

Секулярная
политическая теология
Марсилия Падуанского

Николай Афанасов,
Александр Павлов

Николай Афанасов. Магистр философии, аспирант. E-mail: nafanasov@hse.ru.

Александр Павлов. Кандидат юридических наук, доцент. E-mail: apavlov@hse.ru.

Школа философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Адрес: 105066, Москва, ул. Старая Басманная, 21/4.

Ключевые слова: Марсилиус Падуанский; средневековая политическая философия; политическая теология; естественный закон; человеческий закон; Лео Штраус; Аристотель.



Как отмечал в 1940-х годах политический философ Эрик Фёгелин, в Америке довольно узко подходили к дисциплине, получившей название политической теории. Под последней едва ли не на протяжении сорока лет с момента ее возникновения в качестве

Статья подготовлена в рамках исследования № 15-05-0044 «Метанойя: поворот к трансцендентному и материальному в современной политической теологии» при поддержке программы «Научный фонд Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ)» в 2015–2016 годах и с использованием средств субсидии на государственную поддержку ведущих университетов Российской Федерации в целях повышения их конкурентоспособности среди ведущих мировых научно-образовательных центров, выделенной НИУ ВШЭ.

Текст является кратким введением в политическую философию теолога и философа Марсилиа Падуанского, изложенную им главным образом в трактате «Защитник мира», а также попыткой описать эту одну из первых светских политических теологий. Авторы доказывают недостаточную исследованность учения мыслителя и поэтому обращаются к самым основам его идей, которые обычно скрываются в тени его практической деятельности: Марсилий участвовал в борьбе папской и императорской властей, выступая на стороне последней. Авторы полагают, что политическую теорию Марсилиа можно считать «секулярной политической теологией», поскольку в фокусе внимания философа находятся рассуждения о соотношении церкви и государства. При этом Марсилий не просто признает за государством первенство, но и отказывает церкви в возможности иметь в этом мире какую-либо власть, полагая ее ключевой функцией по аналогии с языческими религиями увещивание граждан о наказаниях и воздаяниях

в будущей жизни. Хотя Марсилий не отрицает трансцендентный мир, он отмечает, что ничего конкретного о нем сказать нельзя, и поэтому сосредоточивает свою мысль только на посюстороннем мире. Авторы отмечают, что Марсилий, хотя и основывается на политической философии Аристотеля в духе средневекового мышления, сильно занижает стандарты древнегреческой мысли, полагая, что целью земной жизни является мир, а не добродетель. Однако в современной ему политической ситуации Марсилий констатировал отсутствие мира и наличие болезни, пришедшей вместе с возникновением христианства. Причиной этой болезни стало неправильное понимание места священства в политической жизни. Чтобы показать радикальный разрыв мысли Марсилиа с предшествующими теологами, авторы сопоставляют его учение с политической теологией Фомы Аквинского. Отдельно они останавливаются на месте категории закона в политической теории мыслителя.

особого рода деятельности в самом начале XX века¹ подразумевалась прежде всего история политической мысли, при этом ограниченная западным миром. В качестве примера Фёгелин приводил одну из книг по данной дисциплине, автор которой просто-напросто исключил из сферы своего внимания Средние века, с пренебрежением заявив, что в эту эпоху не происходило никаких любопытных дискуссий и все разговоры были сосредоточены вокруг спора о первенстве власти государства или церкви².

Как свидетельствуют многие исследователи, подобный взгляд на нетрадиционные для американской академии темы (то есть те, которые не соответствовали «линейному подходу») являлся распространенным. Политическая философия Средних ве-

1. Ганнелл Д. Политическая теория: эволюция дисциплины // Политическая теория в XX в. / Под ред. А. В. Павлова. М.: Территория будущего, 2008. С. 45.
2. Фёгелин Э. Политическая теория и паттерн общей истории // Политическая теория в XX в. С. 88.

ков была отдана на откуп историкам, исследователям литературы, филологам и т.д. По этой причине восприятие фигуры Марсилия Падуанского, одного из наиболее важных политических мыслителей Средних веков, в течение определенного времени носило несамостоятельный характер. Фёгелин настаивал, что представители политической теории были обязаны расширить свой кругозор и обратиться к иным традициям — как историческим, так и географическим³.

Схожий проект обозначения предметного поля политической философии предлагал друг и коллега Фёгелина Лео Штраус. Последний смог заразить американскую аудиторию интересом к нетрадиционным темам политической мысли и, более того, убеждал относиться к ним именно с философских позиций. Как отмечает исследователь средневековой философии Майкл Суини, американцы обязаны интересом к интеллектуальной истории того периода прежде всего Этьену Жильсону и Лео Штраусу⁴.

В некотором смысле именно Штраус ввел в оборот политической философии имя Марсилия Падуанского. Разумеется, это не означает, будто бы до Штрауса в США никто о нем не слышал. Например, предисловие Алана Гевирта к «Защитнику мира», основному труду Марсилия, вышло до того, как появился соответствующий текст Штрауса, и было выполнено, скорее, в духе политической философии, нежели историко-биографического подхода, характерного для отечественной исследовательской традиции. Последняя на деле не говорила о принципиальной мировоззренческой новизне и важности трудов Марсилия и не относилась к нему с тем вниманием, которое он заслуживает.

Вместо историографии

Впервые самостоятельный интерес к политической философии Марсилия Падуанского возникает в середине XX века. Возможно, в этом прослеживается влияние личных интересов Штрауса, поскольку, занявшись вплотную изучением трудов Маймонида, он натолкнулся на возможную связь и даже преемственность

3. Там же. С. 89–93.

4. Ср.: «Средневековая философия, таким образом, кажется совершенно излишней в политической жизни Америки» (Суини М. Лекции по средневековой философии. Вып. 2. Средневековая политическая философия Запада. М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2006. С. 9–10).

между этими авторами. Независимо от того, насколько случайным было знакомство Штрауса с фигурой средневекового философа и теолога, именно он одним из первых смог по достоинству оценить роль Марсилия в развитии политической мысли.

На протяжении какого-то времени Марсилия рассматривали в первую очередь как антиклерикально настроенного политического деятеля при дворе императора Людвига IV Баварского, а не как философа, идеи которого могли бы быть ценными сами по себе, вне исторического контекста. В частности, такой точки зрения придерживался отечественный философ права Борис Чичерин⁵.

Это подтверждают и западные ученые. Данте Джермино (к слову, уповающий на Лео Штрауса как на фигуру, от которой зависело возрождение политической философии) не разделял взглядов старшего коллеги на роль и значение Марсилия в истории западной политической теории. Задаваясь вопросом, кого из мыслителей прошлого можно назвать важным политическим теоретиком, а кого лишь публицистом, Джермино не упоминает среди обязательных для изучения фигур имени Марсилия. Он небрежно противопоставляет его идеи взглядам Фомы Аквинского, подразумевая, что в то время, как Фома создал великую политическую философию, Марсилиус писал, скорее, на злобу дня⁶. При этом, хотя Джермино выступал за то, чтобы тщательно и подробно изучать историю политической философии (а не мысли), конкурируя с другими теоретиками, считавшими, например, что от исследования истории мысли политические ученые должны в конце концов отказаться вообще, не увидел во взглядах Марсилия философского ядра.

Если в Америке политические теоретики в течение долгого времени с большим пренебрежением относились к самостоятельной мысли Марсилиуса Падуанского, что можно было ожидать от отечественных ученых? Историографию русскоязычных трудов, посвященных Марсилиусу, нельзя назвать впечатляющей. С одной стороны, про Марсилиуса писали не так много, с другой — те, кто писал о нем, выбирали для этого специфическую юридическую либо историческую оптику. До революции историки и философы права концептуализации идей великих мыслителей традиционно предпочитали их «изложение». Самым ярким

5. Чичерин Б. Н. Политические мыслители древнего и нового мира. М.: Гардарики, 2001. С. 92.

6. Джермино Д. Возрождение политической теории // Политическая теория в XX в. С. 339.

примером является вышеупомянутый Чичерин. В монументальной «Истории политических учений» он обращается к пересказу взглядов Марсилия, изредка позволяя оценочные комментарии следующего рода: «Но в Марсилии нельзя не признать даровитого родоначальника всех демократических писателей нового времени»⁷.

Ровно то же самое можно сказать и про советских ученых. В серии книг «История политических и правовых учений», в разделе, посвященном взглядам Марсилия, усеченно излагается содержание трактата «Защитник мира» с предсказуемым выводом:

Признавая оригинальность политико-правовых конструкций такого яркого мыслителя, как Марсилиус Падуанский, вместе с тем нельзя забывать о том, что он был типично средневековым писателем, решающим конкретные политические проблемы, интересовавшие современное ему общество, и использующим типично средневековый инструментальный исследования, прочно опирающийся на авторитет как средневековых, так и античных предшественников⁸.

Помимо очевидных идеологических установок советской науки подобному отношению к мысли Марсилия способствовало то обстоятельство, что в глазах историков философии он во многом находился в тени своего современника — Уильяма Оккама, который так же, как и Марсилиус, нашел защиту от гнева папы при дворе императора Священной Римской империи. При жизни, однако, он имел не меньшую славу, чем английский философ. Более того, существует гипотеза, согласно которой публикация «Защитника мира» в 1324 году и личное знакомство Марсилия с Оккамом как раз таки и побудили последнего обратиться к темам политической философии⁹.

После издания трактата Марсилиус¹⁰, будучи ректором и профессором Парижского университета (выступая там в качестве не только философа, но также теолога и медика), порывает с ор-

7. Чичерин Б. Н. История политических учений. Т. 1. СПб.: РХГА, 2006. С. 229.

8. История политических и правовых учений. Средние века и Возрождение. М.: Наука, 1986. С. 53–54.

9. Sikes J. G. A Possible Marsilian Source in Ockham // The English Historical Review. 1936. Vol. 51. № 203. P. 496–504.

10. Считается, что «Защитник мира» написан в соавторстве с Жаном де Жанденом, также нашедшем защиту вместе с Марсилием при дворе императора.

ганизацией римской католической церкви. Три годами позднее его от нее отлучат. В письме к императору папа Иоанн XXII так отреагировал на идеи Марсилия:

Я слышал, что в твоём страстном стремлении умножить твои злодеяния ты осмелился принять у себя двух людей, сынов погибели, подобных плодам от проклятого дерева, — Марсилия Падуанского и Жана де Жандена. Пребывая в течение многих лет в Париже, они отвращали лицо свое от истины, посвящая свои занятия призракам. Разве ты не позволил им публично защищать в твоём присутствии еретические тезисы известной книги, которую они написали в своём дерзком самомнении?¹¹

Марсилия включили в число главных врагов христианства и восприняли как еретика, что и впрямь демонстрирует остроту его идей и их направленность на злобу дня, а также уровень поддержки и даже востребованности. В противном случае римская католическая церковь вряд ли стала бы сосредоточиваться на критике его сочинения.

Впрочем, и здесь есть нюансы, если учесть репутацию Парижского университета. Имеется в виду громкий символический скандал, когда студенты философского факультета, пройдя курс философии, вдруг отказались от обязательного изучения других дисциплин, в частности теологии, заявив, что философия если и не превосходит знание о Боге, то по крайней мере может рассматриваться как независимый от него предмет¹². Так что к Парижскому университету церковь явно относилась с подозрением.

Вероятно, из-за участия Марсилия в актуальном политическом процессе его идеи виделись подчиненными лишь духу времени, вследствие чего зачастую сводились к узкой теме противостояния государства и церкви. По сей день отечественные ученые оценивают фигуру Марсилия не иначе как в данном ключе. Заглавие вступительной статьи историка Геннадия Лупарева к первому русскому переводу «Защитника мира», вышедшему в 2014 году, говорит само за себя: «Мыслитель-бунтарь Марсилиус Падуанский»¹³.

11. Цит. по: *Голенищев-Кутузов В. В.* Данте. М.: Молодая гвардия, 1967. С. 171.

12. *Суини М.* Указ. соч. С. 241–242.

13. *Марсилиус Падуанский.* Защитник мира. *Defendor pacis.* М.: Дашков и К, 2014. С. 11.

В наиболее близком к политико-философской тематике исследовании, в котором упоминается имя Марсилия, — в кандидатской диссертации Александра Бычкова¹⁴ — он также не воспринимается в качестве политического философа. Бычков уделяет внимание лишь тем аспектам творчества Марсилия, которые касаются генезиса понятия империи и могут прояснить его трансформации в позднем Средневековье; задача проанализировать политическую мысль Марсилия в ее тотальности не ставится. Бычков признает важность идей Марсилия уже тем, что помещает его фигуру в ряд таких теоретиков империи, как Данте и Оккам. И здесь нельзя не вспомнить суждение того же Чичерина:

Гораздо слабее отзываясь Марсилией в обсуждении другого вопроса, занимавшего людей того времени, именно вопроса о том, что полезнее: установление одного государства по всей земле или разных в разных странах, имеющих различные языки и обычаи. Дух нового времени проявляется у Марсилия разве в том, что он *считает этот вопрос второстепенным* (курсив наш. — Н. А., А. П.). Можно устроить политический союз так или иначе, говорит он, смотря по удобству¹⁵.

Выходит, Бычков рассматривает второстепенные мотивы политической теории Марсилия, не уделяя внимания главным темам его философии, в отличие от других авторов¹⁶.

Для настоящего исследования важно, что бунтарем Марсилией был не столько в социально-политическом отношении (ведь антипапистские настроения, обусловленные историческим противостоянием власти светской и власти церковной, в Средние века в той или иной степени встречались у многих его современников и предшественников), сколько в отношении радикализма своей теологии. Собственно, наша задача состоит в том, чтобы показать оригинальность и самодостаточность политической мысли Марсилия, даже если для этого нам потребуется обратиться к обсуждению «конкурентов» философа.

14. Бычков А. А. Обоснование и кризис имперской идеи в XIV веке: Данте Алигьери, Уильям Оккам и Марсилией Падуанский. Дисс. ... канд. пол. наук. М., 2008.

15. Чичерин Б. Н. История политических учений. Т. 1. С. 225–226.

16. См.: Сунин М. Указ. соч.; Gewirth A. Introduction // Marsilius of Padua: The Defender of the Peace. N.Y.: Harper and Row Publishers, 1967; Strauss L. Marsilius of Padua // Marsilius of Padua: the Defender of the Peace. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Основные темы политической философии Марсилия

Философия Марсилия имела влияние не только во времена Людвига IV Баварского, но и двумя веками позднее — в период английской Реформации¹⁷. Это объясняется тем, что в «Защитнике мира» излагается стройная и последовательная концепция, согласно которой церкви необходимо отказаться от притязаний на всякую власть в нашем мире. Марсилиус определяет задачи духовенства следующим образом:

...воспитание и обучение человека тому, во что необходимо верить, что делать и чего избегать согласно евангельскому Закону, дабы достичь Вечного спасения и избежать вечного страдания¹⁸.

Марсилиус не находил убедительным ни одно из приводимых обоснований необходимости политической власти церкви, и потому говорить о каких-либо притязаниях конкретных ее представителей на власть было невозможно. Их задача — подготовить человека к смерти, чтобы он достиг спасения, но отнюдь не властвовать над ним при жизни. Кроме того, для философа тело церкви не состояло только из имеющих сан — оно включало в свой состав и всех верующих. Отсюда Марсилиус выводил необходимость введения демократизма в работу церкви, требовал выборности священников, которые впоследствии должны были определять служителей более высокого ранга. Самим людям лучше всего известно, что им принесет благо, а что страдание, что будет отвечать их интересам, а что — нет, полагал Марсилиус.

Решение касательно управления церковью и выбора священнослужителей должно принимать либо большинство, либо самая значимая часть тела церкви, то есть верующие. На это можно было бы возразить следующим образом: необразованное большинство неспособно выносить правильное суждение, оно будет выбирать негодяев и проходимцев в качестве управителей. Заранее отводя данный упрек, Марсилиус предлагал вспомнить ранние века христианства, когда первые общины занимались вопросами самоуправления. Несмотря на явно более низкий уровень образования и противодействие со стороны Римской империи, христианам вполне удавалось выбирать достойных людей в священники самим

17. Stout H. S. Marsilius of Padua and the Henrican Reformation//Church History. 1974. Vol. 43. №3. P. 308.

18. Марсилиус Падуанский. Указ. соч. С. 94.

и при этом не отступаться от веры. Священство должно было быть подчинено государству и включено в него лишь как определенная часть, которая бы имела конкретные функции, но не более того.

Однако все вышеизложенное — лишь практические следствия общей политико-философской доктрины Марсилия. Структурно его трактат делится на три рассуждения, главными из которых являются первые два (в третьем автор подводит итоги). Ключевой авторитет и главный источник первого рассуждения — Аристотель, а второго — Новый Завет. Марсилий верен схоластической установке и ставит своей задачей показать, как взгляды Аристотеля могут быть соотнесены со знанием о Боге, а главное — с положением дел в политике того времени. Фундаментальная посылка Марсилия состоит в том, чтобы понять и объяснить, почему в современной ему ситуации невозможен мир.

Собственно, мир для Марсилия — главная и желаемая цель политической жизни, а вместе с тем и основной предмет его размышлений. В этом отношении Марсилий наследует Данте и сильно занижает стандарты классической политической философии, рассматривавшей в качестве идеала общее благо. Марсилий операционализирует понятие общего блага и в каком-то смысле сужает до желания мира, причем мира в этой, посюсторонней жизни. Что не означает, будто Марсилий не касается идеи мира потустороннего, но он намеренно исключает всякую возможность рассуждений о нем *здесь*, потому что подобный взгляд на вещи относится к той жизни, а не этой. Цель земной благой жизни — мир.

Будучи медиком, Марсилий предлагает рассматривать институты в качестве живых организмов. Мир становится аналогом политического здоровья, тогда как всевозможные проблемы, в особенности те, что касаются споров о первенстве светской или духовной власти, — признаками недугов. Аристотель не мог предсказать «политическую болезнь», обнаружившую себя в Средние века, так что задачами «Защитника мира» становятся постановка диагноза и предложение средств лечения. В итоге величайшее зло, с точки зрения Марсилия, было привнесено в этот мир вместе с христианством — отсюда резкое неприятие священства и притязаний церкви на власть. Болезнь, которая мешает благой жизни на земле, связана с неправильным пониманием роли церкви в государстве и ее места в обществе как таковом.

Следуя Аристотелю, Марсилий отмечает наличие в государстве нескольких частей — земледельческой, ремесленной, финансовой, судебной (или «исполнительной власти»), как пред-

лагает называть ее Суини¹⁹), а также священства и военного сословия. При этом он пытается органично совместить взгляды Аристотеля с идеями Августина. У последнего Марсилиий заимствует представление о том, что люди стремятся организовать политическое общение в силу грехопадения, ведь до него заботиться об удовлетворении своих физиологических потребностей им не приходилось. Аристотель, однако же, считал, что человек стремится жить в обществе из желания, присущего ему *по природе*²⁰.

Собственно, Марсилиий и воспроизводит аристотелевскую теорию возникновения государства. Однако *природа* Аристотеля и *природа* Марсилиия различны. Марсилиий опять занижает стандарты целеполагания в политике, сводя желания людей до эгоистических материальных интересов, в то время как Аристотель настаивает, что в природе человека заложено стремление к достижению общего блага. Создание государства возможно лишь после грехопадения, из-за которого люди утратили добродетель и хотят устроить жизнь, скорее, на низменных основаниях. Вопрос о добродетели Марсилиий соглашается отдать на откуп церкви, а ее, в свою очередь, подчинить интересам светской власти.

Итак, организуя общественную жизнь, люди для своего удобства разделяются на упомянутые выше сословия. Главными из них становятся последние три. Если принять терминологию Суини, то отождествление Марсилием исполнительной власти с судебной неслучайно: согласно его убеждению, судебное сословие должно регулировать вопросы, находящиеся в сфере компетенции общего блага, претворяя в жизнь волю законодателя (смысл данного термина будет объяснен ниже) и определяя роль и функции двух других основных частей. Попытки захвата власти ненадлежащими сословиями мешают миру и процветанию государства. Проблемным здесь оказывается то обстоятельство, что сфера священства недоступна человеческому разуму, ведь, «когда деятельность одной из частей государства посвящена вере и вечным законам, земной мир невозможен»²¹.

Тем не менее потребность государства в священстве вовсе

19. Суини М. Указ. соч. С. 259–260.

20. «...больше других и к высшему из всех благ стремится то общение, которое является наиболее важным из всех и обнимает собой все остальные общения. Это общение и называется государством или общением политическим» (Аристотель. Политика // Он же. Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4. С. 376).

21. Суини М. Указ. соч. С. 253.

не отпадает. Марсилий, вновь обращаясь к Аристотелю, пытается рассуждать о христианстве как о «гражданской религии». Возвещая вечное наказание, священники вселяли бы страх перед человеческими законами. Существует мнение, что древние философы, сами не веря в богов, делали вид, будто бы верят в них. Поступали они так для того, чтобы поселить в сердцах людей тревогу и дать надежду на жизнь после смерти, тем самым создавая дополнительный стимул для добродетельной жизни. Лео Штраус считал, что учения величайших философов имеют «эзотерический» смысл, и может статься, что во взглядах Марсилия его привлекла именно эта мысль.

Хотя Марсилий должен был заявить, что языческая религия не является истинной, он все же поднимает проблему ее значения со всей серьезностью, так как с ее помощью можно указать на истинность христианской веры, а главное — решить вопрос о месте церкви в посюсторонней жизни. Марсилий становится предшественником таких мрачных фигур политической теории, как Никколо Макиавелли и Томас Гоббс.

Обращаясь к конкретным политическим темам и спрашивая, что порождает среди людей бесконечную вражду и неопределенность, которые так отягчают жизнь, Марсилий приходит к выводу, что основной причиной конфликтов являются притязания римского престола на светскую власть. По его мнению, политические амбиции католической церкви не только ложны, но и вредны. Уже при обозначении целей трактата Марсилий пишет, что потусторонний мир, мир загробный, его не интересует; вместо этого он займется критикой факторов, которые могут помешать осуществлению достойного государства. В IV главе первого размышления он четко определяет сферу компетенции политической философии, всецело опираясь на «Политику» Аристотеля: «...государство предназначено для жизни, и в конечном счете жизни хорошей»²².

Секулярное измерение теологии

Итак, церковная организация должна быть частью государственного устройства, причем важной, однако не имеющей права повелевать другими. Приоритетом в области ее задач становится воспитание граждан в христианском духе. В этой позиции Марсилия очевидно предвосхищение идей Возрождения и Ре-

22. *Марсилий Падуанский*. Указ. соч. С. 79.

формации. Он стал одним из первых философов, кто подверг сомнению факт дара Константином Великим права на верховную власть папе Сильвестру. Позднее, в XV веке, итальянский гуманист Лоренцо делла Валла опровергнет данную христианскую концепцию и докажет подложность дарственного акта. В XVI веке «Защитника мира» издают на нескольких национальных языках, включая английский, и трактат входит в число первых широко распространенных книгопечатных изданий. Идеи Марсилия Падуанского были по достоинству оценены мыслителями Нового времени, не утратили своей актуальности и послужили интеллектуальным базисом для Реформации.

Тем не менее по-прежнему непонятно, что же принципиально нового он привносит в традицию политической философии. Чтобы лучше понять Марсилия, его идеи следует соотнести с политической философией наиболее почитаемого средневекового мыслителя, Фомы Аквинского. Такой подход эвристичен, поскольку оба опирались на Аристотеля. Однако и христианство Марсилия, и его аристотелизм кардинально отличались от представлений Фомы²³.

В СССР политическую философию Марсилия исследовали в рамках истории свободомыслия, опираясь на марксистское противопоставление «реакционного» Фомы и «революционного» Марсилия, а также на противостояние светского и религиозного. И что любопытно — в предисловии к очередному изданию «Защитника мира» на английском Марсилия сравнивают с Марксом. Однако сопоставляются мыслители на основании общего духа их политической философии, которая энергично бросала вызов тем идеям и институтам, господствовавшим во времена жизни философов²⁴.

При сопоставлении взглядов Фомы и Марсилия речь впервые заходит о *секулярной* теории Марсилия, порывающей с конвенциональной политической теологией Средних веков²⁵. На первый взгляд это кажется парадоксальным, ведь по всем критериям — опора на Священное Писание, специфический характер размышления и композиции текста, при котором каждый тезис, как бы нелепо он ни выглядел, подвергается подробному разбору, неременная ориентация на Аристотеля — Марсилиус при-

23. *Strauss L. Op. cit. P. ii.*

24. *Gewirth A. Op. cit. P. xix.*

25. Алан Гевирт подробно описывает «либертарианство и секуляризм» политической философии Марсилия. См.: *Gewirth A. Op. cit. P. lix–lxv.*

надлежит к схоластической традиции. И все же представляется возможным утверждать, что религиозное измерение интересует его лишь формально.

Отдавая отчет в принципиальной важности вопроса о подобающей роли церкви в функционировании государства, Штраус замечает, что решение его относится скорее к ведомству политической теологии, а не философии²⁶. И теология, к которой апеллирует Штраус, сразу задает определенный вектор рассмотрения концепции Марсилия: во всякой политической философии в той или иной степени присутствуют секуляризированные теологические понятия, и вполне может статься, что само «политическое» ими структурно и определяется.

В ситуации Марсилия для совершения подобного интеллектуального рассмотрения необходимо опереться на понимание политической теологии, предложенное Джоном Милбанком:

...было время, когда никакого «светского» (секулярного) не существовало. И светское не было чем-то латентным, ждущим своего часа, чтобы в тот момент, когда сакральное ослабило свою хватку, заполнить все больше пространства паром «чисто человеческого». Вместо этого существовало единое пространство христианского мира с его двойным измерением: *sacerdotium* (священство) и *regnum* (царство). *Saeculum* же в Средние века — это не пространство или сфера, но время — интервал между грехопадением и эсхатонем. В это время основанная на принуждении справедливость, частная собственность и поврежденный естественный разум вынуждены каким-то образом иметь дело с неискупленными проявлениями греховного человечества. Светское как отдельная форма должно быть учреждено или *воображено* как в теории, так и на практике²⁷.

С нашей точки зрения, Марсилиус сознательно наследовал традицию христианской мысли и ее понимание государства как формальной рамки, однако опирался главным образом на доводы разума, логический метод и политическую философию Аристотеля. Разумеется, такой способ философствования не позволяет идейно классифицировать «Защитника мира» как схоластический труд, а также напрямую искать в его политических концептах секуляризированные теологические понятия, поскольку сам автор старался отказаться от их использования.

26. Strauss L. Op. cit. P. i.

27. Милбанк Дж. Политическая теология и новая наука политики // Логос. 2008. № 4 (67). С. 33.

Первым принципиальным разрывом со схоластической традицией в сфере теории познания, онтологии и логики считается философия Уильяма Оккама. К этим отраслям знания следовало бы добавить и учение о политике. Как считает Лоди Нота, Марсилий фактически тем же самым образом, что и Оккам, отдалается от схоластической традиции политической философии²⁸. Кроме того, он впервые расширяет ее предметную область. Вернемся к уже упомянутому понятию «мира», ключевому для Марсилия:

Для существования любого королевства, безусловно, необходим мир, который стимулирует развитие народов и одновременно защищает их интересы. Он является источником, наполненным красотой искусств и наук. Именно мир и спокойствие, умножая расу смертных непрерывным обновлением, расширяют их возможности и развивают нравы²⁹.

Поле внимания политической философии смещается в сторону реального государства или общества, а задачей становится выяснение условий его благоприятного существования, основными помехами для которого выступают внутренняя война и конфликты с другими странами. Об этом Марсилий, родившийся в Италии, прекрасно знал и сам:

...именно от раздора как противоположности мира происходят неблагоприятные для любого гражданского общества или королевства последствия. Об этом, что ни для кого не является секретом, достаточно свидетельствует пример королевства Италии³⁰.

Ни о каком существовании людей вне политической реальности Марсилий речи не ведет; высказаться о нем осмысленно и наверняка нельзя. Его интересует только посюсторонний мир — не «богово», но исключительно «кесарево».

Марсилий Падуанский vs Фома Аквинский

Сравнение взглядов Марсилия с представлениями о политике и законе Фомы позволяет увидеть, насколько Марсилий оказался далек от традиционного для схоластики формата политического философствования. Как и большинство средневековых

28. Nauta L. William Ockham and Lorenzo Valla: False Friends. Semantics and Ontological Reduction // Renaissance Quarterly. 2003. Vol. 56. № 3. P. 618.

29. Марсилий Падуанский. Указ. соч. С. 65.

30. Там же. С. 66.

теологов, Фома не был в первую очередь заинтересован в проблемах правления, политики или экономики, но, скорее, обращался к теологическим и метафизическим вопросам³¹. Полностью эксплицировать теорию Фомы довольно сложно, поскольку преимущественно общественной тематике он посвящает один незаконченный текст *De Regimine Principum*³², а также комментарий к «Политике» Аристотеля, который страдает от недостатка анализа, и основы его политического учения необходимо искать в «Сумме теологии»³³. Вместе с тем даже поверхностных знаний о политической теологии Фомы достаточно, чтобы понять его взгляды, касающиеся иерархии законов — божественного, естественного, гражданского, — и ощутить радикальное расхождение с Марсилием.

Как полагает Томас Гилби, политическая философия Аквината содержит четыре узловых пункта.

Во-первых, это принятие аристотелевского взгляда, согласно которому государство возникает вследствие социальных потребностей человека как политического животного, а вовсе не из греховности его природы и эгоистичности.

Во-вторых, хотя он и разграничивает сферы влияния власти церковной и власти светской, Фому в некотором смысле можно назвать папистом, поскольку власть папы, по его мнению, превышает власть монарха. Однако следует заметить, что эта тема является дискуссионной, поскольку Фома не придерживается доктрины *plenitudo potestatis* — идеи полноты власти, сформулированной Иннокентием III, — согласно которой в руках папы должна сосредоточиться как духовная, так и светская власть. Фома все же оставляет за императором существенную долю полномочий. Суини, в частности, настаивает на том, что на деле Фома возвращается к доктрине папы Геласия о двух мечах³⁴.

31. Авторитет Фомы Аквинского (а вместе с ним и важность его представлений о политической философии) на протяжении веков возрастал и достиг своей наивысшей точки в 1879 году в католической среде, когда публикация энциклики *Aeterni Patris* папы римского Льва XIII сделала неотоцизм официальной философской доктриной Ватикана.

32. Фома Аквинский. О правлении государей // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе VI–XVII вв. Л.: Наука, 1990.

33. Gilby T. The Political Thought of Thomas Aquinas. Chicago: The University of Chicago Press, 1958. P. 82.

34. Суини основывается в данном случае на утверждении Фомы о том, что светская власть и власть духовная не сводимы друг к другу, но дополняют одна другую, как душа тело. См.: Суини М. Указ. соч. С. 160–161.

В-третьих, Аквинат подчеркивает ограниченность государственной власти. Власть монарха не только не распространяется на сферу духовного, но также следует требованию соотношения действий с божественным законом — в противном случае они не являются правомерными.

В-четвертых, по мнению Гилби, приверженность Аквината феодализму не вполне соответствует его тезису об исхождении власти от Бога, а также приоритету папства над властью государя³⁵. Этот пункт Гилби представляется наиболее спорным, но его обсуждение в контексте политической философии Марсилия не имеет значения.

Последовательно сопоставив основные пункты политической философии Фома с идеями Марсилия, можно прийти к заключению о том, насколько велика дистанция между ними. Рассуждая о возникновении государства, Марсилиус пишет:

...прежде чем перейти к рассмотрению государства как совершенного сообщества и изучению его видов и образа жизни, мы должны вначале остановиться на происхождении гражданских обществ, строев их правлений и образов их жизни. Именно от несовершенных форм общения люди дошли до совершенных сообществ, их строев правления и образов жизни. Поскольку развитие природы, а также искусства, которое является ее имитацией, всегда идет от наименее совершенного [вида] к более совершенному, то люди справедливо уверены, что обладать истиной можно, только зная первопричины явлений, их основные принципы, обращаясь к самым их истокам. <...> Не следует упускать из виду, что гражданские общества согласно разнообразию населенных земель и эпох создавались с немногого, а затем в результате прогрессивного роста они достигли своего совершенства. <...> Первой и наиболее простейшей связью между людьми, первопричиной всех остальных была та, что объединяет мужчину с женщиной, как говорит самый известный из философов в своем труде «Политика»³⁶.

В данном вопросе Марсилиус детально следует логике Аристотеля. И, как уже отмечалось, теорию происхождения государства Марсилиус также заимствует у него. И хотя Марсилиус творчески развивает мысль Аристотеля, пытаясь примирить его идеи с христианством, конечно, не это отличает его теорию от идей Фома.

35. *Gilby T.* Op. cit. P. 116–171.

36. *Марсилиус Падуанский.* Указ. соч. С. 75.

Рассуждая о власти церковной и власти светской, Марсилий вступает в прямой интеллектуальный конфликт с традицией томизма. Папа не только не может претендовать на верховную власть, но даже не имеет особой властной сферы. Он, как и вся церковная организация, должен стать департаментом государства с воспитательным, «медицинским» и проповедническим функционалом. Более того, когда встает вопрос о возможных ересьях, Марсилий говорит о том, что решение в данной ситуации должен принимать правитель. Если ереси не вредят государству и не ведут к войне, а христианская церковь находится в подчинении у государства, они оказываются допустимы. Если же истинное христианское вероучение приводит к конфликтам, по воле государя оно вполне может быть подвергнуто притеснениям.

Светская власть у Марсилия однозначно имеет больше полномочий, чем у Фомы, по меньшей мере в соотношении с церковной, которая по сути не является властью. Более того, последняя исходит не от Бога, а от законодателя³⁷. В вопросе же о возникновении государственной власти Марсилий выступает самым радикальным автором Средних веков и всецело предвосхищает идею Руссо о народе-суверене.

В соответствии с учением Аристотеля о первоначалах, которое Марсилий пытается применить в сфере политики, движущей первопричиной всякого общества является народ, то есть все части будущего государства. Именно народ является законодателем, выбирает власть и вручает ее исполнение судебному сословию, которое, в свою очередь, определяет сферу деятельности остальных. При этом существенно важна и оговорка Марсилия о всем народе или значительной или влиятельной его части.

Не упраздняет ли невинное допущение Марсилия о части народа его «демократизм» в том случае, если значительной или влиятельной частью государства выступит, скажем, аристократия? Ведь тогда примерно ясно, что выберет законодатель. Однако эта трудность разрешается, если мы задумаемся о критерии определения народа, поскольку «значительная часть» может подразумевать как количество людей (большинство), так и качество (благородные). Если последнее означает отсутствие испорченной природы, которая обнаруживает себя в противопоставлении мнению большинства, никакой проблемы уже нет. Исключаются те, кто не желает жить в государстве, то есть те, кто принципиально настроен против того, чтобы выбирать власть и закон.

37. *Марсилий Падуйский*. Указ. соч. С. 213.

А значит, под благородными понимаются не те, кто против социального общения, но те люди, что стремятся к политической жизни. И если к ней стремится большинство — значительная часть, — тогда это желание существует по природе, и таким образом мысль Марсилия становится фундаментальным естественно-правовым аргументом. Рассуждения Марсилия о народе как законодателях говорят нам, что для философа были важны республиканские традиции Италии, в то время как Фома о республиканизме отзывался отрицательно. Но законодатель не является при этом *правителем*, а только должен выбрать властителя или властителей для народа.

Хотя Марсилиус наследует Аристотеля и при обсуждении политических режимов, вопрос о лучшем государственном устройстве важен для него из-за особых обстоятельств. Штраус замечает, что исходя из теоретических посылок Марсилия первенство выборной монархии вовсе не очевидно. Лучшей формой правления в его логике могла бы считаться и выборная аристократия³⁸. Теоретически для Марсилия аристократия или полиция могла быть даже более желанна. Однако эти режимы могут создать лишь такие народы, которые способны к самостоятельности в политических делах. Поэтому в ином случае наилучшей формой является избирательная монархия — ее достойны люди, которые не проявляют способности к самоуправлению.

Полномочия правителя все равно остаются ограничены законодателем. Правитель обязан иметь достаточную военную силу, чтобы подчинить своим законам несогласных. Вместе с тем она не должна нарушать волю законодателя. Законодатель даже имеет право сменить правителя, если тот совершает действия, которые не соответствуют общей цели государства, а именно «благому и комфортному существованию человеческих тел». Но до тех пор, пока оно достигается в отношении большинства, законодатель может оставить без внимания иные ненормативные действия правителя, поскольку в случае применения к нему санкции за незначительные проступки он лишится уважения общества, что подорвет благополучие государства³⁹.

Оригинальность Марсилия проявляется при обращении к проблеме соотношения божественного, естественного и человеческого закона. Эксплицитно тема естественного и человеческого закона присутствует уже в политической филосо-

38. Strauss L. Op. cit. P. VII.

39. Марсилиус Падуанский. Указ. соч. С. 186.

фии Цицерона и в измененном виде наследуется христианскими мыслителями, в том числе Аквинатом. «Фома определяет закон как (1) предписание разума, (2) которое направлено к общему благу (3) надлежащим авторитетом и (4) которое обнародовано»⁴⁰. Причем иерархия законов существует обязательно.

Понятие *разума* (природы) в определении подчинено понятию *авторитета* (Бога). А значит, божественный закон выступает в качестве рационального образа божественной истины, управляющей всеми происходящими движениями и событиями. Если что-либо в мире с ним не согласуется, то он выступает как суждение. Далее следует естественный закон, который заставляет людей действовать согласно разуму: естественный закон есть не что иное, как попытка познания божественного закона *разумными* средствами. Он носит потенциальный характер, поскольку мера его познания и понимания среди людей разнится. Человеческий закон может быть ложным, и поэтому необходимо, считает Фома, чтобы папа римский проверял законы государства на предмет соответствия божественной истине.

Марсилий решает эту проблему радикальным образом. В схоластической традиции Марсилий говорит о нескольких пониманиях «закона»: во-первых, это некая естественная склонность; во-вторых, это образец или мерило; в-третьих, это установление какой бы то ни было религии, определяющей будущее наказание или воздаяние; в-четвертых, речь идет о *гражданском законе* в смысле обнародованного акта, имеющего принудительную силу. Для Марсилия важным оказывается только последнее значение, в то время как закон в третьем смысле подчинен интересам государства. Как и Фома, Марсилий замечает, что в своем устройстве законы — будь то божественные или же гражданские — имеют много общего. Однако у Марсилия они не находятся друг с другом в иерархических отношениях: божественный закон не служит ни мерилom закона человеческого, ни его истоком.

Вместе с тем оба закона совпадают, обнаруживая в своем основании трехчастную структуру. Так, закон божественный, во-первых, указывает на то, что такое благо и как его достичь; во-вторых, проговаривает различия между грехами и благодеяниями; в-третьих, регламентирует наказания и воздаяния в потустороннем мире. Человеческий закон, во-первых, описывает, что есть благо, но имеет в виду лишь такое благо, которое реаль-

40. Суини М. Указ. соч. С. 102. Это определение Суини берет из «Суммы теологии» (I–II. 90.4).

но должно существовать в правильно устроенном государстве; во-вторых, он декларирует различия между правомерным и неправомерным; в-третьих, им определяются санкции со стороны власти к тем, кто отказывается повиноваться.

Как видно, в основе гражданского закона находится норма блага и справедливости, а следовательно, он имеет и моральное измерение, но он в первую очередь *обязан* иметь принудительную силу. У божественного закона *в этом мире* нет принудительной силы, поэтому его время придет лишь тогда, когда закончится земная жизнь. Та часть закона, которая могла бы соответствовать идее естественного права, для Марсилия желательна, но необязательна. Гражданский закон, который и справедлив, и имеет силу принуждения, совершенен; гражданский закон, у которого есть только сила, несовершенен, но все же остается законом. Закон и природный разум разводятся Марсилием, потому что первый призван обеспечивать земной мир, а не справедливость. Ключевая задача Марсилия в этом смысле — освободить политическую жизнь от всякого морального измерения.

Пускай и нельзя сказать, что Марсилиус полностью отвергает естественное право, он просто-напросто делает его неважным: далеко не все люди обладают универсальным знанием о справедливости, и справедливо лишь то, в чем соглашается большинство. Но подобный взгляд на то, что существует в качестве идеала, в конце концов подчиняется конвенционализму и низводит естественное право до дополнительного элемента гражданского законодательства. Кроме того, человеческий закон не должен проверяться на соответствие закону божественному, даже если он ложен и вреден. Оценку ему может дать лишь законодатель посредством волеизъявления.

Принципиально независимые друг от друга человеческий закон и закон божественный тем не менее обладают структурным подобием, что и позволяет говорить о том, что свою секулярную политическую теорию Марсилиус выстраивал с помощью теологических понятий.

Заключение

Рассматривая *самостоятельную* политическую философию Марсилиуса Падуанского сквозь призму определенного понимания политической теологии, предложенного Джоном Милбанком, как ценную и интересную саму по себе, можно прийти к следующим выводам. Даже несмотря на то, что философ стремился

руководствоваться лишь доводами разума и учением Аристотеля, а также избегать опоры на схоластическую традицию (о чем, к примеру, говорит тот факт, что имя Фомы Аквинского, как замечает Лео Штраус, в «Защитнике мира» упоминается лишь единожды)⁴¹, политическая философия Марсилия имплицитно содержит в себе теологическое, что было показано на примере соотношения божественного и гражданского законов.

То же самое касается и естественного права. Отвергая естественное право в рамках рассуждения о законе, Марсилиий забывает, что имплицитно оно все еще присутствует в его философии. Однако ровно настолько, насколько он остается верен Аристотелю. Само по себе общение людей и стремление их жить в обществе *естественно*. Это же относится и к размышлениям о наиболее значительной части людей, исключаящих из своих рядов тех, чья *природа* испорчена. Таким образом, в основе секулярной политической концепции Марсилия в измерении методологических размышлений сохраняется несекулярное зерно. Вместе с тем в философии Марсилия данное противоречие снимается за счет того, что на уровне идеологических рассуждений он не считает божественный закон важным и работающим в посюстороннем мире. В нем действует только гражданский закон. И даже если он будет несправедлив, то все равно останется законом.

Марсилиий Падуанский, отринув важность божественного порядка для успешного и благого функционирования государства, смещает акценты в сторону светского, создавая одно из первых действительно секулярных политических учений в рамках теологии, что позволяет считать его скорее предшественником Макиавелли, Гоббса и Руссо, нежели продолжателем схоластической традиции. Впрочем, подобного взгляда на политическую философию Марсилия не придерживается ни один из серьезных исследователей, которые рассматривали не исторический контекст, в котором жил философ, а его оригинальную мысль.

Литература

- | | |
|--|---|
| Gewirth A. Introduction // Marsilius of Padua: The Defender of the Peace. N.Y.: Harper and Row Publishers, 1967. | Valla: False Friends. Semantics and Ontological Reduction // Renaissance Quarterly. 2003. Vol. 56. № 3. P. 613–651. |
| Gilby T. The Political Thought of Thomas Aquinas. Chicago: The University of Chicago Press, 1958. | Sikes J. G. A Possible Marsilian Source in Ockham // The English Historical Review. 1936. Vol. 51. № 203. P. 496–504. |
| Nauta L. William Ockham and Lorenzo | Stout H. S. Marsilius of Padua and the |

41. Strauss L. Op. cit. P. vii.

- Henrician Reformation // Church History. 1974. Vol. 43. № 3. P. 308–318.
- Strauss L. Marsilius of Padua: the Defender of the Peace. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Аристотель. Политика // Он же. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4. С. 375–644.
- Бычков А. А. Обоснование и кризис имперской идеи в XIV веке: Данте Алигьери, Уильям Оккам и Марсилий Падуанский. Дисс. ... канд. пол. наук. М., 2008.
- Ганнелл Д. Политическая теория: эволюция дисциплины // Политическая теория в XX в. / Под ред. А. В. Павлова. М.: Территория будущего, 2008. С. 41–66.
- Голенищев-Кутузов В. В. Данте. М.: Молодая гвардия, 1967.
- Джермино Д. Возрождение политической теории // Политическая теория в XX в. / Под ред. А. В. Павлова. М.: Территория будущего, 2008. С. 336–365.
- История политических и правовых учений. Средние века и Возрождение. М.: Наука, 1986.
- Марсилий Падуанский. Защитник мира. Defensor pacis. М.: Дашков и К, 2014.
- Милбанк Дж. Политическая теология и новая наука политики // Логос. 2008. № 4 (67). С. 33–54.
- Суини М. Лекции по средневековой философии. Вып. 2. Средневековая политическая философия Запада. М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2006.
- Фёгелин Э. Политическая теория и паттерн общей истории // Политическая теория в XX в. / Под ред. А. В. Павлова. М.: Территория будущего, 2008. С. 83–93.
- Фома Аквинский. О правлении государей // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе VI–XVII вв. Л.: Наука, 1990. С. 217–244.
- Чичерин Б. Н. История политических учений. Т. 1. СПб.: РХГА, 2006.
- Чичерин Б. Н. Политические мыслители древнего и нового мира. М.: Гарда-рики, 2001.

The Secular Political Theology of Marsilius of Padua

Nikolay Afanasov. MA in Philosophy, Postgraduate Student. E-mail: nafanasov@hse.ru.

Alexander Pavlov. PhD in Law, Associate Professor. E-mail: apavlov@hse.ru.

School of Philosophy of the Faculty of Humanities of National Research University Higher School of Economics.
Address: 21 / 4 Staraya Basmannaya str., 105066 Moscow, Russia.

Keywords: Marsilius of Padua; medieval political philosophy; political theology; natural law; human law; Leo Strauss; Aristotle.

This article offers a brief introduction into the political philosophy of theolo-

gian and philosopher Marsilius of Padua, set out in his treatise Defender of Peace. The article also attempts to describe this philosophy as one of the first secular political theologies. The authors show that the thinker's works have not been sufficiently studied and therefore they turn to the very foundations of his ideas, which are usually hidden in the shadow of his practical activities: Marsilius took part in the struggle between papal power and power of the emperor, taking the side of the latter. The authors believe that the political theory of Marsilius can be considered "secular political theology" because reasoning about the relationship between church and state lies at the heart of his philoso-

phy. Thus, Marsilius not only recognizes the primacy of the state, but also denies the possibility for the church to have any power, assuming its key function (as in pagan religions) to be punishment and retribution in afterlife.

Although Marsilius does not deny the existence of the transcendental world, he notes that nothing specific can be said about it, and therefore focuses on this world only. The authors point out that though Marsilius, in the spirit of medieval thinking, relies on the political philosophy of Aristotle, he strongly underestimates the standards of Ancient Greek thought, believing that the pur-

pose of this-world life is peace, but not virtue. However, in his contemporary political situation, Marsilius ascertained the lack of peace and the presence of disease that came with the emergence of Christianity. The cause of the disease was a false understanding of the place of priesthood in political life. To show the radical break of Marsilius's thought with the previous theologians, the authors compare his doctrine with the political theology of Thomas Aquinas. The authors specially focus on the category of law in the political theory of Marsilius of Padua.

References

- Aristotle. *Politika* [Politics]. *Soch.:* V 4 t. T. 4 [Works: In 4 vols. Vol. 4], Moscow, Mysl', 1983, P. 375–644.
- Bychkov A. A. *Obosnovanie i krizis imper-skoi idei v XIV veke: Dante Alig'eri, Uil'iam Okkam i Marsilii Paduanskii* [Merits and Crisis of Imperial Idea in XIV century: Dante Alighieri, William of Ockham and Marsilius of Padua]. PhD thesis, Moscow, 2008.
- Chicherin B. N. *Istoriia politicheskikh uchenii. T. 1* [History of Political Doctrines. Vol. 1], Saint Petersburg, RKhGA, 2006.
- Chicherin B. N. *Politicheskie mysliteli drevnego i novogo mira* [Political Thinkers of Ancient and New World], Moscow, Gardariki, 2001.
- Germio D. *Vozrozhdenie politicheskoi teorii* [The Revival of Political Theory]. *Politicheskaiia teoriia v XX v.* [Political Theory in Twentieth Century] (ed. A. V. Pavlov), Moscow, Territoria budushchego, 2008, P. 336–365.
- Gewirth A. Introduction. *Marsilius of Padua: The Defender of the Peace*, New York, Harper and Row Publishers, 1967.
- Gilby T. *The Political Thought of Thomas Aquinas*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958.
- Golenishchev-Kutuzov V. V. *Dante*, Moscow, Molodaia gvardiia, 1967.
- Gunnell J. *Politicheskaiia teoriia: evoliutsiia distsipliny* [Political Theory: The Evolution of a Sub-Field]. *Politicheskaiia teoriia v XX v.* [Political Theory in Twentieth Century] (ed. A. V. Pavlov), Moscow, Territoria budushchego, 2008, P. 41–66.
- Istoriia politicheskikh i pravovykh uchenii. Srednie veka i Vozrozhdenie* [History of Political and Legal Theories. Middle Ages and Renaissance], Moscow, Nauka, 1986.
- Marsilius of Padua. *Zashchitnik mira. Defendor pacis* [The Defender of the Peace. Defendor Pacis], Moscow, Dashkov i K, 2014.
- Milbank J. *Politicheskaiia teologii i novaia nauka politiki* [Political Theology and the New Science of Politics]. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal* [Logos. Philosophical and Literary Journal], 2008, no. 4 (67), P. 33–54.
- Nauta L. William Ockham and Lorenzo Valla: False Friends. Semantics and Ontological Reduction. *Renaissance Quarterly*, 2003, Vol. 56, no. 3, P. 613–651.
- Sikes J. G. A Possible Marsilian Source in

- Ockham. *The English Historical Review*, 1936, Vol. 51, no. 203, P. 496–504.
- Stout H. S. Marsilius of Padua and the Henrician Reformation. *Church History*, 1974, Vol. 43, no. 3, P. 308–318.
- Strauss L. Marsilius of Padua. *Marsilius of Padua: the Defender of the Peace*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Sweeney M. *Leksii po srednevekovoi filosofii. VyP. 2. Srednevekovaia politicheskaia filosofiia Zapada* [Lectures on Medieval Philosophy. Iss. 2. Medieval Political Philosophy in the West], Moscow, Institut filosofii, teologii i istorii Sviatogo Fomy, 2006.
- Thomas Aquinas. O pravlenii gosudarei [On Kingship]. *Politicheskie struktury epokhi feodalizma v Zapadnoi Evrope VI–XVII vv.* [Political Structures of Feudal Epoch in Western Europe, VI–XVIII centuries], Leningrad, Nauka, 1990, P. 217–244.
- Voegelin E. Politicheskaia teoriia i pattern obshchei istorii [Political Theory and the Pattern of General History]. *Politicheskaia teoriia v XX v.* [Political Theory in Twentieth Century] (ed. A. V. Pavlov), Moscow, Territoriia budushchego, 2008, P. 83–93.