восприниматься как доказательство обратного. Например, в 17-й главе первой части, говоря о причинах, по которым люди могут стать добрыми и злыми, Энгельберт указывает вслед за Аристотелем в начале на природу человека: «...как говорит Философ в III книге “Никомаховой этики”, никто не был и не будет блаженным и счастливым против своей воли, как и никто не бывает злым, если не желает того»⁷⁰¹. Поэтому причина того, что люди не становятся добрыми и блаженными, кроется в них самих, а именно в

⁶⁹⁹ Schneider S. Einleitung // *Engelbert von Admont. De ortu et fine Romani imperii* // Die Schriften des Alexander von Roes und des Engelbert von Admont. Tl. 3. / Hrsg. von H. Schneider aufgrund der Vorarbeiten von G. B. Fowler und H. Zinsmeyer. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2015. S. 4.

⁷⁰⁰ Ibid. S. 12.

⁷⁰¹ «Изречение “Никто по воле не дурен и против воли не блажен” в одном, очевидно, ложно, а в другом истинно. В самом деле, блаженным никто не бывает против воли, зато испорченность [есть нечто] произвольное». *Аристотель. Никомахова этика* // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 105.

противоположной воле и удовольствию от того, что отводит нас от доброты и блаженства»⁷⁰². Далее он указывает и на разум: «...причина же нежелания стать добрым двоякая: одна – это расслабленность духа и освобождение от уз разума, другая – поглощенность духа и увлечение делами телесного наслаждения. Это становится очевидным, поскольку, как говорит Философ в III книге “Никомаховой этики”, существуют два рода способностей души: рациональные и иррациональные»⁷⁰³. И последней в этом ряду у Энгельберта следует привычка: «...как сказано во II книге “Никомаховой этики”, мы не становимся добрыми или злыми от природы, а от привычки совершать добрые или злые дела»⁷⁰⁴. В конце главы Энгельберт ссылается на «Политику», чтобы еще раз подкрепить свои рассуждения: «Поэтому сказано в VII книге «Политики», что в целом три вещи делают человека добродетельным и добрым: природа, привычка и разум»⁷⁰⁵. Другой пример: в 4-й главе второй части Энгельберт в своих рассуждениях о том, какими способами проявляется излишество в отношении умеренности, использует наряду с «*Historia Romana*» Ландольфа Сагакса, «Нравственными письмами к Луцилию» Сенеки и «Сатурналиями» Макробия, V книгу «Политики» служащую, как перечисленные тексты, поставщиком аргументов⁷⁰⁶.

Таким образом, в «Зерцале добродетелей» Энгельберт прибегает к «Политике» как авторитетному тексту, из которого можно подчерпнуть некоторые аргументы, подкрепляющие рассуждения, сделанные автором с постоянной оглядкой на аристотелевскую этику.

⁷⁰² Engelbert von Admont. *Speculum virtutum* // Die Schriften des Alexander von Roes und des Engelbert von Admont. Tl. 2. / Hrsg. von K. Ubl. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2004. S. 116.

⁷⁰³ Ibid. S. 117. У Аристотеля: «Кое-что о душе удовлетворительно излагается также и в сочинениях вне нашего круга, так что ими следует воспользоваться, скажем, [содержащейся там мыслью, что] одна часть души не обладает суждением, а другая им обладает». *Аристотель*. Никомахова этика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 75.

⁷⁰⁴ Ibid. См.: *Аристотель*. Никомахова этика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 78.

⁷⁰⁵ Ibid. S. 118. *Аристотель*. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 614.

⁷⁰⁶ «Unde Philosophus iiii. Politicorum dicit, quod una de maioribus custodiis regum et tyrannorum est esse moderatos et sobrios, quia tales principes nec sunt de facili contemptibiles a suis nec invasibiles ab inimicis». Ibid. S. 215. Энгельберт ошибочно приписывает эту мысль IV книги, в действительности Аристотель говорит об этом в V. См. *Аристотель*. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 563.

Переходя к рассмотрению «О возникновении и конце Римской империи», созданному между 29 июня 1312 и 24 августом 1313 г.⁷⁰⁷, следует сказать, что в отличие от «Зеркала добродетелей» этот трактат, исходя из современных представлений, нельзя отнести к категории этических сочинений, поскольку работа посвящена рассмотрению такого уникального политического образования, каким являлась Римская империя, поэтому в данном случае следует говорить более о политической теории, чем этике. Тем не менее влияние «Никомаховой этики» на «О возникновении и конце Римской империи» ничем не уступает «Политике», что мы намерены показать ниже.

В небольшом введении Энгельберт повествует о споре, который побудил его создать это сочинение. В беседе, которую он вел между друзьями, была затронута тема Римской империи, разделившая присутствующих на тех, кто считал империю столь ослабленной, что она скоро перестанет существовать и тех, кто считал само возникновение империи незаконным и несправедливым, поскольку ее основание покоится на силе оружия и войнах⁷⁰⁸. Позиция Энгельберта, которая раскрывается по мере обсуждения ряда проблем, заключается в том, что Римская империя покоится на легитимных началах и существует ради поддержания мира внутри христианского народа, ее конец нельзя понимать положительно, поскольку разрушение империи означает приход Антихриста. Таким образом, позиция трактата противоположна обеим точкам зрения, высказанным в начале. Здесь следует заметить, что главная проблема трактата связана не столько с традиционным для средневековья спором между папой римским и императором, сколько с вопросом целесообразности существования универсальной империи при существовании зарождающихся национальных государств, таких как Англия и Франция. Поэтому отсутствие упоминания фигуры папы римского является вполне понятным.

⁷⁰⁷ Engelbert von Admont. De ortu et fine Romani imperii // Die Schriften des Alexander von Roes und des Engelbert von Admont. Tl. 3. / Hrsg. von H. Schneider aufgrund der Vorarbeiten von G. B. Fowler und H. Zinsmeyer. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2015. S. 24.

⁷⁰⁸ Ibid. S. 123–124.

Рассуждения Энгельберта начинаются с постановки вопроса: каким образом изначально возникли королевства и княжества? И для ответа он обращается к методу, высказанному Аристотелем в начале «Политики»⁷⁰⁹. Речь идет о том, что рассмотрение чего бы то ни было следует начинать с первопричин⁷¹⁰. Вооружившись этим методом, штирийский аббат следует аристотелевским путем, указывая сначала для предметов, относящихся к природе, что среди них есть определенная иерархия, где действующее всегда благороднее страдающего, и, следовательно, низшие неизбежно управляются высшими, а пассивное – действующим, и наоборот, низшие неизбежно подчиняются и повинуются высшим, а пассивные – активным⁷¹¹. Этот же принцип Энгельберт находит и в животном мире, заключая, что «в каждом из этих родов лучшие превосходят и руководят худшими, например, сильные – слабыми, более опытные – наивными, а старшие – младшими; и, наконец, одно существо из всего стада выделяется и управляет всеми остальными как наиболее крупное, сильное и опытное, так что меньшие, слабейшие и наивнейшие либо управляются, либо спасаются более крупными, сильными и опытными, поскольку природа заботится обо всем, что создала, обеспечивая каждому спасение и сохранение по его природе»⁷¹². Это же относится и к человеку. Таким образом существующее в обществе разделение на тех, кто повелевает и тех, кто подчиняется, имеет природное основание и не связано с грехопадением. Энгельберт конкретизирует это основание иерархии, отсылая к «О душе», I и VII книгам «Политики»: «...поскольку человек состоит из души и тела⁷¹³, а душа достойнее и лучше тела⁷¹⁴, и таким образом блага души достойнее и лучше телесных благ, следовательно, человек лучше и

⁷⁰⁹ Ibid. S. 125.

⁷¹⁰ «И здесь, как и повсюду, наилучший способ теоретического построения состоял бы в рассмотрении первичного образования предметов». *Аристотель*. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 377.

⁷¹¹ Engelbert von Admont. De ortu et fine Romani imperii // Die Schriften des Alexander von Roes und des Engelbert von Admont. Tl. 3. Wiesbaden, 2015. S. 125. Ср. «О Душе»: «Ведь действующее всегда выше претерпевающего и начало выше материн». *Аристотель*. О душе // Сочинения: В 4-х т. Т. 1. М., 1976. С. 436.

⁷¹² Ibid. S. 126.

⁷¹³ «Живое существо состоит прежде всего из души и тела». *Аристотель*. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 382. «О душе»: «Таким образом, душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью». *Аристотель*. О душе // Сочинения: В 4-х т. Т. 1. М., 1976. С. 394.

⁷¹⁴ «Таким образом, если душа и сама по себе, и по отношению к нам, людям, является более ценной, нежели собственность и тело». *Аристотель*. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 589.

достойнее другого человека, поскольку один человек превосходит другого или многих, или всех других по тому, что является главным в человеке со стороны души, а это – разум и интеллект»⁷¹⁵. Этот вывод подкрепляется прямой ссылкой на I книгу «Политики», где Аристотель приходит к подобному заключению⁷¹⁶.

Во второй главе Энгельберт описывает процесс объединения людей в рамках одного сообщества: «...люди первобытного мира, как бы понуждаемые природой и наставляемые разумом и опытом, под давлением естественной нужды, собирались вместе в более безопасных местах, где сходство языка, образа жизни и нравов объединяло их, и выбирали из своей среды кого-то, более одарённого разумом и интеллектом, чтобы управлять, спасать и защищать остальных, а те, в силу договора и связи подчинения, подчинялись ему для своего управления, спасения и защиты, как пишет Цицерон в начале первой книги “Риторики”»⁷¹⁷. По всей видимости Энгельберт сделал ошибку, поскольку эта проблема рассматривалась Цицероном в I книге «De re publica», которая хотя и не была доступна полностью средневековым читателям, тем не менее ряд важных фрагментов были хорошо известны благодаря «De civitate Dei» Августина. Отметим, что, несмотря на ссылку на Цицерона, воззрение автора на генезис общества является аристотелевским, поскольку естественная необходимость и разделение на господствующих и подчинённых принадлежат «Политике» Стагирита⁷¹⁸. Свое виденье Энгельберт подкрепляет историческими примерами, ссылаясь на Юстина⁷¹⁹.

⁷¹⁵ Engelbert von Admont. De ortu et fine Romani imperii // Die Schriften des Alexander von Roes und des Engelbert von Admont. Tl. 3. Wiesbaden, 2015. S. 127.

⁷¹⁶ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 377.

⁷¹⁷ Engelbert von Admont. De ortu et fine Romani imperii // Die Schriften des Alexander von Roes und des Engelbert von Admont. Tl. 3. Wiesbaden, 2015. S. 128.

⁷¹⁸ Вопрос о том насколько Цицерон зависел от Аристотеля является причиной споров многих исследователей, которых можно разделить два лагеря: первые подчеркивают, что Цицерон был компилятором, его тексты не содержат оригинальных мыслей, а его политические сочинения во многом перифраз Аристотеля, вторые, напротив, считают, что римский оратор использовал греческую философия для собственных целей, создав оригинальную политическую теорию. Некоторые представители первого подхода: Sabine G. A History of Political Theory. 3d ed. London, 1949. P. 101. Wood N. The Social and Political Thought of Cicero. Berkeley: University of California Press, 1988. P. 11. Утченко С. Л. Политические учения Древнего Рима III-I вв. до н.э. М.: «Наука», 1977. С. 128. Оппоненты: Powell J. G. F. Cicero the Philosopher. Oxford: Oxford University Press, 1995. P. 1. Atkins E. M. Cicero. // The Cambridge History of Greek and Roman

Установив, что являлось причиной создания сообществ людей, имеющих единую власть над собой, т.е. монархическую форму правления, Энгельберт переходит к рассмотрению причин существования как хороших, так и плохих правлений. Рассуждения начинаются с посылки, взятой из «Политики»: «Поскольку человек состоит из души и тела, и из этих двух частей души тело подчиняется душе как лучшему и более достойному худшему и менее достойному, так же и в душе, поскольку в ней есть несколько частей, лучшая и более достойная часть души по природе управляет худшей и менее достойной»⁷²⁰. Пояснив аристотелевское разделение души на три части, он обращается к «Никомаховой этике»: «...как говорит философ в III книге “Этики”: “В душе есть три составляющих: страсти, способности и привычки”, страсти называются сильными движениями внутренних чувств, по которым душа подвергается влиянию в отношении воспринимаемых вещей как хороших или плохих, радуясь или печальась, желая или избегая»⁷²¹. Продолжая мыслить в рамках аристотелевской этики, Энгельберт приходит к мысли, что правление можно назвать хорошим лишь в том случае, когда действия правителя определяются не страстями, а разумом. Подобная этическая перспектива делает ненужным обращение к аристотелевской системе форм правления.

В 4-й главе Энгельберт экстраполирует свои рассуждения на историю с целью продемонстрировать подлинную причину установления тираний. Здесь важной предпосылкой является следующая мысль: «...поскольку во всем то, что соответствует природе, предшествует тому, что ей противоречит,

Political Thought / ed. by Chr. Rowe and M. Scofield, 477–516. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 477; Nederman C. J. Socio-Political Naturalism and the History of Republican Thought Cicero contra Aristotle. // The European Legacy, Vol. 26, № 1. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2020. P. 1.

⁷¹⁹ Энгельберт заимствует пассаж Юстина из Августина. См.: *Августин Блаженный. О Граде Божием. Книги I–XIII* / Творения: В 4 т. Т.3. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. С. 152.

⁷²⁰ Engelbert von Admont. De ortu et fine Romani imperii // Die Schriften des Alexander von Roes und des Engelbert von Admont. Teil 3. Wiesbaden, 2015. S. 130–131. У Аристотеля: «Душа властвует над телом, как господин, а разум над нашими стремлениями — как государственный муж. Отсюда ясно, сколь естественно и полезно для тела быть в подчинении у души, а для подверженной аффектам части души — быть в подчинении у разума и рассудочного элемента души и, наоборот, какой всегда получается вред при равном или обратном соотношении». *Аристотель. Политика* // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 383.

⁷²¹ В действительности Аристотель говорит об этом в II книге. См.: *Аристотель. Никомахова этика* // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 84.

а добро по своей природе предшествует злу»⁷²², которая может происходить из «Второй аналитики»⁷²³. Таким образом, для Энгельберта близка мысль о золотом веке, когда царства были справедливы и не вели войн между собой, а затем по причине торжества страстей над разумом приходит эпоха злых царей – мир сменяют несправедливые войны, захваты земель и раздоры среди граждан.

Эта схема развития общества применяется в 5–7 главах для описания истории Рима. Здесь главным авторитетом является Августин, а не Саллюстий, хотя последний упоминается неоднократно, однако его цитаты взяты, как в случае с Юстином, из «*De civitate Dei*». Согласно Энгельберту Рим развивался спиралеобразно, т.е. хорошее правление первых царей сменилось тиранией Тарквиния Гордого, после изгнания которого вновь наступил период справедливого правления под руководством консулов, однако и это правление не избежало коррупции нравов, что повлекло за собой гражданские войны, прекратившиеся с установлением принципата Октавиана Августа, что означало возвращение хорошего правления⁷²⁴.

К авторитету Философа Энгельберт вновь обращается в 8-й главе, обсуждая вопрос состояния княжеств и королевств. Этот вопрос предполагает исследование четырех аспектов: во-первых, что есть счастливое или несчастливое королевство, во-вторых, справедливое или несправедливое королевство, в-третьих, большое или малое королевство, в-четвёртых, сочетание и сравнение этих трёх состояний королевств между собой. Необходимость этих изысканий, как говорит Энгельберт, продиктована Аристотелем, поскольку, во-первых, «Никомахова этика» определяет счастье как конечную цель всех действий человека⁷²⁵, а во-вторых, «Политика», постулируя существование различных форм объединений людей, утверждает,

⁷²² Engelbert von Admont. *De ortu et fine Romani imperii* // Die Schriften des Alexander von Roes und des Engelbert von Admont. Tl. 3. Wiesbaden, 2015. S. 133.

⁷²³ «Наконец, доказательство утверждения ближе по природе к началу, ибо без доказательства утверждения нет и доказательства отрицания». Аристотель. Вторая Аналитика // Сочинения: В 4-х т. Т. 2 / ред. З. Н. Микеладзе. М.: «Мысль», 1978. С. 305–306.

⁷²⁴ Engelbert von Admont. *De ortu et fine Romani imperii* // Die Schriften des Alexander von Roes und des Engelbert von Admont. Tl. 3. Wiesbaden, 2015. S. 135–143.

⁷²⁵ Ibid. S. 143–144. Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С.54.

что благо меньшей формы подчиненно благу высшей и потому, делает вывод автор, благо королевства будет наивысшим⁷²⁶. Очевидно, что для правителя необходимо знать, в чем заключается высшее благо или счастье королевства и как его достичь.

Этот вопрос становится предметом 9-й главы, где Энгельберт заимствует аристотелевское понимание счастья: «Далее он [Аристотель] приводит ещё одно описание, говоря, что счастье есть способность приобретения и сохранения того, что способствует внутренним и внешним благам гражданской жизни человека, упорядоченных для использования и наслаждения добродетелью и т.д. И это описание особенно подходит к счастью политической жизни, видом которой является королевское и княжеское счастье, как сказано в IV книге «Политики»⁷²⁷. Отметим, что само описание не принадлежит Аристотелю, и в IV книге «Политики» мы не найдем ничего о королевском счастье, однако очевидно, что Энгельберт принимает мысль Стагирита, что счастье есть действие согласно добродетели, поэтому его и вывод выдержан в аристотелевском духе: королевство можно назвать счастливыми, если его правитель правильно управляет самим собой и народом, доволен своими почестями, правами, имуществом и границами, хорошо заботится о них и хорошо пользуется ими, не причиняет вреда народу, не посягает несправедливо на чужое, миролюбив с соседями⁷²⁸.

В двух следующих главах Энгельберт не упоминает «Политику», хотя некоторая зависимость от Аристотеля остается, например, в 10-й главе. Говоря об условиях счастья и несчастья королевства, он отсылает к «Никомаховой этике»⁷²⁹, хотя в действительности из трех перечисленных условий – достаток, спокойствие и безопасность – только первое можно обнаружить у Аристотеля⁷³⁰, второе и третье являются плодом его

⁷²⁶ Ibid. S. 144. *Аристотель. Политика* // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 377–378.

⁷²⁷ Ibid. S. 147–148.

⁷²⁸ Ibid. S. 150.

⁷²⁹ Ibid. S. 151.

⁷³⁰ *Аристотель. Никомахова этика* // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 63.

собственных размышлений, таким образом вновь демонстрируя, что счастье общества зависит от правителя, а не от действий всей совокупности. В 11-й главе, приступая к обсуждению справедливых [iusto] и несправедливых княжеств и королевств, Энгельберт рассматривает 4 варианта ситуации: справедливое получение и управление; несправедливое получение и управление; несправедливое получение и справедливое управление; справедливо получение и несправедливое управление⁷³¹. Для автора прежде всего важно продемонстрировать все четыре варианта на исторических примерах, поэтому главными авторитетами выступают Оттон Фрейзингский и Цицерон. В 12-й главе Энгельберт продолжает рассмотрение четырех состояний королевства и приходит к выводу, что если первое и второе не вызывает вопросов, то среди оставшихся двух следует выбрать правление того, кто хотя несправедливо получил свою власть, но справедливо управляет⁷³². Поэтому аббат приходит к оправданию свержения тирании: «Это очевидно из того, что хотя кто-либо и справедливо приобрел королевство, если он не управляет хорошо, так что его злодеяния при правлении становятся невыносимыми, он справедливо свергается и лишается королевства»⁷³³. В следующей главе Энгельберт подчеркнул, что Рим приобрел власть над миром законным путем, что снова основывается на аргументации, апеллирующей к истории.

Энгельберт вновь обращается к «Политике» в 14-й главе, где обсуждает вопрос о том, что означает большое или малое королевства. Автор неверно атрибутирует рассуждения о развитии сообществ от семьи к городу, приписывая их IV книге, однако в целом его слова соответствуют тому, что говорит Аристотель в I книге⁷³⁴ с единственным исключением: он, как и многие авторы до него, идет дальше Философа, говоря о пятом сообществе — это королевство, имеющее множество людей, разделённых по деревням,

⁷³¹ Engelbert von Admont De ortu et fine Romani imperii // Die Schriften des Alexander von Roes und des Engelbert von Admont. Tl. 3. Wiesbaden, 2015. S. 153.

⁷³² Ibid. S. 157.

⁷³³ Ibid. S. 158.

⁷³⁴ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 377–378.

городам и народам, и управляемое одним королем и господином⁷³⁵. Ссылка на Аристотеля и последующая за ней на Августина «*De civitate Dei*»⁷³⁶ призваны доказать тривиальную мысль, что политические образования отличаются друг от друга по величине, понятой в количественном смысле – величина населения и объем территорий. Однако Энгельберт не останавливается на этом, поскольку подходит к вопросу, ссылаясь на «О движении животных» Аристотеля двояким образом: с одной стороны, мы можем говорить о большом и малом с точки зрения уже упомянутой величины, а с другой, добродетели [*virtus*]⁷³⁷. О последнем автор говорит следующим образом: «...однако по количеству добродетели, возможно, более правильно называется королевство большим или малым, как не по количеству тела, а по величине знания и искусства мы называем великим врача или великого архитектора, как говорит Философ в IV книге “Политики”»⁷³⁸. Энгельберт вновь неточен с номером книги, в действительности этот пример был взят из VII книги⁷³⁹. Заметим также, что для самого Аристотеля величина населения не была главной характеристикой для измерения величины политического сообщества⁷⁴⁰, что разделяет и Энгельберт, подчеркивающий, что королевская добродетель также является фактором, от которого зависит величие и малость королевства⁷⁴¹.

В 15-й главе говорится об условиях, гарантирующих счастье королевствам: так, из всех возможных вариантов справедливое и большое королевство будет счастливым, поскольку величина делает его самодостаточным и безопасным, а справедливость устанавливает внутренний

⁷³⁵ Engelbert von Admont. *De ortu et fine Romani imperii* // Die Schriften des Alexander von Roes und des Engelbert von Admont. Tl. 3. Wiesbaden, 2015. S. 164.

⁷³⁶ Августин Блаженный. О Граде Божием. Книги XIV-XXII / Творения: В 4 т. Т. 4. СПб.: Алетея; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. Т. 4. С. 332.

⁷³⁷ Engelbert von Admont. *De ortu et fine Romani imperii* // Die Schriften des Alexander von Roes und des Engelbert von Admont. Tl. 3. Wiesbaden, 2015. S. 163.

⁷³⁸ Ibid. S. 165.

⁷³⁹ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 596.

⁷⁴⁰ «Величину государства они измеряют количеством его населения; но скорее нужно обращать внимание не на количество, а на возможности. Ведь и у государства есть свои задачи, а потому величайшим государством следует признать такое, которое в состоянии выполнить эти задачи наилучшим образом». Там же.

⁷⁴¹ Engelbert von Admont. *De ortu et fine Romani imperii* // Die Schriften des Alexander von Roes und des Engelbert von Admont. Tl. 3. Wiesbaden, 2015. S. 165–166.

мир⁷⁴². В 16-й главе Энгельберт, отталкиваясь от «De civitate Dei»⁷⁴³, подчеркивает, что величина королевства сама по себе не является достаточной для счастья, для этого необходима справедливость⁷⁴⁴, а в 17-й главе принимает августиновскую идею о мире как цели любого объединения людей⁷⁴⁵.

Все рассуждения, кратко воспроизведенные выше, являются концептуальным каркасом, на основании которого Энгельберт выстраивает свою апологию Римской империи. С 18-ой по 27-ю главы «Политика» упоминается несколько раз. Например, в 19-й главе Энгельберт заимствует несколько аргументов против империи из Аристотеля. Так, первый аргумент строится на аналогии между империей и телом и суждением Стагирита, что только божество может управлять огромным⁷⁴⁶. Следующий аргумент начинается с посылки: «...как говорит Философ в IV книге “Политики”»: “Царь – это одушевленный закон”»⁷⁴⁷. Это суждение взято скорее из «Никомаховой этики», однако следующее за ним различие типов правления на царское и политическое, как и их понимание, всецело происходит из «Политики»⁷⁴⁸. Заметим, что здесь Энгельберт умалчивает, что Аристотель в целом был критиком империй и выступал в «Политике» апологетом полисной системы.

⁷⁴² Ibid. S. 167–168.

⁷⁴³ Энгельберт, соглашаясь с Августином, что без справедливости государство есть не более, чем шайка разбойников, воспроизводит историю про Александра Македонского и пирата: «Прекрасно и верно ответил Александру Великому один пойманный пират. Когда царь спросил его, какое право имеет он грабить на море, тот дерзко отвечал: “Такое же, какое и ты; но поскольку я делаю это на небольшом судне, меня называют разбойником; ты же располагаешь огромным флотом, и потому тебя величают императором”». *Августин Блаженный*. О Граде Божием. Книги I–XIII / Творения: В 4 т. Т. 3. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. С. 150.

⁷⁴⁴ Engelbert von Admont. De ortu et fine Romani imperii // Die Schriften des Alexander von Roes und des Engelbert von Admont. Tl. 3. Wiesbaden, 2015. S. 168–169.

⁷⁴⁵ Ibid. S. 172.

⁷⁴⁶ Ibid. S. 185. См.: *Аристотель*. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 597.

⁷⁴⁷ Ibid. S. 188. «Вот почему при тяжбах прибегают к посредничеству судьи ведь идти к судье — значит идти к правосудию, так как судья хочет быть как бы одушевленным правосудием». *Аристотель*. Никомахова этика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 153.

⁷⁴⁸ Ibid. См.: *Аристотель*. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 477–478.

4.2. Данте Алигьери: усвоение политического аристотелизма через вторичные источники

Биография и труды Данте Алигьери столь часто становились предметом исследований⁷⁴⁹, что сказать что-то новое представляется крайне сложной задачей, а повторять хорошо известное является излишним. Здесь мы сосредоточимся на вопросе об использовании аристотелевской «Политики» в трудах флорентийца.

Данте Алигьери совмещал поэтическое творчество с активной политической деятельностью в ключевой период флорентийской истории. В конце XIII века усилившееся движение пополанов (объединявшее торгово-ремесленные слои) бросило вызов грандам – традиционной аристократии. Несмотря на принятие «Установлений права» (1293), социальные противоречия сохранялись: знать не желала уступать позиции, а радикальные пополаны («тощий народ») требовали равных прав с зажиточными горожанами. Подавленное восстание 1295 года спровоцировало консолидацию купеческой элиты с аристократией, что привело к формированию двух противоборствующих группировок: «белых» (умеренные силы) и «черных» (радикальные гвельфы). Папский престол в лице Бонифация VIII активно вмешался в противостояние белых и черных гвельфов, оказывая поддержку последним, чье влияние значительно возросло после разгрома Манфреда Гогенштауфена под Беневенто (1266 г.). В 1300 году попытка государственного переворота, предпринятая черными гвельфами, была успешно подавлена их политическими оппонентами, включая Данте Алигьери, который принадлежал к лагерю белых⁷⁵⁰. Однако в 1301 году расстановка сил кардинально изменилась: черные гвельфы заручились не только папской поддержкой, но и военной помощью Карла

⁷⁴⁹ Баткин Л. М. Данте и его время. Поэт и политика. М.: «Наука», 1965; Голенищев-Кутузов И. Н. Данте. М.: «Молодая гвардия», 1967; Ауэрбах Э. Данте – поэт земного мира / пер. с нем. Г. В. Вдовиной. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004; Жильсон Э. Данте и философия / пер. с фран. Г. В. Вдовиной. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010; Доброхотов А. Л. Данте Алигьери М: Common place, 2017; Took J. Dante. Princeton: Princeton University Press, 2020.

⁷⁵⁰ Данте был среди тех, кто осудил на изгнание в 1300 г. вождей черных гвельфов. См.: Баткин Л. М. Данте и его время. Поэт и политика. М., 1965. С. 96.

Валуа. Это решительным образом повлияло на позицию пополанской элиты. Несмотря на готовность простых горожан отстаивать свои права, купеческая верхушка и умеренные аристократы предпочли капитуляцию, открыв городские ворота противнику. Хотя Флоренции не суждено было стать «итальянским Куртре», Данте в этот критический момент выступил на стороне «тощего народа», призывая приоров опереться на народную поддержку⁷⁵¹. Эта позиция не осталась без последствий – в 1302 году поэт был вынужден покинуть Флоренцию. Политические катаклизмы конца XIII века глубоко повлияли на Данте, что нашло яркое отражение в многочисленных аллюзиях «Божественной комедии».

Изгнание не отвратило Данте от политики, он живо интересовался положением дел в Италии, хотя уже не оказывал какого-либо влияния. Несомненно, что вмешательство Бонифация VIII в дела Флоренции было воспринято поэтом негативно и стало причиной перехода в стан сторонников императора, живших надеждой, что под императорской десницей в Италии воцарятся мир и порядок.

Исходя из биографических данных дантовская «Монархия» часто датируется 1313 г.⁷⁵², однако современные исследователи склоняются к более поздней датировке. А. Касселль считает, что Данте приступил к написанию трактата в 1318 г., во время конфликта между Иоанном XXII и Людовиком IV Баварским, однако причиной написания стало желание поэта поддержать своего покровителя Кана Гранде I делла Скала, получившего от Генриха VII титул имперского викария, в его борьбе против Папы Римского⁷⁵³. Дж. Тук, исследовавший переписку Данте во время его изгнания, пришел к заключению, что «Монархия», являясь вершиной его собственных размышлений об империи, появилась после 1315 г., после того, как поэту была предложена амнистия, предполагавшая прохождение унижительного

⁷⁵¹ Там же. С. 97.

⁷⁵² Доброхотов А. Л. Данте Алигьери. М., 2017. С. 74.

⁷⁵³ Cassell A. K. The Monarchia Controversy: an historical study with accompanying translations of Dante Alighieri's Monarchia, Guido Vernani's Refutation of the Monarchia composed by Dante and Pope John XXII's bull, Si fratrum. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2004. P. 3.

ритуала, который Данте резко отверг без тени сомнений⁷⁵⁴. Р. Имбах и Х. Флюэлер датируют эту работу 1317 г.⁷⁵⁵. Таким образом можно утверждать, что «Монархия» была создана между 1315 и 1318 гг., и, следовательно, если трактат «О возникновении и конце Римской империи» Энгельберта Адмонтского прямо связан с честолюбивой попыткой Генриха VII Люксембурга восстановить власть императора в Италии, то этот трактат Данте относится к продолжавшейся борьбе гибеллинов с папством, несмотря на смерть императора.

Влияние Аристотеля пронизывает все творчество Данте, о чем говорят частые ссылки на различные труды Стагирита, среди которых «Политика» не является исключением. Крупный исследователь творчества флорентийского поэта Э. Мур, отмечая глубокое всеохватывающее знание Данте трудов Философа, замечает, что единственным важным исключением является «Поэтика», о которой Данте, по-видимому, ничего не знал⁷⁵⁶. Тем не менее Мур также отметил, что многие цитаты являлись общим местом и встречались повсеместно в схоластической литературе, поэтому ссылка или цитата еще не свидетельствует о прямом знакомстве с Аристотелем⁷⁵⁷. Однако эти слова относились лишь к логическим сочинениям. А. Гилберт был первым, кто расширил это суждение до «Политики», поскольку обратил внимание, что Данте, ссылаясь на этот трактат, никогда не указывает номера книг, хотя в одном и том же сочинении присутствует указание книг при ссылках на «Никомахову этику», «Физику» и «Метафизику». Поэтому исследователь задался вопросом о том, откуда Данте мог почерпнуть знание «Политики» без обращения к ней⁷⁵⁸. Среди возможных источников он называет «О правлении князей» Эгидия Римского и комментарии Фомы Аквинского к «Никомаховой этике» и «Метафизике». Тем не менее, анализируя отрывки, А. Гилберт, добирается до одного фрагмента из

⁷⁵⁴ Took J. Dante. Princeton, 2020. P. 489.

⁷⁵⁵ См.: Imbach R. Flüeler Chr. Einleitung // Dante Alighieri Monarchia / hrsg. von R. Imbach, Chr. Flüeler. Stuttgart: Reclam, 1989.

⁷⁵⁶ Moore E. Studies in Dante. Oxford: Clarendon Press, 1896. P. 93.

⁷⁵⁷ Ibid.

⁷⁵⁸ Gilbert A. H. Had Dante Read the Politics of Aristotle // PMLA, Vol 43, № 3. New York, 1928. P. 602.

«Монархии», который по его собственному признанию практически слово в слово повторяет аристотелевский текст, однако это не мешает ему в конце все же сделать следующий вывод: «...в целом, я склонен считать, что поэт никогда не изучал сам трактат»⁷⁵⁹. Итальянский филолог Л. Минио-Палуэлло, в одной из своих статей, посвященной творчеству Ремиджио де Джиролами, высказал две мысли: во-первых, попытки интерпретировать Данте в свете взглядов величайших и самых известных философов и богословов его поколения часто вводят в заблуждение, и, во-вторых, как из «старого», так и «нового» Аристотеля, впервые переведённого на латынь в середине XIII в., Данте, возможно, читал в оригинале не больше, чем «Никомахову этику» и несколько фрагментов других произведений⁷⁶⁰. Однако в более поздней работе он отказался от первой мысли и скорректировал вторую. Теперь позиция Л. Минио-Палуэлло стала ближе к точке зрения Э. Мура, т.е. если окинуть взглядом те идеи, которых придерживался Данте, то большая часть из них происходит из «Никомаховой этики», «Метафизики», «Физики» и «О небе»⁷⁶¹. В действительности практически весь известный нам аристотелевский корпус был доступен поэту, поскольку хранился в библиотеке францисканского монастыря Санта-Кроче во Флоренции, однако установить точно, что было прочитано Данте, не представляется возможным. Рассматривая ряд приписываемых Аристотелю цитат, Л. Минио-Палуэлло приходит к выводу о том, что знание о «Политике», как и о «Метеорологике» поэт почерпнул из вторичных источников – трудов Фомы Аквинского, Эгидия Римского и Ремиджио де Джиролами, лекции которого Данте слушал в доминиканском монастыре Санта-Мария-Новелла⁷⁶². А. Касселль в примечании к тексту «Монархии» частично разделяет позицию А. Гилберта и Л. Минио-Палуэлло, указывая на Фому Аквинского и Эгидия Римского как главных источников знаний Данте о «Политике», однако замечает, что нельзя полностью исключить случайного, эпизодического обращения поэта к

⁷⁵⁹ Ibid. P. 611.

⁷⁶⁰ *Minio-Paluello L.* Remigio Girolami's De Bono Communi: Florence at the Time of Dante's Banishment and the Philosopher's Answer to the Crisis // *Italian Studies*, Vol. 11, № 1. Leeds, 1956. P. 56.

⁷⁶¹ *Minio-Paluello L.* Dante's Reading of Aristotle // *The World of Dante* / ed. by Cecil Grayson. Oxford: Clarendon Press, 1980. P. 65–66.

⁷⁶² Ibid. P. 69.

переводу Вильгельма из Мербеке⁷⁶³. Эта позиция представляется более взвешенной, поскольку у Данте была возможность обратиться к «Политике», и некоторые цитаты указывают на прямое знакомство⁷⁶⁴, однако очевидно и то, что, например, часто цитируемая «Никомахова этика» была известна поэту намного лучше. Таким образом, обращаясь к наследию Данте, следует помнить, что в этом случае Аристотель прошел через фильтр схоластической мысли, и потому следует говорить не столько о прямом, сколько об опосредованном влиянии.

«Монархия» является прекрасным свидетельством этой мысли. Трактат, посвященный обоснованию существования всемирной империи, демонстрирует множество аргументов и источников, однако Данте более разборчив в отличие от Эгидия Римского, множившего аргументы ради них самих в «О власти церкви». В I книге «Монархии» Аристотель появляется уже в первых словах, утверждающих, что верховная природа призвала людей любить истину⁷⁶⁵, однако это не означает частое цитирование «Политики» даже там, где это кажется необходимым. Например, устанавливая цель всей человеческой гражданственности, Данте говорит: «...подобно этому одна цель, ради которой предвечный бог своим искусством (каковым является природа) приводит к бытию единичного человека, другая – ради которой он упорядочивает семейную жизнь, третья – ради которой он упорядочивает поселение, еще иная – город, и еще иная – королевство, и наконец, существует последняя цель, ради которой он упорядочивает весь вообще человеческий род»⁷⁶⁶. Аристотелевская схема семья – деревня – город дополняется королевством и человеческим родом. Если первое дополнение стало общим местом к моменту написания трактата, то второе принадлежит

⁷⁶³ Cassell A. K. *The Monarchia Controversy: an historical study with accompanying translations of Dante Alighieri's Monarchia, Guido Vernani's Refutation of the Monarchia composed by Dante and Pope John XXII's bull, Si fratrum*. Washington, D.C., 2004. P. 298.

⁷⁶⁴ См.: Berti E. *Politica* // *Enciclopedia dantesca*, Vol. 4, N-Sam; / ed. U. Bosco. Roma: l'Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani, 1973. P. 585–587.

⁷⁶⁵ Здесь Данте, как и в «Пире», отсылает к началу «Метафизики»: «Все люди от природы стремятся к знанию». *Аристотель. Метафизика* // *Сочинения*: В 4-х т. Т. 1. М., 1976. С. 65. См.: Данте Алигьери. *Пир* // *Малые произведения* / изд. подгот. И. Н. Голенищев-Кутузов. М.: «Наука», 1968. С. 112.

⁷⁶⁶ *Данте Алигьери. Монархия* / пер. с итал. В. П. Зубова. М.: «КАНОН-пресс-Ц» — «Кучково поле», 1999. С. 24–25.

Данте. Однако здесь привлекает внимание не использование схемы, основывающейся на «Политике» и не новшество поэта, а отсутствие идеи естественной необходимости, толкающих людей к объединению. Это следует объяснять не столько незнанием оригинальной работы, поскольку источники Данте следовали в этом моменте за Аристотелем, сколько тем фактом, что для поэта цель объединения людей заключается в познании⁷⁶⁷, а следовательно его виденье отлично как от аристотелевского взгляда, так и позиции современников.

Впервые ссылка на «Политику» появляется в 5-й главе, где Данте обосновывает необходимость всемирной империи: «Первый из этих аргументов заимствуется из текста Философа в его “Политике”. Ибо там этот всеми чтимый авторитет утверждает, что когда множество упорядочивается в единство, необходимо, чтобы нечто одно регулировало или управляло, а прочее регулировалось или управлялось»⁷⁶⁸. Продолжая развивать свои аргументы, поэт упоминает Гомера, говорившего, что обязанность главы семейства — «править всеми и предписывать законы прочим»⁷⁶⁹. Поэзия Гомера была доступна Данте лишь из вторых рук, и в этом случае, по всей видимости, он взял эту цитату из «Одиссеи» из «Политики»⁷⁷⁰. Следующий аргумент также проистекает из «Политики», поскольку Данте говорит, что люди объединяются ради удовлетворения потребностей, и один должен управлять сообществом, чтобы оно не распалось⁷⁷¹. Однако в действительности здесь мы видим аргументацию, встречающуюся, как у Фомы Аквинского в начале I книги «О королевской власти к королю Кипра»⁷⁷², так и у Ремиджио де Джиролами в «*De bono communi*»⁷⁷³. В

⁷⁶⁷ Там же. С. 27.

⁷⁶⁸ Там же. С. 29. Ранее Данте использовал этот аргумент в «Пире»: «К этому и могут быть сведены слова Философа, когда он говорит в “Политике”, что, если много разных вещей подчинены единой цели, одна из них должна быть ведущей, или правящей, а все другие - ведомыми, или управляемыми». *Данте Алигьери. Пир* // Малые произведения. М., 1968. С. 209.

⁷⁶⁹ Там же. С. 30.

⁷⁷⁰ *Аристотель. Политика* // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 378.

⁷⁷¹ *Данте Алигьери. Монархия*. / Пер. с итал. В. П. Зубова. М.: «КАНОН-пресс-Ц» — «Кучково поле», 1999. С. 30.

⁷⁷² См.: *Sancti Thomae Aquinatis. De regno ad regem Cypri* // Opera Omnia, T. XLII. Roma, 1979. Col. 449–450.

⁷⁷³ См.: *Minio-Paluello L. Remigio Girolami's De Bono Communi: Florence at the Time of Dante's Banishment and the Philosopher's Answer to the Crisis* // Italian Studies, Vol. 11, № 1. Leeds, 1956. P. 56–71.

«Пире» аргументация выглядит иначе, поскольку поэт следует I книге «Политики»: необходимость учреждения императорской власти кроется не в божественной воле, а природной необходимости, поскольку достижение цели общества, т.е. счастливой жизни, невозможно без единой власти⁷⁷⁴. В чем же конкретно состоит эта необходимость? Для этого Данте достаточно близко к Аристотелю показывает развитие общества от семьи к городу, вызванного желанием людей наиболее полно удовлетворять свои потребности, однако следующий шаг принадлежит уже самому поэту: «...так как человеческая душа не успокаивается, получив во владение определенное количество земли, но всегда жаждет славы новых приобретений, как мы это видим на опыте, то между государствами возникают убоицы и войны»⁷⁷⁵. Поэтому ради мира следует всем объединиться под управлением императора.

В 12-й главе в связи с темой свободы Данте упоминает аристотелевское разделение на правильные и извращённые формы правления, говоря, что в правильных формах люди существуют ради себя, а не ради другого⁷⁷⁶. Эта мысль заимствована из *Метафизики*⁷⁷⁷. Аквинат также обращается к ней в «О правлении князей», доказывая, что монархия является наилучшей формой правления, он подчеркивал, что она лучше сохраняет единство общества, поэтому смещение акцента на свободу показывает, что поэт шел собственным путем, соединяя свои отрывочные сведения о «Политике» с другими аристотелевскими сочинениями. Ниже Данте цитирует «Политику»: «В извращенном государственном строе хороший человек есть плохой гражданин, а в правильном строе понятия хорошего человека и хорошего гражданина совпадают»⁷⁷⁸. Позиция Аристотеля сложнее, он утверждал, что все граждане не могут быть одинаковыми, а следовательно, понятия добродетельного гражданина и добродетельного человека не будут совпадать⁷⁷⁹. А. Гилберт установил, что в этом моменте поэт цитирует не

⁷⁷⁴ Данте Алигьери. Пир // Малые произведения. М., 1968. С. 208.

⁷⁷⁵ Там же. С. 209.

⁷⁷⁶ Данте Алигьери. Монархия. М., 1999. С. 43.

⁷⁷⁷ Аристотель. Метафизика // Сочинения: В 4-х т. Т. 1. М., 1976. С. 69.

⁷⁷⁸ Данте Алигьери. Монархия. М., 1999. С. 43.

⁷⁷⁹ См.: Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 449–453.

оригинальный текст и не комментарий к «Политике» Фомы Аквинского, а Эгидия Римского, который неправильно понял Аристотеля, и его ошибку повторил Данте⁷⁸⁰. В этой главе также привлекают внимание следующие слова: «Ведь так же, как государственный строй не устанавливается ради законов, а законы устанавливаются ради государственного строя, так и живущие сообразно законам не столько сообразуются с законодателем, сколько этот последний сообразуется с ними, как полагает Философ в книгах, которые он оставил о трактуемой здесь материи»⁷⁸¹. Сказанное в первой части является не прямой цитатой, взятой из IV книги «Политики»: «Законы следует издавать — да так они все и издаются, — применяясь к данному государственному строю, а не, наоборот, подгонять государственное устройство к законам»⁷⁸². Явное и скрытое обращение Данте к «Политике» имеет целью доказать, что человечество будет находиться в наилучшем состоянии под управлением монарха. Скрытая предпосылка, лежащая в основании рассуждений поэта — это то, что истинный правитель является слугой общего блага — эта мысль, ставшая общим местом к моменту написания «Монархии», принадлежит Античности, однако для открытия этой истины не нужно было вновь обращаться к «Политике».

Вновь Данте цитирует «Политику» в 3-й главе II книги, доказывая, что римский народ по праву получил власть над всем миром, поскольку являлся знатнейшим народом как в силу доблести предков, так и в силу собственной доблести: «Ведь, согласно Философу в “Политике”, знатность и древние богатства есть доблесть»⁷⁸³. Примечательно, что здесь Данте противоречит самому себе, поскольку ранее в «Пире», споря с Фридрихом II, утверждал, иное⁷⁸⁴. Это фраза действительно есть в «Политике»⁷⁸⁵, однако некоторые исследователи утверждают, что она пришла из другого источника⁷⁸⁶. Если

⁷⁸⁰ Gilbert A. H. Had Dante Read the Politics of Aristotle // PMLA, Vol 43, № 3. New York, 1928. P. 608.

⁷⁸¹ Данте Алигьери. Монархия. М., 1999. С. 44.

⁷⁸² Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 488.

⁷⁸³ Данте Алигьери. Монархия. М., 1999. С. 59.

⁷⁸⁴ См.: Данте Алигьери. Пир // Малые произведения. М., 1968. С. 208.

⁷⁸⁵ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 503.

⁷⁸⁶ См.: Kay R. Introduction // Dante Alighieri. Monarchia / Translated with a commentary by Richard Kay. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1998. P. I–XLIV.

сравнить оригинальный текст («est enim nobilitas virtus et divitie antique, iuxta Phylosophum in Politicis») с продолжением комментария Аквината к «Политике», созданного Петром Овернским («Isto modo dicitur virtus nobilitas, si proveniat ex parentibus et illi ex aliis, et sic secundum quamdam antiquitatem»⁷⁸⁷), и переводом Вильгельма из Мербеке («ingenuitas enim est virtus et divitiae antiuae»)⁷⁸⁸, то можно сделать два вывода. Во-первых, Данте следует почти слово в слово за переводом, а во-вторых, использует «nobilitas», как и Петр Овернский, вместо «ingenuitas». Мы полагаем, что нет достаточного основания считать, что Данте в этом случае прибегает к комментарию, а не оригинальному тексту.

Еще один аргумент в пользу легитимности римского господства Данте берет из первой книги «Политики» в 6-й главе: «Оттого мы видим, что не только отдельные люди, но и целые народы способны от рождения повелевать, а другие – подчиняться и служить, как это доказывает Философ в книгах “Политики”, и для таких, как он сам говорит, быть управляемыми не только полезно, но и справедливо, даже если их к этому и принуждают»⁷⁸⁹. Эта мысль, что по природе есть те, кто подчиняется, и те, кто повелевает, несомненно, принадлежит Стагириту, и благодаря авторитету Аквината она прочно вошла в схоластику⁷⁹⁰. Однако Данте совершает шаг дальше и экстраполирует эту логику на народы, что в целом близко Аристотелю, говорившему: «Поэтому и говорит поэт: “Прилично властвовать над

⁷⁸⁷ Petrus de Alvernia. Continuatio S. Thomae in Politicam liber III a lectione VII ad XVI. 1951. Режим доступа: <https://www.corpusthomicum.org/xpo03.html> (дата обращения: 9. 11. 2024).

⁷⁸⁸ Aristotelis. Politicorum Libri Octo: cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeka. Lipsiae: In Aedibus B. G. Teubneri, 1872. P. 409.

⁷⁸⁹ Данте Алигьери. Монархия. М., 1999. С. 75. См.: Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 377.

⁷⁹⁰ Sancti Thomae Aquinatis. Sententia Libri Politicorum // Opera Omnia, T. XLVIII. Iussu Leonis XIII P.M. Edita. Romae: Ad Sanctae Sabinae, 1971. P. 74: «Deinde cum dicit principans autem etc., ponit secundam communicationem personarum, scilicet principantis et subiecti: et haec etiam communicatio est a natura propter salutem. Natura enim non solum intendit generationem, sed etiam quod generata salventur. Et quod hoc quidem contingat in hominibus per communicationem principantis et subiecti, ostendit per hoc quod ille est naturaliter principans et dominans qui suo intellectu potest praevidere ea quae congruunt saluti, puta consequendo proficua et repellendo nociva: ille autem qui potest per fortitudinem corporis implere opere quod sapiens mente praeviderit, est naturaliter subiectus et servus. Ex quo patet quod idem expedit utrique ad salutem, scilicet quod iste principetur et ille subiiciatur. Ille enim qui propter sapientiam potest mente praevidere, interdum salvari non posset deficientibus viribus corporis, nisi haberet servum qui exequeretur; nec ille qui abundat viribus corporis, posset salvari, nisi alterius prudentia regeretur».

варварами Грекам”; варвар и раб по природе своей понятия тождественные»⁷⁹¹.

В следующей главе Данте также обращается с «Политике»: «Ведь если часть должна жертвовать собою для спасения целого, то поскольку человек есть некая часть государства, как явствует из слов Философа в его “Политике”, он должен жертвовать собою за родину, поступаясь меньшим благом ради лучшего»⁷⁹². Источником этих слов является I книга «Политики»⁷⁹³. Для поэта аристотелевская мысль, что отдельный человек меньше совокупности, поскольку он не самодостаточен, является примером божественной истины, которая открывается посредством разума⁷⁹⁴, что свидетельствует вновь в пользу того, что определенные аристотелевские идеи, например, как здесь частное благо подчиненно общему, поскольку человек всего лишь часть общества, нуждающаяся в нем, прочно вошли к схоластику, став чем-то само по себе разумеющимся.

Завершая рассмотрение политических сочинений великого флорентийца, следует отметить, что несмотря на сходность некоторых идей Энгельберта Адмонтского и Данте, аббат в своих рассуждениях более опирался на «Политику», чем его знаменитый современник. Для поэта «Политика» была малознакомым текстом, и большую часть таких аристотелевских идей, как разделение людей по природе на властвующих и подчиненных, схема развития объединений людей: семья – деревня – город, классификация форм правлений, господство общего блага над частным, существование людей только в рамках социума, речи как способности, дарованной природой, чтобы выражать, что полезно или вредно, справедливо или несправедливо⁷⁹⁵ и т.п., происходит из вторичной литературы, сделавшей их общим достоянием политической мысли позднего Средневековья.

⁷⁹¹ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 377.

⁷⁹² Данте Алигьери. Монархия. М., 1999. С. 77.

⁷⁹³ См.: Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 379.

⁷⁹⁴ Данте Алигьери. Монархия. М., 1999. С. 76.

⁷⁹⁵ В «Божественной комедии» Адам обращается к Данте:

«Язык, который создал я, угас

Задолго до немыслимого дела

4.3. Марсилий Падуанский – верный последователь Аристотеля или независимый мыслитель?

Марсилий Падуанский (1287/1290–1342/1343) происходил из семьи нотариуса, тем самым принадлежал к высшему классу Падуи. В своем родном городе он начал обучение, которое продолжил в Париже⁷⁹⁶, где слушал Петра Абано (1257–1316), познакомившего его с естественной философией Аристотеля, а также некоторыми трактатами, приписываемые Стагириту. Несмотря на то, что его биография была хорошо изучена, тем не менее в ней до сих пор есть белые пятна. Например, неизвестно, где он получил степень магистра: в Падуе или в Париже. С Парижским университетом связаны первые письменные свидетельства, раскрывающие подробности биографии Марсилия. Два документа, датируемые 12 мартом 1313 г., сообщают, что Марсилий в качестве ректора университета созвал собрание, на котором были решены два вопроса: использование университетской печати и новой процедуры выбора ректора⁷⁹⁷. Ф. Годхард установил, что 1316–1318 гг. Марсилий подавал несколько прошений Иоанну XXII, пытаясь получить место в падуанской епархии⁷⁹⁸. Таким образом, падуанец еще не присоединился к Людовику Баварскому, уже конфликтовавшим с новым Папой Римским.

Марсилий окончательно определился с выбором сторон в возникшем конфликте между Людовиком Баварским и Иоанном XXII в течение 1318 г, поскольку он стал служить у таких известных гибеллинов, как правителя

Тех, кто Немвродов исполнял приказ;

Плоды ума зависимы всецело

От склонностей, а эти — от светил,

И потому не длятся без предела.

Естественно, чтоб смертный говорил». *Данте Алигьери. Божественная комедия* / пер. М. Лозинского. М.: «Наука», 1967. С. 431.

⁷⁹⁶ Более подробно о пребывании Марсилия в Париже см.: *Courtenay W. J. Marsilius of Padua at Paris // A Companion to Marsilius of Padua / ed. by G. Moreno-Riaño, C. J. Nederman. Leiden: Brill, 2012. P. 57–70.*

⁷⁹⁷ *Chartularium Universitatis Parisiensis. T. I. Parisiis: Ex Typis Fratrum Delalain, 1889. P. 158: Honestati nostre ac tranquillitati totius studii diligentius attendentes, nos omnes et singuli magistri quatuor facultatum Parisiensis Universitatis ad congregationem generalem vocati per magistrum Marcilium de Padua, tunc nostre Universitatis rectorem. <...> Querentes que ad pacem sunt, nos omnes et singuli magistri quatuor facultatum Parisiensis Universitatis ad congregationem generalem vocati per magistrum Mersilium de Padua, tunc nostre Universitatis rectorem.*

⁷⁹⁸ *Godthardt F. Marsilius von Padua und der Romzug Ludwigs des Bayern Politische Theorie und politisches Handeln / Nova Mediaevalia Quellen und Studien zum europäischen Mittelalter Bd. 6 / hrsg. von N. Henkel, J. Sarnowsky. Göttingen: V&R unipress GmbH, 2017. S. 44–45.*

Вероны – Кан Гранде делла Скала и Маттео Висконти – графа Милана. В 1319 г. в одном из своих писем Иоанн XXII упоминает Марсилию в связи с посольством гибеллинов к будущему королю Франции Карлу IV⁷⁹⁹. Выбор Марсилию сам по себе вызывает вопросы, поскольку, будучи уроженцем прогвельфской Падуи присоединился к партии сторонников германского императора. После неудачного посольства Марсилиус остается в Париже, где создает «Защитника мира», посвященного Людовику Баварскому, хотя завершающие строки первой части трактата говорят читателю, что для автора это был куда более амбициозный текст, чем просто защита имперских претензий: «Что касается меня, я не считаю себя несправедливым и потому из-за опасения умышленно нарушить это право намереваюсь искоренить данную чуму среди моих собратьев — верующих во Христе; сначала через учение, а затем практическими действиями, настолько, насколько окажусь в состоянии. Без сомнения, свыше мне дано право познать и сорвать маску софизма с ошибочного мнения некоторых епископов римских и их сообщников, которое, выражая порочные желания, до настоящего времени является источником всех общественных раздоров⁸⁰⁰.

Завершив работу над «Защитником мира» в 1324 г.⁸⁰¹, Марсилиус через некоторое время покидает Париж вместе с Жаном Жанденским и отправляется к Людовику Баварскому. Содержание «Защитника мира» стало быстро известно курии, о чем свидетельствует булла «Quia iuxta doctrinam», изданная в 1327 г. Так, о Марсилиусе и Жане Жанденском сказано, что «проведшие долгие годы в Парижском университете, отвращавшие свой слух от истины и уделявшие внимание лишь вымыслам (что подтверждает исход дела), не смея, пока находились в этом университете, где действовала власть католического князя и который был защищен множеством ортодоксальных богословов и канонистов, распространять яд своего безумия, направили свои

⁷⁹⁹ Piaia G. The Shadow of Antenor. On the Relationship between the Defensor Pacis and the Institutions of the City of Padua // Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters / Political thought in the age of scholasticism: essays in honour of Jürgen Miethke / hrsg. von M. Kaufhold. Leiden: Brill, 2004. S. 198.

⁸⁰⁰ Марсилиус Падуанский. Защитник мира. Defensor pacis / пер. с франц. Б. У. Есенова; науч. ред., вступит. ст., примеч. Г. П. Лупарева. М.: Издательско-торговая корпорация «Дашков и К», 2014. С. 194.

⁸⁰¹ Godthardt F. Marsilius von Padua und der Romzug Ludwigs des Bayern Politische Theorie und politisches Handeln. Göttingen, 2017. S. 53.

шаги к упомянутому Людовику <...> и представили ему написанную ими книгу, полную не только ошибок, но и различных ересей, как утверждают многие достоверные католики, исследовавшие эту книгу. Они предложили себя готовыми защищать и учить ее содержанию, что они неоднократно пытались сделать публично в присутствии упомянутого Людовика, проявляя дерзкую смелость»⁸⁰². Папская булла раскрывает некоторые подробности биографии Марсилия, из которых следует, что трактат привлек внимание только после отъезда из Парижа, а авторство «Защитника мира» приписывалось еще и Жану Жанденскому, что является явной ошибкой.

В 1326–1327 гг. Марсилиус сопровождал императора в его военном походе в Италию. 1327 г. в Тренто состоялось совещание гибеллинов, возглавляемое Людовиком, на котором Марсилиус выступил со своими идеями перед союзниками императора, что, согласно Ф. Годхарду, свидетельствует о том, что итальянская кампания объединила индивидуальные политические цели Марсилия и Людовика⁸⁰³. 31 мая 1327 г. в Милане Людовик получил железную корону из рук епископов, отлученных Иоанном XXII, после чего продолжил свой поход на Рим. Марсилиус же оставался несколько месяцев в Милане, где написал несколько небольших текстов, среди которых, возможно, был «De translatione imperii»⁸⁰⁴. В начале 1328 г. он отправляется в Рим, где играет заметную роль в процедуре избрания императора и антипапы Николая V.

⁸⁰² «Adhuc cumulans mala malis, sicut dudum ad nostri apostolatus auditum multorum fidedignorum tam litteralis perduxit insinuatō quam verbalis, duos viros nequam perditionis filios et maledictionis alumpnos, quorum unus Marsilium de Padua et alter Iohannem de Ianduno se faciunt nominari, qui in Parisiensi studio annis pluribus a veritate suum avertentes auditum ad fabulas sua duxerant studia, sicut rei probat exitus, convertenda quique dum in eodem studio, cum in eo catholici principis auctoritas vigeat ac studium ipsum orthodoxorum theologorum et canonistarum copia sit munitum, vesanie sue virus effundere non auderent, ad Ludovicum predictum (quem suis demeritis exigentibus velut hereticorum fautorem et persecutorem sancte Romane ecclesie ac plurium atrocium aliorum excessuum patratores de fratrum ipsorum consilio privavimus iure, si quod ei ex electione predicta fuerat acquisitum), gressus suos properaverunt dirigere sibi quē librum quemdam quem composuerant erroribus profecto non vacuum, set plenum heresibus variis, sicut fidedignorum multorum catholicorum habet assertio, qui librum ipsum examinaverunt in multis articulis, presentarunt, offerentes se paratos contenta in eodem defendere ac docere, quod et facere publice dicto Ludovico presente ausu temerario pluries presumpserunt, sicut habet fama publica et praemissorum insinuatō hoc fore notorium in illis partibus manifestat». Constitutiones et acta publica imperatorum et regum. T. VI. Pars I. / ed. I. Schwalm. Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1914–1927. P. 185.

⁸⁰³ Godthardt F. The Life of Marsilius of Padua // A Companion to Marsilius of Padua / ed. by G. Moreno-Riaño, C. J. Nederman. Leiden: Brill, 2012. P. 28.

⁸⁰⁴ Ibid. P. 31.

После завершения римского похода Марсилиий вернулся вместе с Людовиком в Баварию, оставаясь советником императора вплоть до своей смерти. Примечательно, что почти сразу после этого похода начался процесс поиска примирения с Иоанном XXII, инициированный Людовиком, однако камнем преткновения стали «еретики», нашедшие защиту при императорском дворе в Мюнхене. Во время переговоров в Авиньоне Иоанн настаивал: «Папа требует от императора, чтобы магистр Марсилиий и босоногие братья принесли ему клятву верности; если они не сделают этого по своей воле, то он привлечёт их к ответственности против их воли»⁸⁰⁵. Римский понтифик требовал, чтобы Марсилиий и францисканцы отказались от своих учений, осужденных церковью. Это являлось необходимым условием переговоров, однако император сохранил нибелунгскую верность своим советникам и позднее неоднократно отказывался от них отречься.

К последним сочинениям Марсилия относится трактат «Defensor minor» и его размышления, касающиеся аннулирования брака Маргариты Маульташ, графини Тирольской, изгнавшей собственного мужа Иоганна Генриха, и заключившей брак с сыном императора Людвигом Бранденбургским.

В нашем исследовании мы сосредоточимся на первой части «Защитника мира». Это сочинение часто становилось предметом исследования, поскольку Марсилиий часто воспринимается как радикальный мыслитель, вышедший за пределы средневековой политической теории к модерну⁸⁰⁶. Такой подход таит в себе опасность анахронизма, о котором предупреждает К. Скиннер⁸⁰⁷, поскольку от утверждения, что Марсилиий

⁸⁰⁵ Цит. по: *Godthardt F.* The Life of Marsilius of Padua // *A Companion to Marsilius of Padua*. Leiden, 2012. P. 53.

⁸⁰⁶ *Gewirth A.* Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy. New York: Columbia University Press, 1951. P. 11, 32; *Sigmund P. E.* The Influence of Marsilius of Padua on XVth-Century Conciliarism // *Journal of the History of Ideas*, Vol. 23, № 3. Philadelphia, 1962. P. 392.

⁸⁰⁷ *Скиннер К.* Значение и понимание в истории идей // *Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории* / Сост. Т. Атнашев, М. Велижев. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 53–121.

поднимал проблемы представительства и гражданственности⁸⁰⁸ до тезиса о защите либеральной демократии в «Защитнике мира» один шаг. Другая точка зрения на политическую теорию Марсилия состоит в том, что его сочинения не были столь радиальными и современными, а вполне соответствуют тому, что делали другие средневековые мыслители⁸⁰⁹. В рамках этого подхода за Марсилием закрепились характеристика ученика Аристотеля, что подкреплялось фактом постоянно цитирования сочинений Стагирита⁸¹⁰. Постепенно стало школьной истиной, что вся политическая теория падуанца покоится на аристотелевских началах⁸¹¹. В современных исследованиях эта позиция была поставлена под сомнение. И. Скотт показал зависимость Марсилия от Августина⁸¹², К. Недерман продемонстрировал влияние Цицерона в «Защитнике мира»⁸¹³, а В. Сирос в своей монографии, исследовав сочинения падуанца, выявил влияние с одной стороны, еврейской и арабской философии: Маймонида, аль-Фараби (872–950) и Авиценны (980–1037), а с другой, псевдо-аристотелевских сочинений, созданных неоплатониками⁸¹⁴. Вместе с этим была переосмыслена роль Аверроэса, который наряду с Аристотелем считался ключевым автором для понимания «Защитника мира». Современные исследования опровергли возможность какого-либо влияния Аверроэса на Марсилия⁸¹⁵. Таким образом, взгляд на Марсилия как мыслителя, зависимого практически во всем от Аристотеля, постепенно опровергается и заменяется более сложным представлением, согласно которому источники мысли падуанца, как и в случае большинства

⁸⁰⁸ Марсилиус действительно поднимает эти проблемы в первой части «Защитника мира»; см.: *Nederman C. J. Knowledge, Consent and the Critique of Political Representation in Marsiglio of Padua's Defensor Pacis* // *Political Studies* 39. London, 1991. P. 19–35.

⁸⁰⁹ См.: *Lewis E. The "Positivism" of Marsiglio of Padua* // *Speculum*, Vol. 38. Cambridge, 1963. P. 541–582.

⁸¹⁰ *Sullivan J. Marsiglio of Padua and William of Ockham, I* // *The American Historical Review*, Vol. 2. New York, 1897. P. 425; *Previté-Orton C. W. Marsiglio of Padua: Part II. Doctrines* // *The English Historical Review*, Vol. 38, № 149. Oxford, 1923. P. 7–8, 16.

⁸¹¹ *Sabine G. H. A History of Political Thought*, 3rd ed. New York: George G. Harrap & Co Ltd, 1961. P. 291.

⁸¹² *Joanna V. Scott Influence or Manipulation? The Role of Augustinianism in the Defensor Pacis of Marsiglio of Padua* // *Augustinian Studies*, Vol. 9. Charlottesville, 1978. P. 59–79.

⁸¹³ *Nederman C. J. Nature, Justice, and Duty in the Defensor Pacis: Marsiglio of Padua's Ciceronian Impulse*. // *Political Theory*, Vol. 18, № 4. London, 1990. P. 615–637.

⁸¹⁴ См.: *Syros V. Marsilius of Padua at the Intersection of Ancient and Medieval Traditions of Political Thought*. Toronto: University of Toronto Press, 2012. 305 p.

⁸¹⁵ *Ibid.* P. 24.

рассматриваемых авторов, были совершенно различны, однако степень влияния того или иного сочинения до сих пор остается дискуссионной.

«Политика» появляется уже в начале «Защитника мира», хотя и не в форме цитаты: «Истинно то, что противоположности по своей природе порождают противоположности»⁸¹⁶. Аристотель в V книге говорит: «...противоположные меры производят противоположные действия, а разрушение противоположно сохранению»⁸¹⁷. Здесь мы встречаемся с типичным примером столь частого использования «Политики» без связи с авторскими намерениями. Если Аристотель произносит эту фразу в контексте рассмотрения вопроса о мерах сохранения политического строя, то Марсилиус далее говорит о раздоре как противоположности мира, ведущем к негативным последствиям для общества, раскрывая это на примере Италии⁸¹⁸.

Действительное влияние «Политики» обнаруживается во 2-й главе, где Марсилиус говорит: поскольку мы должны описать мир [tranquillitatem] и его противоположность, последуем за Аристотелем в I и V книгах его «Политики», главах 2 и 3, где он определяет город как некую одушевлённую или животную природу⁸¹⁹. Наиболее ярко аналогию между телом и городом Аристотель выразил в следующих строках: «Известно, что тело состоит из частей и должно увеличиваться в своем росте соразмерно, чтобы сохранялась пропорциональность. <...> Точно так же и государство состоит из отдельных частей»⁸²⁰. Аналогия между обществом и телом является старой и встречалась повсеместно в политических сочинениях средневековых авторов еще до перевода «Политики»⁸²¹, однако очевидно, что в этом случае источником послужил аристотелевский текст. Тем не менее здесь заметно и отличие: если для Аристотеля эта аналогия лишь поясняла сказанное, то для

⁸¹⁶ «Verum quia contraria per se factiva sunt contrariorum». *Marsilius von Padua*. Defensor pacis / hrsg. von R. Scholz. Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1933. S. 3.

⁸¹⁷ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 544.

⁸¹⁸ Марсилиус Падуанский. Защитник мира. Defensor pacis. М., 2014. С. 66.

⁸¹⁹ *Marsilius von Padua*. Defensor pacis. Hannoverae, 1933. S. 11: Debentes itaque describere tranquillitatem et suum oppositum, suscipiamus cum Aristotele primo et quinto Politice sue capitulis 2 et 3 civitatem esse velut animatam seu animale naturam quondam.

⁸²⁰ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 531.

⁸²¹ См., например: *John of Salisbury*. Policraticus: Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers. Cambridge, 1990. P. 104–109.

Марсилия она играет заметно большую роль. Если мы вернемся ко 2-й главе, то обнаружим, что данное ранее определение города позволяет падуанцу раскрыть его сущность и дать определение мира через сравнение с живым существом: город как всякое живое существо состоит из частей, здоровье второго означает нормальное функционирование этих частей, следовательно, мир для города это такое состояние, которое обеспечивает наилучшее функционирование всех его частей⁸²².

В 3-й главе, обсуждая вопрос происхождения гражданского общества [communitatis civilis], Марсилиус вполне закономерно следует «Политике» и телеологии Аристотеля, поскольку он рассматривает развитие общества как естественный процесс – мысль, принимаемая абсолютным большинством схоластов, – характеризующийся переходом от несовершенных форм до раскрытой актуальности, т.е. законченного состояния: «Следуя этому методу исследования, следует отметить, что гражданские сообщества в разных регионах и эпохах начинали с малого и постепенно, с течением времени, достигали своего расцвета. Это, как мы уже говорили, свойственно любой деятельности природы или искусства»⁸²³. Марсилиус, следуя за Аристотелем, описывает четыре формы сообщества – оно развивается из семьи, во время которой ещё нет законов. Вначале семья живет в одном доме. После увеличения количества членов семьи в доме не хватает места для всех, поэтому часть семьи переселяется в новый дом и так далее, что приводит к возникновению деревни⁸²⁴. Семейей руководит отец семейства [pater familias], который обладает абсолютной властью в семье, его воля – закон, и он управляет всем хозяйством. Однако на уровне деревни управляет не отец семейства, поскольку таковых много, а староста – человек, мудрость которого признаёт вся община. Староста осуществляет судебные функции. Деревня разрастается до такой степени, что новым людям в ней нет места, поэтому

⁸²² Марсилиус Падуанский. Защитник мира. Defensor pacis. М., 2014. С. 73–74.

⁸²³ Marsilius von Padua. Defensor pacis. Hannoverae, 1933. S. 13: Secundum hunc itaque modum ingredientes, oportet non latere, quod communitates civiles secundum diversas regiones et tempora inceperunt ex parvon, et paulatim suscipientes incrementum demum perducte sunt ad complementum, sicuti evenire iam diximus in omni accione nature vel artis.

⁸²⁴ Ibid.

они основывают новую деревню и так далее. Первоначальной совокупностью деревень также управляет один человек. Возникшее объединение развивается: продолжается рост населения, в нём появляются ремесла, складываются правила, происходит расслоение общества и в итоге образуется город⁸²⁵. Несмотря на то, что Марсилий ссылается на I книгу «Политики» как источник своих рассуждений, в действительности его схема не является полностью аристотелевской. Если Стагирит с самого начала подчеркивал естественную необходимость объединения властвующему и подчиненному ради взаимного сохранения⁸²⁶, то Марсилий, соглашаясь с первой частью, игнорирует вторую. Для падуанца ключевым в процесс создания и развития общества является наиболее полное удовлетворение потребностей, тогда как для Аристотеля полис – это то единственное место, где человек может реализовывать добродетели, а следовательно, достичь счастья. В. Сирос считает, что акцент на потребностях Марсилий заимствует у Цицерона из «О природе богов»⁸²⁷. В какой-то степени и Августин говорит о потребностях, принуждающих человека к объединению с другими после грехопадения, поэтому говорить об исключительном влиянии «Политики» не представляется возможным. Тем не менее Марсилий в своих рассуждениях ближе к античной традиции, выраженной Платоном во II книге «Государства», где Сократ говорит собеседникам: «Государство [πολιτεία] возникает, как я полагаю, когда каждый из нас не может удовлетворить сам себя, но во многом ещё нуждается. <...> Таким образом, каждый человек привлекает то одного, то другого для удовлетворения той или иной потребности. Испытывая нужду во многом, многие люди собираются

⁸²⁵ Demum vero que necessaria sunt ad vivere et bene vivere, per hominum rationem et experientiam perducta sunt ad complementum, et instituta est perfecta communitas vocata civitas cum suarum partium distinctione, cuius continuo determinationem aggrediemur. Ibid. S. 16. Перевод: «Наконец, человеческий разум и опыт дошли до того, что необходимо для хорошей жизни, в итоге возникло совершенное сообщество называемое городом имеющее различие в своих частях, к определению которых я немедленно приступаю».

⁸²⁶ См.: Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 377.

⁸²⁷ Syros V. Marsilius of Padua at the Intersection of Ancient and Medieval Traditions of Political Thought. Toronto, 2012. P. 30.

воедино, чтобы обитать сообща и оказывать друг другу помощь: такое совместное поселение и получает у нас название государства»⁸²⁸.

Отличие от Аристотеля прослеживается и во взгляде на семью, если для Марсилия власть отца семейства абсолютна, то для Аристотеля власть мужа над женой политическая, что предполагает наличие взаимных обязанностей и определенных прав у подчинённых⁸²⁹.

Переходя в 4-й главе к вопросу конечной цели города, Марсилий цитирует Политику: «Итак, согласно словам Аристотеля в “Политике”, книга I, глава 1, город есть совершенное сообщество, обладающее всеми средствами для самодостаточности, следовательно, можно сказать, что оно создано для жизни, причем для хорошей жизни»⁸³⁰. Насколько падуанец следует словам Философа лишь по форме, а не содержанию, видно из его рассуждений. Для Марсилия говорить о хорошей жизни можно в двух смыслах – земном и небесном, но поскольку о последней нет единого мнения, то остается только земной аспект, рассуждения о котором ограничиваются вопросами удовлетворения материальных потребностей. Поэтому Марсилий вновь подчеркивает, что человек приходит в этот мир «голым и беззащитным», поэтому он нуждается во многих ремеслах, т.е. средствах, без которых его существование невозможно. Таким образом, человек объединился с себе подобными в одно сообщество, где каждый занимается определенной деятельностью – крестьяне, ремесленники, торговцы, войны, священники и судьи – каждый из них образует шесть частей города⁸³¹, причем Марсилий подкрепляет свое разделение общества ссылкой на VII книгу «Политики», однако такое деление мы не найдем у Аристотеля. Для успешного функционирования *civitas* необходимо, чтобы эти части

⁸²⁸ Платон. Государство // Собрание сочинений в 4 т. Т. 3 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Авт. вступ. ст. и ст. в примеч. А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи. М.: «Мысль», 1994. С. 130.

⁸²⁹ «Власть мужа над женой можно сравнить с властью политического деятеля, власть отца над детьми – с властью царя». Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 398.

⁸³⁰ Marsilius von Padua. Defensor pacis. Hannoverae, 1933. S. 16: Est autem civitas secundum Aristotelem 1 Politice capitulo I: perfectae communitas, omnem habens terminum per se sufficiens, ut consequens est dicere, facta quidem igitur vivendi gracia, existens autem gracia bene vivendi.

⁸³¹ Марсилий Падуанский. Защитник мира. Defensor. М., 2014. С. 82.

находились в мире, если же одна из них начнет главенствовать над остальными, не имея на это оснований, то это ведёт к болезни политического тела. Таким образом, хорошая жизнь для Марсилия означает наиболее полное удовлетворение потребностей людей благодаря правильно функционирующему обществу, что само по себе далеко от аристотелевских идей о созерцательной жизни и счастье как реализации своих добродетелей.

Вопрос о частях города естественно связан с понятием гражданина, которое, как правило схоласты заимствовали у Стагирита, и в этом плане Марсилиус не стал исключением. Аристотель в III книге «Политики» определяет гражданина как того, кто участвует в суде и власти, что может подразумевать как возможность занятия государственных должностей, так и участие в народном собрании⁸³². При этом подчеркивается ограниченность этого определения, поскольку понимание гражданина зависит от формы правления⁸³³. Марсилиус точно воспроизводит аристотелевское определение: «Я называю гражданином, вместе с Аристотелем, “Политика”, книга III, главы 1, 3 и 7, того, кто участвует в управление сообщества, в совете или суде сообразно своему положению. Согласно этому описанию, от граждан отделяются дети, рабы, иностранцы и женщины, но по-разному»⁸³⁴. Таким образом, к гражданам Марсилиус относит все шесть частей города. Среди них имеются крестьяне и ремесленники – две категории, которые для Аристотеля не годились для роли граждан⁸³⁵. В этом месте пролегает обрыв между Античностью и Средневековьем, которое, несмотря на негативное отношение к труду, признавало его ценность для существования общества, поэтому большинство средневековых мыслителей не разделяли мнение Аристотеля в

⁸³² *Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 445.*

⁸³³ Там же. С. 446.

⁸³⁴ *Marsilius von Padua. Defensor pacis. Hannoverae, 1933. S. 64: Civem autem dico, secundum Aristotelem 3 Politice, capitulis 1, 3 et 7, eum qui participat in communitate ei vili, principatu aut consiliativo vel iudicativo secundum gradum suum. Per quam siquidem descriptionem separantur a civibus pueri, servi, advene aem mulieres, licet secundum modum diversum.*

⁸³⁵ «Но наилучшее государство не даст ремесленнику гражданских прав; если же и он — гражданин, то нужно признать, что та гражданская добродетель, о которой речь была выше, подходит не ко всем, даже не ко всем свободнорожденным, но только к тем, кто избавлен от работ, необходимых для насущного пропитания». *Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 453.*

этом вопросе, а мыслили в рамках традиции, заложенной такими авторами, как Аббон из Флери, Галл Аноним, Адальберон Ланский⁸³⁶.

Восьмая глава «Защитника мира» посвящена теме форм правлений, что само по себе стало общим местом политико-теоретических трактатах благодаря «Политике». Марсилий заимствует типологию правлений у Аристотеля, однако основание разделения всех форм на две группы отличается: «...существуют два основных вида принципов или господств: один — хорошо сбалансированный, другой — испорченный. Хорошо сбалансированным я называю вслед за Аристотелем, “Политика”, книга III, глава 5, тот вид, где правитель управляет ради общего блага, в соответствии с волей подданных; испорченным — тот, которому этого не хватает»⁸³⁷. Ниже Марсилий перечисляет аристотелевские формы правлений, противопоставляя вслед за «Политикой» три правильные формы: монархия, аристократия и полиция, испорченным: тирания, олигархия, демократия⁸³⁸. Каждая форма сопровождается кратким пояснением, из которого следует, что Марсилий также принимал количественный критерий разделения типов правлений. Таким образом в «Защитнике мира» наряду с двумя аристотелевскими критериями разделения форм правлений, количество правителей и направленность на общее благо, появляется третий — осуществление правления с согласия подданных. В этом действительно можно видеть новшество взглядов Марсилия, поскольку он был первым автором среди своих современников, заговорившим о согласии граждан.

В 9-й главе Марсилий продолжает тему предыдущей главы, но сосредотачивается на описании королевской монархии [*regalem monarchiam*].

⁸³⁶ Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М.: Искусство, 1990. С. 28–29. Так же по этой проблеме: Ле Гофф Ж. Замечание о трехчленном обществе, монархической идеологии и экономическом пробуждении в христианстве IX—XII веков. // Другое Средневековье: Время, труд и культура Запада / пер. с франц. С. В. Чистяковой и Н. В. Шевченко под ред. В. А. Бабинцева. Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2000. Следует так же отметить, что Адальберон Ланский считал разделение между феодалами и крестьянами искусственным, в действительности они равны друг другу. Oexle O. G. Die funktionale Dreiteilung der „Gesellschaft“ bei Adalbero von Laon Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im früheren Mittelalter // Frühmittelalterliche Studien. Bd. 12. Berlin, 1978, S. 1–54.

⁸³⁷ Marsilius von Padua. Defensor pacis. Hannoverae, 1933. S. 64. S. 37: Sunt autem principative partis seu principatuum genera duo, unum quidem bene temperatum, reliquum vero viciatum. Voco autem bene temperatum genus cum Aristotele 3 Politice, capitulo 5, in quo dominans principatur ad commune conferens secundum voluntatem subditorum; viciatum vero, quod ab hoc deficit.

⁸³⁸ Марсилий Падуанский. Защитник мира. Defensor pacis. М., 2014. С. 98–99.

Он вслед за III книгой «Политики» выделяет пять типов монархии⁸³⁹, однако Марсилий дистанцируется от Аристотеля, не прекращая ссылаться на него, когда приступает к обсуждению вопроса, какая из пяти форм королевской монархии будет наилучшей. Таковой является та, где правитель осуществляет власть с согласия граждан ради общего блага⁸⁴⁰. После сказанного Марсилий делает интересную ремарку, показывающую еще одно расхождение с Аристотелем. Если в «Политике» одной из ключевых тем обсуждения является вопрос о наилучшей форме правления, то для падуанца этот вопрос не имеет особого значения, поскольку любой правильный тип правления подойдет для функционирования общества, пока правители будут выбираться⁸⁴¹, что следует из идеи согласия граждан, и их усилия будут направлены на общее благо⁸⁴².

В этой же главе Марсилий высказывает мысль: «...однако мы не должны забывать, что разные народы, расположенные в разных регионах и в разное время, склонны к различным формам правления и готовы принимать разные виды власти, как говорит Аристотель в “Политике”, книга III, глава 9, что следует учитывать законодателям и учредителям государств. Подобно тому, как не каждый человек способен к наилучшему образованию, и поэтому руководитель не должен стремиться к нему, а к тому, к которому тот более подготовлен, так и некоторые народы, в определенное время или в определенном месте, могут быть не готовы принять наилучшую форму

⁸³⁹ Там же. С. 102–103.

⁸⁴⁰ Основной критерий – это способ получения власти, поэтому типологию можно представить следующим образом: 1) выбор предводителя, 2) по наследованию, 3) граждане выбирают монарха, однако при этом закон служит монарху, а не обществу, поэтому можно говорить о свободно выбранной тирании, которая характерна для стран Востока, 4) выборы с правом передачей власти по наследству, в этом случае избирают столь добродетельного человека, что общество готово передать власть не только ему, но и его потомкам, таким образом, после избрания основателя новой династии выборы могут прекратиться, а могут и остаться, что говорит о том, что наследование сосуществует в этом типе с возможностью возвращения практики выборов, 5) избрание монарха власть которого была подобна власти главы семейства, что означает его абсолютную власть над королевством. Там же. С. 102–104.

⁸⁴¹ Тема выборов для Марсилия является столь важной, что в «Переносе империи» он интерпретирует событие коронации Пипина, как результат избрания, возражая против иной точки зрения, согласно которой Папа Захарий сместил Хильдерика и возвел нового короля: «Дело в том, что смещение короля и возведение на трон другого не касается епископа, иного клирика или целой коллегии, но принадлежит всем жителям области, гражданам, знати или подавляющему большинству их». *Марсилий Падуанский. Перенос империи / пер. и прим. О. Воскобойникова // Анатолия власти: государи и подданные в Европе в Средние века и Новое время / сост. и отв. ред. О. С. Воскобойников, О. И. Тогоева. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2021. С. 433. В «Защитнике мира» тема выборов затрагивается в главах 8, 9, 12, 13, 15, 16.*

⁸⁴² *Марсилий Падуанский. Защитник мира. Defensor pacis. М., 2014. С. 106.*

правления, и поэтому их следует, в первую очередь, привести к более подходящей для них форме правления»⁸⁴³. Зависимость формы правления от климата уже встречалась в «О правлении князей» Птолемея Луккского. Как и в случае Птолемея, источником является «Политика», но не только III книга. В этой книге Аристотель говорит, что монархия является самой старой формой правления⁸⁴⁴, из чего можно сделать вывод, что оставшиеся формы появились на более поздних этапах исторического развития, что и делает Марсилием. Размышления Аристотеля о влиянии климата на политику были заимствованы из VII книги «Политики»⁸⁴⁵.

Последнее, на чем мы остановимся при разборе первой части «Защитника мира» – это упоминание «Политики» в одном из ключевых фрагментов этого трактата, находящемся в 12-й главе. Марсилием утверждает здесь, что граждане являются действующей причиной установления правителей: «Мы же утверждаем вслед за истиной и советом Аристотеля в III книге “Политики” (глава 7), что законодателем – главной и подлинной действующей причиной – является народ, то есть совокупность граждан или его влиятельная часть, по своей воле, высказанной на общем собрании граждан, чтобы нечто, скрепленное принятой, то есть определенно выраженной речью (клятвой), должно быть сделано, или отброшено на основании гражданских, принятых людьми актов под страхом казни или пытки. “О влиятельной части”, говорю, о внимательно обдумывающем количестве и качестве лиц того общества, которым управляет закон. Совокупность граждан или её влиятельная часть либо непосредственно сама принимает законы, или поручает это делать кому-то одному или тем, кто просто не является и не может быть законодателем [в полном смысле этого слова], но лишь отчасти и на ограниченный промежуток времени посредством авторитета главного

⁸⁴³ *Marsilius von Padua*. Defensor pacis. Hannoverae, 1933. S. 46: Hoc tamen non ignorare debemus, quod alia et altera multitudo, in alia vel diversa regione ac tempore disposita est ad alteram et diversam policiam, aliumque aut alterum ferre principatum, ut dicit Aristoteles 3 Politice, capitulo 9, que attendenda sunt a legum latoribus et principatum institutoribus. Nam sicuti non quilibet homo dispositus est ad optimam disciplinam, et propterea non ad illam acquirendam statuitur a dirigente convenienter, sed ad quam, bonarum tamen, magis fuerit preparatus, sic fortasse multitudo aliqua, quandoque aut in loco aliquo, non est disposita ferre optimum principatum, ideoque ad temperatorum sibi convenientiorem ipsam prius temptandum reducere.

⁸⁴⁴ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 476.

⁸⁴⁵ Там же. С. 601.

законодателя»⁸⁴⁶. Из этого отрывка следует, что все граждане или их влиятельная часть, во-первых, выбирают себе правителя, а во-вторых, граждане являются верховными законодателями. Если мы обратимся к тексту «Политики», то обнаружим лишь частичное сходство между Марсилием и Аристотелем. Последний ничего не говорит о законодателе, но разделяет идею, что для блага полиса власть должна находиться в руках большинства⁸⁴⁷, что, рассматривая в историческом контексте, означает для Стагирита возможность принимать непосредственное участие в политике, т.е. занимать государственные должности и участвовать в народном собрании. Однако Марсилиий, прекрасно осведомленный о функционировании республиканского строя в коммунах Италии, переносит акцент на принятие законов, а также в связи с этим говорит о представительстве, что было нормальным для Средневековья, а не прямой полисной демократии V-IV вв. до н.э.

Завершая анализ «Защитника мира», следует сказать, что в этой работе Марсилиий высказывает ряд положений, часть из которых действительно можно назвать модерными: во-первых, последовательная концепция народного суверенитета⁸⁴⁸; во-вторых, утверждение необходимости согласия граждан в качестве критерия легитимности правителя; в-третьих, тезис, что церковь не имеет власти над обществом, поскольку им же устанавливается и является его частью, поэтому цель религии утилитарна – служение на пользу народа и поддержание мира посредством своего учения. Оставшаяся часть вполне вписывается в уже существующую на тот момент политическую

⁸⁴⁶ *Marsilius von Padua*. Defensor pacis. Hannoverae, 1933. S. 63–64: «Nos autem dicamus secundum veritatem atque consilium Aristotelis, 3. Politicae, cap. 7. legislatorem seu causam legis effectivam primam et propriam esse populum seu civium universitatem, aut eius valentior partem, per suam electionem seu voluntatem in generali civium congregatione per sermonem expressam precipientem seu determinantem aliquid fieri vel omitti circa civiles actus humanos sub poena vel supplicio temporalis: valentior inquam partem, considerate quantitate personarum et qualitate in communitate illa super quam lex fertur, sive id fecerit universitas predicta civium aut eius pars valentior per seipsam immediate, sive id alicui vel aliquibus commiserit faciendum, qui legislator simpliciter non sunt nec esse possunt, sed solum ad aliquid et quandoque, ac secundum primi legislatoris auctoritatem».

⁸⁴⁷ *Аристотель*. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 463.

⁸⁴⁸ Тема народного суверенитета во времена Марсилия Падуанского не была сама по себе революционной, как это считалось некоторыми исследователями, в действительности ее можно встретить и у авторов занимающих пропалскую позицию, например, у епископа Гульельмо Амидани. См.: *Piaia G.* The Shadow of Antenor. On the Relationship between the Defensor Pacis and the Institutions of the City of Padua // *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters / Political thought in the age of scholasticism: essays in honour of Jürgen Miethke*. Leiden, 2004. P. 207.

теорию. Главным образом нас интересовал вопрос, насколько различные положения Марсилия зависят от «Политики». Наш анализ показывает, что Марсилиус, несмотря на явный пиетет к Философу, подходит к аристотелевскому тексту как независимый мыслитель, используя «Политику» как источник для собственной аргументации. Практически ни один тезис Марсилия нельзя свести к «Политике», несмотря на обилие ссылок. Например, тема происхождения города показывает, что падуанец, принимая идею Аристотеля о естественном генезисе общества, объясняет желание людей к объединению в духе Цицерона. Или рассмотрение Марсилием форм правлений демонстрирует, как к аристотелевской теории прибавляется новое положение. Все это сочетается с точным следованием за «Политикой» в некоторых вопросах, например, определение гражданина или размышления о зависимости форм правлений среди народов от их исторического развития и географического положения.

Таким образом, не следует переоценивать влияние «Политики» в «Защитнике мира», поскольку, это не имеет достаточных оснований и зачастую закрывает от нас намерение автора. С другой стороны, нельзя принять и противоположную позицию, утверждающую, что многие ссылки на «Политику» мнимы⁸⁴⁹. В действительности появление в такой форме столь нетривиальной и разработанной политической теории в начале XIV в. было бы невозможно без аристотелевской «Политики», давшей необходимый набор концептов и разработанную терминологию.

4.4. Уильям Оккам: беспристрастный диалог с «Политикой»

Когда начинают говорить об Уильяме Оккаме (ок. 1287–1347), то, как правило, указывают в качестве места рождения знаменитого францисканца деревню Оккам в графстве Суррей, которая находилась на юго-западе от Лондона, однако скудость данных, как и в случае со многими

⁸⁴⁹ Condren C. Marsilius of Padua's Argument from Authority: A Survey of its Significance in the Defensor Pacis // Political Theory, Vol. 5 № 2. London, 1977. P. 205.

вышеупомянутыми мыслителями, не позволяет утверждать что-то с уверенностью, ведь даже само название «Оккам» носило несколько деревень в Англии во время правления Эдуарда II⁸⁵⁰. Будучи юношей, он вступил во францисканский орден, что означало переезд в Лондон, поскольку в его родной деревне не было конвента францисканцев. Причина вступления Оккама в орден францисканцев остается вопросом, на который, по всей видимости, не будет дан ответ. Ю. Митке полагает, что нельзя с полной уверенностью утверждать, что открытость францисканцев научным изысканиям могла побудить молодого человека пополнить ряды ордена⁸⁵¹. Если мы будем исходить, что вступление произошло в отрезке с 7 до 13 лет от роду, то представляется маловероятной особая заинтересованность в науке в столь юном возрасте. К тому же последующая борьба с авиньонским папством и яростная апологетика францисканской бедности говорит о том, что для Оккама близость францисканцев к науке не была основным мотивом нахождения в их рядах.

Так или иначе, свое начальное образование Оккам получил именно в Лондоне, а около 1310 г. продолжил свое обучение в Оксфорде. О годах, проведенных в университете известно немного, поэтому студенческий путь Оккама можно реконструировать лишь исходя из общих университетских правил. Это означает, что францисканцу предстояло 9 лет изучать богословие, после чего он получил право чтений «Сентенций» Петра Ломбардского. Также необходимо было пройти процедуру «*deposició*», после успешного прохождения которой кандидат становится магистром и получает «*licentia*», подтверждающее его права и обязанности. Если обратиться к сочинениям Оккама, то становится ясным, что он успешно завершил курс богословия, поскольку около 1317 г. приступил к комментированию «Сентенций», и читает лекции по ним до 1319 г.⁸⁵². После этого Оккам занимался подготовкой к получению «*deposició*», однако магистром он так и не стал, оставшись бакалавром, которому не присвоили «*licentia*».

⁸⁵⁰ *Miethke J.* Ockhams Weg zur Sozialphilosophie. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1969. S. 1.

⁸⁵¹ *Ibid.* S. 3.

⁸⁵² *Ibid.* S. 22–23 и 29.

Университетская карьера Оккама, как и в случае Ионна Парижского, закончилась вызовом в Авиньон, поскольку Иоанн Лютеррел, канцлер Оксфордского университета, нашел в его работах заблуждения, граничащие с ересью. Лишенной своего поста в 1322 г., Лютеррел отправился в Авиньон, где представил Иоанну XXII свое сочинение, в котором были проанализированы ошибки *Venerabilis Inceptor*. Традиционно считается, что конфликт между Оккамом и Лютеррелом произошел еще в стенах университета и продолжился при папском дворе⁸⁵³. Однако эта точка зрения была пересмотрена в последнее время, поскольку, во-первых, Лютеррел, занимая должность канцлера, конфликтовал в целом со всем университетским сообществом Оксфорда, и нам ничего не известно об их конфликте до процесса в Авиньоне, а во-вторых, Лютеррел нуждался в благосклонности Иоанна XXII, потому написал критическое сочинение, направленное против Оккама⁸⁵⁴. Труд бывшего канцлера был крайне неудачен, поскольку томистский подход к учению Оккама лишь исказил мысль последнего⁸⁵⁵. Однако семена критики упали на благодатную почву, поскольку Иоанн XXII относился к Фоме Аквинского с особым почтением, что привело к канонизации Ангельского доктора в 1323 г. Так начался долгий процесс, исход которого, как казалось, должен привести к обвинению Оккама в ереси и осуждению его трудов, однако окончательного приговора от собравшейся комиссии так и не последовало, несмотря на бегство Оккама вместе с Михаилом Чезенским из Авиньона 26 мая 1328 г.

Однако этот процесс не стал причиной разрыва с авиньонским папством. Основание следует искать в сложных отношениях между орденом францисканцев и Иоанном XXII. Начиная со своего основателя Франциска Ассизского, церковь относилась к францисканцам двойственно: с одной стороны, идеал апостольской бедности, утверждаемый орденом, подвергался критике, с другой стороны, некоторые Папы Римские явно благоволили

⁸⁵³ См., например: *Hoffmann F.* Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxforder Kanzler Johannes Luttrell. Breslau: Müller und Seiffert, 1941. S. 1–8.

⁸⁵⁴ *Takashi S.* Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 3.

⁸⁵⁵ *Miethke J.* Ockhams Weg zur Sozialphilosophie. Berlin, 1969. S. 60.

бедным братьям. В самом ордене ситуация также была непростой, поскольку среди братьев существовал раскол на конвентуалов, утверждавших отказ от любых прав на собственность, как индивидуальных, так и корпоративных, и спиритуалов, находившихся под влиянием Петра Оливи (ок. 1248–1298 гг.) и отстаивающих строгое соблюдение бедности вместе с отказом от собственности⁸⁵⁶. Спиритуалы также критиковали Папу Римского, что не могло остаться без ответа. Дело осложнялось и тем фактом, что доминиканские теологи, находившиеся при курии и исследовавшие францисканскую доктрину, согласно которой Христос и апостолы не владели ничем ни индивидуально, ни вместе, подвергли ее критике, а вместе с ней и орден францисканцев. Это способствовало формированию у Иоанна XXII отрицательного отношения ко всем францисканцам. Папа начал свою атаку на спиритуалов в 1317 г., издав буллы «*Quorundam exigit*» и «*Sancta Romana*». Следующий удар Иоанн XXII нанес по францисканской доктрине в 1321 г. в булле «*Quia nonnunquam*», где объявил ересью утверждение, что Христос и апостолы не имели собственности, и отменил декрет Николая III, подтвердившего францисканский образ жизни. В ответ на это генеральный капитул ордена, собравшийся в 1322 г. Перудже, отказался следовать булле «*Quia nonnunquam*», аргументировав свою позицию не столько продуманной апологией апостольской бедности, сколько апелляцией к булле «*Exiit qui seminat*» Николая III, признавшего, что собственность францисканцев принадлежит церкви⁸⁵⁷, и утверждением, что Папа не имеет достаточной власти отменять решения предшественников. В этом же году Иоанн XXII ответил буллой «*Ad conditorem canonum*», в которой подчеркивалось особая власть Папы и продолжалась развернутая критика доктрины ордена с привлечением аргументов Геральда Аббевильского (1220–1272 гг.). После издания буллы Папа вызывал Михаила Мезенского и его сторонников в Авиньон, где глава францисканцев увидел в Оккаме ценного союзника,

⁸⁵⁶ Takashi S. Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages. Cambridge, 2007. P. 39.

⁸⁵⁷ Агамбен Дж. Высочайшая бедность. Монашеские правила и форма жизни / пер. с ит. и лат. С. Ермакова; под науч. ред. Д. Раскова, А. Погребняка. М.; СПб: Изд-во Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2020. С. 175.

который до этого момента не был включен в полемику между орденом и курией, поскольку не испытывал к этой проблеме какого-либо интереса. Однако оказавшись в центре конфликта, Оккам быстро принимает сторону противников Иоанна XXII и находит союзника в лице Людовика Баварского. Именно эта полемика привела такого аполитичного мыслителя, как Уильям Оккам, в стан противников авиньонского папства и сделала его политическим теоретиком⁸⁵⁸.

В 1330 г. Оккам оказывается в Мюнхене, и начиная с этого времени и вплоть до своей смерти создает значительное количество политических трактатов: «Труд девяноста дней» («Opus nonaginta dierum») (1333–1334 гг.), «Краткий обзор ошибок Иоанна XXII» («Compendium errorum Johannis XXII») (1334 г.), «Доводы о императорской власти» («Allegationes de potestate imperiali») (1338 г.), «Восемь вопросов о власти папы» («Octo quaestiones de potestate papae») (1339–1342 гг.), «Может ли князь для собственной поддержки, то есть для войны, получать имущество церквей, даже без согласия папы?» («An princeps pro suo succursu, scilicet guerraе, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papa»), «Короткое рассуждение о тираническом правлении» («Breviloquium de principatu tyrannico») (1341–1342 гг.), «О власти императоров и понтификов» («De imperatorum et pontificum potestate») (1347 г.) и т.д.⁸⁵⁹. Среди всех политических сочинений Оккама «Диалог» («Dialogus») (1334–1338 гг.), состоящий из трех частей, занимает особое место – этот трактат так и не был завершен, а по своему объему и форме изложения материала может называться суммой политики. О замысле работы Оккам сообщает через фигуру ученика: «Я желаю разделить работу на три трактата, которые хочу назвать так – первый “О ереси”, второй “О тезисах Иоанна XXII”, третий “О делах, спорящих об истинной вере”. Я полагаю, что все произведение будет называться “Диалог”. Я прошу, чтобы все строилось

⁸⁵⁸ См.: Henning O. Geschichte des politischen Denkens. Bd. 2. Römer und Mittelalter. Tlbd. 2: Das Mittelalter. Stuttgart, 2004. S. 277. Гладков А. К. «Возвысившийся в знании, но падший в духе и лишившийся милости папы»: к вопросу о политической теории Уильяма Оккама // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Общественные науки. Вып. 4 (845). М., 2021. С. 143–156.

⁸⁵⁹ Kilcullen J. The Political Writings // The Cambridge Companion to Ockham / ed. by P. V. Spade. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 302–325.

на вопросах и ответах – спрашиваю тебя, и ты мне отвечаешь. Итак, моя роль – “ученик», твоя зовется “учитель”, в которой тебе предстоит быть отвечающим»⁸⁶⁰. Однако под влиянием ряда событий Оккам внес изменения – так, третья часть диалога должна была состоять из 5-ти книг, затрагивающих различные вопросы, связанные с компетенциями папы и императора, лучшей формы правления, отличием двух властей и т.п. Следует указать, что работу над «Диалогом» Оккам воспринимал как очень личное дело и старался не афишировать свое авторство⁸⁶¹. Несмотря на все обилие политических сочинений многие исследователи справедливо замечают, что в случае Оккама было бы преувеличением говорить о какой-то политической системе, скорее эти трактаты были написаны в качестве ответов на конкретные вызовы, исходящие от курии⁸⁶². Тем не менее можно говорить, что существовали темы, проходящие красной нитью через политические работы Оккама, и одной из такой тем была критика папской концепции «plenitudo potestatis». Опровержение требовало привлечения значительного числа авторитетных трудов, среди которых была аристотелевская «Политика». В своем анализе мы будем опираться на «Диалог», «Короткое рассуждение о тираническом правлении» и «О власти императоров и понтификов».

В «Коротком рассуждении о тираническом правлении» и «О власти императоров и понтификов» Оккам ссылается на «Политику» очень редко⁸⁶³. В 5-й главе II книги, опровергая полноту власти Папы Римского, Оккам пишет: «Ведь апостольский или папский сан был учрежден не менее для общего блага верующих, чем светское, умеренное и справедливое правление – для блага подданных; а последнее, согласно мнению мудрецов этого мира в “Политике”, было учреждено именно для блага подданных. Следовательно,

⁸⁶⁰ Quod opto in tres distingui tractatus, quorum primum «De hereticis», secundum «De dogmatibus Iohannis vicessimisecundi», tertium «De gestis circa fidem altercantium orthodoxam» volo vocari. Totum vero opus «Dyalogum» censeo appellandum. Peto enim ut per interrogationem et responsionem fiat; volo namque te interrogare et tu michi respondebis. Persona autem mea nomine «Discipuli», tua vero nomine «Magistri» notetur, in quo personam recitantis assumes.

⁸⁶¹ William of Ockham. Dialogus. Part 3, Tract 2. // Opera politica IX / Auctores Britannici Medii Aevi 33 / ed. by S. Heinen, K. Ubl. Oxford: Oxford University Press, 2019. P. XII.

⁸⁶² Апполонов А. В. Жизнь и творчество Уильяма Оккама // Уильям Оккам Избранное / пер. с лат. А. В. Апполонова и М. А. Гарнцева под общ. ред. А. В. Апполонова. М.: Едиториал УРСС, 2002. С. XLVI.

⁸⁶³ Подчеркнем, что когда мы говорим о ссылках на «Политику», то сюда же входят ссылки на комментарии к «Политики» созданный Фомой Аквинским и Петром Овернским.

папский сан был учрежден Христом не для самого папы, а для верующих»⁸⁶⁴. Оккам не называет книгу, хотя делает это, как правило, весьма точно, однако мысль, что справедливое правление существует ради блага поданных, действительно присутствует у Аристотеля в III книге «Политики»: «Итак, ясно, что только те государственные устройства, которые имеют в виду общую пользу, являются, согласно со строгой справедливостью, правильными»⁸⁶⁵. Для Оккама это положение обладает особой важностью, поскольку он будет повторять ее неоднократно. Например, в 6-й главе «О власти императоров и понтификов» францисканец будет доказывать, что папская власть учреждена для блага и пользы верующих, поэтому ее следует называть не господством [dominativus], а служением [ministrativus]. Аргументация этого положения у Оккама такова: первая посылка: власть, которая должна заботиться о своих подданных, была учреждена для их блага, и потому называется служением. Вторая посылка: авторитет Священного писания подтверждает, что Христос утвердил папскую власть ради блага верующих. Вывод: папская власть является служением. К этому Оккам добавляет: «В этом, как будет сказано ниже, она больше всего, более чем любая светская власть, подобна, благороднейшим образом, королевской власти, которая, возможно, никогда не была установлена ни богом, ни людьми над людьми; и в этом она превосходит достоинством все другие власти»⁸⁶⁶. Идея, что из всех властей наиболее благородной, а значит лучшей, является власть монарха, проистекает из «Политики» и принимается как положение, не нуждающиеся в аргументации. В пользу нашего предположения свидетельствует 13-я глава IV книги «Breviloquium»: «Ибо королевство [regnum], согласно Аристотелю в “Политике”, это наилучшее политическое устройство, и поэтому, если не будет одного главы, господствующего над

⁸⁶⁴ William of Ockham. Breviloquium de principatu tyrannico // Opera politica IV / Auctores Britannici Medii Aevi XIV / ed. by H. S. Offler. Oxford: Oxford University Press, 1997. P. 117.

⁸⁶⁵ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 456.

⁸⁶⁶ «In quo, sicut post dicetur, maxime assimilatur, plus quam aliquis principatus saecularis institutus de facto, nobilissimo modo principatus regalis, qui forsitan numquam nec a Deo nec ab hominibus fuit super homines institutus; et in quo superat dignitate omnes alios principatus». William of Ockham. De imperatorum et pontificum potestate // Opera politica IV / Auctores Britannici Medii Aevi XIV / ed. by H. S. Offler. Oxford: Oxford University Press, 1997. P. 291–292.

всем миром, то исчезнет наилучший способ управления миром»⁸⁶⁷. Анализ обеих этих глав (5 и 6) демонстрирует ограниченное влияние «Политики» Аристотеля, поскольку концепция правления как служения общему благу уже давно утвердилась в схоластической традиции. Еще в IX веке архиепископ Орлеанский Иона (ок. 760–843/844) в трактате «О королевских обязанностях» подчеркивал, что королевская власть есть служение [ministerium], за которое правитель несет ответственность перед богом и церковью. Суть служения короля, согласно Ионе: «управление и царствование над народом Божиим с беспристрастием и справедливостью, а также попечение о мире и согласии»⁸⁶⁸. Эту же мысль повторяет Гинкмар Реймский (806–882 гг.) в своем трактате «Об управлении дворцом»⁸⁶⁹. Служение [ministerium] является важным термином для понимания королевской власти раннего Средневековья, отличным от абсолютистского ее понимания. Король является высшим служащим, но акцент именно на служении, что сохранилось и в позднем Средневековье. В этом плане «Политика» стала еще одним авторитетным текстом, подтверждающая давно принятую мысль.

Действительная зависимость от «Политики» обнаруживается в 6-й главе II книги «Breviloquium». Здесь Оккам продолжает выдвигать аргументы против папского абсолютизма, и один из них звучит так: «Кроме того, отец не имеет над детьми такой полноты власти; ибо тогда отцовское правление не отличалось бы от деспотического правления, и положение детей не отличалось бы от положения рабов; ведь никто, господствующий, не имеет большей власти над какими-либо рабами, чем власть делать с ними всё, что не противоречит ни естественному праву, ни божественному праву. Папа же является отцом верующих, и его власть подобна не деспотической, а

⁸⁶⁷ «Regnum enim secundum Aristotelem in Politicis est optima politia, et ideo, nisi unum caput fuerit dominatum toti mundo, deficiet optimus modus regendi mundum». William of Ockham. Breviloquium de principatu tyrannico // Opera politica IV / Auctores Britannici Medii Aevi XIV. Oxford, 1997. P. 219.

⁸⁶⁸ Иона Орлеанский. О королевских обязанностях / пер. с лат., вступ. ст. и прим. И. И. Аникьева. СПб.: Евразия, 2020. С. 136.

⁸⁶⁹ Гинкмар. Об управлении дворцом / пер. А. В. Банникова, В. М. Вербина; вступ. ст. и коммент. А.В. Банникова. СПб.: Евразия, 2021. С. 91.

отцовской. Следовательно, он не обладает такой полнотой власти»⁸⁷⁰. Аристотель в I книге «Политики» выделял три типа властных отношений в домохозяйстве: между господином и рабами, отцом и детьми и мужем и женой, которые, соответственно, сравнивал с властью тирана, властью царя и властью политического мужа⁸⁷¹. Для Аристотеля главным признаком, позволяющим провести различие между тремя типами власти, является тот, на кого эта власть распространяется, т.е. на рабов или свободных, которыми являются дети и жены и, естественно, то, что справедливо для рабов, было бы несправедливым для свободных. Оккам разделяет эту позицию и потому использует здесь Аристотеля без изменений. Эта аргументация ценна так же и по той причине, что она дает ясное представление о том, что для францисканца неограниченная власть Папы означает установление отношений господства и рабства между ним и верующими, то же самое справедливо и для светских правителей. Этот же фрагмент «Политики» используется в 9-й главе III книги «Breviloquium», где Оккам доказывает, что понимаемая в широком смысле светская власть имеет основание как в божественном и естественном праве, так и человеческом [*iure humano*]. В этом случае слова Аристотеля служат лишь обоснованием того, что не только король или судья имеет власть над подданными, но мужья и отцы так же управляют и принуждают своих жен и детей, одновременно с этим находившихся под юрисдикцией правителя. Интересно, что власть мужа и отца, согласно Оккаму, происходит от божественного и естественного права, что подтверждается словами из Бытия⁸⁷². В этом прослеживается отличие между францисканцем и Аристотелем, поскольку для последнего эта власть естественна по природе⁸⁷³.

⁸⁷⁰ William of Ockham. Breviloquium de principatu tyrannico // Opera politica IV / Auctores Britannici Medii Aevi XIV. Oxford, 1997. P. 121.

⁸⁷¹ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 398.

⁸⁷² William of Ockham. Breviloquium de principatu tyrannico // Opera politica IV / Auctores Britannici Medii Aevi XIV. Oxford, 1997. P. 184.

⁸⁷³ «Ведь мужчина по своей природе, исключая лишь те или иные ненормальные отклонения, более призван к руководству, чем женщина, а человек старший и зрелый может лучше руководить, чем человек молодой и незрелый». Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 398.

Можно заметить, что Оккам пока апеллирует только к I и III книгам «Политики», однако знакомство со второй демонстрирует в 7-й главе III книги «*Breviloquium*». В этой главе рассматривается вопрос о происхождении собственности, владении и светской власти. В начале Оккам вносит уточнение благодаря дихотомии владения на божественное и человеческое – именно последнее является предметом последующих рассуждений⁸⁷⁴. Человеческое владение также делится на два вида: общее для всего человечества и собственное. О первом Оккам говорит, что до грехопадения Адам и Ева и их потомки получили от бога власть распоряжаться и использовать блага для своей пользы, но власть присваивать эти блага появляется только после грехопадения, о собственном владении или собственности сказано, что это власть распоряжаться мирскими благами, присвоенными одним лицом, некоторыми лицами или каким-либо сообществом⁸⁷⁵. Далее Оккам поясняет, что собственность не появилась сразу после грехопадения, поскольку это состояние характеризовалось как постоянно растущим желанием людей обладать благами, так и неправильным их употреблением, именно тогда была введена власть присваивать блага по божественному праву⁸⁷⁶, из чего следует, что право на собственность неотчуждаемо от людей. Эту позицию Оккам пытается представить ортодоксальной с помощью обращения к авторитету Священного Писания: «Господь создал человека из земли, и опять возвращает его в нее. И облек его силою Своею; и далее: И дал ему власть над тем, что на земле» (Сирах 17 глава). Интерес представляет также интерпретация этого фрагмента, поскольку для Оккама все, что человек получает от бога, было даровано не просто для жизни, но хорошей жизни [*bene vivendum*]: «...поэтому добавляется: “Совет, и язык, и глаза, и уши, и сердце дал им”, то есть то, что необходимо и полезно для хорошей жизни как в уединении, так и в

⁸⁷⁴ *William of Ockham. Breviloquium de principatu tyrannico // Opera politica IV / Auctores Britannici Medii Aevi XIV. Oxford, 1997. P. 178.*

⁸⁷⁵ *Ibid.*

⁸⁷⁶ *Ibid. P. 179.*

политической жизни и в совершенном сообществе»⁸⁷⁷. Тема хорошей жизни, как мы уже видели ранее, является отголоском «Политики», однако содержание, вкладываемое в это понятие, зависит в большей степени не от Аристотеля, сколько от намерений автора. Оккам подразумевает, что дары бога позволяют человеку удовлетворять все потребности, которые могут возникнуть в его жизни, что по смыслу сходно с тем, о чем говорил Марсилиус в «Защитнике мира».

Завершая рассмотрение появления собственности, Оккам вновь повторяет, что собственность является разумным и необходимым для всех людей установлением, что понимал и Аристотель: «...поэтому Аристотель, о чем говорится во II книге “Политики”, отверг политическое устройство или порядок Платона, считающего, что город лучше устроен, если все общее, чем тот, где всё является собственностью»⁸⁷⁸. Несмотря на знание аристотелевской критики общей собственности, в своих рассуждениях Оккам полностью игнорирует Стагирита, создавая самостоятельную теорию.

Вопрос о происхождении власти, которому Оккам посвящает самый конец этой главы, полностью обходится без Аристотеля, поскольку здесь повторяется аналогичная схема рассуждений, которую мы видели чуть ранее, но уже в упрощенном виде: власть присваивать мирские блага отдельным лицам или лицам или сообществу дана богом человеческому роду. И по сходной причине дана богом, без участия и содействия человека, власть учреждать правителей, обладающих светской юрисдикцией; потому что светская юрисдикция относится к числу того, что необходимо и полезно для хорошей и политически организованной жизни⁸⁷⁹. Таким образом, власть учреждать правление была дарована всем людям и относится к божественному праву, из чего следует, что для францисканца властные

⁸⁷⁷ Ibid. P. 180: Propter quod subiungitur: *Consilium, et linguam. et oculos, et aures, et cor dedit illis excogitandi, quae scilicet necessaria sunt et utilia ad bene vivere tam solitarie quam politice et in communitate perfecta.*

⁸⁷⁸ Ibid.: Ideo enim Aristoteles, ut habetur ii Politicorum, reprobavit politiam seu ordinationem Platonis ponentis civitatem esse melius ordinatam, in qua omnia essent communia, quam illam, in qua essent propria.

⁸⁷⁹ Ibid.: Et propter rationem consimilem data est a Deo, absque ministerio et cooperatione humana, potestas instituendi rectores habentes iurisdictionem temporalem; quia iurisdictionis temporalis est de numero illorum, quae sunt necessaria et utilia ad bene et politice vivere.

отношения проистекают из воли человека, тогда как для Аристотеля господство и подчинение обусловлены природой человека. В этом плане Оккам, как и доминиканец Гвидо Вернани из Римини (1290–1345 гг.)⁸⁸⁰, был одним из тех немногих авторов, который отрицал аристотелевскую идею о естественном рабстве, поскольку последовательно отстаивал христианскую идею о том, что бог наделил всех людей в равной степени свободой.

В 11-й главе IV книги «*Breviloquium*» можно найти отголоски учения Аристотеля о формах правления: «Таким образом, тиранические и узурпированные власти иногда превращаются в справедливые и законные, как иногда, согласно Аристотелю в “Политике”, королевская власть превращается в тираническую»⁸⁸¹. Ссылка на Стагирита появляется в связи с обсуждением проблемы легитимности римской империи, противники которой утверждают, что власть, основанная на силе, не может считаться законной и справедливой. Оккам принимает последнюю часть, однако отвечает на критику империи тем, что неправильное правление может перейти в свою противоположность. Аристотель, как и практический любой представитель античной политической философии за исключением Ксенофонта⁸⁸², утверждал в «Политике», что изменения форм правлений всегда направлены лишь в одну сторону, т.е. к их деградации, и обратный ход невозможен, и в этом вопросе францисканец расходится с Философом. По всей видимости, Оккам это понимал и ссылался на «Политику» лишь с целью показать, что форма правления не является перманентной и подвержена изменениям. Далее он объясняет, как это изменение осуществляется, исходя из своей теории власти, которая, как мы показали ранее, не имеет ничего

⁸⁸⁰ Dunbabin J. The reception and interpretation of Aristotle's Politics // The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100–1600. Cambridge, 1982. P. 728.

⁸⁸¹ William of Ockham. Breviloquium de principatu tyrannico // Opera politica IV / Auctores Britannici Medii Aevi XIV. Oxford, 1997. P. 216: Nonnumquam igitur principatus tyrannici et usurpati in iustos et legitimos transmutantur, sicut interdum secundum Aristotelem in Politicis principatus regalis transmutatur in tyrannicum principatum.

⁸⁸² См.: Ксенофонт. Гиерон // Штраус Л. О тирании / пер. с англ. и древнегреч. А. А. Россиуса, пер. с франц. А. М. Руткевича. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006.

общего с Аристотелем, утверждая, что воля подданных может изменить подобную власть⁸⁸³.

Редкие ссылки на «Политику» в «Коротком рассуждении о тираническом правлении» и «О власти императоров и понтификов» нельзя объяснить плохим знанием оригинального текста, как это мы могли наблюдать у Данте, поскольку в «Диалоге» Оккам ссылается практически на все книги «Политики» (кроме шестой) и делает это достаточно точно, однако и здесь далеко не каждая мысль францисканца сопровождается апелляцией к Аристотелю. Например, во втором трактате, относящейся к третьей части «Диалога», отсутствует упоминание «Политики», тогда как в первом трактате Философ является заметной фигурой. Р. Ламбертини исследовал цитаты, приводимые в «Диалоге», и установил, что около две трети ссылок являются дословными цитатами из латинского перевода Вильгельма из Мёрбеке⁸⁸⁴. Поскольку Оккам находился при дворе императора и часто жаловался на отсутствие необходимых книг, то возник вопрос, чем же пользовался францисканец в качестве источника. Р. Ламбертини убедительно показал, что несмотря на явные заимствования из комментария к «Политики», начатом Фомой Аквинским и завершеном Петром Овернским, все используемые ссылки невозможно свести лишь к этому комментарию, поэтому, судя по всему, Оккам располагал, как «Политикой», так и комментарием или только текстом, снабженным глоссами⁸⁸⁵.

Мы будем анализировать использования «Политики» на примере II книги первого трактата, относящейся к третьей части «Диалога», поскольку именно в ней Оккам часто апеллирует к Аристотелю. Это можно объяснить проблемой, которую поднимает ученик в самом начале: «...выгодно ли всему сообществу верующих подчиняться и быть подчинёнными одному

⁸⁸³ *William of Ockham. Breviloquium de principatu tyrannico // Opera politica IV / Auctores Britannici Medii Aevi XIV. Oxford, 1997. P. 216: Sed voluntas subditorum potest transmutare huiusmodi principatum.*

⁸⁸⁴ *Lambertini R. Wilhelm von Ockham als leser der Politica. Zur rezeption der politischen theorie des Aristoteles in der ekklesiologie Ockhams // Das publicum politischer Theorie im 14. Jahrhundert / hrsg. von J. Miethke. München, 1992. S. 210.*

⁸⁸⁵ *Ibid. S. 213-214.*

верующему главе, правителю и прелату под Христом»⁸⁸⁶, т.е. ставится вопрос о лучшей форме правления в церкви. В нашем исследовании мы наблюдали, что к Аристотелю обращались при обсуждении тех тем, которые не могли возникнуть во время написания «Политики», тем не менее этот вопрос, взятый в отрыве от церкви, был поставлен и исследован Стагиритом, поэтому можно сказать, что уже в постановке проблемы Оккам следует за Философом. Собственную позицию францисканца чрезвычайно тяжело вычленишь из различных позиций, аргументов и контраргументов, приводимых учителем, в ответ на просьбы ученика. В 1-й главе Оккам последовательно приводит аргументы в пользу монархии, во второй, соответственно, против нее. Один из важных контраргументов, к которому францисканец будет еще возвращаться, основывается на III книге «Политики»: то что несправедливо, не будет полезным для сообщества верующих; один правитель над всеми верующими не является справедливым, поскольку среди них много равных друг другу в мудрости и добродетели, поэтому Оккам заключает: «Но несправедливо, чтобы кто-то властвовал над подобными и равными себе, что, кажется, подтверждает Аристотель в III книге “Политики”, глава 15-я, говоря: “Равным по природе подобает одинаковая справедливость, необходимость и одинаковое достоинство по природе; поэтому, если неравным дать одинаковую пищу или одежду, это вредно для тел, то же относится и к почестям, и наоборот, равным – неравное: поэтому ничто не более несправедливо, чем властвовать над равными, чем подчиняться равным”»⁸⁸⁷. Следующий контраргумент основывается на том, что правление многих лучше, поскольку оно принимает более правильные решения, ведь только в

⁸⁸⁶ William of Ockham. *Dialogus*, Part 3, Tract 1. // *Opera politica VIII / Auctores Britannici Medii Aevi* 20 / ed. by J. Ballweg, J. Kilcullen, V. Leppin and J. Scott. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 161: Ad cuius intelligenciam pleniorē ante omnia conferendo scrutemur an expediat toti communitati fidelium uni capiti, principi et prelato fideli sub Christo subici et subesse.

⁸⁸⁷ Ibid. P. 167: Sed iniustum est ut aliquis sibi similibus et equalibus principetur, quod Aristoteles, 3 Politicorum, c. 15, testari videtur cum dicit: “Similibus secundum naturam idem iustum necessarium et eandem dignitatem secundum naturam esse, quare siquidem inequales equale alimentum habere vel vestimentum nocivum corporibus, sic habent et que circa honores, similiter autem et inequale equales: propter quod quidem nichil magis principari quam subici iustum”. У Аристотеля: «Некоторым кажется противоестественным, чтобы один человек имел всю полноту власти над всеми гражданами в том случае, когда государство состоит из одинаковых: для одинаковых по природе необходимо должны существовать по природе же одни и те же права и почет. И если вредно людям с неодинаковыми телесными свойствами питаться одной и той же пищей или носить одну и ту же одежду, то так же дело обстоит и с почетными правами; одинаково вредно и неравенство среди равных». *Аристотель. Политика* // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 480–481.

таком случае возможно обсуждение, приводящее к выбору наилучшего варианта: «Аристотель в III книге “Политики”, глава 13-я, говорит: “Собираясь вместе, они спорят, советуются и судят; все это суждения об отдельных вещах. Поэтому в сравнении с одним человек, возможно, оказывается хуже; но город состоит из многих, подобно тому, как хор, составленный из многих, красивее, чем один и простой; поэтому и множество людей судит лучше, чем кто-либо один”. А в главе 14-й он говорит: “И, вероятно, покажется нелепым, если кто-то лучше воспринимает двумя глазами и двумя ушами, а также действует двумя ногами и руками, чем многие — многими”»⁸⁸⁸. Следующий довод против монархии, основывающийся на мысли, что для верующих полезнее правление многих добродетельных, поскольку оно менее склонно к пороку, также содержит ссылки на III книгу «Политики»: «И Аристотель в III книге “Политики”, глава 2-я, говорит: “Epiices”, т.е. добродетельные, “должны управлять”»⁸⁸⁹. И далее: «Ведь Аристотель в III книге “Политики”, глава 8-я, говорит: “Ведь многие, каждый из которых не является выдающимся человеком, однако, случается, что, собравшись вместе, они оказываются лучше”»⁸⁹⁰. Из этой цитаты следует только то, что правление некоторых лучше монархии, на том основании, что один никогда не сможет превзойти в мудрости все общество, поэтому Оккам делает дополнение: в главе 14-й он [Аристотель] спрашивает, может ли одного правителя труднее склониться к разврату и разложению, чем многих, даже хороших людей, говоря: «Если много хороших людей и граждан, то будет ли один правитель более неподкупным?», и отвечает, говоря: «Но

⁸⁸⁸ Ibid. P. 169: Unde et Aristoteles, 3 Politicorum, c. 13, ait: “Convenientes disceptant et consiliantur et iudicant; hec autem sunt iudicia omnia de singularibus. Secundum unum quidem igitur comparatus quicumque forte deterior: sed est civitas ex multis, sicut concenacio comportata pulchrior una et simplici; propter hoc et iudicat melius turba multa quam unus quicumque”. Et c. 14 ait: “Inconveniensque forte utique esse videbitur si melius percipiat quis duobus oculis et duabus auribus iudicans et agens duobus pedibus et manibus, quam multi multis”.

См.: *Аристотель. Политика* // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 478 и 483.

⁸⁸⁹ Ibid. P. 170: Et Aristoteles, 3o Politicorum, c. 2o, ait: “Epiices”, id est virtuosos, “principari oportet”. См.: *Аристотель. Политика* // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 463.

⁸⁹⁰ Ibid. P. 170–171: Ait enim Aristoteles, 3 Politicorum, c. 8, “Multos enim, quorum unusquisque est non studiosus vir, tamen contingit, cum convenerint, esse meliores illis”. См.: *Аристотель. Политика* // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 463–464.

большинство – хорошие люди»⁸⁹¹. Заметим, что учитель воспроизводит аргументы из фрагмента III книги «Политики», где Стагирит обсуждает преимущества аристократии, потому в действительности весь спор о наилучшей форме правления сводится в «Диалоге» к выбору между монархией и аристократией.

Третья глава начинается с просьбы ученика дать пояснения к греческим терминам, которые встречались ранее и будут появляться в дальнейшем, завершая свое обращение словами: «...поскольку он [Аристотель] подробно рассматривал этот вопрос и, как считается, во многом рассуждал разумно, это даст учёным немалую возможность понять, кто и как среди католиков должен управлять другими как в духовных, так и в мирских делах»⁸⁹². Магистр удовлетворяет эту просьбу, раскрывая содержание некоторых ключевых понятий аристотелевской «Политики», чему посвящены главы с 3-й по 8-ю.

В главах 9 и 10 Оккам возвращается к обсуждению основной темы и выдвигает еще ряд аргументов, но уже в пользу монархии. Например, один из аргументов основывается на аристотелевской мысли, что искусство подражает природе, что позволяет провести аналогию между естественным правлением как образцом, и правлением в обществе или церкви как его подражанием⁸⁹³. Из всех правильных форм правлений именно монархия более всего ближе к природе, поскольку в семье отец управляет детьми подобно царю, что Оккам подтверждает цитатой из I книги «Политика»⁸⁹⁴. Почему управление в семье является естественным, объясняется тем, что своим появлением семья обязана природе людей, что вновь сопровождается цитированием I книги⁸⁹⁵. Сам по себе этот аргумент неудачен, что сразу

⁸⁹¹ Ibid. P. 171. Оккам в этом случае не воспроизводит оригинальный текст «Политики», но достаточно близок к нему по смыслу: «Ведь так как большинство включает в себя много людей, то, возможно, в каждом из них, взятом в отдельности, и заключается известная доля добродетели и рассудительности; а когда эти люди объединяются, то из многих получается как бы один человек, у которого много и рук, много и ног, много и восприятий, так же обстоит и с характером, и с пониманием». *Аристотель. Политика* // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 464.

⁸⁹² Ibid. P. 172: Cum enim ipse de hac materia diffuse tractaverit et in multis racionabiliter processisse putetur, non modica occasio tribuetur studiosis intelligendi quis et qualiter inter catholicos debeat alios tam in spiritualibus quam in temporalibus gubernare.

⁸⁹³ Ibid. P. 182.

⁸⁹⁴ Ibid.

⁸⁹⁵ Ibid.

замечает ученик, хотя Оккам через фигуру учителя пытается ответить на возражение, тем не менее нетрудно заметить, что францисканец не разделяет его, к тому же и Аристотель в «Политике» высказывался против экстраполяции властных отношений внутри семьи на политическое сообщество.

В X-й главе учитель высказывает новый аргумент, который ранее встречался у Фомы Аквинского, Эгидия Римского и Иоанна Парижского, речь идет о единстве сообщества, которое лучше всего поддерживает монархия, однако доказательство этого суждения у Оккама основывается на подчеркивании роли дружбы внутри сообщества как необходимого элемента, гарантирующего согласие: «...свидетельством этому является Аристотель, который во II книге “Политики”, глава 3-я, говорит: “Мы считаем дружбу величайшим из благ для сообществ; ибо благодаря ей меньше всего происходит разложение”, а в VIII книге “Никомаховой этики”, глава 1-я, говорит: “Кажется, что и город содержат в себе дружбу, и законодатели больше заботятся о ней, чем о справедливости. Ибо согласие, кажется, нечто подобное дружбе; а этого-то больше всего и ищут”»⁸⁹⁶. Заметим, что в целом этот аргумент также нельзя признать удовлетворительным, поскольку дружба внутри сообщества может существовать при любой правильной форме правления и наказываться при тирании.

С 11 по 19 главы Оккам выдвигает новые контраргументы против монархии и углубляет аргументы, высказанные во II главе. Например, в 13-й главе учитель говорит: «Никто же не достоин королевского правления, если не превосходит других в мудрости и добродетели – более того, во всех благах, как утверждает Аристотель в VIII книге “Никомаховой этики”, как было сказано выше, в главе 2-й этой второй части. <...> В аристократии же управляют те, кто лучше других, по словам Аристотеля, в IV книге “Политики”, глава 5-я. Поэтому и в королевстве никто не должен властвовать,

⁸⁹⁶ Ibid. P. 185. См.: *Аристотель. Политика* // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 408.

если не превосходит других»⁸⁹⁷. Этот фрагмент еще раз ясно демонстрирует то, как выстраивает свои рассуждения Оккам: он пытается воспроизвести ситуацию академического диспута, где противники выдвигали бы поочередно аргументы в защиту своей позиции. Францисканец старается быть объективным, поэтому сложно заметить какие-либо предпочтения, к тому же большая часть глав похожа больше на монолог учителя, где реплики ученика ограничиваются просьбой продолжить высказывать аргументы. Тем не менее крайне редкие возражения ученика, на наш взгляд, свидетельствует в пользу того, что аргумент явно неудачен.

Насколько важен Аристотель и его «Политика» для Оккама? М. Грабманн и Х. Оффлер подчеркивали особую роль Стагирита в эkkлeзиологии францисканца⁸⁹⁸. Р. Ламбертини считает, что Аристотель снабдил Оккама ментальными координатами, в рамках которых можно мыслить политические структуры любого сообщества⁸⁹⁹. Это несомненно так, и вывод Р. Ламбертини справедлив для большей части схоластов, создававших свои политические сочинения после перевода «Политики». Тем не менее утверждать, что Аристотель определил содержание политических трудов Оккама, было бы большим заблуждением. Р. Ламбертини говорит, что для Оккама важен аристотелевский взгляд, что лучшим является правление, осуществляемое над свободными подданными в их интересах, а не над рабами исключительно ради собственного блага правителя⁹⁰⁰. Если мы согласимся с этим, то вынуждены принять абсурдную мысль, что до середины XIII в. в Европе никто не считал, что правление осуществляется ради блага подданных. Для Оккама как христианина было очевидно, что все люди свободны, и всякая политическая власть была создана людьми для их же пользы, что подтверждают разобранные фрагменты из «Короткого

⁸⁹⁷ Ibid. P. 186. См.: *Аристотель*. Политика. С. 501.

⁸⁹⁸ Grabmann M. Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1934. S. 60; Offler H.S. Introduction // *Guillelmi de Ockham. Opera Politica I.* / ed. by H.S. Offler. Manchester: Harper & Row, Barnes & Nobles Import Division, 1974. P. 2–13.

⁸⁹⁹ Lambertini R. Wilhelm von Ockham als leser der Politica. Zur rezeption der politischen theorie des Aristoteles in der ekklesiologie Ockhams // *Das publicum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*. München, 1992. S. 223.

⁹⁰⁰ Ibid.

рассуждения о тираническом правлении» и «О власти императоров и понтификов». Как обращается Оккам с Аристотелем? Здесь следует в первую очередь обращать внимание на стиль и замысел автора. Два вышеназванных сочинения демонстрируют тактику, которую можно было видеть у многих авторов, т.е. использование цитат из «Политики» для аргументации своей позиции, несмотря на то что, во-первых, взятая в своем контексте цитата не будет соответствовать авторскому намерению, а во-вторых, вольная интерпретация слов Аристотеля, которая далека от того, что говорится в «Политике». В «Диалоге» ситуация несколько иная, поскольку этот текст напоминает сумму, для которой характерно приведение одного и того же источника как в пользу какого-либо положения, так и против него. Похожую картину можно увидеть в «Сумме теологии», где «Политика» одновременно фигурировала в аргументах и контраргументах. Тем не менее отметим, что постановка вопроса о лучшей форме правления и метод Оккама зависят от «Политики». Францисканец заимствует большую часть аргументов из III книги, но главное, что он подчерпнул у Аристотеля – это структура рассуждений. Несмотря на поставленный вопрос, Оккам, как и Аристотель, испытывает посредством различных доводов монархию и аристократию. В 30-й главе он высказался в пользу монархии, но с оговоркой в духе Аристотеля, что это справедливо, пока полезно для сообщества, а если ситуация изменится, то людям следует установить аристократию, т.е. та или иная правильная форма правления будет лучшей, исходя из обстоятельств и времени⁹⁰¹. В этом плане мы разделяем подход Р. Ламбертини, однако нельзя не заметить, что несмотря на всю схожесть, для Аристотеля монархия в конце концов – это правление, соответствующее либо варварам, либо ушедшему времени, т.е. является пережитком для современной Философу эпохи. В этом плане никто из средневековых читателей «Политики» не был готов отказываться от монархии, ведь в круг их чтения входили и те сочинения, которые доказывали на историческом примере, что монархия может созидать и поддерживать нечто великое, какой представлялась Римская империя.

⁹⁰¹ William of Ockham. Dialogus, Part 3, Tract 1. // Opera politica VIII. Oxford, 2011. P. 235.

Выводы главы

Во второй и третьей главах мы рассмотрели влияние «Политики» на тексты, появившиеся после перевода Вильгельма из Мербеке, а также использование политической теории Аристотеля в споре между духовной и светской властью. Наше исследование показало многогранность рецепции «Политики», которая сочетала как принятие политических идей Философа, определивших некоторые значительные моменты в политической теории того или иного автора, так и использование аристотелевских концептов и цитат из «Политики» в качестве инструментов, служащих реализации авторской интенции. Сказанное ранее можно распространить на материал четвертой главы. Работы Энгельберта Адмонтского ясно показывают ограниченность влияния «Политики». Его «Зерцало добродетелей» невозможно представить без «Никомаховой этики», тогда как многочисленные цитаты из «Политики» играют роль лишь дополнительных аргументов. В трактате «О возникновении и упадке Римской империи» значение «Политики» усиливается несмотря на то, что вновь аристотелевский текст, ограниченный рамками полисной системы, применяется к абсолютно чуждой теме универсальной христианской империи. Тем не менее Энгельберт успешно адаптирует текст «Политики» для своих целей, заимствуя у Аристотеля, в частности, идею о естественном делении на властвующих и подчиненных, размышления о формах общества и разделение типов правления на царское и политическое. Несомненно, для Энгельберта Аристотель являлся одним из основных источников мысли, однако не единственным, поскольку он часто обращается к «О граде Божьем» Августина, апеллирует к историческим сочинениям римских авторов. Нельзя забывать и о наследии Цицерона, которое особенно заметно в размышлениях Энгельберта над проблемой происхождения государства.

Если Энгельберт Адмонтский часто путал номера книг, оставаясь близок к мысли Аристотеля, то Данте Алигьери дает пример апелляция к этому тексту без достаточных знаний о нем. По всей видимости

представления об аристотелевской «Политики» флорентийский поэт подчерпнул из вторичных источников, главным образом из «О правлении князей» Эгидия Римского и комментария Фомы Аквинского и Петра Овернского. Отметим, что это не исключает возможность короткого знакомства с аристотелевским текстом во Флоренции. Несмотря на все обстоятельства, Данте достаточно часто ссылается на «Политику» в «Монархии», однако, как и в случае с «О возникновении и упадке Римской империи» Энгельберта, политическая теория Аристотеля применяется для незнакомой проблематики. Можно ли говорить о политическом аристотелизме Данте и Энгельберта? Как и для Иоанна Парижского, принятие ими принципов политической философии Стагирита было ограниченным, и выводы, к которым они приходят в своих работах, отстоят далеко от «Политики».

Мы завершили рассмотрение рецепции «Политики» на Марсилии Падуанском и Уильяме Оккаме. Наш анализ «Защитника мира» дает веские основания считать Марсилию более самостоятельным мыслителем, чем это принято считать. Несомненно, он соглашался со многими аристотелевскими идеями, однако его апелляция к «Политике» часто ограничивалась его собственным оригинальным взглядом. В случае Уильяма Оккама мы можем наблюдать строгое внимание к оригинальному тексту, которое особенно заметно в его «Диалоге». Для францисканца Аристотель служит поставщиком возможных аргументов, которые нуждаются в проверке и могут быть оспорены другими источниками. Благодаря Оккаму мы можем вновь увидеть, как далеко политическая мысль позднего Средневековья могла дистанцироваться от «Политики», что особенно видно на примере его рассуждений о появлении частной собственности и власти людей устанавливать любую форму правления. Тем не менее подчеркнем, что столь высокий уровень дискуссии был бы невозможен без «Политики», давшей новый словарь терминологии и набор концептов, расширивших возможности для развития политической теории.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В первой главе диссертационного исследования мы рассмотрели предпосылки, сделавшие необходимым перевод «Политики» на латинский язык. Материал первой главы показал, что причина всплеска интереса к аристотелевскому тексту коренится в развитии научного знания и тесно связанный с этим процесс рецепции античного наследия. Мы показали, что Античная наука и философия, несмотря на отдельные попытки перевода, преимущественно сохранялись на греческом языке и распространялись в восточной части Римской империи. Западная Римская империя пережила интеллектуальный упадок задолго до варварских нашествий. Однако на рубеже Античности и Средневековья Боэций предпринял масштабную попытку перевода Платона и Аристотеля на латынь, завершившуюся переводом «Категорий», «Первой Аналитики» и «Об истолковании» (*Logica vetus*). Его труды, охватывающие тривиум и квадравиум, наряду с работами Марциана Капеллы, Кассиодора и Исидора Севильского, обеспечили Средневековью, пусть и ограниченную, но целостную научную систему аристотелевского происхождения. Эта система постепенно укоренилась и воспроизводилась. Переводы арабских текстов сыграли ключевую роль, демонстрируя латинским учёным недостаточность их собственных знаний, что неоднократно подчёркивали переводчики XII века. Это привело к идеям реформирования научной системы, опирающимся на латинских и арабских авторов, и появлению трактатов, предлагавших обновлённую, но всё ещё аристотелевскую классификацию наук с их описанием и списком необходимой литературы. В эту обновлённую систему уже входила и политика.

Анализ сочинений XII-XIII веков, преимущественно дидактического характера, показал, что эти тексты представляют исключительную ценность для понимания процесса «переоткрытия» политики в средневековой Европе. Авторы этих трудов структурировали философию на две или три части, при этом теоретические науки занимали значительный объем, что объяснялось не

столько их значимостью, сколько количеством доступных источников. Практические дисциплины, лишенные такой основы, получили лишь краткие описания. Несмотря на это, именно эти сочинения вернули политику в западноевропейскую науку. Анализ текстов свидетельствует о том, что в конце XIII – первой половине XIV веков политика рассматривалась как наука, изучающая управление городом, общественное благо, социальные взаимодействия, законы, указы и человеческое поведение. Этот круг проблем заложил основы политической науки задолго до перевода «Политики» Аристотеля. Авторы XII–XIII веков создали дисциплину, способную к развитию в университетской среде, но лишенную систематического изложения, которое обеспечила лишь «Политика» Аристотеля. Это объясняет стремительную интеграцию аристотелевского трактата в интеллектуальное пространство позднего Средневековья.

Переходя к выводам, непосредственно связанным с исследованием рецепции «Политики», мы хотели бы начать с мысленного эксперимента. Представим три обстоятельства: во-первых, что латинский перевод «Политики» Аристотеля, как и греческий оригинал, не дошел бы до наших дней; во-вторых, не сохранились бы также и комментарии; в-третьих, мы поставили бы перед собой цель реконструировать аристотелевский текст, обратившись к трудам схоластов второй половины XIII – первой половины XIV века, опиравшимся на утраченный затем текст. Каковы были бы результаты наших усилий? Стоит полагать, что нам бы удалось восстановить многое из содержания I и III книг, из II книги было бы известно уже меньше, знание о книгах IV–VI и VIII ограничилось бы лишь отдельными цитатами. О VII книги мы бы знали лишь рассуждения Аристотеля о связи климата с политическим развитием общества. Однако и то немногое, что получилось бы в результате этой реконструкции, было бы предметом постоянных споров исследователей. Какую форму правления предпочитал Аристотель? Сочинения Эгидия Римского, Иоанна Парижского, Фомы Аквинского, Уильяма Оккама, Данте Алигьери, Энгельберта Адмонтского дают основания считать, что Стагирит был последовательным сторонником монархии. Другие

ответили бы на это, что Эгидий Римский в «О правлении князей» воспроизводит аргументы в пользу монархии не Аристотеля, а Фомы Аквинского, взятые им из I книги «О королевской власти к королю Кипра», да и сам Ангельский доктор в 105-м вопросе «Суммы теологии», ссылаясь на Аристотеля, называет смешанную конституция лучшей формой правления. К тому же разве республиканизм Птолемея Луккского не основывается на «Политике», а Иоанн Парижский также не говорит о смешанной конституции как лучшей форме правления для церкви? Обе стороны обменивались бы аргументами подобно схоластам, участвующим в споре о светской и духовной власти. Тем не менее можно предположить, что научный консенсус мог бы сделать из Аристотеля монархиста, поскольку большая часть схоластов были таковыми и доказывали свою позицию ссылками в том числе и на Философа. И это лишь один проблемный момент, возникший бы при реконструкции «Политики».

Вернемся к действительности, где у нас, с одной стороны, есть аристотелевский текст, а с другой, сочинения вышеупомянутых авторов, и вновь поднимем главный вопроса этого исследования: каково было влияние «Политики» на развитие позднесредневековой политической мысли или каковы границы политического аристотелизма исследованных авторов? Отметим, что постановка вопроса уже исходит из предпосылки, что не один из указанных мыслителей никогда полностью не разделял принципы политической теории Аристотеля. Наше исследование дает веские основания для этого утверждения.

Начнем с одного замечания. Исследование показывает, что Фома Аквинский, Птолемей Луккский, Эгидий Римский, Яков Витербский, Иоанн Парижский, Энгельберт Адмонтский, Данте Алигьери, Марсилий Падуанский и Уильям Оккам чаще всего ссылаются на первые три книги «Политики», причем первая книга занимает доминирующее положение. Заметка о превалировании ссылок определенных книг сама по себе не является доказательством чего-либо. Абсурдно делать вывод, что чтение

останавливалось после третьей книги, однако это указывает на интерес именно к содержанию первых трех книг. Из этих трех книг схоласты заимствовали следующее: деление по природе на властвующих и подчиненных, теорию о становлении и развитии общества, включающую в себя аристотелевскую телеологию, а также его формы, понимание города, концепта человека как политического животного, подчеркивание роли речи, разделение правления на царское и политическое, показанное на примере взаимоотношении членов семьи и души над телом, аргументы в пользу частной собственности, определение гражданина и концепцию правильных и неправильных форм правления. Но главное, еще не обозначенное нами – это идея, что возникновение общества и вслед за ним политической власти проистекает из природы человека – то, что можно назвать аристотелевским натурализмом. Заметим, что заимствованный материал был воспринят и использован по-разному.

Поскольку даже краткое освещение использования всех этих идей займет слишком много места, то мы остановимся на некоторых из них. Например, аристотелевская теория становления и развития общества принималась частично, а формы общества получили одно дополнение. Если мы пока исключим из рассмотрения Энгельберта Адмонтского и Марсилия Падуанского, на которых оказал влияние Цицерон, а также Уильяма Оккама, разработавшего собственную оригинальную теорию, то оставшиеся авторы вслед за Аристотелем утверждали, что желание удовлетворить постоянно возрастающее число потребностей двигает развитие общества от примитивной формы семьи к городу и в конце к королевству. Формально разногласие с Аристотелем проявляется в появлении новой формы общества – королевства, что при более детальном подходе указывает на более фундаментальное расхождение. Для Стагирита удовлетворение потребностей для развития общества важно только для первых двух форм – семьи и поселения, однако переход от последнего к полису имеет качественный характер, поскольку Аристотель вводит фигуру законодателя, благодаря которому люди организуют принципиально новую форму. В этом моменте он

расходился с Платоном и Протагором. Парадоксально, но средневековые авторы, отбрасывая этот момент с законодателем и подчеркивая значение удовлетворения потребностей, оказались ближе к традиции Платона–Протагора. Здесь же мы отметим, что если для Аристотеля полис важен, в первую очередь, как единственное место, где человек может реализовывать свои добродетели, а значит быть счастливым, то, например, для Марсилия Падуанского отсутствует связь между счастьем и обществом, поскольку цель последнего более прозаична. В целом эта идея Аристотеля не могла не столкнуться с трудностью, поскольку христианство признает истинное счастье вне этого мира, поэтому все попытки реализовать его здесь обречены на провал. Однако ко второй половине XIII в. взгляд Августина на государство как на институализированную банду разбойников потерял свою радикальность, что сделало возможным примирить Аристотеля с христианством, что сделал Фома Аквинский, увидев в обществе необходимый шаг к вечному блаженству. Стоит ли говорить, что в этом не осталось ничего от аристотелизма и августинизма?

Следующий момент, на который мы также хотели обратить внимание, это аристотелевское определение гражданина. Согласно III книге «Политики» гражданин – это человек, который может участвовать в законосовещательной или судебной власти. Это определение ясно показывает, что Аристотель отводил гражданину значительную роль в публичном пространстве полиса. Тем не менее не стоит забывать и то, что Стагирит отказывал ремесленникам в гражданских правах, тем самым ставя их в один ряд с женщинами, детьми, рабами и метеками. В нашем исследовании мы показали, что Фома Аквинский в «Сумме теологии», Птолемей Луккский в «О правлении князей» и Марсилиус Падуанский в «Защитнике мира» точно воспроизводят аристотелевское определение и принимают его. В пользу последнего говорит тот факт, что все три автора критикуют монархию, предлагая заменить ее другой формой правления. К тому же мы отсылаем к анализу фрагмента комментария к «Политике» Альберта Великого, где учитель Аквината, повторив определение гражданина, через несколько строк ограничил весь

радикализм Аристотеля. Мы полагаем, что в подобных случаях можно с полным правом говорить о политическом аристотелизме, поскольку эти авторы не просто использовали аристотелевское понятие, но приняли выводы, следующие из него. Справедливо будет вспомнить, что Марсилий идет дальше Аристотеля в ряде пунктов. Во-первых, он утверждает необходимость согласия граждан в качестве критерия легитимности правителя, поэтому гражданин – это еще и тот, от кого правительство получает признание. Во-вторых, он включает ремесленников в полноправные граждане, игнорируя мнение Аристотеля. Тем не менее, насколько бы далеко мог зайти Марсилий в своих размышлениях, имея определение гражданина, суть которого сводилась бы, например, к территориальной или этнической принадлежности? На наш взгляд, в сказанном Марсилием нет ничего, что противоречит Аристотелю.

Последнее заимствование из «Политики», которое мы рассмотрим, – это аристотелевский натурализм. Эта тема является проблемной. К. Недерман в своих исследованиях попытался доказать, что натурализм в политической теории появляется до перевода «Политики» благодаря дошедшим до Средневековья сочинениям Цицерона. Однако рецепция цицероновского наследия в политической теории Средневековья пока еще является перспективной темой исследования. Поэтому гипотеза К. Недермана нуждается в дальнейшей проверке. Тем не менее, предположим, что идея возникновения общества и политической власти проистекает из человеческой природы. Но тогда почему все рассмотренные авторы, за исключением трех фигур, о которых мы поговорим отдельно, ссылаются исключительно на «Политику»? Это обстоятельство нельзя объяснить тем, что одни авторы читали Цицерона, тогда как другие нет. Например, Фома Аквинский цитирует цицероновский трактат «Об обязанностях» в «Сумме теологии», однако в 1-й главе «О королевской власти к королю Кипра» строит свои рассуждения о происхождении государства по образцу I книги «Политики». Идея разоблачить влияние Аристотеля так же опасна, как диаметрально противоположная ей идея свести всю политическую философию

Средневековья к «Политике». У нас нет никаких оснований считать, что средневековые авторы умышленно скрывали Цицерона, ссылаясь на Стагирита. Следует обратить внимание на два момента. Во-первых, Цицерон не дошел полностью до Средневековья, а его главный политический трактат «О республике» сохранился только в форме цитат благодаря Августину и Исидору Севильскому. Во-вторых, как известно, политическая теория Августина не способствовала принятию античных идей о естественном происхождении государства. Поэтому знание идей Цицерона еще не гарантировало их принятия, однако их наличие сделало изложенное в «Политике» чем-то знакомым, а высокий уровень теории и авторитет Стагирита довершили дело, сделав натуралистический подход притягательной идеей. Поэтому есть все основания рассматривать идею естественного происхождения государства как одну из частей политического аристотелизма. Однако наше исследование и это заключение показывают, что почти любое суждение о рецепции имеет право претендовать на истину, если имеет после себя оговорку. Этим «но» в данном случае будет Птолемей Луккский и Уильям Оккам, демонстрирующие, что натуралистический подход принимался не всеми, а в случае Оккама имел хорошую альтернативу.

Таким образом, в своём диссертационном исследовании мы постарались показать всю многогранность рецепции аристотелевской «Политики», которая не позволяет поместить ее в рамки подходов, фокусирующихся лишь на одном выбранном аспекте. Взаимодействие средневековых авторов с «Политикой» было разным. Исследованный материал дал много примеров, когда частое цитирование не имело особого значения, а «Политика» служила лишь поставщиком аргументов. Имелись работы, в которых ссылки были, напротив, эпизодическими, однако влияние политической теории Аристотеля здесь довольно значительно. Это подтверждает мысль, что в случае «Политики» количество цитат не может говорить что-либо о степени влияния этого текста. Средневековые авторы знали и строгий подход к изучению аристотелевского текста, что демонстрирует в рамках нашего исследования комментарий Альберта

Великого и «Диалог» Оккама. Также мы показали, что политический аристотелизм имеет основания для использования в исследовательских работах. Несмотря на то, что наша работа доказывает более ограниченный характер влияния «Политики», чем это было принято ранее, тем не менее, ряд авторов принимал некоторые аристотелевские концепты вместе с их следствиями, что не могло не отражаться на их собственной теории.

В заключение хотелось бы отметить, что реальное значение «Политики» состояло не в том, что заложенная в ней политическая теория могла привести к идеям о народном суверенитете, развитию республиканизма, критике монархии или то, что она предопределила вектор развития западной политической мысли. Это значение скрывается в двух аспектах: первый заключается в аристотелевском категориальном аппарате, который позволил вывести политический дискурс позднего Средневековья на более высокий уровень, а второй – в том, что схоласты получили в свои руки мощную альтернативу политической теории Августина, построенную на рациональной основе, без апелляции к трансцендентной сфере.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

1. *Августин Блаженный*. О Граде Божием. Книги I–XIII / Творения: В 4 т. Т.3. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. 595 с.
2. *Августин Блаженный*. О Граде Божием. Книги XIV–XXII / Творения: В 4 т. Т.4. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. 584 с.
3. *Аделард Батский*. О тождественном и различном / пер. с лат., примеч. и вступ. ст. Р. Л. Шмаракова // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. Т. II, № 3. 2018. С. 205–246.
4. *Аль-Фараби*. Слово о классификации наук // *Философские трактаты*. Алма-Ата, «Наука», 1970. С. 105–192.
5. *Аристотель*. Большая этика / пер. с древнегреч. Т. А. Миллер // *Сочинения: В 4-х т. Т. 4.* / Общ. ред. А. И. Доватура. М.: «Мысль», 1983. С. 296–644.
6. *Аристотель*. Вторая Аналитика // *Сочинения: В 4-х т. Т. 2* / ред. З. Н. Микеладзе. М.: «Мысль», 1978. С. 257–346.
7. *Аристотель*. История животных / пер. с древнегреч. В. П. Карпова; под ред. и с примеч. Б. А. Старостина. М.: Российск., гос. гуманит. ун-т, 1996. 528 с.
8. *Аристотель*. Метафизика // *Сочинения: В 4-х т. Т. 1.* / Ред. В. Ф. Асмус. М.: «Мысль», 1976. С. 65–367.
9. *Аристотель*. Никомахова Этика / пер. с древнегреч. Н. В. Брагинской // *Сочинения: В 4-х т. Т. 4.* / Общ. ред. А. И. Доватура. М.: «Мысль», 1983. С. 54–293.
10. *Аристотель*. О душе // *Сочинения: В 4-х т. Т. 1.* / Ред. В. Ф. Асмус. М.: «Мысль», 1976. С. 371–448.
11. *Аристотель*. О небе / пер. с древнегреч. А. В. Лебедева // *Сочинения. В 4-х т. Т. 3.* / Пер. /Вступ. ст. и примеч. И. Д. Рожанский. М.: «Мысль», 1981. С. 265–378.

12. *Аристотель. Политика* / пер. с древнегреч. С. А. Жебелева // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. / Общ. ред. А. И. Доватура. М.: «Мысль», 1983. С. 375–644.
13. *Аристотель. Топпика* // Сочинения: В 4-х т. Т. 2 / ред. З. Н. Микеладзе. М.: «Мысль», 1978. С. 349–531.
14. *Аристотель. Физика* / пер. с древнегреч. В. П. Карпова // Сочинения. В 4-х т. Т. 3. / Пер. /Вступ. ст. и примеч. И. Д. Рожанский. М.: «Мысль», 1981. С. 61–262.
15. *Бозций. Утешение философией и другие трактаты* / отв. ред., сост. и авт. ст. Г. Г. Майоров. М.: «Наука», 1990. 413 с.
16. *Гинкмар, архиепископ Реймский. Об управлении дворцом* / пер. А. В. Банникова, В. М. Вербина; вступ. ст. и коммент. А. В. Банникова. СПб.: Евразия, 2021. 224 с.
17. *Григорий Турский. История франков* / изд. подготовила и примеч. сост. В. Д. Савукова. М.: «Наука», 1987. 461 с.
18. *Гуго Сент – Викторский. Дидаскаликон. Об искусстве обучения* / пер. с лат., статья и комментарий А. Л. Клестова. М.; СПб.: Петроглиф, 2020. 336 с.
19. *Данте Алигьери. Божественная комедия* / пер. М. Лозинского. М.: «Наука», 1967. 686 с.
20. *Данте Алигьери. Монархия* / пер. с итал. В. П. Зубова. М.: «КАНОН-пресс-Ц» — «Кучково поле», 1999. 192 с.
21. *Данте Алигьери. Пир* // Малые произведения / изд. подгот. И. Н. Голенищев-Кутузов. М.: «Наука», 1968. 651 с.
22. *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* / пер. М.Л. Гаспарова. М.: «Мысль», 1986. 571 с.
23. *Иона Орлеанский. О королевских обязанностях* / пер. с лат., вступ. ст. и прим. И. И. Аникьева. СПб.: Евразия, 2020. 224 с.
24. *Ксенофонт. Гиерон* // Штраус Л. О тирании / пер. с англ. и древнегреч. А. А. Россиуса, пер. с франц. А. М. Руткевича. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. С. 39–62 с.

25. *Марсилий Падуанский*. Защитник мира. *Defensor pacis* / пер. с франц. Б. У. Есенова; науч. ред., вступит. ст., примеч. Г. П. Лупарева. М.: Издательско-торговая корпорация «Дашков и К», 2014. 656 с.
26. *Марсилий Падуанский*. Перенос империи / пер. и прим. О. Воскобойникова // *Анатомия власти: государи и подданные в Европе в Средние века и Новое время* / сост. и отв. ред. О. С. Воскобойников, О. И. Тогоева. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2021. С. 423–442.
27. *Платон*. Государство // *Собрание сочинений в 4 т. Т. 3* / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Авт. вступ. ст. и ст. в примеч. А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи. М.: «Мысль», 1994. С. 79–420.
28. *Сенека*. Нравственные письма к Луцилию / изд. подгот. С. А. Ошеров. М.: Наука, 1977. 383 с.
29. *Фома Аквинский*. О королевской власти к королю Кипра, или О правлении князей / пер. с лат. А. В. Мареля // *Социологическое обозрение* Т. 15. № 2. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. С. 96–128.
30. *Фома Аквинский*. О правлении государей / пер., вступ. ст. и прим. Н. Б. Срединской // *Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе (VI–XVII вв.)* / под ред. В. И. Рутенбурга, И. П. Медведева. Л.: Наука, 1990. С. 217–244.
31. *Фрагменты ранних стоиков* Т. 2, ч. 2. / пер. и комментарии А. А. Столярова. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2002. 272 с.
32. *Цицерон*. Три трактата об ораторском искусстве / под ред. М. Л. Гаспарова. М.: «Наука», 1972. 471 с.
33. *Abt. Johannes Viktring*. *Liber certarum historiarum* / Ein Beitrag zur Quellenkunde deutscher Geschichte von Dr. A. Fournier. Berlin: Verlag von Franz Vahlen, 1875. xii+154 S.
34. *Adelard of Bath*. *Conversations with his Nephew: On the Same and the Different, Questions on Natural Science, and On Birds* / ed. and trans. by Ch. Burnett. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. lii+287 p.

35. *Adenulfe d'Anagni*. Triplex est principium // L'enseignement de la philosophie au XIIIe siècle Autour du «Guide de l'étudiant» du ms. Ripoll 109 / ed. C. Lafleur avec la collaboration de J. Carrier. Brepols: Turnhout, 1997. P. 421–448.
36. *Aedidii Columnae Romani*. De regimine principum. Romae: Apud Bartolomeum Zannettum, 1607. 623 p.
37. *Albertus Magnus*. Ethica // Opera Omnia, Vol. VII. / ed. A. Borgnet. Parisiis: Apud Ludovicum vives, Bibliopolam editorem, 1891. 690 p.
38. *Albertus Magnus*. Commentarii in octo libros Politicorum Aristotelis // Opera Omnia, Vol. IX. / ed. A. Borgnet. Parisiis: Apud Ludovicum vives, Bibliopolam editorem, 1891. 856 p.
39. *Albertus Magnus*. De Praedicamentis // Opera Omnia, Vol. I. / ed. A. Borgnet. Parisiis: Apud Ludovicum vives, Bibliopolam editorem, 1890. P. 305–372.
40. *Alcinous*. The Handbook of Platonism / Translated with an Introduction and Commentary of J. Dillon. Oxford: Clarendon press, 1993. xliii+225 p.
41. *Ammonius*. In Aristotelis Categorias Commentarius / ed. A. Busse. // Commentaria in Aristotelem Graeca, Vol. IV. Berolini: Typis et Impensis Georgii Reimri, 1895. xxii+143 p.
42. *Aristoteles Latinus* / ed. G. Lacombe, Vol. I. Rome: La Libreria dello Stato, 1939. 762 p.
43. *Bacon R.* Kompendium für das Studium der Philosophie / Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von N. Egel. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015. lxxxi+284 S.
44. *Boethii*. Isagogen Porphyrii commenta / ed. G. Schepss // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vol. 48. Vindobonae; Lipsiae: F. Tempsky, 1906. lxxxvi+423 p.
45. *Boethius*. Commentarii in librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ. Editio secunda / hrsg. von K. Meiser. Leipzig: Teubner, 1880. 555 S.

46. *Bruni G.* The De differentia rhetoricae, ethicae et politicae of Aegidius Romanus // The New Scholasticism, Vol. 6. Washington, D.C.: Catholic University Press, 1932. P. 1–18.
47. *Calcidius.* On Plato's Timaeus / ed. and trans. by J. Magee. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. xxvi+768 p.
48. Cassiodorus. De artibus ac disciplinis liberalium litterarum // Patrologiae Cursus Completus T. 70. / Accurante J.-P. Migne. Parisiis: Lutetia Parisiorum, 1865. P. 1149–1221.
49. Chartularium Universitatis Parisiensis. T. I. / Ed. H. Denifle et A. Chatelain. Parisiis: Ex Typis Fratrum Delalain, 1889. 713 p.
50. Constitutiones et acta publica imperatorum et regum. T. VI. Pars I. / ed. I. Schwalm. Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1914–1927. xxxii+804 p.
51. *Courcelle P.* Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore. Paris: E. de Boccard, 1943. xvi+440 p.
52. *Daniel von Morley.* Philosophia // Mittellateinisches Jahrbuch Bd. 14. // hrsg. von G. Maurach. Stuttgart: Anton Hiersemann Verlag, 1979. S. 204–255.
53. *Dante Alighieri.* Monarchia. Studienausgabe. Lateinisch/Deutsch / hrsg. von R. Imbach, Chr. Flüeler. Stuttgart: Reclam, 1989. 371 S.
54. *Engelbert von Admont.* De ortu et fine Romani imperii // Die Schriften des Alexander von Roes und des Engelbert von Admont. Tl. 3. / Hrsg. von H. Schneider aufgrund der Vorarbeiten von G. B. Fowler und H. Zinsmeyer. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2015. xxxviii+262 S.
55. *Engelbert von Admont.* Speculum virtutum // Die Schriften des Alexander von Roes und des Engelbert von Admont. Tl. 2. / Hrsg. von K. Ubl. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2004. 522 S.
56. Gesta Philippi Augusti. Rigordi Liber // Œuvres de Rigord et de Guillaume le Breton, historiens de Philippe-Auguste, publiées pour la Société de l'histoire de France par H. F. Delaborde. Paris: Renouard, 1882. 512 p.

57. *Giles of Rome*. On Ecclesiastical Power. A Medieval Theory of World Government / A critical edition and translation by R. W. Dyson. New York: Columbia University Press, 2004. xxxiv+406 p.
58. *Guillelmi de Ockham*. Opera Politica I. / ed. by H. S. Offler. Manchester: Harper & Row, Barnes & Nobles Import Division, 1974. 368 p.
59. *Hermann of Carinthia*. De essentiis / ed. and trans. by Ch. Burnett. Leiden: Brill, 1982. x+385 p.
60. *Hugo de Sancto Victore*. Didascalicon // Patrologiae Cursus Completus T. 176. / Accurante J.-P. Migne. Parisiis: Lutetia Parisiorum, 1857. P. 739–812.
61. *Hugo of St. Victor*. The Didascalicon / translated from the latin with an introduction and notes by J. Taylor. New York: Columbia University Press, 1961. xii+254 p.
62. *Ioannis Stobaei*. Anthologium / Recensuerunt Curtius Wachsmuth et Otto Hense. Berolini: Apud Weidmannos, 1884. lxxix+769 p.
63. *Ishāq al-Isrā'īlī*. Omnia opera Ysaac. Lyon: Barthélemi Trot, 1515.
64. *James of Viterbo*. De regimine Christiano: a critical edition and translation / ed. by R.W. Dyson. Leiden: Brill, 2009. xxxiv+333 p.
65. *Johannes Saresberiensis*. Metalogicon / ed. by J. Barrie Hall. Turnhout: Brepols, 1991. 369 p.
66. *Johannes Quidort von Paris*. Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali) / Textkritische Ed. mit deutscher Übersetzung von F. Bleienstein. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1969. 360 S.
67. *John of Paris*. On Royal and Papal Power // trans. by A. P. Monahan. New York: Columbia University Press, 1974. xlix+197 p.
68. *John of Paris*. On Royal and Papal Power // trans. by J. A. Watt. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1971. 261 p.
69. *Juste D.* Les Alchandreana primitifs: Étude sur les plus anciens traités astrologiques latins d'origine arabe (Xe siècle). Leiden: Brill, 2007. xvi+736 p.
70. *L. Annaei Senecae*. Philosophi Opera Omnia. Ad optimorum librorum fidem accurate edita, Vol. 3. Lipsiae: Sumptibus Ottonis Holtze, 1911. 708 p.

71. Les Registres de Boniface VIII T. I. / publiees ou analysees par G. Digard, M. Faucon, A. Thomas, R. Fawtier. Paris: Ernest Thorin, 1884. 974 p.
72. Liber de rebus memorabilioribus sive Chronicon Henrici de Hervordia / ed. A. Potthast. Gottingae: Sumptibus Dieterichianis, 1859. xxxvii+327 p.
73. *Marsilius von Padua*. Defensor pacis / hrsg. von R. Scholz. Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1933. lxxix+637 S.
74. *Nicolas de Paris*. Philosophia // L'enseignement de la philosophie au XIIIe siecle Autour du «Guide de l'étudiant» du ms. Ripoll 109 / ed. C. Lafleur avec la collaboration de J. Carrier. Brepols: Turnhout, 1997. P. 449–465.
75. *Olivier le Breton*. Philosophia // L'enseignement de la philosophie au XIIIe siecle Autour du «Guide de l'étudiant» du ms. Ripoll 109 / ed. C. Lafleur avec la collaboration de J. Carrier. Brepols: Turnhout, 1997. P. 467–488.
76. *Petrus de Alvernia*. Continuatio S. Thomae in Politicam liber III a lectione VII ad XVI. 1951. Режим доступа: <https://www.corpusthomisticum.org/xpo03.html> (дата обращения: 9. 11. 2024).
77. Plato Latinus, Vol. I: Meno, interprete Henrico Aristippo / ed. by V. Kordeuter. London: Warburg Institute, 1940. xxi+92. p.
78. *Ptolemy of Lucca*. On the Government of Rulers / De regimine principum; with portions attributed to Thomas Aquinas / trans. by J. M. Blythe. Philadelphia: Pennsylvania State University Press. 1997. x+310 p.
79. *Ptolomaeus Lucensis*. De regimine principum [De regno] // ed. by R. Busa. Turin: Marietti, 1954. Режим доступа: <http://www.corpusthomisticum.org/xrp.html> (дата обращения: 9. 10. 2024).
80. Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus Bd. 1. / hrsg. von D. C. Mirbt. Tübingen und Leipzig: Verlag von J. C. B. Mohr, 1901. xxii+482 S.
81. *Sancti Isidori Hispalensis*. Etymologiarum libri XX // Patrologiae Cursus Completus T. 82. / Accurante J.-P. Migne. Parisiis: Lutetia Parisiorum, 1850. P. 9–728.

82. *Sancti Thomae Aquinatis*. Sententia Libri Politicorum // Opera Omnia, T. XLVIII. Iussu Leonis XIII P.M. Edita. Romae: Ad Sanctae Sabinae, 1971. P. 67-215.
83. *Sancti Thomae Aquinatis*. De regno ad regem Cypri // Opera Omnia, T. XLII. Iussu Leonis XIII P. M. edita. Roma: Editori di San Tommaso, 1979. P. 421–472.
84. *Sancti Thomae Aquinatis*. Pars Prima Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem CXIX // Opera Omnia, T. V. Iussu Leonis XIII P. M. edita. Romae: Ex Typographia Polyglotta, 1889. 584 p.
85. *Sancti Thomae Aquinatis*. Prima secundae Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem LXX // Opera Omnia, T. VI. Iussu Leonis XIII P. M. edita. Romae: Ex Typographia Polyglotta, 1891. 470 p.
86. *Sancti Thomae Aquinatis*. Prima secundae Summae Theologiae a quaestione LXXI ad quaestionem CXIV // Opera Omnia, T. VII. Iussu Leonis XIII P. M. edita. Romae: Ex Typographia Polyglotta, 1892. 361 p.
87. *Sancti Thomae Aquinatis*. Secunda secundae Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem LVI // Opera Omnia, T. VIII. Iussu Leonis XIII P. M. edita. Romae: Ex Typographia Polyglotta, 1895. xli+412 p.
88. *Sancti Thomae Aquinatis*. Secunda secundae Summae Theologiae a quaestione LVII ad quaestionem CXXII // Opera Omnia, T. IX. Iussu Leonis XIII P. M. edita. Romae: Ex Typographia Polyglotta, 1897. xxv+494 p.
89. *Sancti Thomae Aquinatis*. Secunda secundae Summae Theologiae a quaestione CXXIII ad quaestionem CLXXXIX // Opera Omnia, T. X. Iussu Leonis XIII P. M. edita. Romae: Ex Typographia Polyglotta, 1899. xxxvii+564 p.
90. *Sancti Thomae Aquinatis*. Summa Contra Gentiles. Liber III // Opera Omnia. T. XIV. Iussu Leonis XIII P. M. edita. Romae: Typis Riccardi Garroni, 1926. li+475, 55 p.
91. *Sancti Thomae Aquinatis*. Tertia pars Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem LIX // Opera Omnia, T. XI. Iussu Leonis XIII P. M. edita. Romae: Ex Typographia Polyglotta, 1903. li+554 p.

92. *Sancti Thomae Aquinatis*. Tertia pars Summae Theologiae a quaestione LX ad quaestionem XC // Opera Omnia, T. XII. Iussu Leonis XIII P. M. edita. Romae: Ex Typographia Polyglotta, 1906. xlviii+264 p.
93. *Sancti Thomae Aquinatis*. Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis T. II. / Editio nova curd R. P. Mandonnet, O. P. Parisiis: P. Lethielleux, Libraire-Éditeur, 1929. 1159 p.
94. *St. Thomas Aquinas*. On Kingship to the King of Cyprus / trans. by G. Phelan. Toronto: The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949. xxxix+119 p.
95. *Tholomeo Lucensi*. Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii / ed. M. Krammer. Hannoverae, Lipsiae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1909. xliii+84 p.
96. *Thomae Aquintis*. Opera omnia, Vol. 20. Parisiis: Apud Ludovicum vives, Bibliopolam editorem, 1876. 755 p.
97. *Tolomeo Fiadoni*. Die Annalen des Tholomeus von Lucca / hrsg. von Bernhard Schmeidler / Monumenta Germaniae Historica: Scriptores Rerum Germanicorum Bd. VIII. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1930. 379 S.
98. *Vallicrosa M.* Assaig d'Història de les Idees Físiques i Matemàtiques a la Catalunya Medieval, I. Barcelona: Institutó Patxot, 1931. xv+349 p.
99. *William of Ockham*. Breviloquium de principatu tyrannico // Opera politica IV / Auctores Britannici Medii Aevi XIV / ed. by H. S. Offler. Oxford: Oxford University Press, 1997. P. 81–260.
100. *William of Ockham*. De imperatorum et pontificum potestate // Opera politica IV / Auctores Britannici Medii Aevi XIV / ed. by H. S. Offler. Oxford: Oxford University Press, 1997. P. 263–355.
101. *William of Ockham*. Dialogus, Part 3, Tract 1. // Opera politica VIII / Auctores Britannici Medii Aevi 20 / ed. by J. Ballweg, J. Kilcullen, V. Leppin and J. Scott. Oxford: Oxford University Press, 2011. xxvi+371 p.
102. *William of Ockham*. Dialogus. Part 3, Tract 2. // Opera politica IX / Auctores Britannici Medii Aevi 33 / ed. by S. Heinen, K. Ubl. Oxford: Oxford University Press, 2019. lxx+360 p.

Литература

1. *Агамбен Дж.* Высочайшая бедность. Монашеские правила и форма жизни / пер. с ит. и лат. С. Ермакова; под науч. ред. Д. Раскова, А. Погребняка. М.; СПб: Изд-во Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2020. 216 с.
2. *Апполонов А. В.* Латинский аверроизм XIII в. М.: ИФРАН, 2004. 215 с.
3. *Апполонов А. В.* Жизнь и творчество Уильяма Оккама // Уильям Оккам Избранное / пер. с лат. А. В. Апполонова и М. А. Гарнцева под общ. ред. А. В. Апполонова. М.: Едиториал УРСС, 2002. С. vii-xlvii.
4. *Атнашев Т., Велижев М.* “Context is king”: Джон Покок — историк политических языков // Новое литературное обозрение. Т. 134. № 4. М.: Новое литературное обозрение, 2015. С. 21–44.
5. *Ауэрбах Э.* Данте — поэт земного мира / пер. с нем. Г. В. Вдовиной. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. 208 с.
6. *Баткин Л. М.* Данте и его время. Поэт и политика. М.: «Наука», 1965. 196 с.
7. *Ван Гелдерен М.* Между Кембриджем и Гейдельбергом: Понятия, языки и образы в интеллектуальной истории // Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории / сост. Т. Атнашев, М. Велижев. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 381–405.
8. *Волкова Н. П.* О делении философских дисциплин и единстве философского знания у Аристотеля // SCHOLE. Т. 11. Вып. 2. Н.: «Аквилон», 2017. С. 482–492.
9. *Гаврюшин Н. К.* Непогрешимый богослов. Эгидий Римский и теологические споры в Западной Церкви (конец XIII — начало XIV вв.). М.: Драккар, 2006. 368 с.
10. *Гладков А. К.* «Возвысившийся в знании, но падший в духе и лишившийся милости папы»: к вопросу о политической теории Уильяма Оккама // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Общественные науки. Вып. 4 (845). М.: ФГБОУ ВО МГЛУ, 2021. С. 143–156.

11. Гладков А. К. Pontifex est dominus servorum...: церковь, закон и свобода в политической мысли первой половины XIV в. // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия: Исторические науки. № 4 (40). М.: ГАОУ ВО МГПУ, 2020. С. 40–50.
12. *Голенищев-Кутузов И. Н.* Данте. М.: «Молодая гвардия», 1967. 288 с.
13. *Гуревич А. Я.* Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М.: Искусство, 1990. 396 с.
14. *Данн Д.* Революция // Концепт «революция» в современном политическом дискурсе / под ред. И. Савкина. М.; СПб.: Алетейя, 2008. С. 108–130.
15. *Доброхотов А. Л.* Данте Алигьери. М: Common place, 2017. 234 с.
16. *Дюби Ж.* Трехчастная модель, или Представления средневекового общества о себе самом /пер. с фр. Ю. А. Гинзбург. М.: Языки русской культуры, 2000. 320 с.
17. *Жильсон Э.* Данте и философия / пер. с фран. Г. В. Вдовиной. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 384 с.
18. *Жмудь Л. Я.* Две античные классификации наук: Аристотель и Гемин. // СХОЛН (Schole). Философское антиковедение и классическая традиция. Т. 15. Вып. 1. Новосибирск: Ред.-изд. центр Новосиб. гос. ун-та, 2021. С. 265–288.
19. *Жмудь Л. Я.* Зарождение истории науки в античности. СПб.: РХГИ, 2002. 424 с.
20. История Средних веков: От Карла Великого до Крестовых походов (768–1096 гг.) / сост. М. М. Стасюлевич. М.: ООО «Фирма «Издательство «АСТ», 2001. 688 с.
21. *Колпаков М. Ю.* Политические идеи французского легиста Гийома Ногаре // Метаморфозы истории. Альманах. Вып. 3. Псков: Изд. Псковского государственного педагогического института им. С. М. Кирова. 2003. С. 178–187.
22. *Кондратенко С. Е.* Политическая аргументация Бонифация VIII и Эгидия римского о сущности власти // Вестник СПбГУ. Политология.

- Международные отношения. Т. 10. Вып. 2. СПб.: Изд. СПбГУ, 2017. С. 130–144.
23. *Лавджой А.* Великая цепь бытия: История идеи / пер. с англ. В. Софронова-Антони. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. 376 с.
 24. *Ле Гофф Ж.* Замечание о трехчленном обществе, монархической идеологии и экономическом пробуждении в христианстве IX—XII веков // Другое Средневековье: Время, труд и культура Запада / пер. с франц. С. В. Чистяковой и Н. В. Шевченко под ред. В. А. Бабинцева. Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2000. С. 58–62.
 25. *Ле Гофф Ж.* Рождение Европы / пер. с фр. А. И. Поповой СПб.: «Александрия», 2008. 398 с.
 26. *Марей А. В.* Фома Аквинский и европейская традиция трактатов о правлении // Социологическое обозрение Т. 15. № 2. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. С. 87–95.
 27. *Марей А. В.* Авторитет, или Подчинение без насилия. СПб.: Изд. Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2017. 148 с.
 28. *Марей А. В.* Фома Аквинский и европейская традиция трактатов о правлении // Социологическое обозрение Т. 15. № 2. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. С. 87–95.
 29. *Опль Ф.* Фридрих Барбаросса / пер. с нем. И. О. Ермаченко, М. Ю. Некрасова. СПб: Евразия, 2010. 512 с.
 30. *Павлов А. В.* Приключения метода: Кембриджская школа (политической мысли) в контекстах // Логос Т. 28. № 4. М.: Издательство Института Гайдара, 2018. С. 361–302.
 31. *Покок Дж. Г. А.* The State of the Art // Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории / Сост. Т. Атнашев, М. Велижев. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 142–188.
 32. *Покок Дж. Г. А.* Момент Макиавелли: Политическая мысль Флоренции и атлантическая республиканская традиция / пер. с англ. Т. Пирусской. М.: Новое литературное обозрение, 2020. 888 с.

33. *Скиннер К. The State* // Понятие государства в четырех языках. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, Летний сад, 2002. С. 12–74.
34. *Скиннер К. Коллингвудовский подход к истории политической мысли: становление, вызов, перспективы* // Неприкосновенный запас. № 66. М.: Новое литературное обозрение, 2004. С. 55–66.
35. *Скиннер К. Значение и понимание в истории идей* // Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории / Сост. Т. Атнашев, М. Велижев. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 53–122.
36. *Скиннер К. Истоки современной политической мысли: в 2 т. Т. 1: Эпоха Ренессанса* / пер. с англ. А. А. Олейникова; под науч. ред. В. В. Софронова. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. 464 с.
37. *Скиннер К. Истоки современной политической мысли: в 2 т. Т. 2: Эпоха Реформации* / пер. с англ. А. А. Яковлева; под науч. ред. В. В. Софронова. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. 568 с.
38. *Стецюра Т. Д. Хозяйственная этика Фомы Аквинского*. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. 303 с.
39. *Уколова В. И. Последний римлянин*. М.: «Наука», 1987. 159 с.
40. *Уотт У. М. Влияние ислама на средневековую Европу* / пер. с англ. С. А. Шуйского. М.: «Наука», 1976. 128 с.
41. *Утченко С. Л. Политические учения Древнего Рима III–I вв. до н.э.* М.: «Наука», 1977. 253 с.
42. *Федчук Д. А. Голос “Единогo”*: Альберт Великий, Фома Аквинский и Дунс Скот. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2019. 304 с.
43. *Федчук Д. А. Единство Первой Причины и множественность сущего в философии Альберта Великого* // История философии. Т. 24, № 1. М.: Институт философии РАН, 2019. С. 18–30.
44. *Юнусов А. Т. Первая философия как наука: теория научного знания Аристотеля во «Второй аналитике» и в IV книге «Метафизики»* //

- Философский журнал. Т. 9. № 2. М.: Институт философии РАН, 2016. С. 66–82.
45. *Юнусов А. Т.* Можем ли мы осуждать Аристотеля? Случай рабства // Историко-философский ежегодник. Т. 37. М.: Институт философии РАН, 2022. С. 209–260.
 46. *Afnan S.* Avicenna: His Life and Works. Oxon: Routledge, 2016. 298 p.
 47. *Angold M. Burnett Ch.* Latin Translators from Greek in the Twelfth Century on Why and How They Translate // Why translate science? Documents from antiquity to the 16th century in the historical West (Bactria to the Atlantic) / Ed. by D. Gutas. Leiden: Brill, 2022. P. 488–524.
 48. *Atkins E. M.* Cicero. // The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought / ed. by Chr. Rowe and M. Scofield. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 477–516.
 49. *Beck G. J.* William Hundleby's Account of the Anagni Outrage // The Catholic Historical Review, Vol. 32 № 2. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1946. P. 190–220.
 50. *Bertelloni F.* Die thomasische onto-theologische Auffassung der Politik in ihrem historischen Zusammenhang. Zur Entstehung des politischen Denkens im ausgehenden Mittelalter // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Bd. 35. Freiburg: Academic press Freiburg, 1988. S. 331–352.
 51. *Bertelloni F.* Die Rolle der Natur in den „Commentarli in Libros Politicorum Aristotelis“ des Albertus Magnus // Mensch und Natur im Mittelalter, Bd. 21/2 / hrsg. von A. Zimmermann und A. Speer. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1992. S. 682–700.
 52. *Bertelloni F.* Politologische Ansichten bei den Artisten um 1230/1240. Zur Deutung des ano-nymen Pariser Studienplans Hs Ripoll 109 // Theologie und Philosophie, Bd. 69. Freiburg: Herder, 1994. S. 34–73.
 53. *Beullens P.* The Friar and the Philosopher William of Moerbeke and the Rise of Aristotle's Science in Medieval Europe. London: Routledge, 2023. ix+160 p.

54. *Birkenmajer A.* Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote au XIIe et XIIIe siècles // *La Pologne: au VI-e Congrès International des Sciences Historiques*. Warsaw: Imprimerie Współczesna, 1930. P. 1–15.
55. *Black A.* *Political Thought in Europe, 1250–1450*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. xii+211 p.
56. *Blythe J.* “Civic Humanism” and Medieval Political Thought // *Renaissance Civic Humanism* / ed. by J. Hankins. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 30–74.
57. *Blythe J.* Aristotle’s Politics and Ptolemy of Lucca // *Vivarium*, Vol. XL, № 1. Leiden: Brill, 2002. P. 103–136.
58. *Blythe J.* *The Life and Works of Tolomeo Fiadoni (Ptolemy of Lucca)*. Turnhout: Brepols, 2009. xvii+275 p.
59. *Blythe J.* *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*. New Jersey: Princeton University Press, 2014. xvii+343 p.
60. *Briggs Ch.* *Giles of Rome’s De regimine principum. Reading and Writing Politics at Court and University, c. 1275-c.1525*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. xvi+208 p.
61. *Briggs Ch.* *Life, Works, and Legacy // A companion to Giles of Rome* / ed. by Ch. F. Briggs, P. S. Eardley. Leiden: Brill, 2016. P. 6–33.
62. *Burnett Ch.* Antioch as a Link between Arabic and Latin Culture in the Twelfth and Thirteenth Centuries // *Occident et Proche-Orient: contacts scientifiques au temps des croisades* / ed. by A. Tihon, I. Draelants, and B. van den Abeele, Turnhout: Brepols, 2000. P. 1 –78.
63. *Burnett Ch.* The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century // *Science in Context*, Vol. 14. № 1/2. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 249–288.
64. *Burnett Ch.* The Statements of Medieval Latin Translators on Why and How They Translate Works on Science and Philosophy from Arabic // *Why translate science? Documents from antiquity to the 16th century in the*

- historical West (Bactria to the Atlantic) / Ed. by D. Gutas. Leiden: Brill, 2022. P. 445–487.
65. *Canning J.* A history of medieval political thought, 300–1450. London: Routledge, 1996. xv +255 p.
 66. *Canning J.* Ideas of Power in the Late Middle Ages, 1296–1417. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. xii+219 p.
 67. *Coleman J.* The Dominican Political Theory of John of Paris in its Context // Studies in Church History Subsidia, Vol. 9: The Church and Sovereignty c.590-1918. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 187–223.
 68. *Coleman J.* A History of Political Thought: From the Middle Ages to the Renaissance. Oxford: Blackwell, 2000. xi+302 p.
 69. *Courtenay W. J.* Marsilius of Padua at Paris // A Companion to Marsilius of Padua / ed. by G. Moreno-Riaño, C. J. Nederman. Leiden: Brill, 2012. P. 57–70.
 70. *Cranz F. E.* Aristotelianism in mediaeval political theory. A study of the reception of the politics. Cambridge: Harvard University press, 1938.
 71. *Cunningham F. A.* The “Real Distinction” in John Quidort // Journal of the History of Philosophy, Vol. 8. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1970. P. 9–28.
 72. *Davies B.* Thomas Aquinas’s Summa Contra Gentiles: A Guide and Commentary. Oxford: Oxford University Press, 2016. xviii+485 p.
 73. *Davis Ch.* Roman Patriotism and Republican Propaganda: Ptolemy of Lucca and Pope Nicholas III. // Speculum, Vol. 50, № 3. Cambridge: Medieval Academy of America, 1975. P. 411–433.
 74. *Davis Ch.* Dante’s Italy and Other Essays. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1984. xii+342 p.
 75. *Dempf A.* Sacrum Imperium. Geschichte—und Staatephilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance. München: R. Oldenbourg Verlag, 1973. 574 S.
 76. *Dunbabin J.* The reception and interpretation of Aristotle's Politics // The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of

- Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100–1600 / ed. by N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, E. Stump. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 723–737.
77. *Ebbesen S.* Boethius as an Aristotelian scholar // *Aristoteles Werk und Wirkung* Bd. 2. Kommentierung, Überlieferung, Nachleben / hrsg. von J. Wiesner. Berlin; New York: Walter De Gruyter, 1987. S. 286–311.
 78. *Ebbesen S.* The Aristotelian commentator // *Cambridge Companion to Boethius* / ed. by J. Marenbon. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 49–70.
 79. *Fakhry M.* Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence. Oxford: Oneworld, 2002. 168 p.
 80. *Fioravanti G.* La Politica aristotelica nel medioevo: Linee di una ricezione // *Rivista di storia della filosofia. Nuova Serie*, Vol. 52, № 1. Milan: FrancoAngeli srl, 1997. P. 17–29
 81. *Flüeler Chr.* Mittelalterliche Kommentare zur Politik des Aristoteles und zur Pseudo-Aristotelischen Oekonomik // *Bulletin de philosophie médiévale*, Vol. 29. Turnhout: Brepols, 1987. P. 193–229.
 82. *Flüeler Chr.* Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter: Tl. 1 und 2. Amsterdam: B.R. Grüner Verlag, 1992.
 83. *Flüeler Chr.* Politischer Aristotelismus im Mittelalter. Einleitung // *Vivarium*, Vol. XL, № 1. Leiden: Brill, 2002. S. 1–13.
 84. *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Bd. 1: A-D) / hrsg. von O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1972. xxvii+948 p.
 85. *Gewirth A.* Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy. New York: Columbia University Press, 1951. xv+342 p.
 86. *Gierke O.* Political Theories of the Middle Age / trans. with an introduction by F. W. Maitland. Cambridge: Cambridge University Press, 1913. lxxx+197 p.
 87. *Gilbert A. H.* Had Dante Read the Politics of Aristotle // *PMLA*, Vol 43, № 3. New York: Modern Language Association of America, 1928. P. 602–613.

88. *Gilson E.* The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas. London: Victor Gollancz LTD, 1957. 502 p.
89. *Godthardt F.* The Life of Marsilius of Padua // A Companion to Marsilius of Padua / ed.by G. Moreno-Riaño, C. J. Nederman. Leiden: Brill, 2012. P. 13–55.
90. *Godthardt F.* Marsilius von Padua und der Romzug Ludwigs des Bayern Politische Theorie und politisches Handeln Göttingen: V&R unipress GmbH, 2017. 533 S.
91. *Grabmann M.* Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts // Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Bd. 17. Heft 5/6. Münster: Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, 1916. xxiv+270 S.
92. *Grabmann M.* Studien zu Johannes Quidort von Paris O. Pr., Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Philosophisch-philologische und historische Klasse Jahrgang 1922, 3, Abhandlung. München: Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1922. 60 S.
93. *Grabmann M.* Die logischen Schriften des Nikolaus von Paris und ihre Stellung in der aristotelischen Bewegung des XIII. Jahrhunderts. // Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik, München: Hueber, 1926. S. 222–249.
94. *Grabmann M.* Die Werke des Hl. Thomas von Aquin: eine literarhistorische Untersuchung und Einführung. Münster: Aschendorff, 1931. xv+372 S.
95. *Grabmann M.* Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1934. 161 S.
96. *Grabmann M.* Die mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristoteles. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1941. 83 S.

97. *Grant E.* The Nature of Natural Philosophy in the Late Middle Ages / Studies in Philosophy and the History of Philosophy, Vol. 52. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2010. xvi + 357 p.
98. *Greenleaf W. H.* The Thomasian Tradition and the Theory of Absolute monarchy. // English Historical Review, Vol. 79. Oxford: Oxford University Press, 1964. P. 747–760.
99. *Green-Pedersen N. J.* On the Interpretation of Aristotle's «Topics» in the Thirteenth Century // Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin, Vol. 9. Copenhagen: Saxo Institute, 1973. P. 1–46.
100. *Haskins C. H.* Studies in the history of mediaeval science. Cambridge: Harvard University Press, 1924. x+411 p.
101. *Haskins C. H.* The Renaissance of the Twelfth Century. Cambridge: Harvard university press, 1971. 437 p.
102. *Henning O.* Geschichte des politischen Denkens. Bd. 2. Römer und Mittelalter. Tlbd. 2: Das Mittelalter. Stuttgart; Weimar: J. B. Metzler, 2004. 339 S.
103. *Hoffmann F.* Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxforder Kanzler Johannes Luttrell Breslau: Müller und Seiffert, 1941. S. 1–8.
104. *Jacquart D.* Aristotelian thought in Salerno // A History of Twelfth-Century Western Philosophy / ed. by P. Dronke Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 407–428.
105. *Joanna V. Scott* Influence or Manipulation? The Role of Augustinianism in the Defensor Pacis of Marsiglio of Padua // Augustinian Studies, Vol. 9. Charlottesville: Philosophy Documentation Center, 1978. P. 59–79.
106. *Jones Ch.* John of Paris: Through a Glass, Darkly? // John of Paris Beyond Royal and Papal Power / ed. by Ch. Jones. Turnhout: Brepols, 2015. P. 1–31.
107. *Kilcullen J.* The Political Writings // The Cambridge Companion to Ockham / ed. by P. V. Spade. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 302–325.
108. *Klibansky R.* The continuity of the Platonic tradition during the Middle Ages. München: Kraus International Publications München, 1981. 330 p.

109. *Kristeller P. O.* Beitrag der Schule von Salerno zur Entwicklung der scholastischen Wissenschaft im 12. Jahrhundert // *Aries Liberates von der antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters* / hrsg. von J. Koch. Leiden: Brill, 1959. S. 84–90.
110. *Lambertini R.* A proposito della costruzione dell'Oeconomica in Egidio Romano // *Medioevo*, Vol. 14. Padova: Il Poligrafo, 1988. P. 315-370.
111. *Lambertini R.* Wilhelm von Ockham als leser der Politica. Zur rezeption der politischen theorie des Aristoteles in der ekklesiologie Ockhams // *Das publicum politischer Theorie im 14. Jahrhundert* / hrsg. von J. Miethke. München: R. Oldenbourg Verlag, 1992. S. 207–224.
112. *Lambertini R.* The Prince in the Mirror of Philosophy. About the Use of Aristotle in Giles of Rome's *De regimine principum* // *Moral and Political Philosophies in the Middle Ages, Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Philosophy, Ottawa, 17–22 August 1992* / ed. by B. C. Bazán, E. Andújar, L. G. Sbrocchi. Ottawa: Publications du Laboratoire de la pensée ancienne et médiévale, 1995. P. 1522–1534.
113. *Lambertini R.* Lo studio e la recezione della Politica' tra XIII e XIV secolo // *Il pensiero politico dell'età antica e medievale: dalla polis alla formazione degli stati europei* / ed. C. Dolcini. Torino: UTET, 2000. P. 145–173.
114. *Lambertini R.* Raimundus Acgerit's Commentary on Aristotle's Politics: Some Notes // *Vivarium*, Vol. XL, № 1. Leiden: Brill, 2002. P. 14–40.
115. *Lambertini R.* Peter of Auvergne, Giles of Rome and Aristotle's Politica // *Peter of Auvergne: University Master of the 13th Century* / ed. by Chr. Flüeler, L. Lanza, M. Toste. Berlin: Walter De Gruyter, 2015. P. 51-70.
116. *Lambertini R.* Political Thought // *A Companion to Giles of Rome* / ed. by C. F. Briggs, P. S. Eardley. Leiden: Brill, 2016. P. 255–274.
117. *Lemay R.* Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century: The Recovery of Aristotle's Natural Philosophy through Arabic Astrology. Beirut: American University of Beirut, 1962. xl+468 p.
118. *Lesnick D.* Preaching in Medieval Florence: The Social World of Franciscan and Dominican Spirituality. Athens: University of Georgia Press, 2012.

119. *Lewis E.* Natural Law and Expediency in Medieval Political Theory // *Ethics*, Vol. 50, № 2. Chicago: The University of Chicago Press, 1940. P. 144–163.
120. *Lewis E.* The “Positivism” of Marsiglio of Padua // *Speculum*, Vol. 38. Cambridge: The Mediaeval Academy of America, 1963. P. 541–582.
121. *Luscombe D.* Hierarchy in the late Middle Ages: criticism and change // *Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages* / ed. by J. Canning and O. G. Oexle. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. P. 113–126.
122. *Maccagnolo E.* David of Dinant and the beginnings of Aristotelianism in Paris // *A History of Twelfth-Century Western Philosophy* / ed. by P. Dronke. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 429–442.
123. *Macdonald H. M.* Book reviews: On Royal and Papal Power. By John of Paris. Translated and edited by Arthur P. Monahan // *Journal of Church and State* Vol. 18, № 3. Oxford: Oxford University Press, 1976. P. 550–552.
124. *Marey A.* From People to Community: A Description of the Social Order by Thomas Aquinas. Part 1: Populus, Respublica, Multitudo // *Социологическое обозрение* Т. 15. № 4. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. С. 162–175.
125. *McIlwain C. H.* The Growth of Political Thought in the West. New York: The Macmillan Company, 1947. 417 p.
126. *Meier U.* Stadt und Bürger Die Stadt im Denken spätmittelalterlicher Theologen, Philosophen und Juristen. Munich: R. Oldenbourg Verlag, 1994. 246 S.
127. *Miethke J.* Ockhams Weg zur Sozialphilosophie. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1969. xix+585 S.
128. *Miethke J.* De potestate papae: die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. x+347 S.
129. *Miethke J.* Spätmittelalter: Thomas von Aquin, Aegidius Romanus, Marsilius von Padua // *Politischer Aristotelismus Die Rezeption der*

- aristotelischen Politik von der Antike bis zum 19. Jahrhundert / hrsg. von Chr. Horn, A. Neschke-Hentschke. Stuttgart; Weimar: J. B. Metzler, 2008. S. 77–111.
130. *Minio-Paluello L.* Iacobus Veneticus Grecus. Canonist and Translator of Aristotle // *Traditio*, Vol. VIII. Cambridge: Cambridge University Press, 1952. P. 265–304.
131. *Minio-Paluello L.* Remigio Girolami's De Bono Communi: Florence at the Time of Dante's Banishment and the Philosopher's Answer to the Crisis // *Italian Studies*, Vol. 11, № 1. Leeds: Maney Publishing, 1956. P. 56–71.
132. *Minio-Paluello L.* Boezio, Giacomo Veneto, Guglielmo di Moerbeke, Jacques Lefèvre d'Étaples e gli Elenchi Sofistici // *Opuscula. The Latin Aristotle*. Amsterdam: A. M. Hakkert, 1972. P. 164–177.
133. *Minio-Paluello L.* Dante's Reading of Aristotle // *The World of Dante* / ed. by Cecil Grayson. Oxford: Clarendon Press, 1980. P. 61–80.
134. *Mohr W.* Bemerkungen zur Verfasserschaft von De Regimine Principum // *Virtus Politica* / hrsg. von J. Muller, H. Koblenberger. Stuttgart: Frommann Verlag und Günther Holzboog, KG, 1974. S. 127–146.
135. *Moore E.* *Studies in Dante*. Oxford: Clarendon Press, 1896. viii+399 p.
136. *Moore G. F.* *History of Religions*. New York: Charles Scribner's Sons, 1920. xvi+552 p.
137. *Nederman C. J.* Aristotle as Authority: Alternative Aristotelian Sources of Late Medieval Political Theory // *History of European Ideas*, Vol. 8, № 1. Abingdon: Taylor & Francis, 1987. P. 31–44.
138. *Nederman C. J.* Nature, Justice, and Duty in the Defensor Pacis: Marsiglio of Padua's Ciceronian Impulse. // *Political Theory*, Vol. 18, № 4. London: SAGE Publications, 1990. P. 615–637.
139. *Nederman C. J.* Aristotelianism and the Origins of Political Science' in the Twelfth Century, in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 52, № 2. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991. P. 179–194.

140. *Nederman C. J.* Knowledge, Consent and the Critique of Political Representation in Marsiglio of Padua's *Defensor Pacis* // *Political Studies* 39. London: Political Studies Association, 1991. P. 19–35.
141. *Nederman C. J.* The Meaning of Aristotelianism' in Medieval Moral and Political Thought // *Journal of the History of Ideas*, Vol. 57, № 4. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996. P. 563–585.
142. *Nederman C. J.* Medieval Aristotelianism and its Limits. Classical Traditions in Moral and Political Philosophy, 12th-15th Centuries. Aldershot: Eng., and Brookfield, Vt.: Variorum, 1997. xiv+334 p.
143. *Nederman C. J. Sullivan M. E.* Reading Aristotle through Rome // *European Journal of Political Theory*, Vol. 7, № 2. London: SAGE Publications, 2008. P. 223–240.
144. *Nederman C. J.* Socio-Political Naturalism and the History of Republican Thought Cicero contra Aristotle. // *The European Legacy*, Vol. 26, № 1. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2020. P. 1–21.
145. *Noelle-Laetitia P.* Les traductions francaises du *De regimine principum* de Gilles de Rome: parcours materiel, culturel, et intellectuel d'un discours sur l'education. Leiden: Brill, 2011. xviii+465 p.
146. *Oexle O. G.* Die funktionale Dreiteilung der „Gesellschaft“ bei Adalbero von Laon Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im früheren Mittelalter // *Frühmittelalterliche Studien*. Bd. 12. Berlin: Walter De Gruyter, 1978, S. 1–54.
147. *Panella E.* Rilettura del *De operibus sex dierum* di Tolomeo dei Fiadoni da Lucca // *Archivum fratrum praedicatorum*, Vol. 63. Roma: Istituto Storico Domenicano, 1993. P. 51–111.
148. *Pelzer A.* Les versions latines des ouvrages de morale conserves sous le nom d'Aristote en usage au XIIIe siecle // *Revue neoscholastique de philosophie*, Vol. 23. Louvain: Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1921. P. 378–412.
149. *Piaia G.* The Shadow of Antenor. On the Relationship between the *Defensor Pacis* and the Institutions of the City of Padua // *Politische Reflexion in der*

Welt des späten Mittelalters / Political thought in the age of scholasticism: essays in honour of Jürgen Miethke / hrsg. von M. Kaufhold. Brill. 2004. S. 193–208.

150. *Pini G.* Building the Augustinian Identity Giles of Rome as Master of the Order. // Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts / ed. by K. Emery, Jr., W. J. Courtenay, S. M. Metzger. Turnhout: Brepols, 2012. P. 409–425.
151. *Powell J. G. F.* Cicero the Philosopher. Oxford: Clarendon Press, 1995. xvii + 360 p.
152. *Previté-Orton C. W.* Marsiglio of Padua: Part II. Doctrines // The English Historical Review, Vol. 38, № 149. Oxford: Oxford University Press, 1923. P. 1–18.
153. *Rahe P. A.* Republics Ancient and Modern: Classical Republicanism and the American Revolution. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1992. 1200 p.
154. *Rigby S.* Aristotle for Aristocrats and Poets: Giles of Rome's De regimine principum as Theodicy of Privilege // The Chaucer Review, Vol. 46, №3. Pennsylvania: Penn State University Press, 2012. P. 259–313.
155. *Sabine G. H.* A History of Political Thought, 3rd ed. New York: George G. Harrap & Co Ltd, 1961. 948 p.
156. *Saenger P.* John of Paris, Principal Author of the Quaestio de potestate papae (Rex pacificus) // Speculum, Vol. 56, № 1. Cambridge: Medieval Academy of America, 1981. P. 41–55.
157. *Scholz R.* Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters. Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke, 1903. 528 S.
158. *Schütz L.* Thomas-Lexikon, das ist Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in den Werken des h. Thomas von Aquin. Baderborn: Verlag von Ferdinand Schoening, 1881. vii+380 S.

159. *Sigmund P. E.* The Influence of Marsilius of Padua on XVth-Century Conciliarism // Journal of the History of Ideas, Vol. 23, № 3. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1962. P. 392–402.
160. *Söder J. R.* Hochmittelalter: Die Wiedergewinnung des Politischen // Politischer Aristotelismus Die Rezeption der aristotelischen Politik von der Antike bis zum 19. Jahrhundert / hrsg. von Chr. Horn, A. Neschke-Hentschke. Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler, 2008. S. 53–76.
161. *Southern W.* Western Views of Islam in the Middle Ages. Massachusetts: Harvard University Press, 1962. 114 p.
162. *Strayer J.* The Reign of Philip the Fair. Princeton: Princeton University Press, 1980. xvi+450 p.
163. *Struve T.* Die Bedeutung der aristotelischen «Politik» für die natürliche Begründung der staatlichen Gemeinschaft // Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert / hrsg. von J. Miethke unter Mitarb. von A. Bühler. München: Oldenbourg, 1992. S. 153–172.
164. *Sullivan J.* Marsiglio of Padua and William of Ockham, I // The American Historical Review, Vol. 2. New York, The Macmillan Company, 1897. P. 409–426.
165. *Syros V.* Marsilius of Padua at the Intersection of Ancient and Medieval Traditions of Political Thought. Toronto: University of Toronto Press, 2012. x+305 p.
166. *Takashi S.* Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. xiii+301 p.
167. *Theng. A.* Why Did John of Paris Write De potestate regia et papali? A Reconsideration // John of Paris Beyond Royal and Papal Power / ed. by Ch. Jones. Turnhout: Brepols, 2015. P. 151–192.
168. *Thorndike L.* University Records and Life in the Middle Ages / ed. by A. P. Evans. New York: The Norton Library, 1975. 476 p.
169. *Tierney B.* The Crisis of Church and State: 1050-1300. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1964. xi+211 p.
170. *Took J.* Dante. Princeton: Princeton University Press, 2020. xxiii+581 p.

171. *Ubl K.* Engelbert von Admont. Ein Gelehrter im Spannungsfeld von Aristotelismus und christlicher Überlieferung. München: R. Oldenbourg Verlag, 2000. 260 S.
172. *Ubl K.* Johannes Quidorts Weg zur Sozialphilosophie // *Francia*, Bd. 30, № 1. Ostfildern: Jan Thorbecke Verlag, 2003. S. 43–73.
173. *Ubl K.* Die Genese der Bulle “Unam Sanctam”: Anlass, Vorlagen, Intention // *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters / Political thought in the age of scholasticism: essays in honour of Jürgen Miethke / hrsg. von M. Kaufhold.* Leiden: Brill, 2004. S. 129–149.
174. *Ullmann W.* A history of political thought: The Middle Ages. Ed. 1 and 2. Harmondsworth: Penguin Books, 1965, 1970.
175. *Ullmann W.* Medieval Foundations of Renaissance Humanism. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977. xii + 212 p.
176. *Ullmann W.* Principles of Government and Politics in the Middle Ages. London: Methuen & Co, 1961, 2010. 238 p.
177. *Walther H. G.* Aegidius Romanus und Jakob von Viterbo – oder: Was vermag Aristoteles, was Augustinus nicht kann? // *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters / Political thought in the age of scholasticism: essays in honour of Jürgen Miethke / hrsg. von M. Kaufhold.* Leiden: Brill, 2004. S. 151–169.
178. *Weisheipl J.* Friar Thomas D'Aquino: His Life, Thought, and Work. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1974. xii+487 p.
179. *Wielockx R.* Une collection d'autographes de Gilles de Rome // *Gli autografi medievali. Problemi paleografici e filologici. Atti del convegno di studio della Fondazione Ezio Franceschini.* Spoleto: Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1994. P. 207–248.
180. *Wood N.* The Social and Political Thought of Cicero. Berkeley: University of California Press, 1988. xiii + 288 p.

181. *Zambelli P.* The Speculum astronomiae and its Enigma. Astrology, Theology and Science in Albertus Magnus and his Contemporaries. Boston: Springer, 1992. 352 p.