
TEORIJE O ODNOSU CRKVE I DRŽAVE

Radovan Radonjić

The Medieval Period is frequently called the Dark Ages. However, the flows of thought which are subject matter of this paper occurred and developed precisely during that “darkness”. It was the time when humanity made solid preparation for getting out of the shade of that “darkness” with so many aggregates of light – in a material and spiritual sense – that such brightness might never be seen again.

*

Crkvu, kao specijalizovanu, hijerarhijski ustrojenu organizaciju sa djelatnošću (obredima i učenjima) vjerskog karaktera, u smislu kakva je hrišćanska, nemaju ni judejstvo, ni islam. Hrišćanska crkva, pak, javlja se znatno kasnije od religije u čijoj je službi (tj. tek u IV vijeku) i u početku se znatno više bavi karitativnim nego drugim društvenim pitanjima i problemima.

Gotovo sve u odnosu crkve prema društvu i državi supstituisano je samo jednom njenom željom – da stvori prostor za svoje nesmetano djelovanje i sačuva duhovnu autonomiju (što je kako se vjerovalo bilo obezbijeđeno Milanskim ediktom, 313. godine). U tom smislu, crkveni oci zdušno propovijedaju da je njima nebo jedina otadžbina, te da zemljom samo (privremeno) hoda-ju. Jedan od njih (Tertulijan) je početkom III vijeka čak ustvrdio da za duhovnike „ništa nije tako malo važno kao država“. Ubrzo će se, međutim, pokazati da crkvi takva orijentacija ne odgovara – iz više razloga.

U prvom redu, duhovni autoritet crkve, sam po sebi, očigledno nije bio dovoljan da bi ona stekla i očuvala željenu autonomiju. Niti su snažni otpori na koje hrišćanstvo u početku nailazi išli u prilog takvoj njenoj ambiciji, niti se njena ambicija iskazivala kao nešto što je moguće ostvariti nezavisno od karaktera i oblika date društvene organizacije. Naprotiv, sve izvjesnije je bilo da će faktički položaj crkve u društvu, i spram društva, biti opredijeljen upravo time kako će, koliko i kojim sredstvima i sadržajima, ona sama uticati na formiranje date društvene organizacije.

Zatim, razvoj događaja je takođe ubrzo pokazao da ravnodušan stav crkve prema društvenim institucijama i odnosima nije saglasan sa hrišćanskom idejom o bogu, kao tvorcu prirode i čovjeka, koji upravlja svijetom, budući da stvarni svijet, prepušten vlasti zemaljskih gospodara, ne samo što ne korespondira uvijek sa tom promišljju, nego se u mnogom pogledu iskazuje kao njoj direktno suprotan i suprotstavljen.

Najzad, već su i prva iskustva sa crkvenim opštinama pokazala da tzv. čista (starozavjetna) teokratija – utemeljena na ideji Mesije koji izabrani narod vodi u obećanu zemlju, a bog mu sa Gore sinajske šalje zakone i poručuje što treba da radi – ima smisla samo kao putokaz ka posrednoj teokratiji, tj. ka onoj društvenoj organizaciji u kojoj crkveni velikodostojnici direktno kontrolišu nosioce vlasti i staraju se da ovi vladaju po milosti

božjoj i za svoj rad odgovaraju božjim izaslanicima na zemlji, a ne narodu.

Kao posljedica takvih otkrća, koja, po mišljenju crkvenih otaca, govore ne samo o sklonosti zemaljskih vladara grijehu, nego i o njihovim faktičkima ogrješenjima, nastaju dva uporedna, po sebi i za sebe komplementarna procesa. Jedan se proces odvija u krgovima crkvenih mislilaca i iskazuje se prvo kroz probuđeni interes za bavljenjem pitanjem odnosa crkve i države, a potom kroz ambiciju da problem apsolviraju dokazivanjem njihove prirodne subordinacije, u smislu potpune nadređenosti prve drugoj. Suštinu drugog procesa, pak, čini nastojanje prelata da, saobrazno svojim tezama o pretpostavljenosti crkve državi i u ovozemaljskom životu, preuzmu funkciju svjetovne vlasti. U oba slučaja, suštinski je riječ o istom – težnji da se, prvo, autoritet božje riječi zamijeni autoritetom crkve, a zatim da se ovom potonjem pridoda faktor državne moći. Na toj osnovi se mistični scenario o vladaru koji svoju punomoć prima direktno od boga, pretvara u čin vladarske promocije od strane sveštenstva. Davidovo shvatanje da se može biti grešan samo pred bogom (*Tibi peccavi Domine*), ustupa mjesto Kiprijanovom geslu: „Ko se udalji od sveštenstva, udaljio se od Hrista“. Iz upornih, nimalo blagih pokušaja da se željena harmonija crkvene i državne vlasti postigne u obliku hijerokratije (vlade sveštenstva), zakonito nastaje dugotrajni, žestoki međusobni antagonizam tih dvaju poredaka i autoriteta. Taj problem neće biti riješen ni onda kada zapadna hrišćanska crkva, početkom srednjeg vijeka, faktički potični državu sebi i nametne joj svoj koncept društvenih odnosa. Naprotiv, kontroverza crkva – država dobiće svoj izraz u mnogobrojnim teorijskim diskursima, s argumentacijom koja će biti toliko uzajamno isključujuća, koliko su to bili i ti autoriteti sami.

Među teorijskim diskursima nastalim povodom kontroveze crkva – država, dugo će postojati neka vrsta brojčane i argu-

mentacione ravnoteže. Sve do pojave reformacije, naime, nijedna od njih neće imati uvjerljivu premoć nad drugom, ni u broju onih koji podržavaju njene ideje i orijentaciju, ni u spektru (raznovrsnosti i raznostranosti) ideja na kojima svoju orijentaciju temelji, ni u uvjerljivosti argumenata koje u tom pogledu nudi. O kojoj i kakvoj kontroverzi crkva – država je konkretno riječ, i na kojim argumentima ona opstojava, govori više teorijskih diskursa – s jedne i s druge strane. Ipak, kad je u pitanju ideja prevalencije crkve nad državom, uvjerljivijim od ostalih čine se teorijski diskursi *o božjoj i zemaljskoj državi*, odnosno *o kraljeubistvu*. Na drugoj strani, tj. kad je u pitanju ideja prevalencije države nad crkvom, interesantnijim od ostalih čine se teorijski diskursi *o potčinjenosti crkve državi*, odnosno *o jednovlašću*. To je razlog što će tim diskursima biti posvećena odgovarajuća posebna pažnja, iako oni ne supstituišu svu raznolikost ideja i teorija nastalih tim povodom.

Prvi, koji sistematizuje hrišćansku teorijsku misao o odnosu crkva – država, s ciljem da dokaže prevalenciju prve nad drugom, jeste Aurelije Avgustin (354–430).

Avgustina smatraju ne samo jednim od najznačajnijih autora vremena *patristike* (od latinskog *pater* – otac), teološkog i filozofskog učenja crkvenih pisaca o temeljnim pitanjima hrišćanstva, nego i jednim od najvećih pisaca u istoriji hrišćanstva i filozofije uopšte. U širokom spektru njegovih ideja i orijentacija, koje je baštinio prije nego je postao biskup u Hiponu, nalaze se i *maniheizam* (doktrina o vječnoj i nepomirljivoj borbi Dobra i Zla) i *skepticizam* i *neoplatonizam*. To je razlog što će njegova filozofija – inače spoj jedne vrste vjerske ekstaze sa realističkim elementima antičke misli – nositi u sebi začetke gotovo svih osnovnih hrišćanskih ideja, naročito katoličke filozofije i što će se, osim na prethodno hrišćansko učenje, do kraja oslanjati na Platona, Cicerona i druge velike antičke mislioce nereligijske provenijencije.

Avgustinova filozofska misao se najvećim dijelom temelji na subjektivnom idealizmu, tj. na tezi da sigurno postoji samo subjektivna svijest, te da se jedinom istinom može smatrati istina o vlastitom psihičkom životu. Pred tom istinom, veli Avgustin, treba da se sklone „Tales sa svojom vodom, Anaksimian sa svojim vazduhom, stoici sa svojom vatrom, Epikur sa svojim atomima“. Saobrazno tome, njegova filozofija prava je, na primjer, mnogo bliža izvornim idejama hrišćanske etike, nego tzv. disciplinovanom egoizmu rimske juridičke vrline. Na tom kursu, on apstrahuje čak i poznata, u njegovo vrijeme uveliko afirmisana (Ulpianova) pravna pravila, kao što su: *Quisque preasumitur bonus, donec probetur contrarium* (O svakome mislimo da je dobar, dok se ne pokaže suprotno); *Qui iure suo utitur, neminem leadit* (Ko se služi svojim pravom, nikome ne šteti); *Suum cuique tribuere* (Ne uzimaj tuđe i ne dozvoli da tvoje bude uzeto) i druga. Avgustin, psihološko-etičkim postulatima svijeta i života, kako ih poima hrišćanska religija, objašnjava i druge institute i odnose čijim se posmatranjem bavi. Po njemu, tako, prava nije bilo prije prvobitnog grijeha, a prirodno pravo je više od pozitivnog. Ropstvo, čije postojanje inače opravdava, takođe je posljedica prvobitnog grijeha, koji će biti okajan tek strašnim sudom. Privatnu svojinu, opet, opravdava voljom božjom i smatra da ona, po sebi, nije ni dobra, ni loša, nego da to zavisi od usmjerenja volje. Uočava da bogatstvo jednih znači siromaštvo drugih, ali iz toga ne izvlači zaključak koji bi upućivao na potrebu da se tu nešto mijenja, budući da će se ljudi ionako izjednačiti tek u carstvu nebeskom. U ovim i sličnim Avgustinovim idejama i tezama ima, međutim, i takvih sadržaja koji nagovještavaju izvjesne promjene u hrišćanskoj teorijskoj misli. Tako, na primjer, on osnovni moralni zakon, koji proizlazi iz prirodnog prava, vezuje za princip *ne čini drugome ono što ne želiš da drugi čini tebi*, čime, makar indirektno, dovodi u pitanje hrišćansko etičko načelo, po kome čovjek treba da trpi sve uvrede i da ih prašta.

Indikativna je u tom smislu i Avgustinova tvrdnja, da kod ljudi postoji prirodni nagon za društvom i da se država zasniva na njihovoj moralnoj povezanosti. Tom tvrdnjom se, naime, unosi izvjesna disonanca u hrišćansko učenje o državi i vlasti kao daru božjem, koje je najpreciznije izloženo u *Novom zavjetu*, gdje se, pored ostalog, kaže da nema vlasti koja nije od boga i da je suprotstavljanje vlasti isto što i protivljenje naredbi božjoj.

Ta svojstva Avgustinove filozofije ispoljiće se i u njegovim razmatranjima pitanja odnosa crkve i države, kojima je posvetio dvadeset dvije knjige svog djela *Država božja*, nastalog 410. godine kao „refleksija“ na propast (rimskog) carstva – institucije po čijem je uzoru organizovan sav ondašnji civilizovani svijet. Tražeći razloge tog „strašnog obrata istorije“ s one strane paganske teze da krajnji uzrok propasti Rima treba vidjeti u njegovom odricanju od antičke vjere radi hrišćanstva, Avgustin postavlja pitanje bilo kakve valjanosti države kao ljudske tvorevine, odnosno zemaljskog društva uopšte, ukoliko ona nije saglasna s voljom božjom. Pretpostavka, od koje u razmatranju tog pitanja polazi, sadržana u filozofemi da države, kad se iz njih ukloni pravda, nijesu ništa drugo do kriminalna preduzeća, odnosno razbojničke bande (*Remota itaque iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia*), ipak nije nešto čega se kruto drži. Naprotiv, isto kao što je ponekad sklon da državi uskrati svaku vrijednost, smatrajući je tvorevinom đavola (budući da se ona, kako to sugerise legenda o postanku Rima, rađa iz nasilja, zločina i krvi), Avgustin ne izbjegava sasvim da joj prizna i neke kvalitete, makar u dijelu gdje je vidi kao mogući okvir za ostvarivanje vrline pod upravom pravednih. Hoće li ljudi državu učiniti takvom iz straha, ili na temelju spremnosti da se radi mira pokore drugima, manje je važno od njihove spremnosti da to učine. Zato je greška „odbacivati ljudsku civilizaciju“, jer uprkos tome što „zemaljski bogovi izgledaju dosta neshvatljivi“ nije nerealno očekivati da „čovječanstvo svojim doprinosom

može postići mir“. Ova Avgustinova „elastičnost“ je razlog, veli G. Faso, da se njegovo učenje o državi može smatrati karakterističnim po dvije stvari: prvo, po tome da državu poima i kao mistični transcendentelni organizam, nebeski Jerusalim, zajednicu svetaca, odnosno hodočasnika u tuđoj zemlji, i kao ovozemaljsku tvorevinu, tj. tvorevinu uključenu u „ovaj svijet“ i „izmiješanu s njim“; drugo, po tome da ne odriče vrijednost državi kao takvoj, nego samo državi u kojoj ne vlada pravednost.

Okosnicu Avgustinove filozofije čini učenje o predestinaciji, tj. shvatanje po kome je sve što jeste, i kako jeste, unaprijed određeno voljom božjom. Za razliku od grčkih antičkih filozofa, koji božanstvo smatraju za savršenstvo objektivnog razuma, što se bar približno može otkriti i odgonetnuti, Avgustin boga shvata kao subjektivnu volju, čije se kretanje ne može spoznati i razumski objasniti. Istorija, po njemu, nije ništa drugo do čovjekov put od boga do boga, od prvobitnog pada do najvićeg blaženstva, a pojedine njene epohe mogu se upoređivati sa periodima ljudskog života (djetinjstvo, mladost, zrelo doba). Na tom nepromjenljivom odnosu tvorca i stvorenja, Avgustin temelji osnovnu hipotezu svoje *Države božje*, koja glasi: „Istinska pravda nalazi se samo u onoj državi čiji je osnivač i vladar Hrist“.

U principu, Avgustin, kao i drugi hrišćanski mislioci, državu smatra privremenom, tj. tvorevinom koja je, ukoliko se ne spoji sa crkvom, osuđena na propast. I on zastupa ideju da crkva ne smije da se ograničava samo na duhovno pastirstvo, odnosno samo na aktivnosti karitativne prirode, nego da treba da upravlja cjelokupnim životom na zemlji. Pri tome, uočava da crkva takvu „funkciju ne može da ostvari bez državne organizacije. Zato i ne suprotstavlja jednostavno crkvu državi, niti pak traži eliminaciju države kao takve iz društvenog života. Naprotiv, on problem pokušava da riješi idejom o postojanju dvaju antipodnih država – božje i zemaljske – sa različitim svojstvima i sudbinama njihovih žitelja.

Te dvije države – slične društvima, „od kojih je jedno predestinirano da vječno vlada s Bogom, a drugo da podnosi vječne muke s đavolom“ – Avgustin tretira kao spiritualne kategorije, pri čemu neka svojstva one „druge“ (države đavola) jednom pripisuje Vavilonu, čiju poznatu kulu (Kulu vavilonsku) smatra emanatom ljudske oholosti (tj. čovjekovog nauma da se takvim djelom izjednači s bogom), a drugi put Rimu, koga smata tvorevinom nastalom na nepravdi i bratoubistvu.

„Na dvojakoj ljubavi – kaže Avgustin – zasnovane su ove dvije države: zemaljska na samoljublju koje ide do prezrenja Boga, a nebeska na ljubavi prema Bogu koja vodi do samo-prezira. Prva slavi samu sebe, a druga se proslavlja u Gospodu. Prva traži ljudsku slavu, drugoj je, pak, najveća slava Bog, svjedok savjesti. U svojoj oholosti prva uzdiže gordo glavu, a druga govori svom Bogu: Ti si moja slava, i ti uzdižeš glavu moju. U prvoj njenim vladarima gospodari težnja za vlašću nad podjarmljenim narodima; u drugoj služe uzajamno u ljubavi vladari svojom brigom potčinjenima i potčinjeni svojom poslušnošću. Prva vidi u svojim vlastodršcima svoju krepost, druga govori svome tvorcu: ‘Ljubiću te, Gospode, kreposti moja’. U prvoj i mudraci, koji žive samo ovozemaljskim životom, tragaju za dobrima tijela..., u božjoj državi, međutim, nema druge ljudske mudrosti osim pobožnosti“. *Božja država* je, dakle, zajednica onih koji su slobodnom voljom odlučili da istraju u nadi za bolji život, a bog ih je, svojom milošću, podržao u tome. Ona je čin i izraz uzvišenja, utemeljena je na ljubavi božjoj i sačinjavaju je anđeli i vjernici. Crkva je dio božje države na zemlji (koji je vidljiv) i zato joj pripada velika vlast. Ona može da upotrijebi silu da bi ljude natjerala da žive pravim životom, a ima pravo da primijeni i smrtnu kaznu kad treba da spasi dušu jeretika. *Zemaljska država* se, međutim, može shvatiti samo u kontekstu zamisli o padu. Ona je tvorevina ljudskog grijeha i zato predstavlja oličenje poroka i

zla. Kao i sve drugo što je stvoreno iz ništa, što je mješavina bića i nebića, i ta država je kvazistvarnost. Ona može opstati samo kao dio božje države i ako se pokorava crkvi. Avgustin kaže: „Pokornost Bogu korisna je uvijek. Pokoravajući se Bogu, duša pravično upravlja tijelom, a u samoj duši razum pokoran gospodu Bogu pravično upravlja strastima i drugim porocima. Međutim, kad se čovjek ne pokorava Bogu, što još u njemu može da se smatra za pravično? Bez pokornosti Bogu ne može ni duša pravično da upravlja tijelom, ni ljudski razum porocima. I pošto u takvom čovjeku nema pravičnosti, sasvim sigurno nema je ni u društvu koje takvi ljudi sačinjavaju. Tu nema, dakle, one prave jednakosti, koja tek čini ljudsku masu narodom, čija ustanova treba da bude država“.

Prednost božje u odnosu na zemaljsku državu naročito je velika u pogledu mogućnosti uspostavljanja mira na zemlji. Đavo, čije je djelo zemaljska država, uvijek traži nepravedni mir, jer on „ne može da trpi da ljudi budu ravnopravni pred Bogom i želi, kao da je on sam Bog, da druge podjarmi i stavi pod svoju vlast“. Nasuprot tome, nebeska država nudi božji mir koji je jednako pravedan za sve ljude i narode, „ne vodeći računa o razlici u običajima, zakonima i ustanovama pomoću kojih se ovozemaljski mir postiže ili održava, pri čemu ona niti što ukida niti ruši“. Jedini uslov koji ona postavlja jeste da uspostavljanje tog mira „ne sprječava onu vjeru koja naučava da treba poštovati jednoga vrhovnoga i istinitoga Boga“.

Pokornost crkvi osigurava pobjedu dobra, tj. uspostavljanje carstva božjeg na zemlji, a to carstvo niko ne može srušiti, čak ni Goti (*Non tollit Gotus quod custodit Christus*). Crkva je, dakle, taj entitet kome je Bog dao pravo i obavezu da uređuje život na zemlji i ona je za izvršenje te uloge jedino njemu odgovorna. Što ljudi to prije shvate, i prihvate, to bolje za njih i njihovo zemaljsko stanište.

U raspravi o božjoj i zemaljskoj državi, pokrenutoj u krugovima crkvenih mislilaca, ubrzo je težište pažnje sa filozofskih, odnosno religijsko-etičkih pitanja pomjereno ka eklatantno političkim: u prvi plan je izbilo pitanje ko je u samoj državi stariji i ima veću vlast – svjetovni vladar ili duhovni poglavar, te ko je pred kim, i kako, odgovoran?

U odgovoru crkvenih mislilaca na to pitanje nije bilo dileme: božji izaslanik (konkretno, papa), jedini je koji može da ima, i ima, neprikosnoveni autoritet i „na ovom svijetu“. Svjetovni vladar, mada „na čelu ljudskog roda po svom dostajanstvu“, dužan je da pokorno „saginje glavu“ pred onim kome polaže zakletvu, od koga traži jemstvo prilikom „ličnog spasenja“ i prima „svetu tajnu“ i koji za njega „polaže račun na božjem sudu“. U tom smislu, autori koji brane tezu o prevlasti duhovnog poglavara, „podsjećaju“ zemaljske vladare: da je sin božji, Isus Hrist, svetom Petru, starješini apostola i osnivaču papske vlasti, dao ključeve carstva nebeskog i povjerio mu da „napasa stado“ na zemlji; da je onome „kome je data vlast da otvara i zatvara nebesa... dozvoljeno da sudi na zemlji“ i da se „među stadom koje je sin božji povjerio svetom Petru“, nalaze i kraljevi; da ljudska taština može da napada ono što je ustanovljeno božanskom promišlju, ali da „nikad niko ne može da ospori svjetovnom odlukom pravištenstvo ili priznanje onoga koga je Hristova riječ stavila na čelo svima, koga je sveta crkva uvijek priznavala za primasa“; da papa ima 6.645 puta veću vlast od cara i da, isto kao što mjesec dobija sjvetlost od sunca, car dobija prosvjetljenje od pape.

Tezu o apsolutnoj nadređenosti rimskog pontifika svjetovnim vladarima, jasnije od ostalih crkvenih mislilaca izlaže kaluđer Hildebrand (1020–1085), poznat i kao papa Gregor VII. On kaže: „Rimska crkva je osnovana od samog Boga. Samo se rimski papa s pravom naziva vasseljanski. Sa onima koje on isključuje iz crkve ne smije se, između ostalog, ni u istoj kući ostati. Samo

on može da se služi vladarskim obilježjima. Samo papina stopala ljube svi vladari. Njemu je dozvoljeno da smjenjuje careve. Njegove odluke niko ne smije da opozove, jedino on sam može da opozove sve. Niko ne smije da mu sudi. Rimska crkva nikad nije griješila, niti će po svjedočenju Svetog pisma ikad griješiti. Papa može da oslobodi potčinjene od vjernosti prema grješnicima“. Bula *Ausculda fili*, koju objavljuje papa Bonifacije VIII (1235–1303), još izričitije potencira premoć pape nad carem. U njoj se preporučuje da obred ustoličenja pape, pored ostalog, sadrži i riječi iz *Knjige proroka Jeremije* (1.10): „Vidi, postavljam te danas nad narodima i carstvima da istrebljuješ i obaraš, i da zatireš i iskopavaš, i da gradiš i da sadiš“. Iz ovih premisa logički slijedi zaključak: *Prima sedes a nemine iudicatur* (Prva stolica ne podliježe ničijem sudu). A kad već papa može, i treba, da sudi caru (a ne obrnuto), logično je i da *potestas directa in temporabilis* (neposredna vlast u svjetovnim stvarima) sve više zaokuplja pažnju crkve. Razlog više za takvu pretenziju crkve, nalazi se u uvjerenju crkvenih velikodostojnika da izvan organizacije koju oni kontrolišu može da bude samo anarhija i uzurpacija. Jer, prema papi Gregoru VII, sasvim je izvjesno „da carevi i kneževi potiču od onih koji nije su znali za Boga i koji su ohološću, razbojništvom, lukavošću, ubijanjem, ukratko, svim mogućim zločinima, podržavani od strane đavola, kneza ovoga svijeta, nepodnošljivim uzdizanjem sebe samih, osvojili vlast nad sebi jednakima, nad ljudima“. Da se ne radi samo o idejama, pobrinuo se da pokaže sam papa Bonifacije VIII. Prema legendi, on na proslavu jubilarne 1300. godine stiže u Rim na konju, koga napuljski kralj drži ponizno za uzdu. Na glavnoj svečanosti, kojoj prisustvuju i Dante i Đoto, on nosi dva mača („duhovni“ i „svjetovni“) i predstavlja se kao vladar *urbi et orbi* (tj. kao gospodar grada Rima i svekolikog zemaljskog kruga). Taj čin prate njegove riječi: „Ja sam papa, ja sam car“.

Među argumentima, za koje crkva vjeruje da opravdavaju njen zahtjev za supremacijom nad svjetovnom vlašću, nalazi se i teza da je odgovornost duhovnog i svjetovnog vladara obrnuto srazmjerna njihovoj moći. Duhovni vladar je odgovoran samo bogu, a svjetovni i bogu, odnosno njegovom izaslaniku na zemlji, i ljudima. Prva odgovornost svjetovnog vladara proizlazi iz činjenice da je država „tijelo, koje je božanskom milošću obdareno životom, koje radi na ostvarivanju najviše pravde, i kojim vlada ono što se može nazvati posredujuća sila razuma“, što samo po sebi podrazumijeva odgovornost pred tvorcem i njegovim opunomoćenicima. Druga odgovornost svjetovnog vladara proizlazi iz prirode funkcije koju vrši. Ovo tim prije što on, kao nosilac javne vlasti i predstavnik opšteg interesa, nailazi na mnoga iskušenja, koja, ako im ne odoli, mogu da ga učine tiraninom. Desi li se da svešteno lice podlegne iskušenju, što nije nemoguće, treba ga kazniti, ali nikako smrću, jer bi se time povrijedila sveta tajna. Sa svjetovnim vladarom je drugačije: postane li on tiraninom, podanici imaju pravo i na njegov život. U ostvarivanju tog prava, tj. u akciji protiv tiranina, podanici treba da se oslone na crkvu.

Na temelju teza o nejednakoj odgovornosti duhovnih otaca i svjetovnih vladara, razvija se teorija, čije neke komponente duboko zasijecaju u samu esenciju hrišćanske etike, naročito u onaj njen dio koji se odnosi na jednakost ljudi pred bogom i u dobru i u zlu. Riječ o tzv. *teoriji tiraniciida*. Posebna zasluga za nastanak, ili barem za tekstualno i stilsko uobličavanje te teorije, pripisuje se Džonu od Solsberija (1119–1180), profesoru teologije i biskupu od Šatra.

Džon od Solsberija je poznat kao autor koji rado, i spretno, koristi ideje drugih kao neposrednu inspiraciju za sopstvena teorijska razmišljanja. Kao primjer koji to potvrđuje navodi se da je on, „tragom“ ideja koji nudi kardinal Humbert (saradnika pape Gregora VII), došao do svoje organske teorije. Razlika

između Humbertovih ideja i njegove organske teorije je u tome što Humbert govori o državi u kojoj sveštenstvo predstavlja oči, svjetovna vlast grudi i ruke, a narod noge, dok on sveštenstvo upoređuje sa dušom, vladara sa glavom, a sudije sa obucom. Džon od Solsberija slično postupa i sa starom grčkom antinomijom *pravedni vladar* (koji se potčinjava pravu) – *tiranin* (koji krši pravo). Razlažući tu antinomiju do krajnjih konsekvencija, i ilustrujući je odgovarajućim primjerima „uobičajenog“ ponašanja obiju njenih strana, on u svom djelu *Tiranin*, kaže: „Pravi vladar se bori za pravo i slobodu naroda; tiranin misli da nije ništa učinio ako nije ukinuo zakone i doveo narod u ropstvo. Kralj je slika Božanstva, tiranin – slika Lucifera. Vladara, sliku Boga, treba voljeti, poštovati, obožavati; tiranina, sliku đavolske zlobe, treba ubiti“. Na tako definisanoj suprotnosti dobra i zla, Džon od Solsberija razvija *teoriju tiranocida*, tj. teoriju ubistva tirana, po kojoj smaknuće tiranina nije grijeh nego sveta dužnost. Ključni stav njegove teorije glasi: „Ne samo da je ubiti tiranina dopušteno, nego je to korisna i pravedna radnja“.

Ima crkvenih mislilaca koji nijesu sasvim uvjereni u smislenost poruke ove teorije, iako dijele ideju crkve da svjetovni vladar treba da bude sasvim potčinjen duhovnom poglavaru. Jedan od njih je i Tomo Akvinski, koji smatra da krajnji cilj čovjeka i njegovog društva, nije u tome da živi shodno vrlini, nego da ostvarivanjem vrline dosegne do uživanja u bogu. Saobrazno tome, osnovni zadatak vladara je da upravlja tako da bi se taj cilj ostvarilo. Zemaljski kralj, međutim, uvjeren je Akvinski, ne može da tako upravlja, iz prostog razloga što to nije u njegovoj moći. Po njemu, tu vrstu brige o ljudima mogu da vode samo sluge crkve Hristove. Uostalom, veli on: „Ako bi krajnji cilj, bilo jednog čovjeka, bilo čitavog društva, bio tjelesni opstanak i zdravlje, spadao bi u dužnost ljekara. Ako bi to bilo sticanje svakakvog bogatstva, onda bi društvom upravljao dobar ekonomist. Ako bi se to savršenstvo sastojalo u poznavanju

istine, shvatljive za narodnu masu, vladar bi imao dužnost naučnika“. Pošto se ovdje radi o potrebi društvene zajednice da živi po moralnim principima, čija je inkarnacija bog, to samo bog njome može da upravlja, i to ne direktno već posredstvom svoje duhovne države ili svog namjesnika, kome zemaljski kraljevi treba da se potčine mišlju i djelom. Prirodno je, smatra Akvinski, da onome kome pripada „staranje o krajnjem cilju, treba da se potčine oni kojima pripada staranje o posrednim ciljevima, i oni treba da se rukovode njegovim zapovijestima“. Svaki neposluh u tom pogledu (kraljev ili bilo čiji drugo), treba da bude strogo sankcionisan.

Uprkos takvom uvjerenju, Akvinski ne prihvata ideju o kraljeubistvu, kao jedinoj soluciji u rješavanju sukoba između podanika i zemaljskih vladara, kao ni bilo koju drugu ideju u čijoj se osnovi nalazi nasilno rješavanja sporova te vrste. Boljom solucijom smatra neku vrstu društvenog ugovora između kralja i naroda, čijim kršenjem od strane jednog ugovarača prestaje obaveza za drugoga. Ako je to vladar, njega ne treba ubiti nego smijeniti. Pa i to ne treba činiti po želji nekih nezadovoljnika, nego po opštoj odluci. Samo onaj ko bira vladara (a to je narod) ima pravo da ga ukloni „ili da ograniči njegovu moć ako svoju vlast tiranski zloupotrebljava“. Osim toga, činu promjene vladar uvijek treba pristupati oprezno i tek onda kada nema drugog izbora, kako bi se izbjegla neprijatna iznenađenja. Jer, sticajem okolnosti, može se desiti da pobuna protiv tiranina ne uspije i da on, razjaren, postane gori nego je bio. „Pa čak i kad nekome pođe za rukom da savlada tiranina – upozorava Akvinski – i u tom slučaju narod ima da pretrpi mnogostruke teške posljedice, jer se stvore, bilo još za vrijeme pobune protiv tiranina, bilo poslije njegovog zbacivanja, suprotna shvatanja o uređenju nove uprave“. Ni oslanjanje na spoljnu podršku u toj stvari nije preporučljivo. Ovo stoga, kaže Akvinski, što se „katkad desi i to da narodna masa svrgne tiran-

ina uz nečiju pomoć, a ovaj (pomagač – R. R.) to iskoristi da prigrabi vlast za sebe i opet zavede tiraniju“. Nova tiranija je, najčešće, gora od prethodne, jer onaj ko nju zavodi, „iz straha da i sam ne doživi ono što je drugima učinio, nameće potčinjenima još teže ropstvo“.

*

Teoretičari koji u aktuelnoj antinomiji crkva – država preferiraju drugu stranu, tj. ideju o potčinjenosti crkve države, nijesu manje uporni od pobirnika ideje crkvene prevlasti u dokazivanju ispravnosti svog opredjeljenja. Naprotiv, nastojeći da dokažu opravdanost društvene pozicije i uloge države kao entiteta koji funkcioniše saobrazno vlastitim, a ne crkvenim principima i interesima, oni teoriji o apsolutnoj prevlasti crkve – utemeljenoj na ideji postojanja kodeksa prirodnopravnih normi, koje je stvorio sam bog i kojima su podložni svi ljudi i sve njihove institucije – suprotstavljaju svoju teoriju. Riječ je o *teoriji o potčinjenosti crkve državi*.

Glavna teza kojom afirmišu ideju o prevlasti svjetovnih vlasti nad duhovnim vladarima sadržana je u njihovom stanovištu da je kralj slika boga oca, a da je papa slika Hrista, tako da papa treba da se pokorava kralju kao sin ocu. Uostalom, kažu oni, ako vlast dolazi od boga, onda je kralj odgovoran samo bogu – koji mu je dao vlast i koji mu je po tom osnovu jedini pretpostavljen. Smatraju, takođe, da, ako je sam Hrist već riješio problem odnosa između crkve i države time što je dao bogu božje, a caru carevo, nema potrebe, a ni mogućnosti, da se neko miješa u ono što je pripalo caru. I dalje, ukoliko crkva treba da u nečemu posreduje, dužna je da to čini molitvom, a ne mačem, jer je i sam Hrist kazao da će od mača poginuti onaj ko se njime služi.

Otpor crkvenom monopolu, sa ovih i sličnih pozicija, stalno raste. Temelji premoći duhovnih nad svjetovnim vladarima

ozbiljno su bili uzdrmani. Klica novog, modernog društva više se nije dala uništiti. „Buđenje političkog, ekonomskog i socijalnog života, zajedno s pojavom novih naučnih saznanja, novih škola, nove literature i novih stilova u umjetnosti i arhitekturi – veli G. Post – najavili su na evropskom Zapadu početak moderne civilizacije. Ono što je započelo u XII vijeku, u XIII vijeku je već bilo zrelo, tako da se sa sigurnošću može reći da je rani modernizam u Evropi već bio tu“. Početkom XIV vijeka, ideja o nezavisnosti državne vlasti od crkve počinje ne samo da stiče prednost, nego i da odnosi prevagu nad suprotnim uvjerenjima. To je, najvećim dijelom, posljedica toga da je nakon krstaških ratova ubrzan društveni i ekonomski razvoj Evrope, što dovodi do stvaranja nacionalnih privreda, koje, da bi normalno funkcionisale, traže veći stepen samostalnosti onih koji njima upravljaju. Borbu s papom, za prevlast, više ne vode slabi rimski (njemački) carevi, nego vladari sve moćnijih nacionalnih država. Pobjeda Filipa IV (Lijepog) nad papom Bonifacijem VIII rezultira *Avinjonskim ropstvom papa* (1309–1377) i *Velikom šizmom* koja otuda nastaje, tako da tri pape odjednom pretenduju na primat. Velika šizma veoma slabi vlast papa, a uvođenje crkvenih sabora ograničava njihov apsolutizam. Osim sa unutrašnjim raskolima i sukobima sa svjetovnim vladarima, crkva se suočava sa još jednim krupnim problemom: pojavljuju se *reformatorski* pokreti. Ti pokreti se razlikuju po mjestu i vremenu nastanka, po socijalnoj osnovi i masovnosti njihovih učesnika, te po konkretnim političkim i ekonomskim zahtjevima i sredstvima njihovog ostvarivanja. *Albingezi* – vjerska sekta, raširena u XII i XIII vijeku po Francuskoj, Sjevernoj Italiji i Njemačkoj, kojoj (nadajući se podjeli crkvene imovine) povremeno prilaze seljaci, građani i riteri – na primjer, propovijedaju siromaštvo crkve i odbacuju papsku vlast kao tvorevinu đavola. *Valdenezi* – sekta raširena u Italiji, Švajcarskoj, Njemačkoj i Češkoj – takođe su protiv bogatstva crkve i

sveštenstva, te protiv poštovanja crkve i ikona. *Husiti* (taboriti) su ne samo antipapski raspoloženi (traže reformu crkve i ograničenje papske vlasti), nego i antifeudalno nastrojeni. Oni radi ostvarivanja svojih ideja 1419. godine dižu ustanak, zbog čega postaju metom krstaških pohoda 1420–1434. (tzv. *Husitski ratovi*). Dvostruka kritičnost (prema crkvenoj vlasti i prema feudalcima) prisutna je i u pokretima kakvi su *Žakerija* u Francuskoj i *Lolardi* u Engleskoj. *Lolardi* svoje jasno antifeudalno raspoloženje pregnantno iskazuju skandirajući krilatice Džona Bola („Kad je Adam orao, a Eva prela, gdje je onda bila vlastela“), a sam Džon Bol – ističući da su ljudi i po prirodi, i po božjoj zapovijesti jednaki (to je, uostalom, jedno od temeljnih učenja samog hrišćanstva) i da, stoga, jedni ne mogu biti bogati i na vlasti, a drugi siromašni i obespravljeni – podstiče seljačke ustanke u Londonu, Kentu i Eseksu, propagira poredak zasnovan na društvenoj jednakosti i, na jednom skupu pobunjenika 1381. godine, kaže: „U početku su svi ljudi bili jednaki; naše kmetstvo ili ropstvo zaveli su rđavi ljudi nepravедnim tlačenjem. Da je Bog htio da postoje robovi, on bi još od početka odredio ko će da bude rob, a ko slobodan. Stoga vam objavljujem da je sada došlo vrijeme, Bogom određeno, da možete – ako hoćete – da zbacite jaram ropstva i povratite slobodu. Savjetujem vam da radite promišljeno i smjelo da biste, shodno načinu dobrog domaćina kad obrađuje svoju zemlju i čisti je od šetnog korova koji davi i uništava dobro žito, uništili najprije velike lordove naše zemlje, a zatim sudije i advokate, i vršioce istraga i sve ostale koji su protiv naroda. Jer tako ćete osigurati mir i bezbjednost za sebe. Kad se uklone velikaši, nastaćе jednakość u slobodi, i neće biti nikakve razlike u stepenu plemstva, i zavešćete među sobom podjednako dostojanstvo i podjednako pravo u svemu“.

Uporedo sa ovim pokretima, u kojima dominira zahtjev za formalnom jednakošću ljudi – zbog čega ih crkva naziva

jeretičkim, a to znači osuđenim na progon svim sredstvima (osobito krstaškim ratovima, inkvizicijom i kaznenim pohodima posebnih kaluđerskih redova na „nevjerne“) – javljaju se i drugi pobornici ideje o nezavisnosti državne vlasti u odnosu na crkvu. Ovi, kako ih zovu, *legisti*, regrutuju se iz redova pripadnika trećeg staleža, prvjenstveno visokih državnih funkcionera i ljudi slobodnih profesija. Uglavnom se bave građanskim pravom (za razliku od pravnih kanonista) i pod snažnim su uticajem rimskog javnog prava. Sami sebe nazivaju vojnicima zakona (*Milites legum, milites regnum*) i brane načelo državne suverenosti, odnosno nadređenosti kraljeva crkvenim ocima. Legisti zastupaju stanovište da crkva nije kompetentna u svjetovnim stvarima, jer Hrist vlada srcima, a ne materijalnim dobrima, tako da ono čime se papa bavi nije vladavina (*dominatio*) nego služenje (*ministratio*). Zbog toga smatraju nenormalnim da, na primjer, francuski kraljevi zavise od sopstvenih vazala, od njemačkog cara i od rimskog pape. Po legistima, taj odnos bi trebalo da bude obrnut, tj. da francuski kraljevi budu iznad crkve i svih feudalaca i da imaju suprematiju nad drugim državama. Kralj, dakle, treba da bude neprikosnoveni opšti upravnik društva i države (*dispensator communis*), jedini koji ima pravo da izdaje naređenja (*ordonances*), organizuje i kontroliše pravosuđe i vodi ratove.

Ovi procesi predstavljaju svojevrsnu pripremu za jedno novo društvo (buržoasko) i njemu odgovarajuće (laičke) ideje. Otuda iz njih, i povodom njih, nastaje veoma široka lepeza zanimljivih političkih misli i koncepcija. Među autore zaslužne za to svakako spadaju Dante Aligijeri (1265–1321), tvorac teorije o univerzalnoj državi, koja jedino može da uspostavi mir na zemlji (a mir je, po njemu, ne samo najviše dobro, nego i jedina vrijednost koju čovječanstvo uopšte može ostvariti), Viljem Okamski (1270–1347), Marsilije Padovanski (1275–1343) i Nikola Kuzanski (1401–1464).

Dante Aligijeri – za koga neki autori kažu da je pjesnik (ator je *Divina Commedia*) koji se bavi političkom teorijom (pisac traktata *Monarchia*) – kad raspravlja o državi, manje je sklon tzv. aristotelovsko-tomističkim filozofskim rasuđivanjima (filozofski pravci nazvani po Aristotelu i Tomu Akvinskom), nego analizi konkretno-istorijskog stanja. To, faktički, znači da on od aristotelovsko-tomističke teorije preuzima nauk o porijeklu odnosno nastanku i svrsi države, ali ovu ne shvata kao po sebi smisleni apartni prostor na kome se povezuje (organizuje) život dijela čovječanstva (budući da „čovjeku treba mnogo stvari koje pojedinac ne može da stvori“), nego kao oblik djelatne povezanosti čovječanstva u cjelini. Ili, kako sam kaže: „Čovječanstvo, ukoliko se nalazi u dobrom stanju, zavisno je od jedinstva volje... A jedna jedina volja može postojati samo ako je *jedan* vladar iznad svih“. Dakako, kod Dantea, taj vladar nije bog, nego monarh.

Pretpostavljajući monarha „vrhovnom prvosvešteniku“, Dante ovog potonjeg ne smatra nepotrebnim i nevažnim. Naprotiv, on vjeruje da je čovjeku potreban i „vrhovni prvosveštenik, koji po otkrovenju vodi ljudski rod ka vječnom životu, i vladar, koji prema filozofskim doktrinama vodi ljudski rod ka ovozemaljskoj sreći“. Nastojeći da „pomiri“ ta dva autoriteta, Dante razvija teorija o dvostrukom blaženstvu – zemaljskom i nebeskom. Do tih blaženstava se dolazi različitim putevima: do prvog, „na osnovu filozofske pouke, slijedeći je i izražavajući moralnim i intelektualnim vrlinama“; do drugog, „duhovnom poukom koja nadilazi čovjekov um, slijedeći je i koristeći je u teološkim vrlinama – vjeri, nadi i ljubavi“. Dante, pri tome, pobija gotovo sve argumente u prilog teze o potrebi prevlasti crkve nad državom. U tom smislu, on, na primjer, tvrdi da, ako mjesec dobija od sunca svjetlost, ne dobija i samo svoje biće (svjetlost je samo pomoć u njegovoj „djelatnosti“). Isto je i sa odnosom između cara i pape: car od pape, naime, ne dobija ništa

više do izvjesnu pomoć u svom djelovanju. Dante kaže: „Tvrđim da svjetovna uprava ne prima od duhovne ni svoju suštinu, ni svoja svojstva, što će reći svoj autoritet, pa ni svoje prirodno svojstvo, već od nje prima samo mogućnost da što uspješnije vrši svoju dužnost, zahvaljujući svjetlosti koju lije na nju blagoslov najvišeg prvosveštenika na nebu i na zemlji“. Ako, eventualno, božji izaslanik može da svrgne cara, to ne može božji namjesnik (papa), jer niti za to ima specijalno ovlaštenje, niti mu takvo pravo daje njegov nivo, budući da se „autoritet svjetskog vladara izliva na njega iz izvora vasiljenske vlasti, bez ikakvog posrednika“. Ako neko tu može da nešto bira i potvrđuje, onda je to bog, „jer jedino on nema nikog višeg nad sobom“. I dalje, ako bog ima duhovnu i svjetovnu (zemaljsku) vlast, papa je nema. Oni nijesu identični subjekti i papi ne pripada ono što pripada bogu. Otuda car treba da poštuje papu onoliko koliko mu ovaj pomaže da valjano obavlja posao koji mu je bog povjerio.

Dante se inače zalaže za monarhijsko ustrojstvo države. Čini to tako što nasuprot ideje kraljevstva (*regnuma*), u smislu vladavine na ograničenom prostoru, afirmiše ideju monarhije kao univerzalnog prostora na kome se vrši svekolika vlast jednog načela. Njegov ideal je *rex pacificus* (car mirotvorac), koga na trenutak prepoznaje u svom savremeniku Henrik VII od Luksemburga, koji mašta o svjetskoj monarhiji. Danteovo obrazloženje ideje monarhije, dato u knjizi *O monarhiji*, kratko je i glasi: „Neophodno je radi dobrog ustrojstva ljudskog roda da u svijetu postoji vladar, pa iz toga proizlazi da je monarhija neophodna radi dobrobiti svijeta“. Prednosti monarhije nad drugim oblicima vladavine, po njemu, su sljedeće: prvo, monarhija je jedini oblik vlasti u kome se problem odnosa crkva – država može riješiti u korist ove druge, s obzirom na to da suveren ne polaže račun nikome osim bogu; drugo, princip unutrašnjeg jedinstva radi mira, koji je potreban za dobrobit svijeta, može da se ostvari

samo u vlasti na čijem je čelu jedan, jer kao što je bog jedan na nebu, tako je i monarh jedan na zemlji; treće, pošto je monarh gospodar svega (i nema želje ni za čim posebnim), on mora biti pravedan; četvrto, sloboda podanika ne može da se osmisli izvan i mimo moći vrhovnog subjekta, koji obezbjeđuje njihovo okupljanje oko jedinstvenog cilja; peto, bog i priroda ne trpe ništa suvišno, pa zato ono što može da uradi jedan čovjek ne treba da radi više njih. Monarh, ipak, treba da brine samo o zajedničkim stvarima cijelog čovječanstva, dok o lokalnim stvarima treba da brinu lokalne vlasti. Monarhija (iako podrazumijeva vlast jednog nad svim ljudima i stvarima ovog svijeta) treba, dakle, da opstoji kao federacija ili konfederacija.

Viljem Okamski, svakako najznačajniji sholastičar poslije Akvinskog, izražava duboko protivljenje ideji papske nadređenosti svjetovnim vlastima. Vrijednost njegovog shvatanja crkve i države, kao i međusobnog odnosa ovih, utoliko je veća što se razvija unutar same crkve i što se temelji na pretpostavci da ne treba poznavati i prizivati boga da bi se objasnila stvarnost. S tim u vezi, Okamski u prvi plan ističe pet svojih uvjerenja: prvo, da crkva izvan religioznog ne postoji i nema što da traži; drugo, da Isus Hristos kao čovjek nije imao nikakvo svjetovno kraljevstvo, tako da niti je mogao da ovo preda Petru, niti papa može po tom osnovu da se poziva na pravo upravljanja svjetovnim stvarima; treće, da ne postoji nikakva božja zapovijest ljudima koga treba da biraju za svoga vođu, već samo božje dopuštenje da oni mogu da biraju svoga vođu; četvrto, da ljudi treba da imaju vlast, ali onu koju biraju po svojoj volji, jer samo tako izabrana vlast može biti legitimna i sposobna da štiti jednaka prava i slobode svojih podanika; peto, da svojina, jednako kao i vlast, nije data od boga, već je proizvod čovjeka, koji on, kao i svaki drugi svoj proizvod, po potrebi, može da mijenja. Na temelju tih uvjerenja, koje iznosi u svojoj raspravi *Osam pitanja koja se odnose na papsku moć*, Okamski tvrdi da bi

neograničena papska vlast predstavljala jeres. To tim više, što ni svemoćni papa nije imun od grešaka. Okamski, takođe, tvrdi da papa nije nikakva izvanredna ličnost, barem ne u tolikoj mjeri da jedino on može da zna božje zakone. Za takvom ličnošću, uostalom, nema ni potrebe, barem iz tri razloga. Prvi razlog je taj da su božji zakoni toliko jasni da svako može da ih razumije, bio učen ili ne. Po tom osnovu, čak i obični ljudi imaju pravo da prosuđuju da li papa, kada i u čemu griješi, te da mu sude kada ustanove da on to čini. Drugi razlog je taj što ljudsko (pozitivno) pravo nije ništa drugo do „primijenjeno“ božansko pravo, budući da „svaki ljudski zakon koji protivrječi božjem zakonu ili razumu, nije zakon, a isto je i sa odredbama kanonskog i laičkog prava: ukoliko su u suprotnosti sa božjim zakonom, tj. sa Svetim pismom ili sa istinskim razumom, njih ne treba poštovati“. Treći razlog je taj što istinski razum (*recta ratio*) nije nešto što čovjek ima u sebi nezavisno od bilo koga, već sredstvo kojim bog čovjeku prenosi „svoju samostalnu i безусловnu volju“, tako da istinski razum ustvari teži samo onom što božja volja nalaže.

Najpogodniji institucionalni oblik za ograničenje papske vlasti jeste crkveni sabor, sastavljen od sveštenika i laika, koje bi birali vjernici, uključujući i žene (sa aktivnim i pasivnim biračkim pravom). Uticaj laičkog elementa u tim saborima treba stalno da jača, jer – zaključuje Okamski – sveštenici, faktički, uopšte nijesu potrebni. Pogotovo nije potrebno da oni opstojе kao poseban, privilegovani sloj koji živi na račun sirotinje i ugnjetenih, budući da je to, jednako kao i ropstvo i kmetstvo, protivno hrišćanstvu. Okamski se ponaša u skladu s ovakvim svojim uvjerenjima: u aktuelnom sukobu između pape Bonifacija VIII i kralja Filipa IV staje na stranu ovog drugog. Tom prilikom, on kralju nudi zaštitu perom, a za uzvrat traži da kralj njega zaštiti mačem (*Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo*).

Marsilije Padovanski, sveštenik, ljekar i mislilac (po nekima, najveći politički pisac srednjeg vijeka), koji rasuđuje „prema istini i prema Aristotelu“ i čija je ekleziologija (učenje o crkvi i njenim poslovima) sračunata na eliminaciju sveštenstva iz svjetovne vlasti, takođe snažno zastupa ideju potčinjenosti crkve državi. Njegov *Branitelj mira* se, kako primjećuje G. Faso, u oblasti političkih nauka smatra „sistematskim doktrinarnim djelom velikog značaja“. Dakako, ne samo zbog toga što na samom početku tog djela, pozivajući se na Kasiodora, posebno ističe da je mir „lijepa majka svih umijeća“, radi čega „svako carstvo mora željeti spokoj u kojemu narodi mogu napredovati i u kojemu se jamči korist ljudi“.

Kao i Aristotel, na kojega se ugleda (čak toliko da koristi njegovu terminologiju), Marsilije Padovanski čvrsto vjeruje da je realni čovjekov život, a ne bilo što drugo „svrha radi koje je stvorena država“, tj. da je država samodovoljna i savršena zajednica (*communitas perfecta*), koja se rađa iz čovjekovog razuma i iskustava i objedinjava ono što je čovjeku potrebno da bi „živio, i to dobro živo“. Jednako kao Aristotel vjeruje i u to da je čovjekov realni život, a ne bilo što drugo „pretpostavka za sve što u državi postoji i stvara se kroz odnose među ljudima“. Po njemu, država je proizvod prirodne želje (*appetitus*) ljudi da žive zajedno, budući da „svi ljudi koji nijesu zaslijepljeni ili na neki drugi način spriječeni po prirodi teže životu koji ih zadovoljava te bježe od onoga što bi mu moglo štetiti i izbjegavaju ga“. Ili, kako još preciznije kaže, „ljudi su se povezali radi života koji ih zadovoljava“, a taj savez, „tako savršen i u najvišoj mjeri dostatan samom sebi, zove se država“. Svjesni svojih interesa i uvjereni u vlastitu moć da u zajednici kakva je država te interese ostvare, ljudi na svaku pomoć sa strane gledaju kao na dobrodošlu samo pod uslovom da ne dovodi u pitanje njihovu autonomiju i ne ometa ih u rješavanju vlastitih pitanja i problema na način za koji sami ocijene da im najviše odgovara. Taj

princip se odnosi i na crkvu, odnosno uticaj prelata na društveni život.

Saobrazno takvom pristupu pitanju državne organizacije, te pretpostavkama za njeno nesmetano funkcionisanje u interesu onih koji su je stvorili, Padovanski rješenje spora između svjetovne i crkvene vlasti ne vidi u soluciji koja bi davala prednost bilo kojoj od sukobljenih strana, nego u sasvim novom, demokratskom ustrojstvu društvene organizacije. Njegovo polazište u tom pogledu čini teza da je cjelina veća od bilo kog dijela, i da djelovi (u konkretnom slučaju svjetovna i crkvena vlast) treba da se prilagođavaju cjelini, a ne obrnuto. Iako nijesu oslobođene svih teoloških sadržaja i sholastičkih racionalizacija, teorijske koncepcije Marsilija Padovanskog gusto su protkane elementima svjetovnog, odnosno demokratskog. On se zalaže za jačanje katoličke vjere i očuvanje njenog jedinstva, ali ne posredstvom papskog apsolutizma, nego stvaranjem istinske zajednice vjernika (*universitas fidelium*). Njegova država je isključivo ljudsko djelo, sa isključivo ljudskim ciljevima, čije je postojanje oslobođeno bilo kakave teološke pretpostavke. On, niti brine o natprirodnim silama i čovjekovim interesima u sferi transcendentnog, niti život na onom svijetu smatra predmetom filozofskog interesovanja. Otuda je crkva za njega samo dio društvene zajednice, isto kao što su to i građani i država. Ona u toj zajednici ima neka svoja prava, ali je i dužna da joj se, kao cjelini, sasvim pokorava. Padovanski državu shvata na aristotelovski način: kao savršenu zajednicu, obdarenu punom samodovoljnošću, koja je stvorena da bi živjela, a postoji da bi živjela dobro, i koja ima smisla samo dok je pod kontrolom onih koji su je stvorili i dok se brine o njihovom opštem dobru. Takva pozicija i uloga crkve i države formalno odgovara činjenici da postoje dva načina življenja ljudi: fizički i moralni. Prvi, koji se obično naziva zemaljskim ili svjetovnim životom, spada u nadležnost države. Drugi, za kojega se smatra da je „vječni ili

nebeski“, trebalo bi da bude stvar crkve. Međutim, ako je država savršena, autarkična zajednica, onda čovjek već u njoj može da se potpuno ostvari. Ona, naime, treba da se stara i o moralnim zadacima čovjekovog života i kadra je da ove svojom politikom izvrši. U njoj važi ljudsko (pozitivno) pravo, kao kodifikovana najviša zapovijest njenih građana, čije se kršenje kažnjava na ovom svijetu. Crkva nema svjetovini autoritet i nadležna je samo za dobro na „onom svijetu“, gdje jedino može da primjenjuje sankcije za kršenje normi koje povodom tamošnjeg života propisuje. Ona, dakle, ne samo što nema nikakvih prava u upravljanju državom, nego ne smije ni da ekskomunicira bez sudjelovanja svjetovnih vlasti. Njen poglavar nema viši položaj od običnog činovnika i nema nikakvih specijalnih ovlašćenja, a njeni službenici ne bi trebalo da imaju u svojini ništa izvan onog najnužnijeg za vršenje vjerske službe. Sve ono što se tiče čovjekovog duhovnog života, a ranije je smatrano „svetim pravom“ crkve, treba da pređe u nadležnosti opštih sabora (u čijem radu učestvuju i laici), koji autoritativno tumače *Sveto pismo* i uopšte određuju karakter i sadržaj vjerskog učenja. Čovjekova svijest treba da je slobodna, a izbor vjeroispovijesti njegovo autonomno pravo, tako da niko ne može da prosuđuje je li on vjernik ili jeretik. Uostalom, uvjeren je Padovanski, tu prisila ne daje nikakve rezultate.

Razlika između svjetovnog i božanskog područja, na kojoj temelji ideju odvajanja crke od države, navešće Padovanskog da svekoliko pravo u području političkog poretka smatra isključivo čovjekovim pravom. On priznaje postojanje božanskog, tj. prava koje se odnosi samo na onostranost i ne važi na zemlji. Na zemlji važi samo pravo koje stvara ljudski zakonodavac (*humanus legislator*) – narodna volja. Drugim riječima, na ovom svijetu samo je narod nosilac suvereniteta i vrhovni zakonodavac, i samo ljudski zakoni mogu biti prožeti silom prinude. Narod zakone donosi sam, neposredno, kao zajednica

građana (*civium universitas*), ili preko predstavnika koji čine njegov najdostojanstveniji dio (*valentior pars*). Krajnji smisao takvih prerogativa naroda je u tome: što je korisnost jednog propisa veća ako svi građani (dušom i umom) učestvuju u njegovom stvaranju, nego ako to čini manjina; što će se zakoni bolje poštovati kad ih građani donesu sami i za svoje potrebe; što se država ne bi sastojala od slobodnih ljudi, ako bi samo jedni donosili zakone i bili gospodari onima koji u tom poslu, po bilo kom osnovu, ne učestvuju. Prema zamisli Padovanskog, zakonodavac bira izvršnu vlast na razne načine, zavisno od oblika političkog uređenja, i ova mu je odgovorna za svoj rad. Izvršna vlast, pak, izvršava volju suverenog naroda izraženu u zakonima, i u tom pogledu raspolaze monopolom prinude. Pri tome, sve linije državnog ustrojstva vode od zakona i do zakona, koji je „mjera svih čovjekovih radnji“ (*regula actuum humanorum*).

Ideja vladavine zakona, *implicite* sadržana u navedenim razmišljanjima Marsilija Padovanskog, temelji se na pretpostavci da poštovanje zakona osigurava građanima slobodu i mir, a da nepoštovanje zakona, odnosno ponašanje nosilaca javnih funkcija mimo onoga što im zakoni nalažu, vodi rastvaranju i propadanju državne zajednice. U tom kontekstu, prinuda kojom se obezbeđuje poštovanje zakona, nije ništa drugo do sredstvo zaštite državne zajednice. Saobrazno tome, veli Padovanski, država se može označiti kao „pravna zajednica koja se nalazi pod ljudskim zakonom“, a time i kao „prinudni savez što ga vodi vladar kojega je postavio ljudski zakonodavac“.

Nikola Kuzanski, jedan od najvećih mislilaca XV vijeka, inklinira ideji demokratske države, koja još nije oslobođena svih teoloških predrasuda, ali prema kojoj vlast imperatora, po božanskom i prirodnom pravu, proizlazi iz narodnog konsensusa ostvarenog putem izbora. Kao autor, čija se filozofija nalazi između materijalizma (prije Kopernika tvrdi da se zemlja okreće

oko svoje osovine) i misticizma platonovsko-pitagorejskog tipa, spada u red poznatijih pobornika ideje o potčinjenosti crkve državi. Njegova opredjeljenja u tom pogledu, izložena u djelu *O opštem skladu*, snažno inkliniraju teoriji društvenog ugovora, ali ne u smislu ugovora kojim pojedinci stvaraju državu (kako su društveni ugovor tumačili antički mislioci), nego u smislu da vlastodržac i podanici ugovorom definišu međusobna prava i obaveze, pri čemu vlast u suštini i dalje ostaje u rukama podanika, koji vlastodržca mogu da smijene kad procijene da se ne pridržava ugovora. On državu shvata kao veliki organizam sastavljen od niza manjih, kakvi su feudi, crkva, cehovi, gradovi. Tom organizmu ne odgovara vlast nijednog njegovog dijela, već on kao cjelina mora imati vlast. Vršioци vlasti su samo predstavnici cjeline, koja im ovu može oduzeti ako ne rade dobro. Vlast ne smije biti nametnuta bez pristanka onih kojima se vlada, tj. bez saglasnosti cjeline, koja na taj način posredno učestvuje u upravljanju državnim poslovima. To je, smatra Kuzanski, načelo (božanskog) prirodnog prava, po kome su svi ljudi slobodni i jednaki, usljed čega vlast (*principatus*) ne može, ni u kom slučaju, da potiče bilo otkud drugo do iz onoga što oni konsensusom utvrde (odrede, odluče). On kaže: „Pošto je priroda sve ljude stvorila slobodnim, to svaka vlast, koja odvrća podanike od činjenja zla i koja njihovu slobodu nagoni na činjenje dobra pomoću straha od kazni, ističe jedino iz saglasnosti i pristanka podanika, bilo da se vlast nalazi u pisanom pravu ili u živom pravu koje je u vlastodržcu. Jer, pošto su ljudi po prirodi podjednako jaki i podjednako slobodni, to prava i uređena vlast jednog nad drugim, s obzirom na to da vlastodržac ima podjednaku prirodnu vlast s drugima, može da bude postavljena samo izborom i saglasnošću drugih, isto kao što se i pravo stvara njihovim pristankom“.

I crkva je, smatra Kuzanski, poput carevine, društvena ustanova sastavljena iz niza djelova, čije skladno funkcionisanje

omogućuje postojanje cjeline. I za nju važi načelo saborske vlasti, koja treba da bude vrhovna. Njen poglavar (papa) potčinjen je pravu kao svaki drugi čovjek. Prekrši li pravo i postane li tiraninom, sljeduje mu kazna. Uostalom, sve zakone treba da donose samo oni koji će im biti podvrgnuti, ili njihova većina, „jer ono što se svih tiče moraju svi i da odobre“. Osim toga, zakonima, a ne bilo kom vladaru (svjetovnom i duhovnom), pripada suverenost, budući da (kako je govorio Aristotel) tamo gdje zakoni nijesu suvereni, ne postoji *politea*, odnosno dobra forma države. Zakone iznad volje vladara uzdiže to što potiču iz naroda, koji ima pravo da vladaru ukine čak i ovlašćenja u pogledu donošenja zakona što mu ih je sam dao. Vladar, pak, ima moć da tumači zakone i primjenjuje ih, vodeći računa o pravičnosti, odnosno volji i interesima onih koji su ga za to ovlastili, ali ne i da ih sam, bez narodne saglasnosti, ukida.

Autentičnu, uz to i veoma radikalnu, varijantu ideje pretpostavljenosti svjetovne vlasti duhovnoj, predstavlja teorijski diskurs nastao na prostorima naseljenim slovenskim plemenima, unutar tzv. istočnog hrišćanstva – *pravoslavlja*. Riječ je o teoriji *jednovlašća*, koja podrazumijeva apsolutnu potčinjenost crkve državi, uz koncentraciju svih prerogativa vlasti u rukama samo jednog subjekta – inokosnog suverena (kneza).

Prva slovenska država stvara se u Pridnjevprovlju, u VIII i IX vijeku. Nastaje iz plemenskog saveza u kome dominiraju Poljani (Rusi), čiji je centar u Kijevu. Nešto kasnije, takođe na temelju plemenskog saveza, nastaje još jedna država, sa sjedištem u Novgorodu. Njihovim ujedinjenjem (882), stvara se Kijevska Rusija. U procesu stvaranja nove države, uporedo s razvojem pismenosti i obrazovanja, javljaju se radovi posvećeni političkim pitanjima. Značajan uticaj na to ima primanje hrišćanstva (988), koje postaje ideološki stožer feudalizma i državna religija.

Jedan od poznatijih spomenika staroruske literature, u kome se srijeću relativno oformljene političke ideje, jesu *Besjede o*

zakonu i blagodeti, iz 1049. godine U toj knjizi, čijim se autorom smatra prvi ruski mitropolit (Ilarion), nudi se svojevrsno religiozno-sociološko tumačenje istorijskog procesa, shvaćenog kao ciklusa promjena uslovljenih principima religije. Početkom XI vijeka nastaje i zbornik Jaroslava Mudrog *Ruska pravda*, kojim faktički započinje proces pravne kodifikacije društvenih odnosa u Rusiji. Razradi ove materije i njenom pravnom oblikovanju znatno doprinosi knez Vladimir Monomah, čije *Pouke* takođe predstavljaju važan izvor političkih ideja. U *Poukama* se, kroz sliku idealnog vladara (kneza), koji sve nadgleda i o svemu sam odlučuje, nudi relativno jasan i konsekventno izveden koncept autoritarne centralne vlasti.

Isticanje ideje autoritarne centralne vlasti u prvi plan nije slučajno. Na to utiče više momenata, među kojima svakako i to što politička misao u Rusiji počinje da se razvija upravo u vrijeme udruživanja plemena u jedinstvenu državu. Ta država je od trenutka svog nastanka izložena iskušenju feudalnog rastakanja, a očuvanje njenog jedinstva jedan je od bitnih preduslova za odbranu od najezda sa Istoka. O dubini te drame govori *Priča o Igorovom puku*, čiji autor – svjestan toga da ruske kneževе i bojare nije moguće potčiniti centralnoj vlasti u Kijevu – nastoji da kod ovih probudi osjećanje ponosa i ljubavi za rusku zemlju i poziva ih da se (makar zbog toga) ujedine i pruže otpor zavojevačima. U ovoj poemi se uvodi u upotrebu politički termin *gospodin*, kojim se oslovljava vladajući knez (izvjesno vrijeme se njime oslovljavao i grad Novgorod), a odražava princip inokosnog vršenja vlasti. I preko ovog termina afirmiše se ideja jednovlašća, koja će imati veliki značaj u cjelokupnoj političkoj teoriji i istoriji Rusije.

Ideja jednovlašća zauzima centralno mjesto i u *Poslanici Danila Zatočnika*. Obraćajući se preslavskom knezu, Danilo kaže: „Kneže moj, gospodine. Orao je car pticama, jesetra – ribama, lav – zvijerima, a ti, kneže, svim preslavcima. Kad lav

rikne, ko se neće ustrašiti; kad ti, kneže, kažeš, ko se neće bojati?... Tijelo se snaži žilama, a mi, kneže, tvojom državom“. *Poslanica Danila Zatočnika* interesantna je još i zbog toga što se u njoj afirmiše i ideja ujednačavanja imovine i bogatstva, inače motivisana željom da se podrije ekonomska moć bojara i ojača uticaj centralne vlasti. U tom smislu, u Poslanici se kaže da je ljepše služiti knezu u opancima i odjeći od grubog sukna, nego bojaru u crvenim čizmama i purpurnoj odeždi. Strahujući od bojarske dominacije u kneževom savjetu, Danilo Zatočnik preporučuje knezu da savjetnike ne bira zavisno od toga koliko su bogati, nego zavisno od toga koliko su obrazovani i umni. S istim primislima, Danilo poziva kneza da obične ljude, siromašne i ponižene, zaštiti od bezakonja i samovolje bojara.

Rusija, krajem XV vijeka, poslije 240 godina pokornosti mongolskim kanovima iz Zlatne Horde, ponovo stiče političku samostalnost, a u XVI vijeku izlazi i iz feudalne rascjepkanosti i počinje da živi kao relativno jaka, centralistički ustrojena država, čija se vlast seli u Moskvu. Usljed toga, u vrijeme Ivana III, moskovskog velikog kneza, koji se proglašava za cara, i to „po božjem izboru, a ne po želji mnogopobunjenog ljudskog roda“, jednovlašće znači da ruski car svoju vlast ne dijeli niti sa kneževima i bojarima, niti sa crkvenom hijerarhijom. Takvo sređivanje unutrašnjih prilika ima za posljedicu usmjeravanje pažnje isključivo prema pitanjima položaja i uloge Rusije u odnosu na okruženje. Svojevrsan izazov za takvu orijentaciju ruskih ideologa i teoretičara svakako predstavlja i to što Slovenima, za razliku od njihovih evroazijskih susjeda, ne polazi za rukom da formiraju svoje samostalno carstvo (carstva bugarskih careva Simeona i Ivana Asena I pokazala su se odveć slabim, a Dušanovo carstvo je bilo kratkog vijeka). Takvu orijentaciju ruskih ideologa i teoretičara, koja nosi u sebi prilično razvijenu klicu imperijalne aspiracije, podržavaju i filozofi i drugi naučnici prognani iz Konstantinopolja, nakon njegovog pada

pod tursku vlast (1453). Seleći se u Moskvu, svoj novi duhovni centar, oni sobom donose i učenje da postoji samo jedna prava država – rimsko carstvo. Na ideološkoj podlozi nastaloj iz spleta tih okolnosti razvija se teorija *Moskva – treći Rim*. Prema Filofeju, monahu pskovskom i jednom od glavnih protagonista te teorije, istorija čovječanstva, kojom upravlja bog, u stvari je istorija nastanka, razvoja i propasti svjetskih carstava. Rim je, po njemu, bio prvo svjetsko carstvo. Poslije pada Rima primat je uzela Vizantija i postala – drugim Rimom. Stupivši u uniju s katoličkom crkvom, Vizantija je izdala pravoslavlje i zato ju je bog kaznio – poklekla je pod naletom Turaka. Padom Vizantije ruski narod postaje jedini čuvar pravoslavlja, a Moskva – treći Rim. I to će, smatra Filofej, ostati do kraja svijeta. U tom smislu, on (samo)uvjereno kaže: „Dva Rima padoše, treći se stvorio, četvrtog neće biti“. Iz ovakve obnoviteljsko-državotvorne pozicije ruskog naroda odnosno Moskve, prirodno proizilaze mnoge promjene u odnosu moći političkih snaga – u Rusiji i van nje. Jedna od svakako najvažnijih promjena te vrste, smatra Filofej, jeste ogroman porast moći i uticaja ruskog cara. Ruski car je, po uvjerenju ovog monaha, ne samo neprikosnoveni gospodar svoje zemlje, nego i svekolikog pravoslavnog svijeta. Filofej mu poručuje: „Sva carstva hrišćanske pravoslavne vjere slila su se u tvoje jedino carstvo i ti si jedini hrišćanski car pod svodom nebeskim“.

U XVI vijeku javlja se, u krajnje oštroj formi, problem upravljanja crkvenim posjedima, koji tada čine trećinu poljoprivrednih površina Rusije. Carska vlast uporno insisitira na predaji crkvenih posjeda državi, želeći time, prvo, da oslabi ekonomsku moć, odnosno politički uticaj crkve i, drugo, da se domogne bogatog zemljišnog fonda iz koga bi država podmirivala rastuće potrebe svojih zaslužnih službenika i spahija. Tu ideju svesrdno podržava plemstvo i visoko činovništvo, tako da ona relativno brzo prerasta u predmet principijelnog sporenja između crkve i

države oko toga ko treba da upravlja društvom u cjelini. Povodom te kontroverze javljaju se dvije političke struje, nazvane *negrabežljivci* i *grabežljivci*. Unutar struje negrabežljivaca izdvajaju se dva krila – duhovno i svjetovno. Predvodnik prvog krila, Nil Sorski, propovijeda asketski život monaha i njihovo odricanje od svakog posjeda i imovine. On osuđuje grabežljivost manastira i smatra da je ovima dovoljno da posjeduju mala imanja, na kojima bi se monasi izdržavali sopstvenim radom. Predvodnik svjetovnog krila negrabežljivaca, Vasja Petrikov, još je radikalniji. On osporava čak i pomisao na potrebu i mogućnost postojanja bilo kakvih crkvenih imanja. Nasuprot ovima, grabežljivci smatraju da je postojanje crkvenih imanja ne samo potrebno, nego i neizbježno. Oni tvrde da pravo crkve na zemljišne posjede proizlazi iz činjenice da je duhovna vlast pretpostavljena svjetovnoj, da je car božji sluga, koji mora da se potčinjava sveštenstvu, i da se ta relacija mora odražavati i u svojinskim odnosima.

U spor između crkve i države oko vrhovne vlasti upliću se, u XVI vijeku, pobornici ideje egalitarizma. Jedan od njih, Feodosije Kosoj, u svom *Novom učenju*, osuđuje crkvene vlasti zbog njihovog surovog odnosa prema siromašnima, osobito prema seljacima. „Mi – kaže Kosoj – vrijeđamo i pljačkamo braću našu hrišćansku, bičujemo ih i mučimo nemilosrdno, nasrćemo na njihova tijela kao da su zvijeri“. On vjeruje da se to može izbjeći u takvoj organizaciji hrišćanskog društva, u kojoj bi vlast bila svjetovna, a crkva lišena i imanja i svakog prava u upravljanju. To idealno društvo opstojalo bi u obliku *komuna* (Kosoj čak pokušava da formira jednu takvu komunu) i bilo bi pošteđeno ratova, religioznih sukoba i podjele ljudi na bogate i siromašne. Iako u početku prilično rasprostranjene, ove ideje postepeno gube bitku sa koncepcijama utemeljenim na logici posmatranja cjelokupne društvene i državne organizacije kroz optiku sile i neograničene vlasti. Takve koncepcije naročito

zastupa I. S. Peresvetov, koji u svojim *Pričama o Caru Konstantinu*, sredinom XVI vijeka, suprotno Filofeju, tvrdi da je glavni uzrok pada Konstantinopolja pod tursku vlast bio u tome, što su u Vizantiji bili osilili velmože, koji su opljačkali zemlju, unijeli u nju svaki nered i svoj lični spokoj i komoditet pretpostavili obavezi angažovanja u spoljnoj politici. Peresvetov tvrdi da i Rusija pruža takvu sliku i poziva cara da se odlučno suprotstavi vlasteli, ne prezajući ni od najstrožih kazni. One koji cara odvrćaju od takvih akcija treba „ognjem sažeći i drugim teškim smrtima umoriti“. Jedini dobar, možda čak i najbolji, oblik vlasti, smatra Peresvetov, jeste neograničeno samodržavlje. Naprosto, ne može biti carem onaj ko nema moć da se odlučno obračuna sa svojim protivnicima. Jer, kako kaže, „carstvo bez straha isto je što i konj pod carem bez uzde“.

Na Zapadu su takva, ili slična, rezonovanja došla do izražaja u vrijeme kada apsolutna monarhija postaje dominantni oblik političke i državne organizacije. Tada su čelnici tih monarhija nastojali, a ponegdje za neko vrijeme i uspijevali da, u duhu, kako ga Veber naziva, rigidnog cezaropapizma, budu i vjerski poglavari. U „njemačkim pokrajinama“ se, na primjer, to radilo u okviru procesa reformacije, dok u Engleskoj taj proces vrhuni u vrijeme stvaranja Anglikanske crkve kao posebnog oblika protestantizma. U pogledu preuzimanja crkvenih prerogativa engleski kralj, ide znatno dalje od vojvode Albrehta Pruskog, koji objavljuje (1530) da je primoran da vrši *officium episcopale* (biskupske dužnosti): Henrik VIII ne samo što sebe proglašava za poglavara Anglikanske crkve, nego donosi i odluku kojom se sadržaj molitvenika (*prayer-book*) podvrgava kontroli parlamenta. Džejms I ide još dalje: on u svoje kraljevske nadležnosti uključuje, kako pravo da utvrđuje koje iz reda postojećih dogmi mogu biti korišćene u bogoslužnju, tako i pravo da sam ustanovljuje nove dogme. Podržavljenje crkve (ili *erastijanizam*, po teologu Tomasu Erastu, koji se posebno bavi ovim

fenomenom) uzima toliko maha da, kako kaže jedan protestantski pisac (iz XVI vijeka), „umjesto jednog imamo hiljadu papa“ (Više o tome u: Radovan Radonjić, *Političke doktrine*, Cetinje, 2010, str. 194–196).

*

Razumije se, s krajem „ruske priče“ o odnosu crkve i države, koja je inače dala veoma snažan pečat ovoj temi u svekolikom hrišćanstvu, ali i šire, odnosno navedenih zapadnih ekskursa na istu temu, nijesu prestale sve konsideracije na relaciji ovih dvaju narativa. Ali, su postale znatno rjeđe i manje važne za svjetski povijesni proces i civilizacijski progres. Dakako, ne toliko zbog nekakvog spektakularnog pada interesa crkve da ojača svoju poziciju i uticaj u svim tim kretanjima, koliko zbog sužavanja staze koju joj je relativno brza čovjekova sekularizacija u tom pogledu ostavljala.

S pojavom društva utemeljenog na novim krupnim promjenama u načinu proizvodnje, ekvivalentnoj razmjeni dobara, pravnoj slobodi, ukidanju staleških privilegija, nacionalnoj privredi i državi, te odvajanju države od crkve i izvjesnom potiskivanju ove druge, nastaje nova duhovna klima, a u okviru ove i potreba za novim promišljanjem čovjekovog svijeta i života. Tri momenta u tom pogledu imaju posebno velik uticaj. Riječ je o: pojavi tržišta (odnosno bogate trgovačke klase) i širenju obrazovanja među laicima; uzmaku religije pred skepticizmom i praznovjericom; nastanaku jake nezavisne (nacionalne) države, u formi apsolutne monarhije.

Pojava tržišta i širenje obrazovanja među laicima podriva temelje cjelokupne dotadašnje kulture i civilizacije. Srednjovjekovni manir iscrpljujućeg, ekonomski niskoproduktivnog rada iza manastirskih zidova kao jedinog puta koji vodi spasenju (*ora et labora*), uzmiče pred imperativom produktivnog rada i

slobodne konkurencije. Etika samodovoljnog, asketski umrtvljenog bivstvovanja zamjenjuje se shvatanjem čovjeka kao jake, djelatne ličnosti koja je okrenuta radostima ovozemaljskog (privatnog i javnog) života, radi čega ima pravo da mijenja i sebe i svijet oko sebe. Učeni laici, uprkos renesansnim zahtjevima za vraćanjem zaboravljenim grčkim i rimskim uzorima, prave krupan iskorak kako u odnosu na crkvene, tako i u odnosu na antičke mislioce: u središtu njihovog interesovanja nije ni priroda (kao u antici), ni bog (kao kod crkvenih mislilaca), već čovjek. I to ne čovjek kao proizvod prirode ili božji stvor, već čovjek kao tvorac sebe samog i sopstvenog boga (kada mu je ovaj potreban). Simboliku tog zaokreta najbolje izražava zapis (na spomeniku Nikole Kopernika, u Torinu) *solis stator terrae motor*. Kopernikova teorija *heliocentrizma* predstavlja radikalnan zaokret ne samo u astronomiji, već i u religiji, metafizici, filozofiji. Promocijom te teorije, više ništa ne ostaje kako je bilo – ni istina, ni bog, ni priroda, ni čovjek. Sve traži da se umjesto stare (uglavnom već nestale) hijerarhijske slike svijeta uspostavi novi red stvari, utemeljen na novim idejama, da čovjek svoj lični i društveni život prilagodi novim socijalnim prilikama.

Uzmak religije pred skepticizmom i praznovjericom unosi u hrišćanstvo nesigurnost i raskole. Raspada se tzv. katolička sinteza i slabi moralni autoritet papa. Sabor u Konstanci (1414–1418) bavi se ne samo doktrinarnim pitanjima (*causam fidei*), nego i problemima političkog jedinstva crkve (*causam unionis*) i njenim organizacionim ustrojstvom (*causam reformationis in capite et in members*). Ipak, time se ne zaustavlja opadanje prestiža crkve i ne ublažavaju njeni unutrašnji sukobi. Naprotiv, široko se otvaraju vrata *reformaciji* koja, uz sve protivrječnosti zahtjeva koje ističe i rješenja za koja se zalaže, afirmiše ideju društva jednakih (*societates aequalis*). Zahtjev za jednakošću ne ograničava se samo na socijalno-ekonomsku sferu i politička prava i slobode, već podrazumijeva i duhovnu sferu, uključujući

i religiju. Umjesto stanovišta o apsolutnoj nadređenosti klera laicima, razvija se shvatanje po kome svaki vjernik ima pravo da uči i da vrši bogoslužjenje.

Nastanak jake nezavisne (nacionalne) države, u formi apsolutne monarhije, ima snažno uporište u gradskom stanovništvu, koje je okrenuto novim privrednim aktivnostima i trgovini i očekuje da ga država zaštititi od feudalne samovolje i partikularizma. Njegova vjera u zaštitnu ulogu države izražava se parolom *sub rege vivere, ipsa est libertas* (živjeti pod kraljem prava je sloboda). Ideal građanstva odanog monarhizmu izražen je, pak, sintagmom *une foi, une loi, un roi* (jedna vjera, jedan zakon, jedan kralj). Odražavajući takva raspoloženja, država ima ogromnu ulogu u promociji novog načina proizvodnje (koji će kasnije biti označen kao kapitalistički) i odgovarajućih mu društveno-ekonomskih i političkih odnosa. Njenom prinudom seljaci se odvajaju od zemlje, ruše se feudalne granice i stvaraju prostori za šire tržište, regulišu privredni tokovi i rješavaju druga pitanja bitna za razvoj robne proizvodnje. Država sa takvim prerogativima i novom funkcijom, koja podrazumijeva njeno snažno i u mnogom pogledu gotovo odlučujuće prisustvo u svim važnim sferama društvenog života, već u XVI vijeku dopijeva u sam centar interesovanja, a traženje legitimiteta za široku skalu funkcija koje obavlja postaje glavnim predmetom političkih misli i ideja. Ne manji interes za funkciju takve države (apsolutističke monarhije) proizlazi iz redova onih koji, iz najrazličitijih razloga, nijesu zadovoljni njenim, kako smatraju, pretjerano velikim kompetencijama. Neki od tih nezadovoljnika – poput *levelera* u Engleskoj, na primjer, koji sebe nazivaju „slobodno rođenim pomagačima pravednosti“ – teže takvom ograničenju funkcija države (oni to nazivaju poravnanjem prava građana u državi), koje se u mnogom pogledu može porediti sa idejom suverenosti naroda. Takav zahtjev proizlazi

kako iz sadržaja levelerskog demokratskog programa „Narodna sloga“ u kome se ističu zahtjevi za sveopšte izborno pravo, jednakost svih pred zakonom, punu vjersku slobodu, ukidanje trgovačkih i privrednih monopola i vraćanje seljacima oduzete zemlje, tako i iz političke filozofije levelerskih vođa. Jedan od njih, Džon Lilbern, na primjer, kaže: „Englezi su slobodan narod i zbog toga izvor vlasti posjeduju u sebi samima“.

Ovaj trend dobiće u XVIII vijeku, u samo predvečerje građanskih revolucija, još jedan krajnje zanimljiv i, dakako, veoma značajan smjer razvoja. Njega čine uvjerenja nastala na nemirenjima kako sa onim dijelom misaonog nasljeđa koje suštinu čovjekovog života shvata kao statičnu (nepromjenljivu) datost, tako i sa pokušajima da se na kritici te formule ponude neka druga, ne mnogo prihvatljivija (i optimističkija) objašnjenja. Ideje nastale na toj osnovi podjednako su kritične prema:

- starim legendama o sudbinskoj predodređenosti ljudskog društva na propast, usljed čega istorija nužno ima regresivan tok i kreće se od (početnog) zlatnog vijeka ka sve gorim vremenima;
- shvatanjima istorije kao puke inventure zbivanja, koja nema veze sa naukom i zbog toga nije vrijedna pažnje;
- posmatranjima istorijskog procesa kao cikličnog (kružnog) kretanja događaja, koji se zakonito ponavljaju u istim formama i kvalitetima;
- učenjima o prvobitnom grijehu kao uzroku osude čovječanstva na vječiti progon i nesreću;
- renesansnim pokušajima vraćanja antičkim uzorima kao sverješavajućim formulama.

Sva ta „starudija prošlosti“ šalje se u istoriju radi stvaranja prostora za afirmaciju novih ideja i uvjerenja, u prvom redu onih čija je osnovna poruka:

- da istorijski proces znači progres čovječanstva;
- da svaka nova faza tog procesa (već i zbog toga što nastaje na ispravljanju grešaka prethodne) donosi viša znanja i uopšte mogućnosti čovjeka da rješava svoja životna pitanja i probleme;
- da svako novo vrijeme stoji na ramenima onih ranijih, noseći u sebi i koristeći za sebe sve njihove domete.

Na toj liniji će, na primjer, engleski filozof Frensis Bekon, već na prelasku iz XVI u XVII vijek istinu proglasiti za kćerku vremena, dok će francuski državnik An Rober Žak Tirgo, nekoliko decenija kasnije, prilično uvjerljivo osporiti tezu o nepromjenljivosti ljudske prirode. U svojim *Razmišljanjima o stvaranju i raspodjeli bogatstva*, Tirgo ne samo što izražava vjeru u neograničenu sposobnost čovjeka za usavršavanjem, već i tvrdi da se „masa ljudskog roda neprekidno pomijera ka sve većem savršenstvu“. Tako izmijenjena filozofija istorije dobija novi smisao: njeno se uporište sve više pomjera, kako Spektorski kaže, „od pokornosti mrtvim elementima ka vlasti razuma, koji osvjetljava umove, poboljšava život i pokorava prirodu čovjeku“. Umjesto vjere u nepromjenljivost ljudske prirode, filozofijom počinje da dominira uvjerenje da svaka generacija donosi nešto novo i bolje. Apokaliptična proročanstva uzmiču pred vizijama progressa, a ideal srećnog društva premiješta se iz prošlosti u budućnost, koja se ostvaruje neumitnim napretkom čovječanstva i kao takva je sasvim izvjesna. Religija progressa ne prihvata ni stara učenja, ni stare bogove. Za nju prvobitno društvo nije ideal kome bi trebalo težiti, već samo prolazni oblik povezivanja bića koja žive u prirodnom stanju, i više su vrijedna sažaljenja, nego divljenja. Ona kulturu, nauku i društvenu organizaciju starih Grka i Rimljana ne tretira kao vrhunske domete civilizacije, na kojima bi se valjalo učiti, već kao fazu u istorijskom razvoju čovječanstva, u kojoj je mnogo više započinjano nego dovrša-

vano. Analogno takvim uvjerenjima, za Aristotelovu misao se kaže da više pripada djetinjstvu, nego zreloom dobu filozofije. Sve su to razlozi što se kritička misao perioda apsolutizma ne ravija jednostavno i jednosmjerno, već ima više aspekata i prolazi kroz nekoliko faza. Naime, ona se javlja u širokoj lepezi od teorijskih objašnjenja nastanka i prirode apsolutizma (Makijaveli), preko ideja njegovih juridičkih utemeljenja (Rišelje, Boden, Hobs), odnosno imperijalističkih ospoljenja (Vitorija, Petar Veliki), do koncepcija koje odražavaju otpor njegovoj despotskoj prirodi (Brutus, Bjukenen, Altuzije, Marijana, Belarmin, Suarez), traže njegovo prestrojavanje saobrazno novim mogućnostima i potrebama (Luter, Mincer, Kalvin), odbacuju ga u ime ideje prirodnog i neotuđivog prava naroda na suverenost (Grocus, Spinoza, Hobs, Pufendorf, Lok, Ruso) ili promocije sa posve antipodnih solucija (Melije, Morli, Mabli).

Ovi momenti, zajedno sa razdvajanjem crkve i države, bitno doprinose oslobađanju teorijske misli religijskih okova i tradicionalne etičko-teološke argumentacije. Političke misli i ideje počinju da se razvijaju kao racionalne, laičke, naučne i okrenute činjenicama života. U njima se prirodno pravo odvaja od teologije i svodi na unutrašnju stvar razuma. Iz njihovog fokusa nestaje do tada sveprisutna antinomija crkva – država. Umjesto tog jednog, pažnju teoretičara sve više privlače razna pitanja u vezi sa konkretnom političko-pravnom strukturom i funkcijom laičke države: počev od odnosa između države i pojedinca, vlasti i čovjeka, lokalnih i centralnih organa, pa do pitanja suverenosti, rata, svojine, međunarodnih odnosa. Ukoliko se teološka pojmovno-kategorijalna aparatura i argumentacija još ponegdje i koristi, ima krajnje ograničen uticaj ili se nalazi u funkciji prirodno joj neodgovarajućih ciljeva. Ovo, prirodno, najviše dolazi do izražaja na prostorima gdje se nova društvena stvarnost najprije pojavila. Propast Vizantije,

zaustavljanje ekspanzije Evrope prema Bliskom istoku, otkriće Amerike i time uslovljeno prenošenje središta privrednog života na Atlantski okean i njegov priobalni dio, učinili su da to prvijenstveno bude prostor Španije, Portugala, Engleske, Holandije, Francuske i Italije, a tek potom i Rusije i nekih drugih evropskih zemalja.