

С. Е. Кондратенко

## ПОЛИТИЧЕСКАЯ АРГУМЕНТАЦИЯ БОНИФАЦИЯ VIII И ЭГИДИЯ РИМСКОГО О СУЩНОСТИ ВЛАСТИ

Статья посвящена реконструкции системы политической аргументации римского понтифика Бонифация VIII, воплотившей в себе всю полноту предшествующих идей апологетов верховенства папской власти, в частности Эгидия Римского. В статье показывается, как высшая ступень развития доктрины папской теократии закладывает основу для идеи государственного суверенитета. Конец XIII в. в истории Европы ознаменован кризисом всех форм универсализма и укреплением «новых монархий», которые становятся основными соперниками католицизма с его политическими амбициями в борьбе за лояльность подданных. Существенные изменения претерпевает характер политической аргументации. Если императоры выступали с тех же позиций, что и папство, отстаивая саму природу универсальной политической власти, то короли, не имея имперских амбиций, провозглашали свою верховную власть исключительно в пределах их собственных владений. Папские буллы, в частности *Unam Sanctam*, дают структурированный и аргументированный ответ не только на частный вызов претензий французского короля Филиппа IV, но и в целом на политическую доктрину, основанную на наследии Аристотеля и римском праве и раскалывавшую целостность «христианского мира» путем обоснования самодостаточности политических общностей. Папа римский, выходя за рамки полномочий высшего феодала в церкви, приближается по своему статусу к абсолютным монархам Нового времени. Библиогр. 35 назв.

*Ключевые слова:* средневековая политическая теория, политическая аргументация, политическая власть, суверенитет, католицизм, средневековая церковь, папские буллы, *Unam Sanctam*, Бонифаций VIII, Эгидий Римский, Филипп IV, Иоанн Парижский.

S. E. Kondratenko

### POLITICAL ARGUMENTATION OF BONIFACE VIII AND GILES OF ROME ON THE ESSENCE OF POWER

The article presents a reconstruction of the system of political argumentation system set forth by pope Boniface VIII which amounted to a fulfillment of all the arguments of previous apologists for the supremacy of papal authority, Giles of Rome in particular. The article shows how the highest stage of development of the doctrine of the papal theocracy created the basis for the idea of sovereignty. The end of 13<sup>th</sup> century European history marked a period of crisis for all forms of universalism and the strengthening of “new monarchies” that become the main rivals of Catholicism with its political ambitions in the struggle for the loyalty of its subjects. Significant changes were taking place in political argumentation as well. The emperors acted from the same positions as the papacy, defending the very nature of universal political power. On the other hand, kings, not having imperial ambitions, proclaimed their supreme power exclusively within the borders of the state. Papal bulls, in particular *Unam Sanctam*, give a structured and well-reasoned response not only to the private challenge of the claims of the Philip IV of France, but also to a political doctrine based on the legacy of Aristotle and Roman law and splitting the integrity of the “Christian world” by justifying the self-sufficiency of political Communities. The Pope, going beyond the powers of the supreme feudal lord in the church, is approaching in its status to the absolute monarchs of the Modern history. Refs 35.

*Keywords:* Medieval political theory, political argumentation, political power, sovereignty, Catholicism, medieval church, papal bulls, *Unam Sanctam*, Boniface VIII, Giles of Rome, Philip IV of France, John of Paris.

---

Кондратенко Сергей Евгеньевич — кандидат политических наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9; s.kondratenko@spbu.ru

Kondratenko Sergey E. — PhD, Associate Professor, St. Petersburg State University, 7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; s.kondratenko@spbu.ru

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2017

Рубеж XIII–XIV вв. представляет собой один из важнейших периодов в западной политической традиции. Многовековое противоречивое идейно-политическое взаимодействие тенденций религиозного и светского мышления в рамках единого христианского общества выразилось в новом столкновении папы и светских владык [1]. Противостояние римского понтифика Бонифация VIII и короля Франции Филиппа IV Красивого, в конечном итоге закончившееся Авиньонским пленением пап, является определяющим для процесса секуляризации государства. По замечанию Б. Тиерни, это был первый в европейской истории диспут о национальном суверенитете [2, р. 172]. Дж. Каннинг идет еще дальше, утверждая, что этот конфликт задал новое направление развитию европейской политической мысли [3, р. 11]. С одной стороны, с точки зрения государственного права переход от Средневековья к понятию современного государства можно видеть в том, что доктрина папской полноты власти (*plenitudo potestatis*), приближающаяся к современной доктрине суверенитета, стала основой масштабного преобразования католицизма. Как справедливо замечает К. Шмитт, римский понтифик упраздняет «средневековое представление о жестко установленной иерархии чинов», характерное для феодализма, выходя за рамки полномочий высшего феодала в церкви, он приближается по своему статусу к абсолютным монархам Нового времени [4, с. 62–67]. С другой стороны, в трудах апологетов королевской власти — легистов и публицистов (Гийома де Ногаре, Пьера Дюбуа, Иоанна Парижского и проч.) — в этот период светское государство получило этическую апологию, и его цели начинают рассматриваться в качестве самостоятельных.

Данная статья посвящена анализу системы политической аргументации Бонифация VIII, воплотившей в себе всю полноту предшествующих концепций апологетов верховенства папской власти: Отцов Церкви, канонистов и схоластов — и вызвавшей уникальную по масштабам и глубине политическую дискуссию, оказавшую долгосрочное влияние на социальное и культурное развитие Европы. Документальное наследие понтификата Бонифация VIII чрезвычайно обширно и в российской историографии недостаточно разработано. Настоящий анализ, не претендующий на охват всей совокупности политических идей периода, ограничивается реконструкцией аргументов лишь наиболее показательных примеров — папских булл *Clericis laicos* 1296 г., *Ausculda fili* 1301 г. и важнейшей *Unam Sanctam* 1302 г., а также трактата Эгидия Римского «О церковной власти» (*De ecclesiastica potestate*), написанного в 1302 г. в поддержку папы Бонифация VIII в его споре с королем Франции.

Следует выделить те аспекты развития политической культуры, с помощью которых возможно объяснение общих проблем, заставивших понтифика кодифицировать сформулированные ранее теократические идеи.

После крушения династии Гогенштауфенов и существенного ослабления Священной Римской империи основными соперниками католицизма с его политическими амбициями становятся зарождающиеся суверенные государства — «новые монархии». Французское королевство — наиболее яркий пример, который может служить эталоном в анализе процесса формирования абсолютистской королевской власти. Существенные изменения претерпевает характер политической аргументации. Если императоры выступали с тех же позиций, что и папство, отстаивая саму природу универсальной политической власти, однако трактуя ее в духе

естественно-правовой традиции *Imperium Romanum*, то короли Франции, Англии или Кастилии, не имея имперских амбиций, провозглашали свою верховную власть исключительно в том смысле, что она должна быть абсолютной в пределах их собственных владений. Иначе говоря, они не претендовали на главенство над *Universitas Christianorum*, на которое притязали папы и императоры. Централизованная королевская власть, следуя античным идеям как Аристотеля, включавшего сословие жрецов в общую структуру организации полиса [5, с. 195–196], так и римского права, стремится концентрировать не только светскую, но и духовную жизнь в границах подчиненной им территории.

Как известно, поводом для конфликта папы Бонифация VIII и короля Франции стало обложение налогом французского духовенства в 1296 г. во время войны с Эдуардом I, а также арест французского епископа и последующий суд над ним в королевском светском суде. В отличие от предшествующих конфликтов церкви с империей (подробнее см.: [6]), данный спор выходил за рамки межличностных отношений папы и короля и был принципиальным для институционализации французской монархии, так как Филипп IV своими действиями стремился поставить под королевский контроль финансовые потоки, судебную систему и местную церковь. В характерном анонимном диалоге *Disputatio inter clericum et militem* (1302), написанном в поддержку прав короля Франции, отмечается: «Все внутри границ королевства подчинено королю... своей королевской властью он выше законов, обычаев, привилегий...» [7, р. 300]. Дж. Стрейер называет этот процесс «перераспределением лояльности»: «В обществе, в котором лояльность подданных обращена исключительно на светского правителя, церковь становится лишь частным сообществом без публичной власти или обязанностей» [8, р. 66]. Монарх, используя понятие *utilitas publica* (общественное благо), позиционирует себя в качестве защитника прав национальной церкви — в том числе от претензий римской курии, — поэтому он может облагать ее налогами, наравне с прочими подданными в рамках единого «политического тела» [9, р. 149; подробнее см.: 10]. Все это, угрожая выделением самостоятельных духовных общностей, вступало в неразрешимый конфликт с трансцендентными ценностями церкви.

Дополнительным стимулом развития светской аргументации стала деятельность университетов. К. Бэймкер подчеркивает: «Происхождением средневековой политической философии объясняется то обстоятельство, что она развивалась в тесной связи с теологией» [11, с. 8; см. также: 12, с. 120–126; 13, с. 225–239; 14, с. 80–91]. Действительно, для церкви проблема соотношения веры и разума, теологии и философии традиционно решалась в стремлении к тождественности и синтезу, предложенному Аврелием Августином и Ансельмом Кентерберийским. Если некоторое положение содержалось в Священном Писании (или в учении церкви), но было недоступно нашему разумению и не могло быть понято соответственно тому, как оно есть, то «должно этому верить без колебания»; поэтому всякое рациональное познание должно иметь началом Божественное озарение [15, с. 471]. Этим объясняется длительное отсутствие должного внимания к развитию философских идей, способных поколебать основы вероучения.

Уже во второй половине XIII в. развитие университетской науки — в связи с рецепцией аристотелизма — достигает масштаба, угрожающего традиционному церковному учению эмансипацией философии [ср.: 16, с. 9–29]. Схоласты, прежде

всего магистры парижского факультета искусств, стремясь согласовать различные авторитеты, действовали, следуя теории двойной истины, в которой имплицитно содержались глубокие политические последствия — выработка независимой от теологии светской науки, которая становилась на службу интересам секуляризованных монархий, «политических тел», черпавших легитимность своей власти в принципах римского права, — такой синтез в дальнейшем будет достигнут, например, у Жана Жанденского и в «Защитнике мира» Марсилия Падуанского. Эта наука давала собственное рационалистическое понимание устройства мира, природы человека, этики и государства, прилагая к ним такие концепты, как, например, «вечность мира» или «единство интеллекта».

В трактатах университетских интеллектуалов в основание политики помещалась идея ее естественного происхождения. Здесь мы сталкиваемся с особой антитезой, отмечаемой, в частности, в исследованиях Э. Канторовича [10; 17]. Образование политических общностей у Аристотеля и его латинских комментаторов происходило в силу самой природы (*natura*), в то время как важнейшие христианские теоретики утверждали скорее благодать (*gratia*) в качестве такого источника. Так и Августин выстроил судьбоносное противопоставление двух градов на дуализме блага и природы, несовместимого с натурализмом аристотелизма: «...граждан земного града рождает испорченная грехом природа, а граждан града небесного рождает благодать (*gratia*), освобождающая природу от греха» [15, с. 53]. В соответствии с политическим августинизмом, церковь, в сфере разумения которой находятся *gratia* и спасение душ, может контролировать светских владык, ведь их политическая власть приобретается в процессе священнодействия — обряда помазания, где они дают клятву защищать церковь. Согласно канонистам, принятие идеи естественного происхождения государства и власти лишало духовенство особой *auctoritas*, поскольку политические общности, согласно «Политике» Аристотеля, обладают собственными этическими целями и «самодовлеющим состоянием», а не просто исполняют функции, которые им отводил Августин. Основываясь на этом, томист Иоанн Парижский утверждал: «Могут существовать различные образы жизни и разновидности государства... следовательно, нет необходимости миру быть управляемым одним человеком в отношении мирских дел» [18, р. 15].

В свете рецепции и развития античных политических представлений происходит переход к прообразам нововременного суверенитета и централизованным формам управления. В то же время церковь позиционировала себя особой наднациональной институцией, освобождающей таинством крещения от греха, трансформирующей в себе человека, который в результате становится членом единого христианского сообщества. Дж. Уотт замечает: «Папская политическая логика развивалась из предпосылки о существовании интернационального общества, главой которого должен быть сам папа» [19, р. 180; см. также: 20, с. 46–51].

В течение XIII в. церковь предпринимала некоторые попытки сохранить *status quo*, которые не носили систематического характера. Важнейшим из таких шагов стало осуждение 219 статей, содержавших заблуждения в области теологии и естественной философии, выпущенное епископом Парижа Этьеном Тампье в 1277 г. Акт опровергал натуралистические и детерминистские интерпретации аристотелизма, например популярную идею «перводвигателя», «исключающую всякое вмешательство Божества в ход мира» [21, с. 210]. Очевидно, что потеря Римской

курией контроля над развитием философии ко времени избрания папой Бонифация VIII в 1294 г. привела к тому, что традиционная политико-теологическая картина мира была подвергнута сомнению и нуждалась в пересмотре [см.: 22, с. 6–14; 23, с. 218–227].

Бонифаций VIII предлагает свой альтернативный взгляд. Итак, каковы же его основные аргументы? В основе экклесиологии папы Бонифация конституируется таинство крещения как преобразование человеческой природы, достижение ее полноты. Именно через крещение создается единство организма церкви, необходимость существования которой объясняется довлеющим над человечеством грехом: «Мы твердо верим в нее, и мы открыто исповедуем, что вне Церкви нет ни спасения, ни искупления грехов...» — догматически утверждает понтифик в булле *Unam Sanctam* [24]. Крещение, или «духовное и правовое усыновление», дает возможность абстрагироваться от принципов секулярной иерархии, устанавливая эгалитаризм мирян перед священноначалием, что позволяет обращаться даже к монархам как к подчиненным, «возлюбленным сынам» (*fili carissime*), со своими «отеческими наставлениями». И король Франции Филипп IV не является исключением: «Возрожденный крещением... ты вступил в ковчег истинного Ноя, вне которого никто не спасется, а именно в Церковь» [24]. Поэтому крещение, преобразующее саму греховную человеческую природу благодатью, должно быть основной формой идентификации: человек должен осознавать себя прежде всего христианином, чья истинная *patria* — на небесах. Политический августинизм, склонный к универсализму, раскрывается у Бонифация VIII именно в последовательном проведении идеи совпадения совокупности верующих, церковной иерархии с обществом как таковым.

Второй важнейший аргумент Бонифация VIII касается «мистического тела Христова». Социальная гармония среди христиан, рекрутированных из различных народов и получивших крещение, создается исключительно в рамках «мистического тела Христова». Фактически речь идет о модели корпорации, развивавшейся под влиянием посланий св. Павла и совмещавшей социологические и сакраментальные коннотации, к которой обращается Бонифаций VIII в своей аргументации: «...Церковь — единое Мистическое тело, Глава которого — Христос» [24]. Церковь принимает эту модель в период, когда идеи корпорации и органической структуры общества, восходящей к широко известному в XIII в. «Тимею» Платона, стали особенно распространенными среди интеллектуалов. Примером тому может служить органическая метафора в «Поликратике» Иоанна Солсберийского. Бонифаций VIII идет дальше и постулирует юридическое бессмертие церковной корпорации или «тела», заимствуя тезис Аквината: «Тело Церкви составлено из всех людей от сотворения мира и до его конца» (*Summa Theologiae* IIIa, Q. 8, Art. 8). Телесная аналогия предусматривает функциональное разделение членов «тела», а также выделение его «направляющей части»: «Из природы организма была выведена абсолютная необходимость единой силы... контролирующая, оживляющая и регулирующая все внутренние силы» [25, р. 28]. Церковь не может рассматриваться лишь в качестве институциональной структуры, поскольку ее сущность — это литургическое таинство Божественного присутствия; при этом «тело» безусловно завершается единой главой — именно такой подход позволяет наиболее последовательно установить форму абсолютной понтификальной монархии: «Есть одно тело и одна голова, а не

две головы, как у чудовища; то есть Христос и Викарий Христов, Петр, и наследник Петра», — утверждает Бонифаций VIII [24]. Следовательно, административной и иерархической структуре дается мистическая интерпретация, ведущая к выделению конституирующей для церкви должности папы, которого Христос оставил на земле — в силу физического отсутствия — в качестве викария и универсального судьи, приобретающего тем самым «юридическую персоналию Господа» [26, p. 359]. Христианский мир, разделявшийся под влиянием Аристотеля на множество *corpus morale et politicum*, в понимании понтифика, мог быть соединен лишь с помощью мистически-институциональной силы единоначалия церкви, позволяющей ей преодолевать границы национального права. Поэтому важной частью папской буллы *Ausculta fili* (1301) становятся обвинения короля в неподобающем поведении по отношению к его подданным — являясь членами «мистического тела», они получают защиту от его «головы», т. е. папы. Неминуемая секуляризация и юридизация мистического основания этого образа вела его к уравниванию с другими «политическими телами», поскольку в Средние века «тело» (*corpus*) понималось, согласно классическому определению Поллока и Мэйтленда, как «некоторая организованная для достижения целей группа людей, считающаяся единым целым, имеющим права и обязанности, отличные от прав и обязанностей всех или некоторых из ее членов» [27, p. 488; ср.: 28, с. 91–110].

Однако обращение Бонифация VIII к «мистическому телу» или концепции «двух мечей» не может служить надежной опорой в утверждении господства духовного начала над светским. Чтобы достичь необходимого результата, неделимой юрисдикции и инкорпорации даже светских государей, папа использует доктрину миропорядка (*ordinem universi*), основанную на неоплатоническом учении Дионисия Ареопагита об иерархиях. Влиятельный мистик Дионисий рассматривал эцклесиологию в свете идеи символического воплощения небесной иерархии в иерархии земной церкви: «Чины здешних порядков суть отражения гармоничного с божественным свойства упорядоченности». Принцип иерархии — возрастание божественной мудрости и онтологического обожествления от низших ступеней к высшим: «В каждой иерархии есть первые, средние и последние чины и силы... чтобы посвященными и руководителями меньших были более божественные». Следовательно, задача высших — наставлять низших, являться посредниками. Получается, что церковь раскрывается именно в иерархической идее — несмотря на то, что миряне составляют часть организма «мистического тела», они оказываются подчинены иерархии, которая есть «осуществление боговдохновенного, божественного и боготворящего знания, действия и свершения» и чья задача — «спасение всех словесных и умственных существ» [29, с. 36–37, 310–312]. Разумеется, такой подход совершенно исключает встраивание клириков в монархическую конституцию наравне с другими сословиями.

Дионисий Ареопагит отмечает, вполне созвучно с мыслями Бонифация VIII, что «Божественная иерархия исполнена священной справедливости и спасительно уделяет каждому по достоинству, священно даруя причастность к Божественному». Теория иерархического означает, что распределение власти в мире вертикально пронизывает структуру иерархии всего христианского мира, нисходя от ее вершины. Учреждение власти Богом могло иметь смысл, только если оно вносило иерархический порядок, распределяющий все вещи по присущим им местам: «...но они не были

бы установлены, если бы один из мечей не был подчинен другому» [24]. Поскольку функции церкви подразумевают ее большую близость к единственному источнику власти и именно церковь распоряжается благодатью, то правители извлекают власть (или «светский меч», который тождествен здесь всякой законной светской власти) именно из нее: «Ей полагается учреждать земную власть и осуществлять правосудие над нею, если она не была благой» [24]. Абсолютный характер власти понтифика в этой модели вполне очевиден: «Эта власть, впрочем, хотя и была вверена человеку и отправляется человеком, не человеческая, но скорее Божественная, данная Петру божественным словом и вновь подтвержденная ему и его наследникам Тем Единственным, Кому Петр исповедовался...» [24]. Впрочем, несмотря на то что светская юрисдикция принадлежит папе и именно церковь учредила ее, к ней следует обращаться лишь когда она отклоняется от своих обязанностей.

«Возлюбленный сын, никому не дозволяй внушать тебе, что ты не имеешь никакого начальника и не подчинен высшему иерарху церковного порядка», — обращается Бонифаций VIII к королю Франции [24]. В этих словах заключена попытка показать, что любое политическое образование носит лишь функциональный характер, будучи встроенным в единую иерархическую систему церкви, видимым главой которой является римский епископ — оно не имеет власти над вопросами справедливости, а следовательно, и права. Именно понтифику принадлежит действительный суверенитет — папа может вмешаться в любую юрисдикцию, — который представляется превосходящим даже концепцию *plenitudo potestatis*: «Если земная власть ошибается, это будет определяться духовной властью, но если ошибается духовная власть, она будет судима высшей духовной властью, а если же ошибается наивысшая власть из всех, она может быть судима только Богом, а не человеком» [24]. Здесь же приводится догматическая формула, являющаяся краеугольным камнем для всей системы аргументации в пользу власти папы: «Мы провозглашаем, утверждаем, определяем, что абсолютно необходимо для Спасения каждой человеческой твари быть подчиненной Римскому Понтифику» [24]. Формулировка явно позаимствована у Аквината: «Ибо открыто, что это подчинение Римскому Понтифику необходимо для спасения». Любопытно, что накануне Реформации папа Лев X в булле *Pastor aeternus* от 1516 г. повторил целый ряд теократических положений *Unam Sanctam* — в частности, положение, что «для спасения обязательно, чтобы все верующие во Христа повиновались римскому понтифику». Из этой идеи нетрудно заключить, что церковь существует только в соотношении с папой — он гарант единства. Христиане, получившие крещение, но отпавшие от понтифика, не будут считаться членами «мистического тела».

Таким образом, позиции, выраженные понтификами и теологами в ходе всего развития церковного учения, получили у Бонифация VIII наиболее концентрированное выражение, предварив поздние теории суверенитета. *Unam Sanctam* и другие буллы давали структурированный ответ не только на частный вызов претензий французского короля, но и на целую систему космологии, раскалывавшей целостность христианского мира путем обоснования самодостаточности политических общностей. Разумеется, «идеологически они не содержали ничего нового, кроме энергичной, сжатой и четкой формулировки зрелых иерократических идей», как подчеркивает У. Уллманн [30, р. 276]. Однако сила и ясность представленных доктрин явно выводили их за рамки традиционной *ratione peccati*.

Структура *Unam Sanctam* производит впечатление того, что булла была составлена не канонистами, а теологом, поскольку она представляет собой не просто дипломатическую ноту в адрес короля Франции, но документ, основанный на сложной аргументации, привлекающий, например, неоплатоническую метафизику к объяснению гармоничного устройства универсума. Историки сходятся во мнении, что наиболее вероятным источником аргументации папы Бонифация VIII стали труды его друга, схоласта и бывшего генерала августинианцев Эгидия Римского. Известность Эгидию принес трактат «О правлении государей» (*De regimine principum*), являющийся наставлением будущего короля Франции Филиппа IV Красивого. Э. Канторович утверждает, что именно в этом трактате теория о правителе как «живом законе» или «живом правосудии» была доведена до определенного завершения: «Заключение Эгидия, гласящее: „...лучше быть под управлением короля, нежели закона“, было в конце концов сжато юристами до известной максимы “Хороший правитель лучше, чем хороший закон”» [10, с. 219–220]. Ирония состоит в том, что оппонент французского короля папа Бонифаций VIII апологию своей абсолютной власти строит на аргументах, заимствованных из другого трактата того же Эгидия «О церковной власти» (*De ecclesiastica potestate*), написанного Эгидием в поддержку папы Бонифация VIII в его споре с Филиппом IV, но далеко выходящего за рамки обсуждения этого частного вопроса в своей попытке соединения аристотелевской политической теории с признанием превосходства церкви над государством [31, с. 443]. Эгидию Римскому и раньше приходилось защищать легитимность власти Бонифация VIII в теологических дебатах вокруг отречения Целестина V — для этого написана его первая работа о природе папства (*De renunciatione papae*) [32]. Примечательно, что следующим папой, добровольно покинувшим свой пост, станет Бенедикт XVI в 2013 г.

Целью трактата «О церковной власти» становится определение границ власти папы «над мирскими вещами» (*super temporalia*), поскольку в духовной сфере его авторитет представляется неоспоримым — он сам устанавливает принципы веры и морали [33, р. 305]. Булла Бонифация VIII *Clericis laicos* начиналась словами: «Древность учит нас, что миряне всегда были в высшей мере враждебны духовенству...». Воспроизводя их дословно, Эгидий замечает, что из его труда светские люди смогут научиться должному повиновению высшим властям и в мирских вопросах [33, р. 5]. Поэтому автору приходится на протяжении всего своего рассуждения опровергать тех, кто утверждает самодостаточность светской власти или вообще допустимость разделения папской *plenitudo potestatis*.

Эгидий подчеркивает, что его суждения и аргументы не могут быть ассоциированы с конкретным римским понтификом: следуя традиции Льва I, он строго разграничивает персоналию и статус (*status*). Относительное личное совершенство может принадлежать частному лицу, однако с однозначностью допустимо говорить лишь о неизменности совершенства статуса — который может быть занят и несовершенной персоналией: «Верховный Понтифик, будучи наиболее духовным человеком согласно своему статусу и возвышенности власти, судит все вещи, то есть он — господин всех вещей и не судим никем» [33, р. 10–11].

Рассуждение схоласта связано в большей степени с природой политической власти, чем с ее конкретными воплощениями. Существуют два начала, осуществляющих управление миром, их правильное соотношение должно быть выведено

из природы вещей — например, из уподобления общества человеку, разделенному на две субстанции — душу и тело: «Поскольку человек нуждается в телесной и в духовной пище, Бог установил два меча: материальный, чтобы мы не нуждались телом, и он принадлежит земной власти, чья цель — защищать и оберегать тела и владения, из которых телесная пища получает свое бытие; и духовный меч, т. е. священническую и церковную власть, чтобы мы не нуждались в духовной пище, и чей предмет — благо души» [33, р. 41]. Однако дух и тело представляют собой единство в отношении композиции, а также подчинения душе *de iure* (*de facto* подчинение происходит лишь у морально правильного человека) — в этом проявляется тенденция к унификации двух разделенных начал. Конфликт между двойственностью и необходимым единством стал отправным пунктом для спекулятивных дискуссий об отношениях церкви и государства этого исторического периода [25, р. 11].

Согласно Эгидию весь мир представляет собой рационально устроенный порядок, выстроенный на основе Божественного закона, рассматриваемого схоластом в свете учения Дионисия Ареопагита. Идея иерархии поддерживала средневековое видение порядка универсума, осуществляющегося во всех формах человеческого бытия. Например, для Эгидия важно утвердить принцип иерархии среди наук — теология, разумеется, стоит во главе всех интеллектуальных вещей. Примечательно, что именно те авторы, которые были привержены мистическому учению Дионисия Ареопагита, сформулировали наиболее значительные аргументы в пользу папской теократии — Гуго Сен-Викторский, Бернард Клервоский, Фома Аквинский.

Основная предпосылка, которую принимает Эгидий в своем опровержении претензий светской власти на прямые отношения с Богом — необходимость существования посредника между высшим и низшим началами, без которого невозможно правильное функционирование системы: «Если бы низший и посредничающий оба восходили к высшему непосредственно... мир не был бы правильно устроен». «Светский меч, следовательно, как низший, должен направляться духовным — высшим», — подчеркивает схоласт [33, р. 19–21]. Более того, именно церкви полагается устанавливать и судить светскую власть. Только так достигается действительное воплощение принципа «власти от Бога установлены» — одно лишь духовное подчинение не обеспечивает строгого соблюдения иерархии, требующей, чтобы «светский меч был под духовным, а королевства — под Викарием Христа». Идея иерархии Дионисия подразумевает существование единого центра власти, посредничающего с высшими, трансцендентными уровнями иерархии; она «делает присутствие небесного порядка среди нас ощутимым и исторически конкретным». Поэтому церковная иерархия или «небесная иерархия» стали неотъемлемыми источниками для теократической аргументации. Впрочем, сама идея иерархии применялась и к светским государствам, так, Иоанн Парижский говорит о двух земных иерархиях, чей единый глава — Христос, но не Петр [18, р. 91].

Превосходство священнической власти обосновывается Эгидием в четырех направлениях. Во-первых, божественное установление и закон требуют, чтобы каждый платил десятину церкви. Поэтому «земная власть — данник и плательщик церковной власти, которой, признавая, что она стоит на месте Бога, она должна платить десятину в признание рабства» [33, р. 23]. Во-вторых, духовная власть освящает и благословляет светскую. Речь здесь идет о символическом акте миропомазания, получившем широкое распространение с IX в. В-третьих, превосходство

очевидно из того факта, что королевская власть была учреждена священнической по велению Господа. Схоласт признает, что существуют власти, которые не были созданы таким образом, однако «любая королевская власть, не учрежденная через священничество, не была праведной, поскольку была скорее грабежом, чем властью». Власть у язычников, согласно Эгидию, была результатом «вторжения и узурпации» — так и власть Нимрода в Вавилоне была приобретена с помощью силы, а не через справедливость, без которой, согласно Августину, государства есть лишь «банды разбойников». Использование этой цитаты из Августина показывает, что источники для Эгидия существуют лишь в соотношении с их ценностью для рассуждения — он игнорирует то, что в дальнейшем сам Аврелий Августин и вовсе исключает недостижимую в этом веке справедливость из определения государства. Итак, справедливым — исполняющим божественную волю — было учреждение лишь посредством духовенства, поэтому современные легитимные королевства должны быть устроены по образцу своих предшественников. Наконец, следует обратить внимание на «управление всем мировым устройством», предусматривающим, что телесное начало всегда направляется духовным. Церковь, будучи наиболее совершенным институтом, не может не отражать в себе этот универсальный принцип. Поэтому «в церкви... вся мирская и земная власть управляются через духовную, и особенно через Верховного Понтифика, который подчинен суждениям одного лишь Бога» [33, р. 27–29]. Папская юрисдикция единственная становится универсальной — как в пределах церкви в узком смысле, так и в широком, т. е. во всем христианском мире, тогда как власть государей имеет лишь узкие, вспомогательные функции: «...поскольку не все люди совершенны... была необходимость учредить земную власть, чтобы сохранить справедливость в телах и мирских вещах». Она готовит материал, которым распоряжается (видимо, придает форму, пользуясь философскими категориями периода) церковь, она — полезный инструмент в руках священников, которым не следует обгагрять руки кровью.

Установив превосходство духовенства, Эгидий сталкивается с проблемой, что предшествование во времени более совершенного низшему невозможно. Это разрешается с помощью допущения, что вообще потенциальное предшествует актуальному, однако «в завершеном и абсолютном смысле актуальность предшествует потенциальности и совершенное несовершенному во времени и продолжительности». Кроме того, Писание свидетельствует, что королевство началось при Нимроде, тогда как Ной был священником. Впрочем, несмотря на это, во все исторические периоды существовало определенное единство мечей, например при Моисее; и поэтому понтифик «обладает материальным мечом не для использования, но для распоряжения», поскольку любое мирское потрясение может нанести ущерб церкви — вне которой нет спасения (так или иначе, ни одна из земных властей не обязательна для достижения этой высшей цели). Например, она стремится устранить войны, сгладить противоречия между фракциями и утвердить мир, поскольку обратное ведет к ослаблению ее власти — войны схоласт сравнивает с «разрывами, произведенными вакуумом», куда юрисдикция священников не способна проникнуть [33, р. 337].

Необходимо отметить, как Эгидий Римский разрешает вопрос об отношении церкви к собственности. На рубеже XIII–XIV вв. значительное внимание было привлечено к дискуссии о допустимости церковной собственности: радикальная

часть францисканцев, спиритуалы, требовали полного отказа от нее, равно как и от других проявлений теократического господства. Опровергая их аргументы об апостолической бедности на протяжении всей второй части трактата, Эгидий настаивает, что «мы не должны соотносить наши сердца с богатствами: не стремиться к ним как к высшему благу и как к отдельной цели, но отказываться от всех наших владений в смысле нашей конечной цели. В то же время клирики и миряне могут иметь такие владения, господствуя над ними, и для поддержания жизни». Правильно, если священники передадут такую собственность пастве, чтобы лучше служить Богу, однако они останутся легитимными владельцами этих вещей [33, р. 71]. Очевидно, что такая общая собственность препятствовала бы финансовым операциям монархий, которые и так во времена Филиппа IV были сильно затруднены. Более того, продолжает Эгидий, все мирские вещи должны так или иначе находиться в собственности церкви, как и любая власть. Только подчинение в соответствии с иерархией целей духовному началу может нравственно оправдать существование этих вещей, примирить с Богом, ведь они не могут рассматриваться в качестве самостоятельных целей. Следовательно, для Эгидия духовная власть конструируется в виде единственного земного источника справедливости, способного совершенствовать мирские вещи: «Надлежит, чтобы тот, кто рожден телесно от отца, был лишен всех владений; не может он справедливо унаследовать владение отцовским наследием, если он не перерожден через церковь, посредством чего он помещается под Христа, своего Господа» [33, р. 139].

Церковь является не просто высшей институцией, она может судить людей, составляющих части ее «тела»; а отлучение от него означает юридическую смерть человека для всех правовых благ, связанных со светским обществом: контрактов, наследования, собственности и т. д., так как любые формы общения и общности с таким человеком становятся невозможными. Кроме того, все эти мирские вещи в определенных случаях могут приобретать духовную коннотацию, поэтому духовная власть может самостоятельно осуществлять над ними «непосредственную и исполнительную светскую юрисдикцию». Эгидий последовательно выражает взгляд, растворяющий общество в духовном начале.

Ключевым аспектом политической теологии схоласта становится рассуждение об абсолютизме папской власти: «Владелец духовной власти, наивысший в управлении верными, имеет всю власть в мистическом теле, и все вещи расположены под его стопами, так что он может приказывать и учить всем вещам, которые не против естественного права и ортодоксальной веры» [33, р. 225]. Прежде всего следует остановиться на подходе к Божественному всемогуществу: «Господь есть своего рода источник и море силы и власти, из которого все силы и власти исходят как потоки». Господь неразделен, и любая власть существует исключительно в зависимости от него — она эманация его воли. Его отношение к миру и к природе оказывается аналогичным отношению Викария Бога к Мистическому телу: понтифик также является благодаря *plenitudo potestatis* первичным и единственным источником легитимной власти в дольном мире. Впрочем, при нормальном ходе вещей власть Бога и понтифика существуют в пассивной форме, «не препятствуя никому в его действиях», а именно — не нарушая иерархический порядок управления университетом (особенно принципиален вопрос о возможности подачи апелляции на решения светского суда папе римскому) и позволяя вещам автономно «осуществлять

свои функции и задачи». В этом проявляется *potentia dei ordinata*, добровольное самоограничение правителя. В этом случае правильно, если понтифик, стоящий выше любого позитивного закона, ради «стабильности законов и статут» управляет церковью на их основе. И для светской сферы он выступает своего рода гарантом правопорядка: разрешает вопросы, не содержащиеся в законах, преодолевает сопротивление государей, не желающих соблюдать законы своих государств, и дает интерпретацию этих законов в случае затруднений.

Важно подчеркнуть, что *potentia absoluta* Бога позволяет свободно выводить вещи «за обычный строй природы». Поэтому в природе не содержится полноты власти: она не может исключить вторичную причину в тех натуральных эффектах, что делает с ее помощью; например, «она не может произвести льва без льва». Напротив, Господь в исключительных обстоятельствах творит сверхъестественное чудо (*miraculum*) так, что «он может действовать вне нормального хода природа и не согласно установленным законам природы». Его могущество, сотворившее иерархию по Дионисию, может преодолеть ее. Понтифик же — при наличии разумных причин — может совершить «юридическое чудо», свободно нарушая порядок иерархии и выходя за пределы им же созданных законов: «он может действовать не согласно установленному общему закону, но согласно своей *plenitudo potestas*». Разумеется, в этой полноте власти не содержится большего, чем Христос передал церкви, т. е. тех полномочий, о которых речь шла выше, — двух мечей, имеющих в церкви. Принимая во внимание подход К. Шмитта, можно утверждать, что в учении схоласта о чуде исключения прослеживается весьма зрелая идея суверенитета [34].

Теократические идеи схоласта могут быть резюмированы его же словами: «Верховный Понтифик, который располагается на вершине церкви и может быть назван ее воплощением, заслуживает того, чтобы его боялись, и его заповеди достойны соблюдения. Поскольку власть его духовная, небесная и божественная, и она без границы веса, числа и меры» [33, р. 397]. Эгидий Римский приходит к выводу, что папская теократия составляет конечный источник всей земной духовной и светской власти, и она имитирует Божественное управление универсумом. Он утверждает, хотя не всегда последовательно, что эта монополярная власть должна проявлять себя лишь в чрезвычайном случае.

К концу XIII в. нарастает кризис всех форм универсализма. Даже если абстрагироваться от социальных и экономических предпосылок, то в интеллектуальной сфере зарождаются тенденции к обособлению, к полноте власти королей, причем в объеме, превосходящем роль монарха в феодальной системе. Для папы Бонифация VIII его исключительная моральная роль в христианском мире не вызвала сомнений. Разумеется, политика Филиппа IV, направленная на укрепление монархии, обоснованная его легистами, а главное — активизация идеи свободной от Рима галликанской церкви не могли не привести римского понтифика к активным действиям. В его буллах содержится представление об иерархически устроенной «христианской республике», где наивысшая власть безусловно находится в руках понтифика, способного контролировать политику светской власти [ср.: 35].

Источником аргументов Бонифация VIII стали политические тексты, исходившие преимущественно от теологов и обосновывающие наиболее радикальные претензии духовной власти. Они суммировали все, что ранее было высказано канони-

стами, чтобы оформить свои трактаты на основе синтеза теологии и юриспруденции. Принимая взгляд на общество, почерпнутый в политическом августицизме, а также у Дионисия Ареопагита, схоласты утверждают необходимость всецелого повиновения общества духовным целям. Позиция папы римского у Эгидия Римского приближена к божественной, ведь он способен преодолевать любые земные законы и порядки иерархии по собственной воле. Высшая ступень развития принципа теократии закладывает основу для идеи суверенитета.

## Литература

1. Кондратенко С. Е. К истокам политической аргументации современного католицизма // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 6. Политология. Международные отношения. 2014. Вып. 2. С. 120–127.
2. Tierney B. *The Crisis of Church and State 1050–1300*. Toronto: University of Toronto Press, 2010. 210 p.
3. Canning J. *Ideas of Power in the Late Middle Ages 1296–1417*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 232 p.
4. Шмитт К. Диктатура. От истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классово-вой борьбы. СПб.: Наука, 2005. 326 с.
5. Гуроров В. А. Античная социальная утопия: вопросы истории и теории. Л.: Изд-во ЛГУ, 1989. 288 с.
6. Кондратенко С. Е. Католицизм и государство: истоки двухполюсной модели общества // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 6. 2010. Вып. 1. С. 121–127.
7. Erikson N. N. A Dispute between a Priest and a Knight // *Proceedings of the American Philosophical Society*. 1967. Vol. 111, N 5. P. 288–309.
8. Strayer J. R. The Laicization of French and English Society in the Thirteenth Century // *Speculum*. 1940. Vol. 15, N 1. P. 76–86.
9. Strayer J. R. *The Reign of Philip the Fair*. Princeton: Princeton University Press, 1980. 450 p.
10. Канторович Э. Х. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. М.: Изд-во Института Гайдара, 2014. 752 с.
11. Бэймкер К. Европейская философия средневековья. М.: ЛИБРОКОМ, 2011. 96 с.
12. Гуроров В. А. Теория демократии как историческая проблема: к постановке вопроса // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 6. Политология. Международные отношения. 2014. № 4. С. 114–126.
13. Гуроров В. А. Традиция британской конституции в современном политико-философском дискурсе: некоторые теоретические проблемы // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. Т. 17, вып. 2. С. 225–239.
14. Гуроров В. А., Варламов А. Г. К вопросу о значении британской правовой традиции в политическом дискурсе США // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 6. Политология. Международные отношения. 2014. Вып. 1. С. 80–91.
15. Блаженный Августин. О Граде Божьем // Блаженный Августин. Творения. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. Т. 3. 595 с.
16. Гуроров В. А. Политика и образование: историческая традиция и современные трансформации // Полис. Политические исследования. 2015. № 1. С. 9–29.
17. Kantorowicz E. H. *Deus Per Naturam, Deus Per Gratiam: A Note on Medieval Political Theology* // *The Harvard Theological Review*. 1952. Vol. 45, N 4. P. 253–277.
18. *John of Paris*. On Royal and Papal Power. New York; London: Columbia University Press, 1974. 197 p.
19. Watt J. A. The Theory of Papal Monarchy in the 13<sup>th</sup> Century: The Contribution of the Canonists // *Traditio*. 1964. Vol. 20. P. 179–317.
20. Гуроров В. А. Толерантность как универсальный ценностный фактор мировой политики? // Вестн. Московского ун-та. Сер. 12: Политические науки. 2012. № 3. С. 46–51.
21. Целлер Э. Очерк истории греческой философии. М.: Канон+, 2012. 352 с.
22. Гуроров В. А. Политическая философия А. Градовского и ее истоки // ПОЛИТЭКС. Политическая экспертиза 2007. Т. 3, № 2. С. 5–31.
23. Гуроров В. А. Наследие И. Канта в структуре современной политической философии // Управленческое консультирование. 2011. № 1 (41). С. 218–227.
24. *Boniface VIII. Unam Sanctam. 1302* // Internet Medieval Sourcebook. URL: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/B8-unam.asp> (дата обращения: 10.03.2017).

25. Gierke O. Political Theories of the Middle Age. San Rafael: Archivum, 2007. 197 p.
26. Ullmann W. The Medieval Papal Courts as an International Tribunal // *Virginia Journal of International Law*. 1971. Vol. 11. P. 356–371.
27. Pollock Fr., Maitland Fr. W. The History of English Law before the Time of Edward I. Cambridge: Cambridge University Press, 1923. Vol. I. 688 p.
28. Гуторов В. А. К вопросу о происхождении государства: парадоксы и аномалии современных интерпретаций // *Полис. Политические исследования*. 2014. № 3. С. 91–110.
29. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя; Изд-во Олега Абышко, 2002. 854 с.
30. Ullmann W. Law and Politics in the Middle Ages. Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas. New York: Cambridge University Press, 1975. 320 p.
31. Шишков А. М. Средневековая интеллектуальная культура. М.: Издатель Савин С. А., 2003. 592 с.
32. Eastman J. R. Giles of Rome and Celestine V: The Franciscan Revolution and the Theology of Abdication // *The Catholic Historical Review*. 1990. Vol. 76, N 2. P. 195–211.
33. *Giles of Rome's On Ecclesiastical Power: A Medieval Theory of World Government: a Critical Edition and Translation* / transl. and ed. by R. W. Dyson. New York: Columbia University Press, 2004. 406 p.
34. Шмитт К. Политическая теология. Сборник. М.: КАНОН-пресс-Ц, 2000. 336 с.
35. Самарин Я. В. Концепция целей и функций правительства в политической теории Вудро Вильсона // *Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 6. Политология. Международные отношения*. 2016. № 1. С. 73–84.

**Для цитирования:** Кондратенко С. Е. Политическая аргументация Бонифация VIII и Эгидия Римского о сущности власти // *Вестник СПбГУ. Политология. Международные отношения*. 2017. Т. 10. Вып. 2. С. 130–144. DOI: 10.21638/11701/spbu06.2017.204

## References

1. Kondratenko S. E. K istokam politicheskoi argumentatsii sovremennogo katolitsizma [To the origins of modern political argumentation of Catholicism]. *Vestnik of Saint-Petersburg University*. Series 6. *Political science. International relations*, 2014, vol. 2, pp. 120–127. (In Russian)
2. Tierny B. *The Crisis of Church and State 1050–1300*. Toronto, University of Toronto Press, 2010. 210 p.
3. Canning J. *Ideas of Power in the Late Middle Ages 1296–1417*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006. 232 p.
4. Schmitt K. *Diktatura. Ot istokov sovremennoi idei suvereniteta do proletarskoi klassovoi bor'by [Dictatorship. From the Beginning of the Modern Concept of Sovereignty to the Proletarian Class Struggle]*. St. Petersburg, Nauka Publ., 2005. 326 p. (In Russian)
5. Gutorov V. A. *Antichnaia sotsial'naia utopiia: voprosy istorii i teorii [Ancient Social Utopia]*. Leningrad, Izdatel'stvo Leningradskogo Universiteta, 1989. 288 p. (In Russian)
6. Kondratenko S. E. Katolitsizm i gosudarstvo: istoki dvukhpoliusnoi modeli obshchestva [Catholicism and state: origins of a bipolar model of society]. *Vestnik of Saint-Petersburg University*. Ser. 6, 2010, issue 1, pp. 121–127. (In Russian)
7. Erikson N. N. A Dispute between a Priest and a Knight. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 1967, vol. 111, no. 5, pp. 288–309.
8. Strayer J. R. The Laicization of French and English Society in the Thirteenth Century. *Speculum*, 1940, vol. 15, no. 1, pp. 76–86.
9. Strayer J. R. *The Reign of Philip the Fair*. Princeton, Princeton University Press, 1980. 450 p.
10. Kantorovich E. H. *Dva tela korolia. Issledovanie po srednevekovoi politicheskoi teologii [The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology]*. Moscow, Izd-vo Instituta Gajdara, 2014. 752 p.
11. Beimker K. *Evropeiskaia filosofia srednevekov'ia [European philosophy of the Middle Ages]*. Moscow, LIBROKOM Publ., 2011. 96 p. (In Russian)
12. Gutorov V. A. Teoriia demokratii kak istoricheskaia problema: k postanovke voprosa [Theory of democracy as a historical problem: to the formulation of the question]. *Vestnik of Saint-Petersburg University*. Ser. 6, 2014, no. 4, pp. 114–126. (In Russian)
13. Gutorov V. A. Traditsiya britanskoj konstitutsii v sovremennom politiko-filosofskom diskurse: nekotorye teoreticheskie problem [Traditions of the British constitution in the modern politico-philosophic discourse: some theoretical problems]. *Vestnik RHGA*, 2016, vol. 17, issue 2, pp. 225–239. (In Russian)

14. Gutorov V. A., Varlamov A. G. K voprosu o znachenii britanskoi pravovoi traditsii v politicheskom diskurse SShA [To the question of meaning of the British constitutional tradition in the USA's political discourse]. *Vestnik of Saint-Petersburg University. Ser. 6. Political Science. International Relations* 2014, issue 1, pp. 80–91. (In Russian)
15. Blazhennyi Avgustin. O Grade Bozh'em [City of God]. Blazhennyi Avgustin. *Tvoreniia* [Writings]. Vol. 3. St. Petersburg, Aleteiia Publ., Kiev, UTsIMM-Press, 1998. 595 p. (In Russian)
16. Gutorov V. A. Politika i obrazovanie: istoricheskaia traditsiia i sovremennye transformatsii [Politics and education: historical tradition and modern transformations]. *Polis. Politicheskie issledovaniia*, 2015, no. 1, pp. 9–29. (In Russian)
17. Kantorowicz E. H. Deus Per Naturam, Deus Per Gratiam: A Note on Medieval Political Theology. *The Harvard Theological Review*, 1952, vol. 45, no. 4, pp. 253–277.
18. John of Paris. *On Royal and Papal Power*. New York, London, Columbia University Press, 1974. 197 p.
19. Watt J. A. The Theory of Papal Monarchy in the 13<sup>th</sup> Century: The Contribution of the Canonists. *Traditio*, 1964, vol. 20, pp. 179–317.
20. Gutorov V. A. Tolerantnost' kak universal'nyi tsennostnyi faktor mirovoi politiki? [Tolerance as an evaluative factor of the international policy?]. *Vestnik Moskovskogo universiteta*, ser. 6: Political science. International relations, 2012, no. 3, pp. 46–51. (In Russian)
21. Tseller E. *Ocherk istorii grecheskoi filosofii* [Essay on the History of Greek Philosophy]. Moscow, Kanon+ Publ., 2012. 352 p. (In Russian)
22. Gutorov V. A. Politicheskaia filosofia A. Gradovskogo i ee istoki [The political philosophy of A. Gradovskij and its origins]. *POLITEKS. Politicheskaia ekspertiza*, 2007, vol. 3, no. 2, pp. 5–31. (In Russian)
23. Gutorov V. A. Nasledie I. Kanta v strukture sovremennoi politicheskoi filosofii [The Heritage of I. Kant in the structure of the modern political philosophy]. *Upravlencheskoe konsul'tirovanie*, 2011, no 1 (41), pp. 218–227. (In Russian)
24. Boniface VIII. Unam Sanctam. 1302. *Internet Medieval Sourcebook*. Available at: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/B8-unam.asp> (accessed: 10.03.2017).
25. Gierke O. *Political Theories of the Middle Age*. San Rafael, Archivum, 2007. 197 p.
26. Ullmann W. The Medieval Papal Courts as an International Tribunal. *Virginia Journal of International Law*, 1971, vol. 11, pp. 356–371.
27. Pollock Fr., Maitland Fr. W. *The History of English Law before the Time of Edward I*. Vol. I. Cambridge, Cambridge University Press, 1923. 688 p.
28. Gutorov V. A. K voprosu o proiskhozhdenii gosudarstva: paradoksy i anomalii sovremennykh interpretatsii [To the question of the origin of state: Paradoxes and anomalies of modern interpretations]. *Polis. Politicheskie issledovaniia*, 2014, no. 3, pp. 91–110. (In Russian)
29. Dionisii Areopagit. *Sochineniia. Tolkovaniia Maksima Ispovednika* [Writings]. St. Petersburg, Aleteiia Publ., Oleg Abyshko Publ., 2002. 854 p. (In Russian)
30. Ullmann W. *Law and Politics in the Middle Ages. Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas*. New York, Cambridge University Press, 1975. 320 p.
31. Shishkov A. M. *Srednevekovaia intellektual'naia kul'tura* [The Medieval intellectual culture]. Moscow, Izdatel' Savin S. A., 2003. 592 p. (In Russian)
32. Eastman J. R. Giles of Rome and Celestine V: The Franciscan Revolution and the Theology of Abdication. *The Catholic Historical Review*, 1990, vol. 76, no. 2, pp. 195–211.
33. Giles of Rome's *On Ecclesiastical Power: A Medieval Theory of World Government*. Transl. and ed. by R. W. Dyson. New York, Columbia University Press, 2004. 406 p.
34. Schmitt K. *Politicheskaya teologiya. Sbornik* [Political Theology] Moscow, KANON+press-TS, 2000. 336 p. (In Russian)
35. Samarina I. A. V. Kontseptsii tselyi i funktsii pravitel'stva v politicheskoi teorii Vudro Vil'sona [An issue of the government goals and functions in the works of Woodrow Wilson]. *Vestnik of Saint-Petersburg university. Ser. 6. Political Science. International Relations*, 2016, issue 1, pp. 73–84. (In Russian)

**For citation:** Kondratenko S. E. Political argumentation of Boniface VIII and Giles of Rome on the essence of power. *Vestnik SPbSU. Political science. International relations*, 2017, vol. 10, issue 2, pp. 130–144. DOI: 10.21638/11701/spbu06.2017.204

Статья поступила в редакцию 1 марта 2017 г.  
Статья рекомендована в печать 20 марта 2017 г.