

III

PRAVO NA OTPOR TIRANIJU U SREDNJEM VEKU

Paralelno i nezavisno od grčke i rimske tradicije otpora tiraniji, u antici je cvetala još jedna vrlo značajna tradicija – jevrejska. Ova tradicija se u velikoj meri razlikuje od prvopomenute dve po snažnom pečatu monoteističke religije, koja je u potpunosti prožimala kako privatni, tako i društveni i politički život. Osim toga, nastala na tlu istočnjačkih despotija, u socijalno-političkim prilikama potpuno različitim od onih koje su vladale u grčkim *polisima* i rimskoj republici, jevrejska tradicija otpora tiraniji imala je jedan vrlo ambivalentan stav prema monarhijskoj vlasti i nije nikada podlegla iskušenju republikanizma. Sasvim suprotno, umesto svetovnog ideala republike, jevrejska pobunjenička misao će afirmisati jedno eshatološko, apokaliptičko i mesijansko učenje, unutar kojeg će tiranija biti *definitivno* pobeđena tek po uspostavljanju "carstva Božjeg na zemlji". Kako su Jevreji tonuli sve dublje u političko ropstvo, ta tradicija će se postepeno oslobađati svih pobunjeničkih elemenata, da bi na kraju bila rastvorena u jednom manje-više pasivnom iščekivanju Božje intervencije, koja će okončati ovozemaljsku patnju i otvoriti rajske kapije harmonije božanske zajednice. Na tu tradiciju će se nadovezati rano hrišćanstvo, čuvajući, doduše, sve one odbačene pobunjeničke elemente judaizma, kako bi ih jednoga dana reaktiviralo. A kada bude kucnuo čas za to, hrišćanstvo – i to prevashodno zapadno – pokazaće se kao veoma kreativno u preuzimanju različitih antičkih tradicija otpora tiraniji i objedinjavanju njihovih pojedinačnih elemenata.

1. Jevrejska tradicija otpora tiraniji

Rodonačelnik judaizma jeste Mojsije, koji je izveo iz Egipta Jevreje koji su tamo bili nastanjeni. Zbog toga je on bio ne samo rodonačelnik jevrejske religije, nego i prvi pravi narodni vođa, zakono-

davac i vaspitač Jevreja. Ko je bio Mojsije i kakvu je religiju dao Jevrejima ostaje do danas sporno. Sigmund Freud je svojevremeno izneo tezu da je Mojsije bio Egipćanin i pristalica univerzalističke monoteističke religije sunca (Atona), koju je utemeljio faraon Amenhotep IV (Ehnaton). Posle smrti ovog jeretičkog faraona, u Egiptu je došlo do erupcije gneva prema novoj religiji i nastali su kaos i bezvlašće (koje je 1350. godine pre n. e. okončao vojskovođa Haremhab). Freudova je pretpostavka da je Mojsije bio zaista član kraljevske kuće i da je kao takav delio religiozna shvatanja Ehnatona, te da je u haosu izazvanom faraonovom smrću i pobunom protiv njegovog verskog legata, "izabrao" Jevreje za svoj narod, podario im "svoju" religiju (a to znači religiju Atona) i izveo ih iz uzavrelog i mržnjom preplavljenog Egipta.¹ Nikakav bog, a pogotovo ne jedan u to vreme tako marginalan demon kao što je bio Jahve, nije tada zaključio "ugovor" sa Jevrejima. Sasvim suprotno, "Mojsije se spustio do Jevreja, učinio ih svojim narodom; oni su bili njegov 'izabrani narod'" (Frojd, 1979: 49).

Međutim, Mojsije je, sudeći po svedočanstvu sačuvanom u Starom zavetu, bio prek, netrpeljiv i okrutan čovek (veoma sličan i samom starozavetnom opisu Jahvea) i vrlo brzo je došao u otvoren sukob sa Jevrejima i u jednoj pobuni je ubijen: "dok su krotki Egipćani čekali da to učine tek pošto je sudbina uklonila faraonovu svetu ličnost, divlji Semiti su uzeli sudbinu u svoje ruke i odbacili tiranina" (Frojd, 1979: 51). Mojsije je bio prvi vladar Jevreja i ujedno njihov prvi tiranin, protiv koga su se oni otvoreno pobunili i na kraju ga svrgnuli i ubili. Posle tog čina, Jevreji su se nesumnjivo osetili sasvim slobodnim i odlučili su da pronađu sebi novog vođu i novu religiju. Oni tog novog vođu pronalaze u oazi Kadišu – središtu kulta lokalnog ratničkog demona Jahvea. Kako se taj novi vođa zvao i kakva je bila njegova sudbina ostaće zauvek tajna, pošto ga je predanje stopilo u ličnost prvog vođe Mojsija, baš kao što je i boga i demona – Amona i Jahvea – stopilo u jedan jedinstveni božanski lik. Freudov je zaključak da su već u to vreme tiranoubice (ili njihovi naslednici) počeli da osećaju krivicu zbog ubistva svog prvog (a možda i drugog) vođe i da izgrađuju je-

¹ Na Mojsijevo poznavanje religije Atona i odbacivanje tradicionalne egipatske religije upozorava i Mircea Eliade (upor. Eliade, 1991: 1: 154).

dan – religiozno utemeljen – pozitivan stav prema njemu.² Taj stav će kasnije postati osnov vere Jevreja: osnivač njihove vere, ko- ga su tako sramotno ubili, vratiće se iz mrtvih i povesti svoj narod u carstvo večnog blaženstva (Frojd, 1979: 39).

Pitanje je, razume se, koliko ove Freudove analize od- govaraju istorijskoj realnosti. Po svoj prilici, tačno je da su Mojsi- je i grupa njegovih pomoćnika (Levita) bili Egipćani, kao i da je Ja- hve bio Jevrejima tuđe božanstvo, koje su oni prihvatili prilikom posete oazi Kadeš u pustinji Sinaja. Takođe je tačno i to da je, za razliku od pacifističke religije Atona (za koju je teško utvrditi da li su je zaista ikada prihvatili Jevreji naseljeni u Egiptu), militantni kult Jahvea upućivao Jevreje na osvajanje zemlje Hanana. Taj kult je iz glava Jevreja izbacio svaku pomisao na transcendenciju (ako su na nju ikada pre toga pomišljali) i na njeno mesto zabaštinio si- rovi naturalizam. Jahve je pri tom postao ne samo inspirator sta- rojevrejskog imperijalizma, nego i čuvar tradiranog poretka, na te- melju "ugovora" koji je zaključio sa jevrejskim narodom. U tom svojstvu, ispod Jahveovog lika probija se sećanje na Mojsija: i no- vi jevrejski bog, baš kao i rodonačelnik njihove religije, ima crte mušičavog cara, koji gnevno i strasno traži od svojih vernika/po- danika da se pokoravaju obavezama preuzetim na osnovu "ugovo- ra" sa njim.

"Ugovor" između Boga i izabranog naroda, o kojem je ovde reč, nesumnjivo predstavlja specifičnost judaističke religije. Vrlo je moguće da njeni koreni sežu u doba boravka u Egiptu, gde je ugovorna logika upućivala na stvaranje "zakletveničkog saveza" protivnika egipatske vlasti u borbi protiv nje (Veber, 1997: 77). Posle izlaska iz Egipta i u toku priprema za osvajanje zemlje Ha- nana, ugovorna logika je već imala ambiciozniji cilj: stvaranje "Izraela" kao ratnog saveza predvođenog bogom rata Jahveom (Veber, 1997: 84). "Izrael" je, inače, u to vreme bio obično ime za kultni savez heterogenih etničkih grupa, koje su se ujedinjavale ra-

2 U tome su možda presudnu ulogu odigrali Leviti, Mojsijevi pomoćnici, koji su takođe bili pretežno Egipćani i privrženici religije Atona. Oni su se posle smr- ti Mojsijeva izborili da uspomena na njega ne padne u zaborav i da pojedini elementi njegovog učenja budu prihvaćeni u kompromisnoj formulaciji nove – judaističke – vere u boga Jahvea.

di učesća u ratnim pohodima. Taj savez do doba careva nije raspo- lagao nikakvom jačom centralnom vlašću i nije se mogao označiti jednom jedinstvenom "državom". S vremena na vreme plemena koja su bila članovi ratnog saveza bila su u sukobu, a savez je funk- cionisao praktično jedino u vreme zajedničkih ratnih pohoda.

U takvim uslovima, bog Jahve je zaista igrao veliku in- tegrativnu ulogu za članove saveza. Ugovorna logika je dovodila svakog pripadnika pojedine grupe koja je pripadala savezu u iz- ravni odnos prema jednom – iako imaginarnom – vladaru. Inte- resantno je da je u orijentalnim despotijama, koje su okruživale ratni savez Izraela, postojala neka vrsta sizerensko-vazalskog ugovora, tj. političkog ugovora između moćnog vladara imperije i njemu podređenog vladara neke potčinjene zemlje. Jevreji su svoj ugovor sa Bogom sebi predstavili upravo po toj varijanti si- zerenko-vazalskog ugovora, tako da je ratni savez Izraela postao jevrejska "zajednica saveza" u koji je ulazio svako ko je sačinio ugovor sa Bogom kao svojim zajedničkim sizerenom. Toj pred- stavi odgovara starozavetna slika obavezivanja jevrejskog naroda na Sinajskoj gori da se pokorava samo Jahveu i nijednom dru- gom bogu, čime je došao u poziciju "vazala" prema njemu kao "sizerenu" (Tadmor i Nadel, 1996: 25). Ipak, ono što ugovor je- vrejskog naroda sa Bogom čini različitim od sizerensko-vazal- skog ugovora jeste princip kolektivne odgovornosti, koji se te- melji na arhajskom principu krvne osvete. Jevreji za svoje ugo- vorne obaveze odgovaraju Bogu po principu kolektivne odgovor- nosti, što znači da je celina odgovorna za grehe pojedinaca (i to ne samo onih koji žive nego i predaka). To je princip preuzet iz krvne osvete i zaodnut u ruho "ugovorne obaveze" prema Ja- hveu. Kažnjavanje grešnika (koji su se ogrešili o ugovor sa Bo- gom) Jevreji su shvatali kao čišćenje svoje zemlje od solidarnog jemstva za greh prema Jahveu.

Stvari se bitno menjaju u momentu kada opisani rat- ni savez Izraela preraste u imperiju. Pivi car Šaul, a posebno nje- gov naslednik David, izazivaju odlučan otpor svojih podanika zbog centralizacije vlasti i uzurpacije religioznih funkcija. Kao ranije protiv Mojsija, Jevreji sada u otporu tiranima vide prevas- hodno religiozno-ugovornu obavezu prema Jahveu. Protiv Davi- da ustanak podiže njegov sin Avšalom, čime se pokazuje da su

ugovorna obaveza na svejevrejsku solidarnost i odanost Jahveu postale superirone u odnosu na imperativ porodične solidarnosti. Međutim, kao i u slučaju Mojsija, i prema Davidu Jevreji ne mogu dugo da osećaju animozitet. Jednom svrgnut, on se opet vraća na presto i, štaviše, u istoriju ulazi "ovenčan oreolom idealnog cara, pomazanika božjeg, nacionalnog heroja i pesnika psalama" (Tadmor i Nadel, 1996: 39). Kao što je prvi "jevrejski tiranin" Mojsije bio prvo svrgnut, a zatim uzdignut u mitsku figuru rodonačelnika religije (pa, donekle, i samog naroda), tako je i David dočeka posmrtnu slavu "cara nad carevima". To govori o prijemčivosti Jevreja za uticaje vere u "kralja-spasitelja", koja je u to vreme bila rasprostranjena u okolnim orijentalnim despotijama. Kasnije iščekivanje Mesije, koji će biti potomak loze Davidove, nosilo je u sebi tragove upravo te vere, koja je u međuvremenu razrađena u učenju sveštenika i proroka (Veber, 1997: 213-215; Eljade, 1991: 2: 202-203).

Sveštenici i proroci, koji će kasnije biti stvaraoci jevrejskog eshatološkog, apokaliptičkog i mesijanskog učenja (potpuno stranog izvornom judaizmu), bili su u vreme carstva najluđi protivnici carske svestlasti. Oni srme jednom hijerokratskom poretku, u kojem će car biti spušten na nivo "visokog sveštenika" jerusalenskog hrama i tek kao takav priznat za centralnu figuru idealnog poretka (Veber, 1997: 307). Polazeći od ovog ideala, oni se suprotstavljaju carevima i proglašavaju se "istinskim glasnogovornicima Jahvea, odnosno "istinskim" zaštitnicima ugovora sa njim. Tako npr. prorok Ilija Tesvićanin od samog Boga dobija nalog da zapreti caru Ahavu ubistvom i zatiranjem celog poroda zbog kršenja pojedinih odredbi Dekaloga: "nijesi li ubio i nijesi li prisvojio? [...] kako psi lizaše krv Navutejevu, tako će lizati psi i tvoju krv. [...] Evo pustiću zlo na te, i uzeću natražje tvoje, i istrebiću Ahavu i ono što uza zid mokri, i uhvaćenoga i ostavljenoga u Izraelju" (Prva knjiga o carevima, XXI, 19 i 21). Sveštenici i proroci se pozivaju na sve one zapovesti iz Dekaloga koje čine sadržaj obaveza Jevreja po osnovu ugovora sa Jahveom i ističu da su tim zapovestima carevi jednako obavezani kao i bilo koji drugi Jevrein. Samim tim, oni uzimaju na sebe dužnost borbe protiv tiranije vladara kao "posrednika" između Boga i jevrejskog naroda. Iako je ovo učenje o sveštenicima i prorocima kao "čuvarima" ugovora između Boga

i jevrejskog naroda i boricima protiv tiranije bledele u najblistavijim momentima carstva, ono je definitivno ojačalo neposredno pre vavilonskog egzila i u doba redakcije svešteničke tradicije u egzilu (Veber, 1997: 116).

Zato je jevrejska koncepcija otpora tiraniji čisto teološka. Svaka vlast koja se suprotstavljala volji njihovog boga Jahvea, kao jedinog istinskog vladara (Schmidt, 1901: 20), zasluživala je po mišljenju sveštenika i proroka otpor (Rock, 1964: 86). Pravo donošenja suda o tome koja vlast se protivi volji Jahveovoj imali su oni sami, i to na osnovu obaveze da svim sredstvima zaštite od vladara Dekalog i ugovor Boga i jevrejskog naroda (Roth, 1954: 33). A kada su proroci jedanput nekog vladara proglasili za tiranina onda pružanje otpora tom vladaru više nije bilo nikakvo pravo nego *obaveza*. Judaistička religija nije pokazivala nikakvo razumevanje za subjekta koji razmišlja da li da koristi pravo na otpor tiraniji ili ne. Ona je pravovernicima propisivala bespogovorne dužnosti u tiraniji jednako kao i u idealnoj monarhiji: u prvoj na otpor, a u drugoj na poslušnost.

Osnovni problem ne sam koncepcije otpora tiraniji nego i ukupne političke misli judaizma ležao je u nerazjašnjenom odnosu između Boga, cara i naroda, odnosno krajnje ambivalentnom stavu prema monarhu kao "posredniku" između preostala dva "ugovorna subjekta". S jedne strane, orijentalno obožavanje "kralja-spasioca" upućivalo je Jevreje na *dužnost* pokoravanja caru koji je božji namesnik na zemlji (te u tom smislu postupa u ime sizerena), dok su, s druge strane, hijerokratske pretenzije sveštenika i proroka pokretale "jevrejski narod" da careve tretira kao sebi jednake Božje vazale, koje je *dužnost* svrgnuti (pa i ubiti) čim ih sveštenici i proroci proglašavaju za grešnike ili čak bezbožnike. Ovu napetost je nemoguće razrešiti u okviru judaističke religije, pošto ona, *in ultima linea*, proizlazi iz nemogućnosti da se odgovori na pitanje ko je konačni tumač Božje volje, "ugovora" i Dekaloga: car ili sveštenici i proroci. Ako je to car (kao izaslanik sizerena), onda svaki vernik ima isključivo *dužnost* da mu se pokorava; ako li su to, naprotiv, sveštenici i proroci (koje nadahnjuje sam Bog), onda svaki vernik ima *dužnost* (po principu krvne osvete) da svrgne (i ubije) cara čim to sveštenici i proroci narede. Pri tom se kriterijum za prosuđivanje tiranije u ovom drugom slučaju svodio isključivo

na "božansko pravo",³ čije su "zvanično" tumačenje prisvojili sveštenici i proroci – u svojstvu izaslanika Boga kao sizerena. Vlada-ru je na temelju "božanskog prava" i "zvaničnog tumačenja" (sveštenika i proroka) trebalo pružiti otpor kao grešniku ili čak bezbožniku, a svrha otpora bilo je kažnjavanje za greh i očišćenje celokupnog jevrejskog naroda od kolektivne krivice pred Bogom (po onom istom arhaiskom principu koji važi i u slučajevima krvne osvete).

Kada su Jevreji izgubili svoju državu i potpali pod stranu vlast, koncepcija o tiranskoj kao grešnoj ili bezbožničkoj vlasti proširila se sa jevrejskih vladara na zavojevače. Iako su ti novi vlastodršci bili inovernici, koji nisu, niti su mogli strajati u bilo kakvom pravnom odnosu prema Jahveu i jevrejskom narodu, oni su ipak zbog svog bezbožnog vladanja zasluživali otpor. U 2. veku pre n. e. to će poslužiti Jevrejima da vladavinu Antioha IV Epifana proglase tiranijom i da krajem 165. godine povedu tzv. Makabejski rat protiv ovog seleukidskog cara. Međutim, iako kratkoročno uspešan, ovaj rat neće uspeti da trajnije promeni političku stvarnost u kojoj su se Jevreji obreli i zato će oni ubrzo potpasti pod vlast najveće sile koja se u to vreme pojavila u mediteranskom pojasu – Rima.

I pod Rimom Jevreji nastavljaju da prave planove za nacionalnu i religioznu emancipaciju i da organizuju pobune. Najpoznatija pobuna podignuta je 66. godine, a povod joj je bila "tiranska" uprava rimskog prokuratora Gesija Flora. Ratna dejstva su trajala do 73. godine, kada je pobuna bila definitivno ugušena. Žarište pobune nalazilo se u Jerusalimu, u kojem je odmah došlo do podela na umereno i radikalno pobunjeničko krilo. Umereni pobunjenici su, svesni svojih mogućnosti, hteli da načine novu, prihvatljiviju nagodbu sa Rimljanima, kojom bi se sprečile arbitrarnosti rimskih prokuratora i povećala autonomija Jevreja. Nasuprot tome, radikalno krilo se inspirisalo ortodoksnom judai-

³ Stari Jevreji još nisu bili razvili koncepciju o dvostrukom ugovoru – o "ispravnoj veri" (između Boga i jevrejskog naroda) i o vlasti (između jevrejskog naroda i njegovog vladara). Tu koncepciju će kasnije razviti protestanti i ona će označavati iskorak iz starozavetnog diskursa, pošto će pretpostavljati da "izabrani narod" i njegov vladar zaključuju jedan poseban ugovor, koji je, doduše, načelno utemeljen u Bibliji, ali se nikako ne iscrpljuje u njenim odredbama.

stičkom religijom i odbacivalo svaki kompromis sa Rimljanima. Lider radikalne partije bio je Jovan iz Gišale, koji je, odmah po uspostavljanju kontrole nad Jerusalimom, sebe uzdigao u novog tiranina, a svoje političke protivnike počeo da istrebljuje kao "jere-rike".⁴ To je dovelo do novih pobuna, ovog puta protiv samog Jovana, i, naposljetku, do krvavog građanskog rata u Jerusalimu. Kao što zaključuje Flavije Josif, "na grad su se stučila tri najveća zla, rat, tiranija i pobuna, a građni su u ratu, mereno prema preostale dve pošasti, još morali da vide najmanje zlo" (Josephus, 1980: 359). Mir je izgledao nepovratno izgubljen, a prenadražene strasti stvarale su *circulus vitiosus* najstrašnijeg fanatizma i nasilja. Po mišljenju Emila Schürera, surovosti u obračunu sa političkim protivnicima u Jerusalimu 67-68. godine mogu se porediti sa onima u jakobinskoj fazi Francuske revolucije (Schürer, 1961: 258).

Iz građanskog rata Jovan iz Gišale izašao je kao neprikosnoveni pobednik, ali to nije moglo trajnije da osigura njegov politički položaj u Jerusalimu.⁵ U južnoj Palestini u to vreme uzdigao se novi fanatični vođa po imenu Simon, kome je pošlo za rukom da u kratkome roku stekne ogromno sledbeništvo i da ostavi pustoš gde god je sa svojom vojskom prošao. Naposljetku, u svom ratnom pohodu, on se 69. godine obreo pred zidinama Jerusalima. Građani Jerusalima, u strahu od sopstvenog tiranina, videli su u novopridošlici šansu da se definitivno oslobode Jovana iz Gišale i zato je visoki sveštenik Matija pozvao Simona da sa vojskom uđe u grad. Međutim, kada se Simon našao unutar zidina grada, nastao je novi rat, ovoga puta između dva tiranina. Uskoro je čak formirana i treća partija, na čijem čelu je stajao Elazar. Jerusalim je ubrzo bio podeljen: Simon je kontrolisao gornji deo i veći deo donjeg dela grada, Jovan brdo sa Hramom, a Elazar unutrašnje dvo-

⁴ Emil Schürer daje sažet opis kontradiktornog lika Jovana iz Gišale (prevažno na osnovu podataka koje je o njemu ostavio Flavije Josif): "I dok se zaklinjao u smrt i uništenje tirana, sam nije bio ništa manji tiranin u svom sopstvenom krugu" (Schürer, 1961: 252).

⁵ U ovo vreme desio se konačni razlaz između Jevreja i hrišćana. Hrišćani su se našli na udaru Jovanovih progona, pa su svi koji nisu bili pobijeni napustili Jerusalim i naselili se u gradu Peli. "Jevreji su optuživali hrišćane za izdaju i kukavičluk, a hrišćani su pozdravljali Titovo razaranje Hrama kao ispunjenje Hristovog proročanstva" (Djurant, 1996: 659).

rište Hrama. Borba između ove tri partije vodila se svakodnevno i u tim borbama je izginulo mnogo građana, a uništene su i skoro sve zalihe žita.

Sve je to išlo na ruku Rimljanima, koji su upravo završavali sa zatiranjem drugih pobunjeničkih žarišta u Palestini i otpočinjali opsadu Jerusalima. Vespazijan je, naime, već bio stigao pred Jerusalem, ali nije započinjao ništa, očigledno čekajući da se Jevreji sami međusobno poubijaju i tako njemu olakšaju posao. Interesantno je da čak i kada su se Rimljani pojavili pred kapijama grada stranačke borbe nisu utihnule: u to vreme Jovan je uspeo da upadne u dvorište Hrama i uništi stranku Elazara. Tek posle toga dve preostale partije odlučile su da se koncentrišu na rat sa Rimljanima. Zahvaljujući krajnjem fanatizmu, njihov otpor je trajao do 6. avgusta 70. godine, kada je Vespazijanov sin Tit naposljetku probio poslednji bedem i prodro u grad. Posledice poraza jerusalimskih pobunjenika bile su za Jevreje i judaizam katastrofalne: u Judeji skoro da više nije ostalo Jevreja, Jerusalem je spaljen do temelja i ostavljen da (poput Kartagine i Korinta) leži u ruševinama, visoko sveštenstvo i Sanhedrion bili su ukinuti, a judaizam je poprimio oblik koji se zadržao do današnjeg vremena – prilagođen narodu koji se nalazi u dijaspori. Kao što je svojevremeno dobro primetio Theodor Mommsen, uništenje Jerusalima imalo je jedno duboko značenje. Ono je bilo reakcija Zapada na religiozni pohod Istoka – reakcija koja je omogućila vododelnicu između hrišćanstva i judaizma: "Uistinu su kasnije hrišćanstvo kao i kasnije jevrejstvo posledice ove reakcije Zapada protiv Istoka. [...] Hrišćanski ideali budućnosti postali su univerzalni otkako više nije bilo Jerusalima na zemlji. [...] Jevrejstvo nije samo preživelo [uništenje Jerusalima] nego se i promenilo. Postoji jedan dubok rascep između jevrejstva starijeg doba, koje pravi propagandu za svoju veru, čije predvorje hrama ispunjavaju nevernici, čiji sveštenici svakodnevno prinose žrtve imperatoru Avgustu, i krutog rabinizma, koji, izuzev Avramovog potomstva i Mojsijevog zakona, neće da zna ništa o svetu. Jevreji su uvek bili stranci i to su hteli da budu; ali osećaj otuđenja sada se povećavao na užasan način kako u njima, tako i prema njima, vodeći tome da su na obe strane grubo povučene njegove odvratne i štetne konsekvence. Od Horacijevog omalovažavajućeg zbijanja šale na račun nametljivih Jevreja iz

rimskog geta, Tacit je načinio korak dalje ka dostojanstvenoj mržnji prema ovom otpadu ljudskog roda, za koji je prljavo sve što je čisto i čisto sve što je prljavo; između jednog i drugog leže oni ustanci prezrenog naroda i nužnost da se on porazi i da se za njegovu držanje u pokornosti upotrebljava veliki novac i ljudstvo" (Mommsen, 1933: 403-404).

Iako su u narednih nekoliko decenija po uništenju Jerusalima Jevreji podigli čitav niz pobuna, predvođeni priznatim ili nepriznatim mesijama,⁶ bilo je sasvim jasno da više ne postoji nikakva alternativa mirenju sa okrutnom sudbinom ponižavajućeg života pod vlašću nevernika. O poslednjim pobunama protiv Rimljana ima vrlo malo verodostojnih podataka, tako da se ne mogu pouzdano rekonstruisati sled zbivanja i uzroci propasti pobunjenika, ali je vrlo verovatno da su to bili očajnički pokušaji preostalih pobornika ortodoksnog judaizma da ostvare učenje o "ugovoru" Jahvea sa jevrejskim narodom. Njihov poraz označio je odlazak u drugu krajnost: započelo je zagovaranje bezuslovne pokornosti Jevreja praktično svakom vladaru (koji prestaje da stoji u bilo kakvom pravnom odnosu prema Jahveu).⁷ To je vreme kada nestaje netragom volja Jevreja da dalje razvijaju političko učenje o tiraniji i da iz njega crpu praktične pouke u svojoj borbi za nacio-

6 Dve najveće i podjednako neuspele pobune podignute su 115-117, pod vođstvom Lukuasa, i 132-135, pod vođstvom Simona Bar-Kohbe. Potonji vođa je čak bio proglašen Mesijom, što je dodatno opteretilo odnose između Jevreja i hrišćana. Hrišćani, naime, nisu hteli da priznaju drugog Mesiju osim Hrisra, niri potrebu da se podiže buna protiv Rimljana, i došli su u oštar konflikt sa pobunjenim Jevrejima. Zato nije čudo što je, nasuprot rabinskim panegiricima Bar-Kohbi, hrišćanski pisac Euzebij o jevrejskom vođi pisao kao o "izvoru sveg ludog misticismizma koji je izazvao kaznu" (cit. prema: Schürer, 1961: 304).

7 "Kada se Mesija nije pojavio, ova nada [u rušenje bezbožne vlasti] je, naravno, u verskoj svesti intelektualaca sve više ustupala mesto vrednosti prisutnosti boga u duši čoveka, ili blagom osećajnom poverenju u božju dobrotu čisto kao takvu, i spremnosti za mir sa celim svetom. To se događalo naročito onda kada je socijalni položaj zajednice osuđenih na potpunu političku nemoć bio koliko-toliko podnošljiv – dok se u epohama kao što je, recimo, period progona u doba krstaških ratova, ponovo razbuktavala pomenuta nada, bilo u vidu prodornog ali bezuspešnog vapaja Bogu za osvetom, bilo u vidu molitve da se duša Jevrejina 'prevori u prašinu' pred neprijateljima koji ga proklinju" (Veber, 1976: 1: 419).

nalnu i religioznu emancipaciju. Iz starozavetnog učenja o "ugovoru" Boga i jevrejskog naroda izgubilo se bezbožništvo vladara kao osnov pružanja otpora njegovoj tiraniji, ostavljajući za sobom prazninu, koju će u narednim vekovima popuniti politička apatija i "idiotija" (Rühe, 1958: 34-36). Tako su i sami Jevreji podelili sudbinu Rimljana (i drugih naroda) u rimskoj imperiji: izgubili su interes za državu i politiku, okrenuli se "čistoj" veri i borbu za vlast prepustili bezobzirnim vojskovođama i njihovim kohortama.

Ipak, vrlo je važno pomenuti da je jevrejska tradicija otpora tiraniji, uprkos zamiranjima u praksi, ostala zapisana u Starom zavetu i kao takva ušla i u hrišćanski duhovni korpus. Dok bude trajao državni progon hrišćana, kao i kasniji "brak" između države i hrišćanske crkve, ovo nasleđe neće biti aktuelizovano i problematizovano. Međutim, već u sholastici crkveni mislioci počinju da se sve više vraćaju primerima otpora i svrgavanja vladara, kojima vrvi Stari zavet, i da iz tih slučajeva izvlače dalekosežne zaključke. Ova starozavetna inspiracija biće naročito značajna tokom sukoba oko investiture. Ipak, pravo oživljavanje jevrejske tradicije otpora tiraniji dogodiće se tek na početku novog veka, i to u protestantizmu. Protestanti će se i inače u raspravljanju svetovnih problema u velikoj meri oslanjati na knjige Starog zaveta i zato im neće biti teško da bez zazora usvoje jevrejska shvatanja o *dužnosti* otpora bezbožnom vladaru, koji zatire "ispravnu veru". No, kako ćemo u narednim poglavljima moći da vidimo, protestanti nisu jednostavno preuzeli shvatanja starih Jevreja, nego su ih prilagodili svom vremenu i dodali veliki broj tema iz antičke paganske (grčke i rimske) političke tradicije, kao i svoje originalne stavove. Time će biti pripremljeni svi uslovi za nastanak monarhomaških teorija i prvih novovekovnih doprinosa razradi *prava* na otpor tiraniji.

2. Odnos ranog hrišćanstva prema svetovnoj vlasti

Kao jedan od istaknutijih jevrejskih proroka svoga doba, Isus je delio ubeđenje velikog dela svojih sunarodnika da su "herojska" vremena borbe Jevreja protiv svetovne i paganske vlasti (konkretno Rimljana) odavno prošla i da organizovanje nekog novog Makabejskog rata nije samo nemoguće, nego je i nepotrebno. Zato je odlučno odbijao da se proglasi Mesijom, pošto je taj naziv u nje-

govo vreme još uvek imao snažne političke implikacije. Ali, to je povlačilo za sobom dalekosežne posledice: odbijajući da se meša u svetovnu vlast, Isusu je preostalo jedino da se pokori svakoj vlasti. U izvornom Isusovom učenju zato ne postoji nikakva mogućnost otpora nepravednoj vlasti. Moguća je samo mučenička smrt, koju je i sam Isus izabrao (Hagen, 1990: 15).

Kod apostola Pavla, koji je kanonizovao hrišćansko učenje, ovaj apolitički stav ojačan je i pojedinim elementima iz stoičke etike.⁸ Pavlu je pošlo za rukom da sa religioznom mistikom i eshatološkim učenjem uskladi jednu etiku koja je u svim ključnim segmentima imala stoički pečat. Samim tim, hrišćanska etika dodaje jednu novu dimenziju i novu *svrhu* stoicizmu – učenje o objavi spasenja kroz Isusov povratak na zemlju (Schneider, 1970: 79). Time biva prevladan pesimizam stoičkog svetonazora, a povlačenje iz političkog života kompenzuje se otvaranjem eshatološke (postpolitičke, odnosno metafizičke) perspektive. U odnosu prema svetovnoj vlasti stoička i hrišćanska etika se ne razlikuju mnogo, ali zato hrišćanstvo stiče odlučujuću prednost na planu lične (religiozne) autonomije i dolazi u situaciju da pruži mnogo bolje argumente za tvrdnje o suprematiji duha nad materijom, mogućnosti prevazilaženja čovekove zle prirode, potrebi trpljenja ovozemaljskih nepravdi, itd.

"Najneprijateljskiji" stav prema svetovnoj vlasti koji se može pronaći u Novom zavetu nalazi se u Djelima apostolskim i glasi: "Većma se treba Bogu pokoravati, nego li ljudima" (5, 29). Problem sa ovom odredbom jeste u tome što je kvantitativna i što iskazuje zapravo jednu trivijalnu istinu za svakog vernika: njegov život mora biti "većma" organizovan prema verskim, nego prema svetovnim propisima. U svakom slučaju, ukoliko bi došlo do kvalitativnog sukoba naredbi koje izdaju pomenute dve instance, ova odredba ne bi mogla poslužiti kao opravdanje bilo kakvog otpora svetovnoj vlasti (odnosno "ljudima" koji je vrše). Još manje mogućnosti za rešavanje problema otpora pruža glava XIII Rimljanima poslanice Svetoga apostola Pavla, koja se obično uzima za

⁸ Pavle je najverovatnije stoičke uticaje pokupio od stoika Atenodora, koji je delovao u Pavlovom rodnom gradu Tarsosu, kao i iz dela Arata iz Sola, jednog od prvih Zenonovih učenika (Schneider, 1970: 79).

osnov hrišćanskog odnosa prema svetovnoj vlasti. Na tom mestu možemo da pročitamo sledeće odredbe:

1. [...] Svaka duša da se pokorava vlastima koje vladaju; jer nema vlasti da nije od Boga, a što su vlasti, od Boga su postavljene.
2. Tako koji se suproti vlasti suproti se naredbi Božjoj; a koji se suprote primiće grijeh na sebe.
3. Jer knezovi nijesu strah dobrijem djelima nego zlijem. Hoćeš li pak da se ne bojiš vlasti, čini dobro, i imaćeš hvalu od nje;
4. Jer je sluga Božji tebi za dobro. Ako li zlo činiš, boj se; jer uzalud ne nosi mača, jer je Božji sluga, osvetnik na gnjevonome koji zlo čini,
5. Tako se valja pokoravati ne samo od straha nego i po savjesti.
6. Jer za to i poreze dajete; jer su sluge Božje koje su za to isto postavljene.
7. Podajte dakle svakome šta ste dužni: kome dakle porezu, porezu; a kome carinu, carinu; a kome strah, strah; a kome čast, čast.

Ista misao je jezgrovitije formulisana u Prvoj poslanici svetoga apostola Petra (II, 13–15). Pokoran odnos hrišćana prema vlasti, koji preporučuju dvojica apostola, kasnije će postati poznat kao *clausula Petri*.

Kako god da se okrene, Biblija ostavlja mogućnost da se poslušnost svetovnoj vlasti otkáže jedino ako ova ne dozvoljava pokoravanje Bogu i odgovarajuće obrede. Hrišćanstvo je pogotovo zabranjivalo nasilno suprotstavljanje nosiocima vlasti, zbog čega je potpuno onemogućeno ne samo tiranoubistvo nego i svaki drugi oblik fizičkog sukobljavanja. Ako se htelo biti hrišćaninom moralo se odreći svakog oblika nasilja, pa makar to vodilo do sopstvene smrti (Lossen, 1894: 7; Spörl, 1972: 91–92). A ako bi se hrišćanin ipak našao u dilemi da li da pruži otpor svetovnoj vlasti, onda je u obzir dolazio samo neki nenasilni, što znači "duhovni otpor", koji se odvija u "unutrašnjosti ličnosti" (Püttmann, 1994: 144). Ova koncepcija "duhovnog otpora" bila je u skladu sa idejom da čovek

ima dvostruku – ljudsku i božansku – prirodu i da ova druga mora imati neprekidnu kontrolu nad prvom (Stüttler, 1972: 38). Nevolja sa tom postavkom ležala je u tome što pretnja svetovne vlasti po pravilu nije bila "duhovna", nego sasvim materijalna, tako da se "duhovni otpor" mogao odnositi samo na odbijanje da se prihvati državna ideologija, religija i propaganda, dok u svemu ostalom nije moglo biti govora o bilo kakvom otporu u striktnom značenju te reči. U određenju odnosa hrišćana prema svetovnoj vlasti ponekad se umesto formulacije "duhovnog otpora" koristila formulacija "pasivni otpor" (vidi npr. Kleger, 1993: 38). To je bilo, međutim, još nesrećnije rešenje, pošto pasivni otpor (*resistentia passiva*) već semantički predstavlja *contradictio in adjecto*: da bi se nekome ili nečemu pružio otpor to mora biti sprovedeno kroz određeno aktivno dejstvo (Remelle, 1992: 64; Hagen, 1990: 5).

Uzimajući sve ovo u obzir, dolazi se do zaključka da izvorno hrišćanstvo nije ostavljalo nikakvu mogućnost za otpor svetovnoj vlasti, već samo za neposlušnost iz razloga savesti. Hrišćani su odbijali jedino da se podvrgnu kultu rimskih imperatora i da podnose žrtve njihovim kipovima,⁹ dok su u svemu ostalom iskazivali krajnju poslušnost (Rühe, 1958: 48).¹⁰ U tom stavu nije bilo nikakve originalnosti. Već smo videli da Antigona iz identičnih razloga savesti odbija da se povinuje tiraninovoj volji. No, hrišćani

⁹ Počev od 2. veka odbijanje da se slavi kult imperatora postalo je osnovni povod za progon hrišćana. Međutim, nisu samo kultovi imperatora predstavljali problem. U to vreme orijentalne religije već su srekle vrlo veliku popularnost u Rimu, pa su neki imperatori imali planove da za državnu religiju proglase solarnu teologiju monoteističke strukture, koja je tada imala najviše izgleda da postane univerzalna. I sam Konstantin je pre preobraćenja bio vernik solarnog kulta i u *Sol invictus* video religiozni temelj svoje države (Eliade, 1991: 2: 289). Srećna okolnost što je Konstantin prešao na hrišćanstvo omogućila je ovoj religiji da u narednim vekovima definitivno pobedi ovog svog najvećeg suparnika.

¹⁰ Ipak, postoje i neki izuzeci od ovog pravila. Tako npr. Origen u svom spisu *Protiv Celza* iz 3. veka na optužbe da su hrišćanska udruženja ilegalna i opasna po državu odgovara: "Zar ne delaju moralno ispravno oni koji 'stvaraju tajna udruženja' kako bi uklonili (*anairein*) tiranina koji je državnu vlast protivpravno prisvojio?" Iako ovim rečima Origen očigledno opravdava tiranoubistvo, on ipak još nije voljan da to opravdanje primeni i na hrišćane – za tiranoubistvo su morali da ostanu "nadležni" samo "prirodni ljudi", tj. pagani (Spindelsböck, 1994: 44; Klautke, 1994: 95).

se nadovezuju na jevrejsku, a ne na grčku tradiciju neposlušnosti iz razloga savesti. Već za vreme pada pod vavilonsko ropstvo jevrejski prorok Danilo se zalaže za sličan koncept nenasilnog otpora. On odbija da pije vino sa vavilonskog dvora, da prestane da se moli Jahveu i da se prikloni vavilonskim bogovima (Roth, 1954: 36). Iz takvog ponašanja proizlazi stav ignorisanja vlasti u svakom segmentu njenog mešanja u autonomni verski život, praćen spremnošću da se zbog toga žrtvuje sopstveni život. I upravo je taj stav postao aktuelan za hrišćane u prva tri veka nove ere i oni će ga zdušno prigrliti u svojim reakcijama na imperatorske religiozne zahteve.

Ovakav, politički pasivan stav karakterističan je za vernike čija se religija proganja i koji su nemoćni da pruže bilo kakav istinski otpor svojim ugnjetaćima, ali ne dozvoljavaju da "bezbožna vlast" prodre u njihovu duhovnu intimu: ono što je Jevreje zadesilo pod vavilonskom vlašću, događa se i hrišćanima u Rimskom carstvu. Međutim, hrišćanstvo će, za razliku od judaizma, imati tu sreću da se nakon dugotrajnih, ali neuspešnih progona uzdigne u državnu religiju samih dojučerašnjih progonitelja. Zasluga hrišćana leži u tome što su uspeali da odole svim iskušenjima i da se pri kraju principata uzdignu u verovatno najjaču i najkompaktniju religiju koja je upražnjavana na teritoriji Rimske imperije. Štaviše, u vreme Dioklecijana hrišćanska crkva je bila sve ono što je Rim prestao da bude: hrišćani su imali "popularne skupove, svoje izbore, svoje vođe, izabrane sa opštom saglasnošću, kao i moćno zastupništvo u svojim koncilima ili sinodima" (Duruy, 1888: 686). Bili su odlično disciplinovani i u isto vreme entuzijastički odani svom religioznom učenju, tako da su bespogovorno sledili sve ono što je crkva od njih zahtevala, makar ih to vodilo pravo u smrt. Zbog toga svi raniji progoni rimske države ne samo da ih nisu uništili, nego su ojačali njihovu religioznu odvažnost. Već je to samo po sebi predstavljalo opasnost za pagansku državu, da bi se u vreme Dioklecijana ta opasnost još i uvećala. Na udaru je bio sam stub rimske države – vojska. Hrišćanski vojnici počeli su da se povezuju u tajna i zatvorena udruženja unutar vojske i da odbijaju da koriste oružje, što nije izgledalo samo kao kršenje discipline, nego i kao zavere-ničko držanje. Suđenja i pogubljenja nisu pokolebala hrišćane, nego su samo podstakla dezertiranje iz rimske vojske. A slablje-

nje vojne sile bilo je udarac u sam koren rimske države. Hteli to ili ne, hrišćani su se sve više zaplitali u konflikte sa aktuelnom paganskom vlašću.

U takvoj atmosferi, Dioklecijan je došao do zaključka da mora ponovo da primeni represivne mere kako bi oslabio hrišćanski pasivni otpor i ojačao univerzalnu disciplinu rimske države.¹¹ Zato 303. godine, donošenjem prvog Dioklecijanovog edikta protiv hrišćanstva, započinje poslednji i verovatno najintenzivniji progon pripadnika ove veroispovesti. Ali, umesto da oslabi hrišćansku crkvu, Dioklecijanov edikt je izazvao otpor hrišćana. Kada je imperatorov edikt bio javno izložen, jedan hrišćanin ga je skinuo sa zida i pocepao uz izrugivanje imperatoru. Zatim su buk-nula dva požara u imperatorskoj palati (pri čemu je drugi požar izbio tik uz dnevne prostorije u kojima je Dioklecijan boravio), da bi na kraju bile podignute dve pobune (u Antiohiji i Meliteni na Eu-fratu). Iako nije izvesno da su iza ovih akata otpora stajali hrišćani, Dioklecijan je sada postao ubeđen da je hrišćanstvo preraslo u državnog neprijatelja broj jedan, koji ne preza ni od čega kako bi srušio njegovu vlast. Bez obzira na sva uveravanja hrišćana kako nemaju interesovanja za "državu zemaljsku" i kako se odriču svakog nasilja, a pogotovo onog koje je usmereno protiv imperator-ske vlasti, Dioklecijan je očigledno stao na stanovište da Rim neće povratiti unutrašnji mir sve dok ova opasna sekta ne bude dra-stično oslabljena i naterana na pokornost. Time su zaoštreni pro-goni, koji će trajati sve do 313. godine, kada će imperator Konstan-tin Milanskim ediktom rehabilitovati hrišćanstvo i povratiti mu stare slobode (Duruy, 1888: 702 i dalje).

¹¹ Osim toga Dioklecijan je sebe proglasio za gospodara i boga (*dominus et deus*), što je značilo jednog stvaraoca prava i nosioca celokupne državne vlasti (Borch, 1934: 92). Sa te pozicije, on je imao sve razloge da u hrišćanstvu vidi izazov za svoj vlastiti religiozni položaj u rimskoj državi. I zaista, hrišćanstvo je bilo veoma nezgodan suparnik: s jedne strane, ono je stajalo u dijametralnoj suprotnosti prema tradicionalnoj rimskoj politeističkoj, pragmatičnoj i "nacio-nalističkoj" religiji, dok se od ostalih orijentalnih mističnih religija razlikovalo po svojoj neverovantnoj krutosti i netolerantnosti prema drugim božanstvima. Za hrišćanstvo sve je bilo jedno te isto bezbožništvo: od rimske paganske reli-gije, preko orijentalnih kultova sve do samog kulta rimskog imperatora. A pošto je pokazalo svoju snagu i otpornost pred progonoima, hrišćanstvo je počelo da pokazuje i svoje organizacione kvalitete i zavidnu unutrašnju disciplinu.

Teško je reći da li su svi ovi progoni pod imperatorom Dioklecijanom mogli da dovedu do revizije hrišćanske koncepcije odustajanja od otpora tiranskoj vlasti. Postoje znakovi da su hrišćani, osetivši svoju naraslu moć među stanovništvom Rima,¹² počeli da se sve "aktivnije" suprotstavljaju imperatorskoj vlasti, ali je Milanski edikt ponovo ojačao tradicionalni "pasivni" odnos prema vlastima. Međutim, povratak na izvorno hrišćanstvo više neće biti moguć. Paralelno sa uzdizanjem u državnu religiju, koje je ubrzo usledilo, hrišćanstvo je bilo prinuđeno da preuzme saodgovornost za rimsku državu i da svoje učenje prilagodi novim političkim prilikama. Nesumnjiva korist koju je hrišćanska crkva izvukla iz Konstantinovog preobraćenja bila je to što je svetovna vlast onemogućena da gradi vlastitu konkurentsku harizmu: iako još cezaropapistička, svetovna vlast je morala da odustane od svih izazova orijentalnih religija i osloni se na ono što joj je hrišćanstvo pružalo (tj. da bude vlast po milosti Božjoj), ako ne želi da neki njen novi projekat stvaranja originalne harizme bude žigosan kao "Satanino delo" (što će kasnije postati osnovom za hijerokratske pretenzije same hrišćanske crkve; Veber, 1976: 2: 250) i odgovarajuće kažnjen. "Hrišćanstvo je taj mesijanski kvalitet vladavine, koji je kao *lični* kvalitet mogao samo Hrist da dodeli, tradiralo u *službeno*-harizmatškoj formi i pridodalo njegovom pojmu imperatora" (Borch, 1934: 89).

Uspon hrišćanstva u državnu religiju Rima označio je kraj kulta imperatora. To je imalo svoje pozitivne, ali i negativne strane. Glavni značaj kulta imperatora bio je u tome što je njegovim upražnjavanjem izjavljivana lojalnost imperatorima. Što su bile oštrije borbe za presto i što je teže bilo održati se na njemu, to je više rastao značaj kulta imperatora, pošto su njime političke i prav-

¹² U stvari, sve do kraja 3. veka protiv hrišćanstva je mnogo više neprijateljski bilo nastrojeno pagansko stanovništvo nego magistrati. Bilo je mnogo slučajeva u kojima je rulja gnevno zahtevala od magistrata da progoni i ubija hrišćane, ili ih je čak sama kamenovala. Ali, kako je država počela da organizuje sve zverskije progone hrišćana, pagansko stanovništvo ih je sve više uzimalo u zaštitu. U to vreme je među stanovnicima rimske imperije razočaranje u državu već bilo tako veliko da su se solidarisali svi koji su bili na njenom udaru. To je, sa svoje strane, takođe doprinelo i jačanju i širenju hrišćanstva. Ako su hrišćani i dalje bili broćano manjina, oni su, za razliku od paganske većine, sada već bili odlično organizovani i potpuno predani svojoj religiji.

ne obaveze bile podupirane religioznim obavezama. Na drugoj strani, dobra strana kulta imperatora bila je u tome što je on bio kompatibilan sa svim religijama. Nakon što je vernik "dao caru carevo", mogao je na miru i u skladu sa religijom koju je upražnjavao da dâ svom "Bogu božje". Drugim rećima, uz kult imperatora išla je i svojevrсна religiozna tolerancija. Međutim, sa Konstantinovim preobraćenjem takav običaj se menja. Hrišćanstvo postaje državna religija, neprijateljski raspoložena prema ostalim religijama, kao i prema svetovnim vlastima koje im pružaju zaštitu. Osim toga, imperator prestaje da bude Bog, i postaje njegov "miljenik" ili "izabranik", odnosno onaj ko ima "Božju milost". U to vreme, imperator poćinje da vlada sa Božjom saglasnošću (*Deo auctore gubernans*) pri čemu ga direktno kruniše Bog (*a Deo coronatus*), pa kao takav ima obavezu da jaća hrišćanstvo i progoni sve oblike "paganstva".

Pretvaranjem originerne imperatorske harizme u hrišćansku, dobrim delom već institucionalizovanu harizmu u doba dominata,¹³ problem otpora vlasti ponovo se otvorio, ali sada na jedan sasvim drugaćiji način. Hrišćanstvo kao državna religija postalo je zainteresovano za svetovnu vlast, koja ga podržava i štiti, i dolazi u iskušenje da preispita svoj odgovor na pitanje da li treba pružiti "aktivan" otpor *bezbožnom* vladaru. U novim političkim prilikama dominata hrišćanstvo zauzima dijametralno suprotan stav od onog kojem su Isus i apostoli bili skloni: otpor bezbožnom vladaru više nije čak ni *pravo* nego je *obaveza*. Taj novi pravac nagoveštava već Origenov ućenik Euzebij, koji 313. postaje biskup Cezareje i koji na više mesta u svojim delima slavi imperatora Konstantina kao "tiranoubicu" (Klautke, 1994: 103). Konstantinovo preobraćenje postalo je tako cezura ne samo u istoriji rimske države, nego i same hrišćanske crkve: od tada hrišćanski mislioci staju na stanovište da nije moguće da svetovni vladar bude pagan ili jeretik, pa se u skladu sa time daju na posao razrade hrišćanskog ućenja o

¹³ Za vreme dominata imperator živi od institucionalizovane harizme i jedne "tradicije" koju su stvorili princepsi u prethodnom periodu i u kojoj se mešaju avgustovski (rimsko-tradicionalistićki) i cezaristićki (orijentalno-harizmatićki) elementi. Cezaropapistićki režim dominata zato karakteriše upravo ono što je Max Weber opisivao kao postanak harizme nećim svakodnevnim i pretvaranje harizmatićke vladavine u svojevrсну mešavinu tradicionalne i racionalne (legalistićke) vladavine.

“tiraniji” i mogućnostima pružanja otpora “tiraninu”. Osnovu od koje su pošli predstavljala je *clausula Petri* (Borch, 1954: 173).

Za razvoj hrišćanske teorije prava (odnosno obaveze) na otpor tiraniji biće karakteristično preinačavanje Horacijevih reči, koje čini Isidor Seviljski kako bi utemeljio ideju da je vladar onaj ko postupa pravedno, jer inače nije vladar: *Rex eris si recte facies, si non facias, non eris* (Gurevič, 1994: 195-196). Prema jednom takvom ne-vladaru nijedan hrišćanin ne bi trebalo da ima bilo kakvog obzira, a pogotovo ne onaj dužni respekt na koji upućuje *clausula Petri*. Ono što je pri tom najznačajnije jeste poistovećivanje pravednosti vladara sa njegovom hrišćanskom veroispovešću: da bi vladar uopšte mogao da sprovodi pravdu potrebno je da ispoveda “ispravnu veru”. Ako, pak, nije hrišćanin, onda ne može biti pravedan i onda mu se može i mora pružiti otpor, upravo na temelju “ispravne vere”.

Prva prilika da ovo učenje sprovedu u život hrišćanima se pružila za vreme vladavine imperatora Julijana Apostata. Napore njegovih prethodnika Konstantina i Konstancija da potisnu paganske religije i hrišćanstvo uzdignu u državnu religiju Julijan je smatrao za svirepi državni teror, zaključujući još u svojoj mladosti (kao običan prognanik u Atini) da “ne postoje zveri koje bi bile surovije od hrišćana” (Djurant, 1998: 24). Kada je postao imperator, Julijan nije preduzimao nikakve represalije prema hrišćanima (osim što ih je proglasio nepodobnim za državne službe), ali je svesrdno pomagao paganske religije, obnavljao njihove hramove i njihovim vernicima vraćao ranije oduzetu imovinu (u međuvremenu često dodeljivanu hrišćanima). Iako je inače bio vrlo sposoban, tolerantan i predan vladar, hrišćani mu nikada nisu mogli zaboraviti ovaj “greh” neznaboštva, pa je njegova smrt 363. brzo pripisana njima u zaslugu.¹⁴ Julijanov prijatelj, filozof Libanije prvi je tvrdio da je koplje koje je usmrtilo imperatora hitnula hrišćanska ruka. Tu verziju je preuzeo hrišćanski mislilac Sozomen u svojoj *Crkvenoj istoriji* iz 443. i 450. i zadavanje smrtne rane Julijanu

¹⁴ U jednoj borbi protiv Persijanaca, Julijan je na neprijatelje u begu krenuo bez oklopa. Jedno koplje ga je pogodilo u slabinu i probolo mu jetru. Nikada se nije saznalo ko je zaista hitnuo koplje, ali je interesantno da se nijedan Persijanac nije kasnije javio da primi nagradu, koju je persijski vladar Šapur II obećao onome ko ubije rimskog imperatora.

pripisao jednom hrišćanskom vojniku. A kako je ovaj imperator bio otpadnik od hrišćanske religije, Sozomen je ceo slučaj tretirao kao tiranoubistvo i sasvim lapidarno ga opravdao kao nešto što se samo po sebi razume: “Izvesno je da niko neće brzopleto osuditi onoga ko je izvršio jedno tako odlučno delo u ime Boga i vere koju je ispovedao” (cit. prema: Spindelsböck, 1994: 57). Hrišćanstvo je na taj način prigrllilo “svoj” prvi akt tiranoubistva i u celosti ga uvilo u religiozne pokrove: hrišćanin je ubio tiranina, čija se tiranija sastojala u odbacivanju hrišćanstva.

Iako je ovako otvoreno zagovaranje ubistva nehrišćanskih imperatora ostalo sporadično u istoriji Rima, ono ipak svedoči o korenitim promenama u koje je hrišćanstvo počelo da ulazi u vreme dominata. Ovde je značajno istaći i to da je hrišćansko opravdanje tiranoubistva u ovo vreme još bilo motivisano *isključivo* religioznim razlozima, tako da nikakvi politički ciljevi nisu dolazili u obzir: tiranoubica koji bi ubio paganskog vladara ne bi imao pravo da menja oblik državnog uređenja (npr. da uspostavi republiku), već samo da na upražnjeno mesto postavi novog – hrišćanskog – vladara.

3. Papsko pravo na otpor tiraniji

Ovaj nagli zaokret ka svetu politike hrišćansku će dogmatiku neprestano stavljati pred zadatak pomirenja “biblijskog” i “realpolitičkog” hrišćanstva. Ne ulazeći u sve predloge pomirenja ove diskrepancije, ovde će se samo konstatovati da je u srednjem veku preovladala varijanta po kojoj bezbožni vladar više nije nikakva “vlast”, u značenju u kojem je poznaje *clausula Petri*, i zato biva izuzet iz biblijske legitimacije. Štaviše, uskoro se pored “bezbožništva” počelo javljati i bezakonje kao osnov za proglašenje vladara tiraninom i pružanje mu otpora. Tako papa Nikola I u jednom pismu iz 864. konstatuje da vladare koji se ogrešuju ne samo o hrišćansku veru nego i o pravo i zakone, “treba smatrati pre za tiranine nego za kraljeve; njima pre treba pružiti otpor i napasti ih nego li im biti poslušan” (Papst Nikolaus I, 1965: 89-90). U skladu sa ovom idejom, u srednjem veku, a naročito tokom borbe oko investiture, u hrišćanstvu će iznići novi pojmovi poput *rex iniquus*, *tyrannus*, *tyrannus ex defectu tituli* itd., koji treba da omoguće razliko-

vanje izopačene vlasti od one vlasti koju opisuje apostol Pavle u Bibliji: tiranin nikada ne može biti "vlast" i zato mu niko ne duguje poslušnost (Rühe, 1958: 55). Ali, sada se sve više javljao problem ko ima pravo da (u jednom pravnom postupku) utvrdi da je jedna "vlast" (u smislu *clausule Petri*) postala tiranija i da je potrebno pružiti joj otpor.

Zvanična katolička doktrina došla je, najkasnije u 9. veku, do zaključka da je papa jedina instanca koja ima pravo da prosuđuje kada je jedan vladar prestao da bude "vlast" (u smislu *clausule Petri*) i da u skladu sa tim preduzima potrebne sankcije. Sankcionisanje svetovnog vladara od strane crkvenog poglavara ipak nije bilo novina 9. veka. Već u 4. veku milanski biskup Ambrozije zbog masakra nad stanovništvom Soluna naterao je imperatora Teodosija da skine sa sebe imperatorske insignije, uđe u katedralu i kao ponizni pokajnik zamoli Boga, odnosno samog Ambrozija, da mu oprosti grehe. U to vreme zbio se i drugi krupan događaj koji će bitno uticati na kasnije hijerokratske pretenzije katoličke crkve i njenog poglavara: rimski biskup Siricije proglasio se "papom" tj. ocem i na taj način izdigao sebe (i svoje naslednike) u odnosu na druge biskupe (koji su i dalje bili "braća"). Iako su težnje rimskih biskupa ka primatu u crkvenoj hijerarhiji bile starog datuma,¹⁵ oni su sada uspeli da se konačno nametnu (barem u zapadnom delu carstva), pripremajući teren za stvaranje jedinstvene organizacije katoličke crkve.

Snažan zamah hijerokratskim idejama dalo je Avgustinovo delo *O državni Božjoj*. Iako Avgustin u knjizi nigde nije zaklju-

¹⁵ Legitimacija pape temeljila se na predanju da je apostol Petar, koji je umro u Rimu, dao direktna ovlašćenja svom nasledniku na dužnosti biskupa i da su se ta ovlašćenja dalje prenosila sa jednog na drugog rimskog biskupa. Osim toga, u Rimu su se nalazile mošti apostola Petra i Pavla, što je rimsku crkvu posebno uzdizalo u očima vernika. Na osnovu toga, već krajem 2. veka lionski biskup Irinej naziva crkvu u Rimu specijalnim nosiocem istorijske hrišćanske vere, koja je jedina u stanju da pruži celovito i istinito hrišćansko učenje. U 4. veku zaoštrila se borba za papski primat: prvo je biskupu Silvesteru pošlo za rukom da obrati Konstantina na hrišćanstvo, da bi njegovi naslednici od Julija I do Siricija uspeli da osiguraju vrhovnu vlast rimske stolice. Formalna potvrda papskog statusa rimskog biskupa došla je u idućem veku, kada je imperator Valentijan III posebnim ediktom potvrdio vlast rimskog biskupa (tada Lava I) nad svim hrišćanskim crkvama.

čio da je duhovna vlast nadređena svetovnoj, njegovo uzdizanje "države Božje" nad "državom zemaljskom" i apokaliptično zagovaranje propasti ove potonje nedvosmisleno su kod čitalaca izazivali utisak o postojanju prava "Hristovog zastupnika" na zemlji (tj. pape) da uspostavi univerzalnu vladavinu i spremno dočeka hiljadugodišnje carstvo. Papa Gelasije I u jednom pismu imperatoru Anastaziju iz 494. biće nešto konkretniji i "svetu vlast sveštenika" (*auctoritas sacra pontificum*) proglasioće višom i važnijom od imperatorske vlasti. Iako ni Gelasije neće eksplicitno izvući zaključak o supremaciji pape u vladavini celim (hrišćanskim) svetom, on će u svakom slučaju postaviti temelje koncepciji o vrhovnoj vlasti "sveštenika-kralja" Hrista, na osnovu koje postoji podela svešteničkih i vladarskih službi i nerazvrgljiva veza između imperatora i pape: "hrišćanski imperatori su zbog većitog života upućeni na pape, a pape zbog svetovnih stvari na sprovođenje imperatorskih zapovesti" (Dempf, 1962: 142).

Nakon propasti Zapadnog rimskog carstva u Evropi je narušena ravnoteža i to je ugrozilo samu egzistenciju zapadne (katoličke) crkve. Na pretnje koje su dolazile iz Istočnog rimskog carstva pape su oštro reagovala, da bi naposljetku papa Grgur III spalio sve mostove, anatemišući 731. samog imperatora. Slična opasnost pretila je i od samih novih varvarskih (lombardskih pre svih) vladara u Italiji, dok je nadirući islam predstavljao krunu svih opasnosti. U takvoj situaciji pape se svrstavaju uz franačku silu, koja im se (nakon pobeđe Karla Martela u bici kod Poarjea 732, kojom je zaustavljeno prodiranje islama u Evropu) činila jedino sposobnom da ponovo sredi prilike na starom kontinentu (ako ne i šire) i obezbedi sigurnost crkve. Ali, iako Grgur III 739. poziva Karla Martela da preuzme zvanje imperatora, ovaj to odbija. Papski san o obnovi Rimskog carstva ostvaren je napokon na dan Božića 800. godine, kada je papa Lav III u rimskoj crkvi krunisao Karla Velikog, dok je kongregacija uzvikivala: "Živeo Karlo Avgust (uzvišeni), krunisan od Boga za velikog i mirotvornog imperatora Rimljana" (Djurant, 1998: 560). Na taj način je prvi imperator u obnovljenom Rimskom carstvu krunu dobio od pape ("Boga"), dok je sama ceremonija otvorila Pandorinu kutiju srednjovekovnih sporova o odnosu duhovne i svetovne vlasti.

Kao što je poznato, spor oko prava postavljanja biskupa i opata (tzv. investiture), koji je počeo 1060. i okončao se Vormskim konkordatom 1122, toliko je podelio zapadnu Evropu, da je pitanje odnosa duhovne i svetovne vlasti moralo da se rešava oružjem. Posmatrajući haos u koji se strovalio Sveti Rimski Rajh i položaj katoličke crkve, papa Grgur VII došao je do zaključka da samo dve stvari mogu spasiti hrišćansku Evropu od potpunog rasula: dovođenje svih biskupa i opata pod vlast papske stolice i slamanje imperatorske suprematije nad papom. Zadržavajući sebi pravo da postavlja biskupe i opate, Grgur ih je zapravo izuzeo iz sizerensko-vazalskih odnosa, u kojima su bili prema svetovnim vladarima, dok je zahtevao da u crkvenom vlasništvu ostane sva zemlja koju su biskupi i opati ranije dobili od svetovnih vladara. Međutim, to je bio tek prvi korak. Krajnji Grgurov cilj bilo je uspostavljanje papske suprematije nad imperatorom (i svim drugim svetovnim vladarima), koja će se ogledati u ovlašćenjima najviše sudske instance i vrhovnog sizerena. Obrazloženje za ovaj radikalni plan sadržalo se u stavu da je jedino vlast crkve (na čelu sa papom) sigurna od tiranske *cupido dominandi* i *superbia*, pošto su njeni nosioci ujedno i *spirituales imperatores*, a podanici uvek *filii*, nikad *servi* (Dempf, 19662: 187). Ujedinivši, dakle, prvo crkvu pod svojom apsolutnom vlašću, papa je trebalo da postane sizeren cele Evrope i da dođe u poziciju da sudi svim svetovnim vladarima – kao svojim vazalima.

Iako je prvi sukob oko investiture izbio u Francuskoj 1074, pravi okršaj usledio je sledeće godine između Grgura i imperatora Hajnriha IV. Ne povinujući se postavljenju izvesnog broja biskupa, koje je izvršio Grgur, imperator je nastavio svoju politiku svetovne investiture i time ušao u otvoren konflikt sa papom. U tom konfliktu, prvo je imperator svrgnuo papu (na sinodu nemačkih biskupa u Vormsu 26. januara 1076), da bi papa uzvratio istom merom, donoseći protiv imperatora trostruku osudu – izopštenje, anatemu i svrgavanje – i oslobađajući sve imperatorove vazale obaveza prema njemu. Pravno-teorijski osnov za ovaj postupak Grgur je već imao pripremljen u spisu koji je pod naslovom *Govor pape* objavio 4. marta 1075. i u kojem je predvideo sledeća dva ključna pravila: "Papi je dopušteno da svrgne imperatora. [...] On može podanike da oslobodi od obaveze na vernost prema ne-

pravedniku" (Papst Gregor VII, 1965: 90).¹⁶ Pravda (*justitia*) je, inače, bila ključni pojam u Grgurovim pravnoteorijskim nazorima i nosila je tri značenja: označavala je, prvo, papsku suverenost unutar crkve; drugo, odvojenost crkve od države (prvenstveno u oblasti investiture), ali ne i države od crkve; kao i, treće, "pravo pape, kao suverenog eksponenta suverenog prava Hrista, da sudi i kažnjava čak i nad kraljevima i vladarima ako prekrše to pravo ili spreče da se ono slobodno primenjuje" (Barker, 1923: 13). Ranija papska pozivanja na Korinćanima poslanicu prvu¹⁷ radi opravdanja stava da "Sveta stolica sudi o svakome, a da ipak niko ne sudi o njoj" ("*Sancta Sedes omnes iudicant, sed a nemine iudicatur*") u Grgurovom *Govoru pape* dobiće svoju konačnu formulaciju i sankciju (Kantorowicz, 1998: 273).

Sve u svemu, papa je u sukob oko investiture ušao mnogo pripremljeniji i evropsko javno mnjenje je ubrzo stalo na njegovu stranu. Na skupu nemačkih kneževa u Triburu 16. oktobra 1076. odobreno je izopštenje imperatora i nagovešten izbor novog imperatora ako Hajnrih ne dobije od pape oprost do 22. februara 1077. Pod ovim pritiskom, imperator je, bosih nogu i u bednoj vunennoj odeći, 25. januara 1077. lično došao pred papu, koji se nalazio u Kanosi, da moli za oprost. Iako je Hajnrih tada dobio oprost, sukob nije bio razrešen i, tokom rata koji je usledio, Grgur će ga još dva puta izopštiti (1080 i 1085),¹⁸ čvrsto ustrajavajući na svom pravu na svrgavanje svetovnih vladara (Bertram, 1964: 15-16; Hagen, 1990: 16). Tako je prvi put u istoriji papa sebi dao pravo da svrgne imperatora (dok je do tada imao samo pravo izopštenja i razvrgavanja zakletve) i posreduje u njegovim odnosima sa podanicima (Spörl, 1972: 95). Pri tom je Grgur imperatorsku službu i

¹⁶ Zbog formulacije ovih pravila Grgur VII je zaslužan za to što je pravo na otpor tiraniji u okviru crkvenog učenja preraslo u jednu kanonskopravnu instituciju (Kern, 1954: 199).

¹⁷ "Duhovni pak sve razgleda, a njega sama niko ne razgleda" (2, 15).

¹⁸ Tokom rata, Hajnrih je uspeo da osvoji Rim i da postavi novog papu Klementa III, koji ga je 31. marta 1084. krunisao za imperatora. Iako je Hajnrih izgubio Rim i morao da pred neprijateljskom vojskom pobjegne u Nemačku, Klement je ostao papa, dok je Grgur na "izbegličkom" saboru u Salernu, neposredno pred svoju smrt, još jednom izopštio Hajnriha. No, pošto ovoga puta Grgur nije postupao kao legitimni papa, ovo njegovo izopštenje nema snagu i značaj prva dva.

dalje smatrao "nepovredivom"; ono što je uzeo sebi za pravo bilo je samo da "cenzuriše" ličnost imperatora, "koji je svojim gresima već sam sebi presudio" (cit. prema: Spindelsböck, 1994: 67).¹⁹ Time je papa ostvario pravo na vrhovnu sudsku vlast. Što se, pak, Grgurove borbe protiv Hajnriha za sizerenski položaj (koji bi mu omogućio stvaranje novog *romanum imperium*, sa čvrstim jedinstvom crkve i carstva) tiče, ona je završena potpuno neuspešno, ako se izuzmu dve duhovne tekovine. Prva se tiče ideološke pripreme prvog krstaškog pohoda, koji će, deset godina posle Grgurove smrti, uspeti da pokrene papa Urban II (Dempf, 1962: 188-189).²⁰ Drugo je zamisao prvog totalitarnog režima, u kojem je-

19 Na ovaj način je sankcionisana teorija o dvojstvu vladarske službe i ličnosti (upor. detaljnije: Kantorowicz, 1992), prema kojoj služba ostaje i dalje podvrgnuta dejstvu *clausula Petri*, dok je papa postao instanca "autentičnog tumačenja" kada ličnost određenog vladara prestaje biti saobrazna zahtevima njegove službe. Kako primećuje Gerta Scharlfenorth, rezultat tog načina razmišljanja bila je hristijanizovana varijanta antičke teorije o *Rex-Imago-Dei*. Pošto hrišćani više nisu živeli pod paganskim vladarima, to je svaki vladar koji je pretendovao da bude "vlast" u smislu *clausula Petri* morao da predstavlja oličenje hrišćanskih vrлина. Na to će se od 11. veka početi nadgrađivati teorija o "dva mača", pa kojoj sva vlast dolazi od Boga i ako bi se desilo da svetovni mač vladara počne da zanire hrišćansku religiju, onda bi duhovni mač pape morao da interveniše (bez obzira na svetovnu organizaciju vlasti) i kazni odmetnutog vladara (Scharlfenorth, 1964: 22-32).

20 Vredno je pomena na margini da u zapadnom hrišćanstvu nije bilo organizovanog versko-političkog terorizma, koji je u to vreme zapljusnuo muslimanski svet. Krajem 11. veka, naime, sirijska sekta asasina započela je sa nizom verski motivisanih atentata na vodeće ličnosti sunitskog kalifata u Bagdadu (upor. Laoust, 1989: 178-181). Izvršioци ovih atentata bili su šiitsko-ismailitski vernici, kojima je pružena prilika da, pod uticajem hašiša, posete "raj" (tj. dobro čuvano i od ostalog sveta izolovano mesto, u kojem se moglo uživati u najboljim jelima, mirisima, ženama, igrama itd.) i da posle toga za izvršenje svog zadatka žrtvuju, ako je potrebno, i svoj život – u ubeđenju da će se ponovo vratiti u "raj" (Nobel, 1943: 188). Iako je nastala u rivalstvima između kalifata u Bagdadu i kalifata u Kairu i bila usmerena prvenstveno prema sunitskom establišmentu (Halm, 2000: 79), aktivnost asasina se nije zaustavila samo u granicama muslimanskog sveta, pa su od njihove ruke stradali i krstaški prvaci: Rajmund II u Tripolisu (1152) i kralj Jerusalima Konrad Montferatski (1192) (Hiri, 1988: 583; upor. i Wilkinson, 1974: 46). Tako se i Evropa u kratkom roku upoznala sa terorizmom kao specifičnim oblikom borbe za verske ciljeve, iako ga nije preuzela: "epoha papskih ubistava" (882-1059) bila je nepovratno prošla, a aktuelna borba pape i imperatora za suprematiju vodila se i dalje regularnim ratnim, diplomatskim i literarnim sredstvima, a ne uz pomoć fanatičnih samoubica.

dan vladar ima potpunu vlast nad duhom, telom i svim dobrima koja poseduju i upotrebljavaju podanici, a njihove "zločine" kažnjava posredstvom posebnog suda nazvanog inkvizicija (koju će do kraja 13. veka razraditi pape Grgur IX i Inocentije IV) (Ullmann, 1970: 105 i 113). Srećom, ova zamisao neće se ostvariti usled ogorčenog otpora svetovnih vlasti, tako da će prve totalitarne režime uspostaviti apostoli kvazireligioznih ideologija (komunizma i nacionalizma) tokom 20. veka (o čemu će biti reči u trećoj knjizi ove rasprave).²¹

Da bi se shvatilo papsko prisvajanje prava na tumačenje ko jeste a ko nije "vlast" u smislu *clausula Petri*, mora se obratiti pažnja ne samo na biblijski nego i na rimsko-pravni izvor legitimacije prvo rimskih, a zatim i srednjovekovnih imperatora. Od sredine 2. veka volja imperatora postaje izvor prava na osnovu principa koji se našao i u Digestama (I, 4, 1): "Ono što je *princepsu* po volji ima snagu zakona: utoliko što po *lex regia*, koji je donet saobrazno njegovom *imperiumu*, puk prenosi njemu i u njegove ruke stavlja sav svoj *imperium* i svoju vlast" (*Quod principi placuit, legis habet vigorem: utpote cum lege regia, que de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat*). U 11. veku, sukob između Grgura VII i Hajnriha IV utiče na novo tumačenje ovog principa. Gregorijanski pisci ga sada tumače kao da je u pitanju "ugovor" (*pactum*) između *princepsa* i *populusa*. Najznačajniji predstavnik ovog shvatanja bio je monah Manegold Lautenbaški, koji se u svom spisu *Knjiga Geberhardu* (1083), posvećenom nadbiskupu Salcburga Geberhardu, otvoreno inspirisao rimskom republikanskom tradicijom i pozivao na svrgavanje tiranina Lucija Tarkvinija Superba kao svojevrsan precedent (Dempf, 1962: 209). Manegold je, inače, otvoreno zastupao pučki suverenitet i ugovorno poreklo vladarske vlasti,²² pri čemu je pravo smenjivanja vladara i razrešavanja ugovora o vlasti prebacio u ruke rimskog sinoda (Hagen, 1990: 18).

21 Posle smrti Hajnriha IV obe strane u sporu oko investiture počele su da popuštaju, pa su na kraju imperator Hajnrih V i papa Kaliks II okončali ceo spor kompromisnim Votmskim konkordatom.

22 Ugovor koji je pominjao Manegold odnosio se na zakletvu koju je vladar polagao prilikom stupanja u službu i na temelju koje je dobijao vlast (Dempf, 1962: 210).

Ovakvo shvatanje pokazalo se kao suviše radikalno za svoje vreme, barem kada se radilo o crkvenim autorima. Zato Jovan Solsberijski, biskup u Šartru, koji će, po uzoru na Stari zavet i antičke pisce, u svom *Polikratiku* (1159) izložiti prvo srednjovekovno učenje o tiraniji, izbegava svako pozivanje na pučki suverenitet. Polazeći od doktrine o "dva mača", Jovan će tvrditi da crkva daruje "materijalni mač" svetovnom vladaru kao "ministru sveštenika" radi sprovođenja pravde na zemlji (Jacob, 1923: 67). Nasuprot ovakvom "ministru sveštenika", tiranin je po njemu bio živa suprotnost pravdi, koja gazi zakone i ne sluša reč Božju zbog čega ga je "pravično i pravedno (*aequum et iustum*) ubiti" (John of Salisbury, 1955: 340). Naravno, crkva je ta koja ima pravo da utvrdi kada jedan vladar postaje tiranin i kada ga je "pravično i pravedno" ubiti (Jacob, 1923: 68). Vladar koji neće da ga crkva proglasi za tiranina mora da bude *imago Dei* i da bespogovorno izvršava sve božanske zakone. Pošto je sušta suprotnost ovakvom vladaru, tiranin ne može biti ništa drugo do *imago diaboli*. U apokaliptičnom žaru, Jovan će tiranina proglasiti ne samo gorim od zveri, nego i pravim prethodnikom Antihrista. Iako će se pozivati na Senekine reči da je bogovima najdraža žrtva ubistvo tiranina, Jovan Solsberijski će u tiranoubistvu videti pre svega ritualan čin, koji pravi smisao vuče mnogo više iz hrišćanske apokaliptike, nego iz rimske tradicije (upor. više o tome: Spörl, 1972: 103; Stricker, 1967: 28; Koplstun, 1991: 201).

Grgurovu politiku prisvajanja prava na tumačenje *clausule Petri* nastavili su lateranski koncili 1179. i 1215. godine. Na ovom potonjem, Četvrtom lateranskom koncilu, kome je predavao papa Inoćentije III, precizirano je da će se vladaru koji je zbog jeresi ekskomuniciran dati rok od godinu dana da svoju zemlju očisti od jeresi. Ukoliko to ne učini, papa će mu oduzeti vladarsku titulu (tj. njegovu ličnost proglasiti nesaobraznom vladarskoj službi), njegove vazale proglasiti slobodnim od njihovih obaveza i celu zemlju predati "katolicima" da je očiste od jeresi. Ne prihvati li ("bivši") vladar ovaj postupak, hrišćanska je dužnost da mu se pruži otpor uz primenu nasilja (Spindelsböck, 1994: 68). Time je radikalizovan rasep između *imperiuma* i *sacerdotuma*, dok je njihovo ideološko pomirenje u postavci da sva vlast potiče od Boga (te da je papa taj koji treba da tumači šta je

vlast, a šta nije) u praksi značilo još jedino opravdanje hijerokratskih pretenzija pape.

Papa Inoćentije III predstavljao je otežavanje ovog "herojskog" doba katoličke crkve i njene hijerokratske ambicije. On je osnažio religiozni mit da je "Gospod Petru ostavio vlast ne samo nad celom crkvom, već i nad čitavim svetom" (Djurant, 1998: 898). On je učvrstio politički mit, prema kom je papa bio taj koji je *imperium* jednom preneo sa Grka na Franke (pošto je Karlo Veliki postao imperator tek kada ga je papa miropomazao i krunisao) i koji može ponovo da učini isto, ako to hrišćanska vera zahteva. On je, naposljetku, nastavio politiku Grgura VII u potčinjavanju svetovnih vladara Evrope²³ i u jednom trenutku gotovo ostvario davno sanjani san o *Respublica Christiana*, u kojoj je trebalo da nađu mesto svi hrišćanski vladari i na čijem će čelu stajati sam papa. Iako se to ipak nije desilo, 13. vek se može smatrati vekom najveće snage katoličke crkve, sa papom na čelu. Od Inoćentija III, na početku veka, pa sve do Bonifacija VIII, na kraju, nižu se pobjede pape nad vladarima kao što su Jovan Bez Zemlje u Engleskoj, Filip Avgust u Francuskoj, Filip Švapski u Nemačkoj, pa, na kraju krajeva, i nad samim imperatorom Fridrihom II Hoenštaufenom. Još na samom početku 14. veka princip papskog suvereniteta (*Sancta Sedes omnes iudicat, sed a nemine iudicatur*), koji je Bonifacije VIII iz Grgurovog *Govora pape* preuzeo u bulu *Unam sanctam*, izgledaće kao vrlo realna politička opcija evropskog poznog srednjeg veka.

4. Razlikovanje *tyrannus ex defectu tituli* i *tyrannus ex parte exercitii* u delu Tome Akvinskog

Nastojanja da se teorijski opravda suprematija duhovne (*qua* papske) nad svetovnom vlašću u 13. veku vrhunac dostižu u delu Tome Akvinskog. Toma je bio čvrsto ubeđen u to da je papa Hristov izaslanik na zemlji i da ima neposredno ovlašćenje da se stara o

²³ Inoćentije je zbog nepoštovanja vrhovne vlasti pape izopštio i svrgnuo Otona IV sa imperatorskog prestola i izdejstvovao da se za imperatora izabere njegov bivši štićenik Fridrih II Hoenštaufen. Na veličanstvenoj ceremoniji krunisanja za imperatora Fridrih je 1215. čak položio zakletvu da će poći u krunski rat i tako ispuniti zavet koji je ranije dao Inoćentiju.

Božjem pravu. Kako svetovna vlast nije mogla da pretenduje na ovu privilegiju, ona je nužno morala da se pomiri sa suprematijom crkve i njenog poglavara.²⁴ Ipak, ono što je u sholastičkom učenju Tome Akvinskog mnogo značajnije od opravdanja papske svestlasti, jeste nestanak avgustinovskih oštih i nepomirljivih dihotomija (država Božja i država zemaljska itd.), reaktualizacija određenih elemenata Aristotelovog učenja, kao i jedan racionalizovani pristup problemima svetovne vlasti i nje nog odnosa prema podanicima. Država zemaljska kod Tome više nije dijametralno suprotstavljena državi Božjoj i ne proizlazi iz istočnog greha. Doduše, Toma je i dalje smatrao da bez istočnog greha možda ne bi bilo ropstva, ali je zato bio siguran da bi u svakom slučaju bilo države, jer ljudi ne mogu živeti bez društva, a društvo ne može opstati bez vlasti (Schmidt, 1901: 36).

Nadovezujući se na Aristotelovo učenje, Toma je čoveka definisao kao *animal naturaliter politicum et sociale*. To je bilo shvatanje da je čovek ne samo grešan nego i da poseduje prirodnu dispoziciju za moralan život. Time je oslabljeno Avgustinovo dvojstvo čoveka kao hrišćanina i kao državljanina. Čovek je po Tomi obdaren sposobnošću spoznaje *lex aeterna et naturalis*, pomoću svog uma, zbog čega *lex humana positiva* u sebi mora da ovaploćuje *lex naturalis* (Münkler, 1982: 82). Tu se pokazuje da je aristotelijansku tradiciju, u kojoj se čovek posmatra kao *zoon politikon*, Toma kombinovao sa stoičkim učenjem o prirodnom pravu, koje važi za sve životinje, pa samim tim i za čoveka. Pošto ga obe duhovne struje upućuju na to da je i čovek životinja, Toma prihvata ovaj aksiom, ali ga značajno usavršava naglašavanjem da je čovek "politička" životinja, koju od drugih životinja razlikuje razum i mogućnost komunikacije (Crowe, 1977: 153). Tako se u Tominom sholastičkom prirodnopravnom učenju pojavljuju prvi znaci novovekovnog racionalizma: prirodno pravo relevantno za ljude kao životinjsku vrstu postaje im pristupačno samo kao umnim bićima. I ne samo to: prirodno pravo nije obična Božja zapovest, koja se je dnostavno mora slušati, već je dan složen sistem normi koji se mora razumeti i koji zato pretpostavlja da svaki pojedinac koristi

²⁴ O "utopijskoj prirodi" cele Tomine teorije teokratske vladavine upor. Averling, 1923.

um (Hölscher, 1931: 76-78). Priznavši na taj način umnu autonomiju ljudima, Toma je mogao mnogo slobodnije da izvlači političke implikacije iz crkvene tradicije prava na otpor tiraniji nego što su činili dotadašnji hrišćanski mislioci.

U skladu sa svojim učenjem o čoveku kao umnom biću koje mora razumeti prirodno pravo, Toma je racionalizovao obavezu poslušnosti čoveka prema Bogu i vlastima. Po nje mu, postoje tri vrste poslušnosti: prema onome na šta je čovek obavezan (a to je zajednički život sa drugim ljudima prema pravnim pravilima), prema onome što je dopušteno (a to je moralno usavršavanje čoveka preko obaveza postavljenih pravnim pravilima) i prema onome što je nedopušteno (a to je sve što je usmereno protiv Boga i protiv zajedničkog života sa drugim ljudima prema pravnim pravilima) (Toma, 1990b: 337). Razdelivši ove slučajeve poslušnosti Toma je lako mogao da dođe do zaključka da nepravednu vlast (tj. vlast koja traži ono što je nedopušteno) podanici nisu dužni da slušaju (Toma, 1990b: 339). Na tom osnovu Toma je gradiro svoje učenje o tiraniji i pravu podanika da joj se odupru. "Tiranska vladavina nije pravedna, jer nije upravljena prema zajedničkom dobru, nego prema privatnom dobru vladara [...]. I zato rušenje takve vladavine nema značaj bune, osim kad se tako nekontrolirano ruši tiranska vladavina da mnoštvo podanika veću štetu trpi od nastalog rušenja negoli od tiranske vladavine. Međutim, veći je bunitelj onaj tiranin koji u narodu koji mu je podložan raspiruje neslogu i bunu kako bi mogao sigurnije vladati" (Toma, 1990b: 233-234). Tirani se po Tomi odriću božanskog blaženstva zarad materijalnih koristi, pa su zato neretko tako ogrezli u zločine i nepravdu da se više ne mogu vratiti na pravi put ni pokajati za svoje grehe.

Nasuprot tiraniji koja je najgori oblik državnog uređenja, Toma je monarhiju smatrao najboljim državnim uređenjem. Kako u oba državna uređenja vlada samo jedan čovek, to je pred Tomu iskrasao problem kako obezbediti monarhiju od perversiranja u tiraniju. Pre svega, po njegovom mišljenju, uvek bi trebalo birati moralno jake kraljeve, koji mogu odoleti iskušenjima vlasti. Međutim, pošto je Toma bio svestan snage ovih iskušenja, on je sve više bio sklon rešenju ograničenja kraljevske vlasti, što ga je na kraju doveo do zagovaranja je dnog uređenja koje više i nije bilo

monarhijsko, već mešovito (po starojevrejskoj formuli: kralj + Sinhedrion + pravo puka da bira kralja). No, pošto svako preventivno sredstvo protiv tiranije može da zakaže, bez obzira da li je državno uređenje monarhijsko ili mešovito, Toma je morao da se uhvati u koštac sa problemom prava na otpor tiraniji kada do nje zaista dođe. Prvo pravilo koje on u vezi sa tim pominje glasi da je blagu tiraniju bolje podnositi nego joj se suprotstaviti, jer ako pobunjenici ne uspeju da savladaju tiranina, ovaj će postati još okrutniji. A ako bi ga čak i zbacili, postoji opasnost od podela među pobunjenicima, pa čak i od uspostavljanja nove tiranije nekog među njima. Uopšte uzev, za svrgavanje vladara, bio on tiranin ili ne, odlučuju se "zli ljudi", jer je njima svaka vlast nepodnošljiva. Otpor tiraniji uvek je veoma opasan, jer pretilo da jednog tiranina zameni drugim (Toma, 1990a: 70). Odatle proističe drugo pravilo koje glasi da je bolje da otpor tiraniji ne pokreću lični motivi nego sud javnosti. No, ovde je važno primetiti jednu razliku. Svrgavanje jednog *tyrannus usurpationis* ili *tyrannus ex defectu tituli* Toma opravdava čak i ako ga izvrši pojedinac, pošto svako ima pravo na odbranu postojećeg poretka. Kada je u pitanju legitimna vlast koja se kasnije izmetnula u tiraniju (*tyrannus ex parte exercitii*), Toma smatra da njeno svrgavanje može da izvrši isključivo *publica auctoritate*. Zato je najbolje ako postoji mešovito državno uređenje u kom je puk sam izabrao sebi kralja i za sebe zadržao pravo da ga ograniči ili svrgne. "Jer, ponajprije, ako je pravo nekoga naroda da odredi sebi kralja, onda nije nepravedno da taj isti narod ukloni postavljenog kralja, ili ograniči njegovu vlast, ako je tiranski zloupotrebljava. I ne treba smatrati da taj narod zbacujući tiranina krši vjernost, čak i ako mu je prije obećao vječnu pokornost. Jer je on sam kriv što njegovi podanici ne opslužuju svoje obveze prema njemu, budući da ni on nije bio vjeran svojim obvezama u vladanju narodom, kao što zahtijeva kraljevska dužnost" (Toma, 1990a: 70-71). No, pošto su slučajevi mešovitih oblika vlasti bili retki u Tomino vreme, on se morao pozabaviti situacijom u kojoj puk nije izabrao sebi kralja, nego je ovaj to postao zahvaljujući ugovoru sa nekom višom – sizerenskom – vlašću. Ukoliko, dakle, nad tiraninom postoji sizeren koji ga je postavio da vlada, onda puk treba da apeluje na njega da nešto učini i izbavi ga iz ropstva. Ubedljivo najgori slučaj jeste kada nema sizerena iznad tiranina i

kada puku preostaje samo još da se moli Bogu da ga oslobodi od tiranske vlasti.

Ovo je veoma važno mesto na kom se iskušava Tomin racionalizam. Sholastički racionalizam više se ne zadovoljava Avgustinovom nepredvidljivošću Božjih reakcija i nastoji da propiše uslove pod kojim puk može računati na Božju saradnju. Zato Toma zaključuje da će Bog svrgnuti tiranina, ili barem obratiti njegovo okrutno srce ako njegovi podanici prestanu da čine grehe (Toma, 1990a: 73). Tako Bog i puk dolaze u izravni odnos, u kojem ova druga strana svojom radnjom (prestankom činjenja greha) stvara uslove za radnju prve strane (oslobađanje od tirana). Tu ideju Toma čak radikalizuje tako da sam tiranin postaje kazna za puk zato što uopšte čini grehe. "Bog dopušta da tirani vladaju da bi kaznili grijeh podanika. [...] Bog, dakle, neće dopustiti da tirani dugo vladaju, nego će ih poslije oluje koja je po njima harala nad narodom zbaciti i stvoriti mir" (Toma, 1990a: 93). Prema tome, tiranin postaje marioneta u Božjim rukama, kojom on manipuliše u skladu sa time trebali kazniti grešnike ili ih nagraditi zato što su prestali da čine greh.

Ta postavka od Boga čini jedno umno biće koje dela krajnje racionalno i predvidljivo: grehe kažnjava, a pobožnost nagrađuje. Ukoliko ljudi shvate ove propozicije, oni će znati šta im je činiti: molit će se Bogu sve dok tiranin ne padne sam od sebe (tj. usled Božje intervencije). A ako ne padne, opet će ostati racionalno objašnjenje njegove istrajnosti – podanici još uvek nisu iskupili svoje grehe. Racionalnost sholastike ovde pokazuje svoja ograničenja, s obzirom na to da je njena krajnja konsekvenca iracionalizam u odnosima između tiranina i puka. Zaista, teško je zamisliti da se išta bolje tiraninu može desiti od toga da se svi njegovi podanici okrenu molitvama i sve svoje nade u spasenje stave u ruke Božje. Njegov silazak sa vlasti time će se zaista protegnuti *ad calendas Graecas*. A ako se i desi da padne sa vlasti, neće biti nikakve garancije da na njegovo mesto neće doći novi tiranin, potencijalno još gori od prethodnika. U takvom slučaju molitve Bogu mogu čak postati kontraproduktivne. O tome možda najbolje svedoči primer sirakuške starice, koji i sam Toma navodi. Naime, u Sirakuzi se svojevremeno "neka starica stalno molila za zdravlje i dug život (tiranina) Dionizija Starijeg, dok su svi drugi željeli nje-

govu smrt. Kad je to tiranin doznao, upitao ju je zašto to čini. A ona mu reče: 'Kad sam bila djevojka, imali smo jednog okrutnog tiranina, pa sam željela da umre; pošto su njega ubili, došao je drugi, ponešto okrutniji nasljednik; bila sam veoma sretna kad je i njegova vlast svršila. A onda smo dobili za trećeg upravitelja tebe, još većeg nasilnika. Stoga, ako bi tebe smaknuli, na tvoje bi mjesto došao još gori tiranin.'" (Toma, 1990a: 69). Racionalnost obraćanja Bogu menja se u neposrednoj zavisnosti od nemogućnosti da se ubijanjem tiranina dokine sama tiranija: prvobitne molitve za svrgnuće tirana vremenom nadomeštaju molitve za dug život tiraninov, kako u slučaju svrgnuća na njegovo mjesto ne bi došao još gori. Ako smenjivanje jednog tiranina za drugim, pogotovo ako je svaki gori od prethodnog, treba tumačiti kao volju Božju, izazvanu neodređenim "gresima" puka, onda je vrlo blizu pameti da će se pre ili kasnije doći do zaključka o neiskupivosti ovih "greha" i da će se nivo aspiracija svesti na puku želju da se ništa ne menja, jer iskustvo uči da promena može biti samo na gore. Sholastički brak između greha i pružanja otpora tiraniji tako se pokazao kao krajnje nepostojan i zato će protestantizam morati da ga sasvim razvrgne kako bi mogao dalje da razvija svoju koncepciju prava na otpor tiraniji.

No, mora se odmah reći da se u Tominom učenju pomenuta argumentacija sudara sa jednom drugom argumentacijom, koja je mnogo više u duhu Aristotelove političke filozofije. Po ovoj drugoj argumentaciji, tiranin ne pada zato što Bog nagrađuje pobožnost njegovih podanika, nego zato što tiranija nije "prirodno" državno uređenje, tako da ljudi kao "po prirodi" umna bića ne mogu dugo trpeti jednu proizvoljnu i razuzdanu vlast kakva je tiranska: "Dočim vlast tirana ne može biti trajna jer je narodu odvratna. Ne može se dugo održati ono što se protivi željama većine. Nitko naime ne može proći kroz ovaj život a da ne pretrpi neke nevolje, ali u vrijeme nevolje uvijek se nađe prigoda za pobunu protiv tiranina i čim se ta prigoda pruži iz mnoštva će sići bar jedan koji će se tom prigodom i okoristiti. A želje naroda su uz pobunjenika i zacijelo neće lako izostati učinak kad mnoštvo pomaže neki pothvat. Stoga je gotovo nemoguće da vlast tiranina bude dugotrajna" (Toma, 1990a: 91). Ovde vidimo jednu sasvim drugačiju sliku razloga propasti tiranije, koja kao da je preuzeta iz Aristote-

love *Politike*: iz nje je nestalo Božjeg uplitanja u svetska zbivanja, dok jednostavna ovozemalska "neumitnost" govori da će tiranin biti pre ili kasnije likvidiran.

5. Koncilijarna teorija i pravo svrgavanja pape

Teorijska mogućnost opravdanja otpora crkvenoj vlasti i papi ostala je dugo izvan razmatranja. Međutim, to ne znači da se u praksi papama nije pružao otpor. Istorija katoličke crkve obiluje ubistvima papa. Iako je već 537. ubijen prvi papa Silverije, "epoha papskih ubistava" započeće tek 882. Kada se ova epoha završava teško je precizno odrediti. Alphons Nobel je predložio 998. godinu, kada je ubijen Jovan XVI (Nobel, 1943: 72), ali se ovo datiranje ne čini prihvatljivim. Naime, godinu dana pre objavljivanja Nobelove knjige izvršena je analiza kostiju pape Klementa II, koji je umro 1047. i utvrđeno je da su tačna nagađanja da je ovaj papa umro od posledica trovanja (upor. Fuhrman, 1998: 62). A pošto je Klement bio tek prvi u nizu pet nemačkih papa, koji su vladali u periodu od dvanaest godina i svi redom umrli u kratkom roku, pod sumnjivim okolnostima, može se sa velikom verovatnoćom zaključiti da ni Klement nije bio poslednja žrtva trovanja. Zato bi možda najbolje bilo kraj "epohe papskih ubistva" vezati za 1059. godinu, kada je okončan dvanaestogodišnji period vladavine nemačkih papa i kada je rimski sinod jednim dekretom ovlastio kardinalski kolegijum da ubuduće bira papu. Time je trebalo da bude sprečen uticaj svetovnih aktera na izbor pape (pošto je do tada važilo pravilo da papu bira "kler i narod") i osigurana mogućnost da sama crkva odlučuje o svojoj "glavi".

U "epohi papskih ubistava" u borbama za crkvenu vlast nasilnom smrću umrlo je oko dvadeset papa (tačan broj se ne može utvrditi zbog toga što je najčešće sredstvo usmrćivanja bio otrov, čije je dejstvo često nalikovalo na prirodnu smrt). Interesantno je da je ova epoha bila u isto vreme i epoha "papskih uzurpatora". Naime, u borbi za papsku vlast ponekad nije bilo dovoljno samo ukloniti vladajućeg papu nego ga je trebalo još i proglasiti za uzurpatora, koji je potpuno protivpravno seo u svetu stolicu i koji zato nije mogao da preduzme nikakve pravosnažne radnje. Zbog toga je proglašavanje bivšeg pape za uzurpatora

pratilo poništavanje njegovih akata, a ponekada čak i izricanje prokletstva.

Prvi u nizu papa koji su u "epohi papskih ubistava" umrli nasilnom smrću bio je Jovan VIII.²⁵ Njegov naslednik Formozije doživeo je sličnu sudbinu, da bi njegov leš dočekaao još i to da bude ekshumiran i u jednom koncilijarnom postupku proglašen za uzurpatora. Naime, novi papa Stefan VI bio je toliko ostrašćen Formozijev neprijatelj da se nije zadovoljio smrću svog pretahodnika. Posle nekoliko meseci, Formozijev leš u raspadanju izvađen je iz groba i priveden pred crkveni sud, koji je organizovao Stefan VI u formi regularnog koncilijarnog postupka (Fuhrmann, 1998: 107). Optužba je glasila da je Formozije prekršio zakletvu, iz častohleplja težio za papskim dostojanstvom i da je prekršio stari kanon, zamenivši svoju biskupsku stolicu u Portu za rimsku stolicu (Seppelt, 1955: 341). Najzanimljivije od svega je da su Formozija ponovo obukli u papsko odelo i postavili ga, kao istinskog papu, na tron u sali Koncila. U daljem toku ove farse, kojoj su prisustvovali svi najviši crkveni velikodostojnici, papa Stefan je skočio na noge i jarnosno upitao mrtvacu zašto je uzurpirao papsku stolicu. Jedan đakon, koji je izabran za Formozijevog advokata, pokušao je da odbrani svog mrtvog štićenika, ali bez uspeha. Formozije je osuđen kao uzurpator, svrgnut sa papskog položaja i još mu je pride izrečeno prokletstvo. Zatim su sa leša svučene papske odore (osim košulje koja se već bila slepila sa raspadnutim mesom), odsečena su mu tri prsta sa desne ruke (kojima papa daje blagoslov), da bi ga zatim gnevna masa uz urlanje iznela iz sale, dugo nosila po ulicama Rima i na kraju spektakularno bacila u Tiber. Ali, još iste 897. godine, ubijen je i papa Stefan VI. Novi papa vladao je samo 23 dana, a njegov naslednik 20. Pa ipak, za ovih poslednjih 20 dana, Formozijev leš je izvučen iz Tibra i uz klicanje i slavlje one iste mase koja ga je nedavno proklinjala, položen u kapelu svetog Petra. Sledeći papa Jovan IX sproveo je postupak protiv biskupa koji su organizovali "sudeње" Formoziju i na kraju ih pomilovao, ali je zato prokleo akte sa ovog "sudeња" i zabranio svaku mogućnost da se ubuduće sudi mrtvacima (Nobel,

²⁵ Prema nekim kazivanjima, rođaci su mu dali otrov, ali kako je otrov suviše sporo delovao, morali su da mu čekićem razbiju lobanju (Nobel, 1943: 66).

1943: 68). Međutim, strasti se nisu smirile i 903. godine izbio je sukob između trojice papa: dvojicu Formozijevih pristalica (Lava VI i Kristofera) pobedio je Formozijev neprijatelj Sergije III i bacio ih u zatvor. Pošto nisu dobijali hranu, dvojica "papa" su gubila snagu, sve dok ih Sergije "iz samilosti" nije dao pogubiti. Sergije se nije zadovoljio ubistvom Formozijevih pristalica, nego je ponovo iz groba izvukao nesrećni Formozijev leš (koji je tamo počivao već deset godina), još jednom ga prokleo, odsekao mu glavu i preostale prste sa desne ruke i onda bacio u Tiber.²⁶ Što je još gore, Sergije je za naložnicu uzeo petnaestogodišnju Maroziju, koja je rodila dvojicu budućih papa Jovana XI i Jovana XII i podarila im najgore moguće vaspitanje. Šesnaestogodišnji Jovan XII se ubrzo po sedanju na Svetu stolicu (nakon što je iz nje isterao Jovana XI i bacio ga, zajedno sa majkom, u zatvor) pokazao kao posve razuzdan, tako da nije činio samo već uobičajene grehove, nego je (kako su savremenici komentarisali) izmišljao nove koji su bili "nepoznati od postanka sveta". Na kraju ga je u krevetu ubio muž jedne od njegovih ljubavnica, kada ih je zatekao *in flagranti*. Ista sudbina je snašla njegovog naslednika Benedikta V ("najgoreg od svih čudovišta bezbožnosti"): njegov leš, na kojem je bilo više od sto rana zadanih nožem, dugo je povlačen po ulicama Rima, da bi na posletku bio bačen u jednu rupu za đubre (Rosa, 1989: 61).

Poslednji papa koji je skončao u zatvoru, na osnovu legalno dosuđene kazne za "uzurpaciju", bio je Jovan XVI. Ovaj papa je izabran 998. godine, neposredno nakon što je iz Rima, pred pobunjenim rimskim plemstvom, pobjegao papa Grgur V. Grgura je na mesto pape postavio imperator Oton III ali se rimsko plemstvo sa tim nije složilo i, čim je imperator napustio Rim, postavilo je svog čoveka za papu. Kada je čuo da je njegov izabranik morao da napusti svetu stolicu i da je u nju smešten Jovan XVI, Oton se vratio u Rim i u kratkom roku slomio pobunu plemstva. Pod pritiskom imperatora, rimski sinod svrgnuo je Jovana XVI, koji se nalazio u bekstvu (Seppelt, 1955: 389). Ubrzo potom Jovan je uhvaćen u Kampanji i podvrgnut sramnom postupku. Odsekli su

²⁶ Ipak Formozijev leš se pokazao kao gotovo neuništiv: jedan ribar ga je kasnije uhvatio u mrežu i izvukao na obalu, da bi zatim ponovo bio položen u kapelu svetog Petra (Rosa, 1989: 63).

mu nos, uši i jezik, iskopali oči i na šugavom magarcu ga doveli u Rim. Magarca je vodio glasnik, koji je okupljenu svetinu pozivao da vidi kako izgleda Jovan koji se drznuo da izigrava papu i uzurpira svetu stolicu. Onda je nesrećnik bačen u zatvor, gde je ubrzo izdahnuo (Nobel, 1943: 72).

Reforma iz 1059, kojom je pravo izbora pape preneto u ruke kardinala, okončala je "epohu papskih ubistava", ali još uvek nije dovela do oporavka katoličke crkve od haosa koji je vladao u protekla dva veka. To će uslediti tek sa stupanjem Grgura VII na papski položaj 1073. Tada crkva, ili, bolje reći – papa preuzima inicijativu i počinje sam da prisvaja pravo da svrgava svetovne vladare i da se nameće za vrhovnog arbitra u svetovnim stvarima. Ove hijerokratske pretenzije pape kulminiraju nešto više od jednog veka kasnije, za vreme vladavine pape Inoćentija III (o čemu je već bilo reči u 2. odeljku ovog poglavlja).

Snagu koju će Inoćentije uliti crkvi za vreme obavljanja papske vlasti (1198-1216), crpeće i njegovi naslednici u vreme borbe protiv imperatora Fridriha II Hoenštaufena. Propast ovog, po mnogo čemu veoma sposobnog i prosvećenog imperatora, koja se zbila 1250, označiće gašenje imperatorske moći i kraj pokušaja da se Evropa integriše pod jedinstvenom svetovnom – imperatorskom – vlašću. Međutim, iako su pape Grgur IX i Inoćentije IV izvojevale pobedu nad svojim najvećim takmacem u ovladavanju Evropom (ako ne i "celim svetom") i stvorile temelje za uspon papske hijerokratije, već 14. vek će pokazati da je u pitanju bila Pirova pobjeda. Jer oni koji su najviše profitirali od celog sukoba između papske i imperatorske suprematije bili su evropski kraljevi i kneževi: lišeni jednog "univerzalističkog" neprijatelja, oni su sada mogli svom snagom da se bace na drugog i da ga veoma brzo poraze. "Herojsko doba" katoličke crkve pod "suverenom" vlašću pape, koje je krajem 12. i početkom 13. veka veka otpočelo sa Inoćentijem III, pokazalo se kao sudbinski zavisno od svog arhineprijatelja: pobedom nad njim, ono će dostići zenit i započeti postepeni uzmak sa glavnih poprišta političkih borbi u Evropi.

U 14. veku papska moć će neprekidno slabiti, tako da će biti razbijeno čak i jedinstvo katoličke crkve. Presudan momenat u ovom procesu predstavlja sukob pape Bonifacija VIII sa francuskim kraljem Filipom IV. Posle smrti ovog pape počinje efi-

kasno uplitanje francuske monarhije u izborni sistem katoličke crkve, sa ciljem da se pape biraju isključivo iz redova francuskih kardinala i da se zadrže u Francuskoj. A jednom učvršćene na vrhu katoličke crkve, francuske pape su se postarale da se za kardinale opet biraju gotovo isključivo Francuzi, nad kojima je kontrolu imao francuski kralj. To što je francuska monarhija "prisvojila" vrh katoličke crkve nije moglo proći bez reakcija drugih "nacija" unutar (i izvan) katoličke crkve i 1378. započela je tzv. Velika šizma. Po zavšetku Velike šizme katolička crkva će povratiti svoje jedinstvo, ali ne i moć. Od tada pa nadalje, evropski monarsi će se međusobno boriti oko uticaja na papu i njegov izbor,²⁷ a svi zajedno protiv papske samostalne i autonomne politike.

Velika šizma je u istoriji katoličke crkve značajna po tome što je snažno uzdrmla temelje papske vlasti i što je jedan deo visokog sveštenstva izlazio iz aktuelne krize pronasao u jačanju moći Opšteg koncila, kao još koliko-toliko "zdravog" tkiva u obolom crkvenom organizmu. Zagovornici jačanja "vlasti" Opšteg koncila obično se nazivaju koncilijaristima ili zastupnicima koncilijarizma (koncilijarne teorije): "Pod koncilijarizmom (koncilijarnom teorijom) podrazumeva se učenje koje smatra da je Opšti koncil najviši nosilac vlasti u crkvi i da je (uslovno ili uopšte) nadređen papstvu" (Franzen, 1976: 75). Međutim, koncilijarna teorija nije jedinstveno učenje i u okviru nje je moguće razlikovati "umereni, legitimni koncilijarizam, koji predviđa izvesna 'koncilijarna' osiguranja za zaštitu ili vaspostavljanje vrha hijerarhije u vanrednom stanju" i "principijelni, revolucionarni koncilijarizam" čiji je cilj da demokratizuje crkvu i da trajno postavi Opšti koncil iznad pape.

Rodonačelnikom principijelnog koncilijarizma smatra se Marsilije Padovanski. Marsilije je pošao od jednog aristotelijanskog shvatanja crkve, koju je definisao kao "celo telo vernika, koji veruju u Hrista i dozivaju ime njegovo, kao i sve delove ovog tela u svakoj zajednici, pa čak i porodici" (Marsilius, 1956: 103). Na ovaj način Marsilije je od crkve napravio "čisto duhovnu kon-

²⁷ Takođe, Opšti koncil je od institucije probranih službenika u organizovanju hijerarhiji prerastao u instituciju koja reprezentuje različite vancrkvene interese, među kojima su najvažniji bili upravo interesi evropskih monarha.

gregaciju vernika, koje spajaju jedino veze njihove zajedničke vere i participacija u sakramentima" (Gewirth, 1951: 277). Međutim, to ne znači da je Marsilije zapostavio organizacionu komponentu crkve. Nju je on izgradio po modelu srednjovekovne korporacije, sa dualnim sistemom vlasti (o kojem će biti još reči u 7. odeljku ovog poglavlja). Crkva je tako postala "telo vernika", koje se materijalizuje u Opštem koncilu, u kom ima pravo učešća svaki vernik. "Glavu" tog "tela" predstavlja sam Hrist, dok papa ima samo neku vrstu izvršne vlasti. U okviru takvog shvatanja crkve, Opšti koncil stoji iznad pape, tj. bira ga, kontroliše i smenjuje (kada nađe za shodno), dok je cela "crkva" iznad Opšteg koncila, jer ga saziva i bira njegove poslanike (Marsilius, 1956: 287 i dalje).

Marsilijeve stavove je već papa Jovan XXII osudio kao jeretičke, ali time oni nisu izgubili na privlačnosti. Još tokom 14. veka ih je preuzeo Viljem Okamski. Verovatno pod utiskom uspona parlamentarne moći u Engleskoj (kao dete mogao je da vidi prvi Parlament iz 1295, dok je već 1327. jedna kvaziparlamentarna skupština "svrgnula" Edvarda II), Viljem je odnose između pape i Opšteg koncila postavio na sličan način kao što su u Engleskoj bili postavljeni odnosi između kralja i Parlamenta (McNeill, 1976: 90). Marsilijeve i Viljemove ideje najviše su došle do izražaja na Koncilu u Bazelu, na kojem je 16. maja 1439. donet dekret *Sacro-sancta* koji je definisao sledeće stavove: 1) Opšti koncil je nadređen papi, 2) papa ne može da raspusti, odgodi ili spreči sazivanje Opšteg koncila i 3) jeretik je svako ko ospori prva dva stava (Schatz, 1997: 158). Ovi stavovi su se u 15. veku, baš kao i u 14., pokazali kao preradikalni i zato nikada nisu bili sprovedeni. Stvari stoje sasvim drugačije kada je u pitanju umereni konciliarizam.

Za razliku od principijelnog, umereni konciliarizam svoje uporište traži u kanonskoj tradiciji (Franzen, 1977: 184). Tradicija o kojoj je reč tiče se formalnopravnog određenja položaja i ovlašćenja Opšteg koncila u crkvenoj hijerarhiji. Temeljna dogma, na kojoj počiva hijerarhija katoličke crkve glasi da sveta stolica ili čini svetim onoga ko u njoj sedi ili prima već formitanog sveca u sebe (*cathedra apostolica aut sanctum facit aut sanctum recipit*). Shodno aksiomu papske svetosti, kanonsko pravo (u *Decretum Graciani* iz 1140) eksplicitno zabranjuje svakom pojedincu da sudi o papi i njegovim postupcima (*Prima sedes a nemine iudicatur*). Ipak,

ovaj princip poznaje jedan izuzetak, koji je formulisan u klauzuli *papa dubius papa nullius* (tzv. klauzula jeretičkog pape). Ovu klauzulu je zvanično inaugurisao već Hadrijan II u 9. veku, da bi je konačno formulisao kardinal Humbert u 11. veku: *Papa a nemine iudicatur, nisi deprehendatur fide devius* (Franzen, 1976: 75-76). U daljoj istoriji ove klauzule "jeres" se sve šire tumačila, pa je tako u sebi počela da obuhvata i simoniju, i zločin, i nanošenje povrede službi koja šteti *generalis status ecclesiae*, i stvaranje ili pospešenje šizme, i duševno oboljenje i još mnogo toga. Međutim, koliko god se ekstenzivno tumačila klauzula jeretičkog pape, on nikada nije mogao biti "svrgnut" u proceduralnom značenju ovoga pojma. Procedura "svrgavanja" pape jednostavno nigde nije propisana, baš kao ni titular koji bi imao jedno ovakvo pravo. To važi i za sam Opšti koncil, pošto ga saziva niko drugi do sam papa, i to samo u slučajevima kada pitanja vere zahtevaju produbljeniju raspravu. Opšti koncil, dakle, jeste vrhovna instanca u pitanjima vere, ali ta suprematija u sebi ne obuhvata pravo da se odlučuje o tome da li je jedan papa zbog jeresi izgubio papsku službu ili nije. Zvanično učenje je bilo da papa koji postane jeretik automatski gubi službu i zato ga nijedna instanca ne može "svrgnuti". Ipak, tzv. "apel Opštem koncilu" pokazao se kao relativno uspešan metod borbe protiv pape, pa su ga s vremena na vreme koristili svetovni vladari: imperator Fridrih II Hoenštaufen 1239-1240, francuski kralj Filip Lepi protiv Bonifacija VIII i imperator Ludvig Bavarski protiv Jovana XXII (Franzen, 1977: 186). Pri tom je važno napomenuti da je "apel Opštem koncilu" uvek bio upotrebljavan protiv određene ličnosti, a ne protiv papske službe, tako da to nije impliciralo nadređenost Opšteg koncila papi.

Nastanak Velike šizme, a sa njom i umerenog konciliarizma, usko je povezan sa povratkom pape iz Avinjona u Rim. Posle šezdeset sedam godina (1309-1376), koliko su pape boravile u Avinjonu, 1378. je prvi put u Rimu bio izabran papa, koji je bio Italijan. To je trebalo da znači povratak normalnom funkcionisanju papske vlasti. Međutim, ispalo je suprotno. Procedura izbora bila je skandalозна, pošto je rulja na ulicama Rima sve vreme vršila ogroman uticaj, da bi na kraju provalila u Konklavu. Pred razjarenim provalnicima kardinali su brže-bolje u papsku odoru obukli prastarog kardinala Tebaldeschija i proglasili ga za papu. Po-

tom su pobjegli iz Rima i za nekoliko dana poništili izbor i izabrali novog papu Urbana VI. Novi papa je takođe bio Italijan, pa ga je Italija prihvatila za regularnog papu. Međutim, pošto je novi papa ubrzo došao u konflikt sa još uvek pretežno francuskim kardinalima, oni su i njegov izbor poništili. A kada je kardinalski kolegijum 20. septembra 1378. izabrao Klementa VII za papu, iako je Urban VI još uvek obavljao papsku službu, desila se Velika šizma. U narednom periodu, koji traje od 1378. do 1417. godine, jedan deo Evrope je podržavao Urbana i njegove naslednike, zaključno sa Grgurom XII, čije je sedište bilo u Rimu, a drugi deo Klementa i njegovog naslednika Benedikta XIII, koji su se ponovo vratili u Avinjon.

Velika šizma nije bila prva šizma u istoriji zapadnog hrišćanstva: pre toga su se šizme dešavale 1080-1100, 1130-1138, 1159-1177. No, sve tri ranije šizme trajale su relativno kratko i bile su okončane diplomatskim putem, bez posredovanja Opšteg koncila. Ovoga puta, šizma je trajala 40 godina i nije mogla biti razrešena na diplomatski način: "I jedan i drugi papa su bili ubeđeni u ispravnost svog zahteva i identifikovali ga sa zahtevom same papske službe, te su otuda verovali da ne mogu da odstupe a da ne odustanu od zahteva službe i da ne mogu biti podvrgnuti sudu više instance. Pape šizme su u prvoj liniji bile zarobljenici svog sistema, naime zaoštrene papske teorije, koja je upravo zato što nije mogla da izađe na kraj sa tom situacijom dovedena *ad absurdum*" (Schatz, 1997: 126).

Odmah po početku Velike šizme nastale su dve teorije koje su nudile izlazak iz postojeće situacije. Prva je bila papska teorija, koja je jednostavno istrajavala na tome da se mora čekati na neki Božji znak i da nikakva ljudska instanca ne može odlučivati o sudbini pape. Iako je imala u početku izvesnog uspeha, ova je teorija do 1409. bila u potpunosti kompromitovana, pošto je postalo očigledno da Bog nema nameru da svojim vernicima dâ bilo kakav znak i njime označi "istinskog" papu. Druga teorija bila je (umereno) konciliјarna i njeno rešenje za novonastalu situaciju bilo je sazivanje Opšteg koncila, koji će pravosnažno okončati šizmu. Konrad von Gelnhausen bio je prvi pisac koji je 1380. pisao da je crkva toliko iskvarena da se ne može spasiti ako ne uspostavi jedinstvo sazivanjem Opšteg koncila. Ali, kako je, u skladu sa

kanonskim pravom, Opšti koncil trebalo da sazove papa, postavilo se pitanje da li je to uopšte moguće kada je sporno ko je papa. Da bi nekako eskivirao nepovoljne odredbe kanonskog prava, Gelnhausen je primenio Aristotelovo i Tomino učenje o pravičnosti (*epikie*), koje je otvaralo mogućnost usavršavanja i dopunjavanja pozitivnog prava uz pomoć principa "*jus naturale et divinum*". Pravičnost je sada nalagala ne samo sazivanje Opšteg koncila bez pape, nego i mogućnost da koncil sudi papi. A to je, opet, zahtevalo da se vrhovna vlast u crkvi premesti sa pape na sveukupnost vernika, koji su zastupljeni u Opštem koncilu (Kneer, 1893: 53). Na taj način su na površinu isplivali skoro svi elementi koji će u narednim decenijama činiti jezgro (umerene) konciliјarne teorije.

Tri principa čine temelj umerene konciliјarne teorije: 1) princip *Papa haereticus*, kao izuzetak od opšteg pravila *Prima sedes a nemine judicatur*; 2) princip vrhovnog autoriteta Opšteg koncila u pitanjima vere (shodno rezervi, koju usvaja i papska teorija, da papa nije nepogrešiv); i, naposljetku, 3) princip da nepogrešivost "rimske crkve" u pitanjima vere ne treba vezivati za crkvu u materijalnom smislu, nego za "sveukupnost svih vernika" (Schatz, 1997: 127). Ove principe (umereni) konciliјarni teoretičari spajaju u novi sistem, koristeći, kao i Marsilije, teoriju korporacija, u kojima je reprezentativno telo vrhovni nosilac vlasti u korporaciji, dok je "*rector*" nadređen svim članovima korporacije pojedinačno, a podređen korporaciji kao celini. Iz perspektive teorije korporacija, Opšti koncil bio je reprezentativno telo, a papa samo "*rector*", kome ne može da sudi nijedan vernik pojedinačno, ali zato može sveukupnost vernika reprezentovana na Opštem koncilu (Schatz, 1997: 130).

Teorija korporacija, koja je poslužila za formulaciju konciliјarnih ideja, u to je vreme već bila podvrgnuta inovacijama, kako bi bila upotrebljena za javnopravnu sferu. Već je glosator Irinej konstatovao da "puk izdaje komande kao *universitas*, a obećava i pokorava se kao [skup] individua" (Tierney, 1982: 57). Na tom tragu, italijanski pravnik Azo prvi je započeo da na jedan nov i prilično neuobičajen način tumači odredbu Justinijanove kodifikacije, po kojoj "samo imperator" ima pravo da donosi zakone. Po Azou, ovo "samo" odnosilo se na skup pojedinaca koji žive u rimskoj državi: od svih njih "samo" imperator ima pravo da donosi zakone. Međutim, pored svih pojedinaca postoji još i ceo puk kao *universi-*

tas, koji je takođe zadržao pravo da donosi zakone. I ne samo to; puk je nadređen imperatoru (jednako kao što je imperator nadređen svakom pojedincu koji čini puk) i može da ga smeni. Iako je ovu Azovu teoriju samo mali broj pravnika bio spreman da prihvati kao primenljivu na stvarnost, ona je dobila na aktuelnosti za koncilijariste u vreme Velike šizme. Već 1408. kardinal Zabarella primenjuje teoriju korporacije (odnosno rimske države) na crkvu, a iduće godine isto ponavlja i Ludolf Saganski (Tierney, 1982: 58).²⁸

Za dalju istoriju koncilijarne teorije presudan će biti Opšti koncil u Pizi, održan 1409. godine. Izgubivši nadu da će se diplomatskim putem razrešiti spor između dvojice papa, kardinali su sebi dali za pravo da umesto pape sazovu ovaj koncil. Primenivši tradicionalno učenje o "vanrednom stanju u crkvi", oni su obojicu papa tretirali kao jeretike, tako da su prisvojili jedno od osnovnih papskih prava – pravo sazivanja koncila (Schatz, 1997: 131). U toku rada ovog koncila pape ipak nisu tretirane kao jeretici, nego kao "pretendenti" na papski položaj. Tako je na Devetom zasjedanju 17. maja 1409. dvojici "pretendenata" na položaj pape, "Pedru de Luni, koji sebe naziva Benediktom XIII, i Angelu Corrariu, zvanom Grgur XII" u ime svih vernika "uskraćena poslušnost i treba se smatrati uskraćenom". Odluka je doneta "u ime Hrista" i na osnovu "pravednih i umnih razloga" (Hefele, 1890: 1020). Tek na Petnaestom zasjedanju 5. juna 1409. Pedro de Luna i Angelo Corrario proglašeni su jereticima i šizmaticima i, kao nedostojni "svake časti i službe", isključeni iz crkve, a svi vernici oslobođeni obaveza prema njima (Hefele, 1890: 1020). Zatim je francuski kralj izvršio pritisak na kardinale da proglase Petra iz Kandije za papu. To se zaista i desilo i Petar je izabran za papu Aleksandra V 26. juna 1409. Međutim, time se situacija nije nimalo popravila: pošto ni Pedro de Luna, ni Angelo Corrario nisu odustali od svojih "pretenzija" na papski položaj (osporavajući kako sam Opšti koncil u Pizi, koji nije sazvaio papa, tako i njegove odluke, koje nije odobrio papa), sada su, umesto dvojice, postojala trojica papa.

²⁸ Istu logiku imao je na umu i anonimni govornik na zasjedanju koncila u Konstancu kada je izjavio: "Papa može da sudi pojedincima [...], ali ne može da sudi celoj crkvi" (Tierney, 1982: 58).

To je nametnulo potrebu da se sazove novi Opšti koncil, koji je morao po svaku cenu da okonča šizmu. Umesto kardinalskog kolegijuma, ovoga puta je imperator Zigismund sazvaio Opšti koncil, koji se imao održati na njegovoj teritoriji, u gradu Konstancu. To je ujedno bio poslednji put da jedan imperator istupa u ulozi zaštitnika crkve i hrišćanske vere (Schatz, 1997: 133-134).

Odstranjivanje "suvišnih" papa nije bio jedini cilj Opšteg koncila u Konstancu. Ciljevi ovog koncila bili su: 1) ponovno uspostavljanje jedinstva u crkvi, 2) iskorenjivanje jeresi i 3) kompletna reforma crkve. Međutim, u toku rada koncila, drugi cilj je dobio prevagu nad preostala dva cilja, tako da su poslanici koncila najviše vremena posvetili suđenjima Hušu, Wycliffu i drugim "jereticima". Ipak, Koncil u Konstancu ostaće upamćen po tome što je na njemu barem privremeno uzdrmana katolička dogma po kojoj je papu nemoguće svrgnuti.

Poslanici Opšteg koncila u Konstancu imali su dve opcije: proglašenje Jovana XXIII (koji je smenio preminulog Aleksandra V) pravim papom ili osporavanje sve trojice papa. Jovan XXIII, koji je (za razliku od preostale dvojice papa) prisustvovao koncilu od samog početka, zagovarao je prvu opciju i za to imao dobar argument – da je naslednik pape legitimno izabranog na koncilu u Pizi – i da bi svaki novi izbor pape mogao da dovede do još gore situacije, tj. do stvaranja četvrtog pape, koji bi se uključio u borbu sa preostalom trojicom papa. Iako je imao veoma jako uporište u italijanskoj naciji, Jovan je ipak pretrpeo brz poraz, zahvaljujući glasanju po nacijama (protiv njegove opcije glasale su britanska, nemačka i francuska nacija). Na kraju mu je obećanje da će se povući, dato u formi posebne bule od 7. marta 1415, iznuđeno pod pretnjom da će njegovo skandalozno ponašanje i gresi biti obelodanjeni (Schatz, 1997: 137).²⁹

Situacija se drastično zakomplikovala kada je, dve nedelje kasnije, Jovan pobegao iz Konstancu u Šafhauzen, kojim je vladao Fridirh Austrijski. Iz Šafhauzena Jovan je objavio da se vi-

²⁹ "Bio je poznat kao nekadašnji gusar, trovač pape (jednog Filagrija [tj. prethodnog pape Aleksandra V]), masovni ubica, nezajažljivi razvratnik sa naročitim sklonošću prema opaticama, brakolomac u bajkolikim razmerama, simonista *par excellence*, iznudičar, svodnik i majstor priljavih trikova" (Rosa, 1989: 118).

še nije osećao sigurnim u Konstancu i pozvao sve poslanike Opšteg koncila da dođu kod njega i dovrše započeti posao. Iako su poslanici Opšteg koncila pomislili da je sve gotovo i već počeli da odlaze, imperator Zigismund je krenuo u akciju, zabranjujući njihov razlaz. U nastavku rada Opšti koncil je proglasio da vlast dobija lično od Boga i da ne mora nužno da bude sazvan od pape, niti da papa mora nužno da potvrđuje njegove dekrete. Na Petom opštem zasedanju 6. aprila Opšti koncil je proglasio svoju suprematiju nad papom, donoseći čuveni dekret *Haec sancta*. Zbog značaja koji ovaj dekret ima za koncilijarnu teoriju, vredi ga citirati *in extenso*:

Ovaj sveti sinod u Konstancu tvori Opšti koncil; u cilju okončanja šizme, jedinstva i reforme crkve Božje u glavi i udovima, slave Božje, legitimno okupljen u svetom duhu, on uređuje, definiše, zaključuje i proglašava – radi lakšeg, sigurnijeg, boljeg i slobodnijeg uspostavljanja jedinstva i reforme crkve Božje – sledeće:

1. On je legitimno okupljen u svetom duhu, tvori Opšti koncil, reprezentuje katoličku crkvu i dobija vlast direktno od Hrista; svako je, bez obzira na stalež i dostojanstvo, makar i papsko, obavezan da mu se pokorava u stvarima koje se odnose na veru i otklanjanje postojeće šizme, kao i na reformu u crkvi Božjoj u glavi i udovima.

2. Svako, bez obzira na stalež i dostojanstvo, makar i papsko, ko tvrdoglavo uskraćuje poslušnost uredbama, odredbama, dekretima i propisima ovog svetog sinoda, kao i svakog sledećeg legitimno okupljenog koncila, pod ovim premisama ili onome što tu spada, izlaže se odgovarajućoj kazni, ako ne dođe po oprostaj, pri čemu je u datim uslovima moguće pribеći i drugim sredstvima.

(cit. prema: Schatz, 1997: 140)

Dekret *Haec sancta* uspostavio je jasan primat Opšteg koncila nad papom i dalje zasedanje koncila u Konstancu učino nezavisnim od pape. Međutim, ključno je pitanje da li je ovaj primat Opšteg koncila bio univerzalan, ili je ostao ograničen samo na vanredne prilike (kao što je bila postojeća Velika šizma).

Za koncilijarnu teoriju koja je primenjena u Konstancu često se govori da je bila "obična" teorija crkvenog vanrednog stanja (Hollnsteiner, 1977: 131). Međutim, ona donosi jednu novinu koja nema uporište u kanonskoj tradiciji i koja ima poreklo u principijelnom koncilijarizmu. U pitanju je trajno proširenje ovlašćenja Opšteg koncila na kontrolu pape kroz ovlašćenje za preduzimanje reforme crkve (Franzen, 1977: 196). Iako je već i suprematija u pitanjima vere bila dovoljno opasna, pošto nije morala biti vezana za vanredno stanje, stalna mogućnost proglašenja potrebe za reformom crkve, dodeljena Opšem koncilu, predstavljala je nesumnjivo najveću i permanentnu opasnost za papu (Vooght, 1976: 186). Interesantno je da je ova odredba o reformi crkve u dekretu *Haec sancta* donesena u momentu uzbutkanih strasti i opšte revoltiranosti Jovanovim postupkom i da su poslanici u daljem radu Opšteg koncila sve učinili da umanje njen značaj. Prilikom kasnijih tumačenja ove odredbe, imperator Zigismund i nemačka nacija pokušali su da nametnu radikalnu interpretaciju u vezi sa trajnom suprematijom Opšteg koncila nad papom, ali su to ostale nacije, uključujući tu i samog Jeana de Gersona, sprečile. Očigledno je da koncilijaristi na Opšem koncilu u Konstancu nisu bili voljni da u redovnim prilikama nameću ograničenja papi i da su zato sporni pasus o reformi čitali konzervativno, a ne koncilijarno (Franzen, 1977: 201 i 205).

Na Dvanaestom opštem zasedanju 29. maja Opšti koncil doneo je dekret o svrgavanju pape Jovana XXIII. U tom dekretu svrgavanje je opravdano time što je papa "podsticao šizmu", što je bio "notorni simonista" i što je imao "gađenja dostojni i nepristojan život i ponašanje". Usled toga, Opšti koncil ga je svrgnuo sa položaja pape i prognao ga na jedno "pristojno i sigurno mesto, pod nadzorom rimskog i mađarskog kralja Zigismunda" (Hefele, 1896: 140). Pošto je u međuvremenu Fridrih Austrijski zaključio mir sa Zigismundom i izručio mu Jovana, sankcija je mogla biti odmah izvršena: 3. juna Jovan je zatvoren u dvorac Götliben, koji se nalazio u posedu biskupa Konstanca. Međutim, pošto Götliben nije bio dovoljno siguran, Jovan je premešten prvo u Hajdelberg, a zatim u Manhajm. U Manhajmu je Jovanu pošlo za rukom da otkupi svoju slobodu za 30.000 ili 40.000 zlatnih dukata (o čemu Zigismund nije bio obavešten, niti je zatražena do-

zvola bilo od njega, bilo od Opšteg koncila). Time on nestaje sa poprišta događaja i prestaje da bude interesantan za koncilijarnu teoriju.

Grgur XII izabrao je drugi put. On je 4. jula poslao Opštem koncilu u Konstancu napismeno da odstupa sa položaja pape, zajedno sa formalnim pozivom na sazivanje Opšteg koncila. Da bi mu se izašlo u susret, njegov je poziv tretiran kao akt punopravnog pape i napravljena je fikcija sa ponovnim sazivanjem Opšteg koncila, koji je onda prihvatio Grgurovo odstupanje. Tako je ostao još jedino Benedikt XIII, kao papa koji tvrdokorno insistira na svojoj tituli. Sa njim je Zigismund vodio pregovore u Perpinjanu, ali bez uspeha. Na Zigismundov argument da od 1378. ne postoji nijedan legitimni papa, Benedikt je lukavo odgovorio da se sa tim slaže, ali da je dalja konsekvencija da ne postoji takođe ni jedan legitimni kardinal. Pošto je on sam, Benedikt, jedini kardinal koji je navukao purpurnu odoru pre 1378. (svi ostali su imenovani kasnije), to je zaključak da je jedino on (*qua* član kardinalskog kolegijuma) ovlašćen da bira papu. Pri tom je on bio spreman da obeća da će izabrati jednu drugu osobu, a ne sebe.

Kako su se pregovori završili neuspešno, Opštem koncilu je ostalo da ponovo pribegne svrgavanju pape. Na Dvadeset-trećem opštem zasedanju 5. novembra 1416. koncil je pripremio suđenje Benediktu i izabrao Savet koji će pripremiti odluku. Posle više od pola godine mukotrpnih usaglašavanja, na Trideset-sed-mom opštem zasedanju 26. jula 1417. donet je dekret kojim je Benedikt osuđen zato što je kršio zakletvu, ušao u sukob sa celom crkvom, stimulisao šizmu i bio "notorni jeretik". Na osnovu toga Opšti koncil ga je svrgao i oduzeo mu sve titule, oslobodivši sve vernike od poslušnosti prema njemu (Hefele, 1896: 314).³⁰

Na kraju treba pomenuti još jedan dekret koji je "proslavio" Opšti koncil u Konstancu. U pitanju je bio dekret *Frequens*. Dekret *Haec santa* dao je pravo Opštem koncilu u Konstancu da dalje radi bez pape, da okonča Veliku šizmu i preduzme reformu crkve. Međutim, kada je 1417. napokon svrgnut i poslednji "pre-

³⁰ Ni Benedikt nije ostao dužan. U tvrđavi Penjiskola na aragonskoj obali, gde mu je španski kralj pružio utočište, on je sebe do kraja života 1423. smatrao legitimnim papom i na osnovu toga ekskomunicirao skoro sve ostale hrišćane.

tendent" na papski položaj, postavilo se pitanje treba li prvo izvršiti reformu crkve, pa tek onda izabrati papu, ili treba postupiti suprotno. Ovo pitanje je impliciralo još jedno: da li će budući papa biti vezan reformom koju sprovede Opšti koncil. Posle mnogo diskusija i pregovora, postignut je kompromis: izabran je papa, ali je pre toga Opšti koncil doneo dekret *Frequens*. U ovom dekretu je stajala obaveza za papu da saziva opšte koncile: prvi za pet godina, sledeći za sedam, pa onda svake desete godine. U dekret je uvršteno poglavlje *Si vero*, kojim se predviđa postupak u slučaju iskršavanja nove šizme. Dode li do nove šizme, Opšti koncil je trebalo da se okupi automatski određenog datuma u narednoj godini, svaki papa je bio obavezan da se na koncilu pojavi, da izjavi i pokori se odluci Opšteg koncila. Iako ni ovim dekretom Opšti koncil nije postao kontrolni organ u pravom smislu te reči, papski primat u crkvenoj organizaciji ipak je ozbiljno narušen (Schatz, 1997: 144).

Problem sa dekretom *Frequens* isti je kao i sa dekretom *Haec santa*: bio je ishod vanrednog stanja u kojem se katolička crkva nalazila tokom Velike šizme, i nakon povratka u redovno stanje postao je izlišan. Posle Konstanca su, doduše, zaista sazvana dva opšta koncila u skladu sa *Frequensom* – koncil u Paviji-Sieni (1423-1424) i Bazelu (1431-1437) – ali je time iscrpljen repertoar njegovih dejstava. Iako su se pripadnici Koncilijarnog pokreta, koji je trajao sve do 1449, i dalje pozivali na njega, on je objektivno izgubio značaj sa restitucijom papske svemoći. Papska teorija je već polovinom 15. veka izvojevala pobedu nad koncilijarnom teorijom i poništila sve ranije pokušaje da se Opštem koncilu dodeli položaj koji će biti (uslovno ili uopšte) nadređen papi.

Uprkos definitivnom slomu koncilijarne teorije unutar katoličanstva, ostalo je pitanje kakav je uticaj ova teorija imala na novovekovne konstitucionalne teorije. Po nekim mišljenjima, koncilijarna teorija je Opštem koncilu dala (ustavni) položaj koji će anticipirati položaj parlamenta u modernim demokratskim, više-partijskim i parlamentarnim sistemima (Hollsteiner, 1977: 138). Drugi teoretičari, poput engleskog istoričara Figgisa, u koncilijarnoj teoriji videli su neku vrstu teorije ograničene, ustavne monarhije, koja je bila univerzalna i primenljiva na sve ustavne države (Figgis, 1923: 31 i dalje). Osnovni problem svih pokušaja da se u

koncilijarnoj teoriji prepozna kolevka sekularnog konstitucionalizma ležao je u nemogućnosti da se objasni prelazak iz jednog teokratskog svetskog poretka srednjeg veka u sekularnu ustavnu državu novog veka. Rešenje tog problema upućivalo je na jednu manje ambicioznu postavku, prema kojoj teorija novovekovne ustavne države nije direktno nastala iz koncilijarne teorije, već je u njoj samo nalazila primere i pojedina insitucionalna rešenja. Koncilijarni pokret je novovekovnim autorima koji su se bavili konstitucionalnim pitanjima pokazao kako stare hrišćanske ideje mogu da se na nov način interpretiraju i posluže kao osnov za novi ustavni poredak (Tierney, 1982: 108). Po Tierneyevom mišljenju, to je naročito bio slučaj sa protestantskim, odnosno, još uže, kalvinističkim pamfletistima u 16. i 17. veku. Autor(i) *Optužbi protiv tirana* u Francuskoj u 16. veku i William Prynne u Engleskoj u 17. veku preuzeli su koncilijarne ideje iz 15. veka i upotrebili ih u vlastitim koncepcijama razgraničenja ovlašćenja vladara i "nižih magistrata" odnosno Parlamenta (Tierney, 1982: 60 i 82). I, premda je izražena sumnja u to (Zimmerman, 1988: 434), Tierney je bio sasvim jasan u tvrdnji da su pomenuti pisci upotrebljavali koncilijarne ideje samo kao potkrepljujuće argumente za potpuno novi misaoni sistem, koji se obrazovao nezavisno od samog koncilijarnog pokreta. O tome ostaje da se kaže nešto više u narednim poglavljima, dok će u nastavku biti reči o glavnom eksponentu (umerenog) koncilijarizma 15. veka – Jeanu Charlieru de Gersonu.

6. Papska "služba" i pravo na otpor "ličnosti" pape u delu Jeana Charliera de Gersona

Najbolje teorijsko opravdanje mera preduzetih na Opštem koncilu u Konstancu nalazi se u delu teologa i kancelara Univerziteta u Parizu Jeana Charliera de Gersona. Zanimljivo je da do 1404. Gerson u svojim spisima uopšte ne pominje Opšti koncil, da bi tek 1409. počeo da zastupa koncilijarnu teoriju kao jedino sredstvo da se spasi mir i jedinstvo unutar katoličke crkve (Connolly, 1928: 173). Zajedno sa svojim učiteljem biskupom Petrusom de Aillyjem, Gerson se januara 1409. priključuje kardinalima koji su na Koncilu u Pizi zahtevali sazivanje Opšteg koncila i uklanjanje obojice "pretendenata" na papski položaj, bilo putem njihovog

dobrovoljnog demisioniranja, bilo svrgavanjem. Njihov je stav bio da crkva mora da se ponaša kao i svaki organizam kada mu preči dezintegracija, tj. da se spontano brani i pojačava koheziju. Međutim, pošto crkva nije običan prirodni organizam nego i natprirodno, mistično telo, ona mora da postupa na način prilagođen ovom telu. Ono što je specifično za to telo jeste da Hrist predstavlja njegovu glavu, a Opšti koncil najznačajniji organ, zadužen za koordinaciju svih "udova", odnosno "*salus Ecclesiae*". Iako takvo shvatanje ne proizlazi iz slova kanonskog prava, ono se ipak može rekonstruisati ekstenzivnim tumačenjem, u duhu prirodnog i božanskog prava (*epikie*). Kada se Opšti koncil bude okupio i doneo meritorne odluke, obojica "pretendenata" na papski položaj moraće se povinovati tim odlukama. U protivnom, Opšti koncil pokrenuće kazneni postupak protiv obojice "pretendenata" (Blie-metzrieder, 1904: 255-263).

To su bile osnovne ideje koje je Gerson zastupao počev od 1409. godine braneći inicijativu kardinala u okončanju Velike šizme. Njegovo stupanje u same prve redove koncilijarnog pokreta moraće da sačeka tek Opšti koncil u Konstancu, na kojem je on predvodio francusku naciju. Ključnu ulogu Gerson je odigrao na prvom zasjedanju Opšteg koncila posle bega Jovana XXII, 23. marta 1415. Tom prilikom mu je imperator Zigismund poverio da podnese uvodno izlaganje, koje će pokolebane poslanike vratiti natrag ka proklamovanim ciljevima Opšteg koncila. Svoju ulogu Gerson je obavio besprekorno, opravdavajući mogućnost da Opšti koncil zaseda i bez pape i da donosi odluke koje će obavezivati i papu. Možda još veći značaj ima Gersonova uloga u svrgavanju Benedikta 1417. godine. Januara meseca on piše spis pod naslovom *O crkvenoj vlasti* i čita ga pred poslanicima Opšteg koncila kako bi opravdao predstojeći proces protiv Benedikta i izbor novog pape (Hefele, 1896: 300). Pošto se u tom spisu nalaze Gersonove najvažnije koncilijarne ideje, u nastavku će mu se posvetiti posebna pažnja.

Gerson je tvrdio da je vlast izvorno data celoj crkvi, što potvrđuju reči Mateje: "Ako li njih [svjedoke] ne poslušaju, kaži crkvi; a ako li ne poslušaju ni crkve, da ti bude kao nezabožac i carinik" (Jevandjelje po Mateju, 18, 17). To znači da Hristova jurisdikcija nije prešla samo u ruke Petra (odnosno njegovih naslednika),

nego i dvanaestorice apostola i sedamdeset dvojice učenika (kao prototipovima biskupa i sveštenika), koji su činili crkvu *in statu nascendi*. Ali, vlast je u difuznoj, raspršenoj crkvi samo u stanju potencije (Gerson, 1965: 216-217). Zato ona mora imati Opšti koncil koji će tu vlast ujediniti i ujezgroviti. Gerson je smatrao da je Opšti koncil onaj ključni organ koji objedinjuje sve činove i rangove u crkvi (uključujući tu i papsku službu), pa čak i van nje, u imperatorskim, kraljevskim, aristokratskim i demokratskim državama (Gerson, 1965: 222).

Kada je u pitanju papska služba, Gerson ju je poimao na temelju teorije o dva tela Hristova. Po toj teoriji, koja je nastala u 12. veku, crkva predstavlja jedan *corpus mysticum* (upor. detaljnije: Kantorowicz, 1992: 209). Pojam *corpus mysticum* nije biblijski, već se prvi put javlja u vreme Karolinga, i to ne da bi označio crkvu nego da bi označio euharistiju. Tek u velikom sporu oko transsupstancijacije u 12. veku, crkva je prihvatila učenje da je u euharistiji prisutan Hrist, da bi zatim stala na stanovište da je i sama crkva jedan *corpus mysticum*. To je imalo za posledicu ekstenzivno tumačenje Pavlovih reči iz Biblije o Hristovom telu: "Jer kao što je tijelo jedno i ude ima mnoge, a svi udi jednoga tijela, premda su mnogi, jedno su tijelo: tako i Hristos" (Korinćanima poslanica prva, 12, 12). "Jedno telo" Hristovo tumačeno je sada kao zapravo dva tela: jedno njegovo lično, a drugo kao crkveni "organizam". Gregor von Bergamol je ovo učenje prvi put formulisao eksplicitno, i to na sledeći način: "U Hrista su dva tela: ljudsko materijalno telo, koje je dobio od device, i duhovno, kolegijum crkve. Telo Hristovo, koje je on sam, i još jedno telo, čija je on glava" (cit. prema Kantorowicz, 1998: 288). Naposljetku će ovo učenje biti kanonizovano u principu "jednog mističnog tela, čija je glava Hrist" (*unum corpus mysticum cuius caput Christus*), koji je papa Bonifacije VIII uvrstio u bulu *Una sanctam*.

Gerson prihvata to učenje i dopunjava ga jednim tipično koncilijarnim dodatkom: stavom da je Hrist prava glava crkve, dok je papa "glava drugog ranga". Štaviše, i sam papa ima dva tela: službeno i prirodno. Tu ideju Gerson formuliše kroz razlikovanje između papske službe i njenog nosioca. Papska služba je božanski uspostavljena i samim tim suverena i neosporiva, dok je njen nosilac smrtnik koji može da pogreši i koji zato mora biti

smenjiv. Implikacija tog srava jeste da je jedino "ličnost" koja obavlja službu pape podvrgnuta kontroli Opšteg koncila,³¹ dok joj sama služba ("papstvo") ne podleže. U normalnim slučajevima, pravo sazivanja Opšteg koncila ima papa, ali ako ličnost koja tu "službu" obavlja odbija da to učini i dovodi crkvu u opasnost, onda to pravo prelazi na celu hrišćansku zajednicu.³² U svakom slučaju, "telo crkve" mora uvek da funkcioniše. Ličnost koja obavlja "službu" pape može dakle da postane jeretik, da poludi ili jednostavno da umre, a da to uopšte ne ostavi nikakve posledice na tu "službu". Potrebno je samo da Opšti koncil pravovremeno reaguje i da sa problematične "ličnosti" pape prenese službene ingerencije na sebe, tj. na celo "telo", koje se sastoji od Hrista i Opšteg koncila (McNeill, 1976: 90). Kada je taj posao obavljen kardinalski kolegijum dolazi u poziciju da na mesto pape dovede drugu, "službi" primerenu ličnost, čime "papstvo" ostaje netaknuto: *Papa fluit, papatus stabilis est*.

Pošto za ovo shvatanje nije imao uporište u kanonskom pravu, niti u katoličkoj ortodoksiji, Gerson je bio prinuđen da se pozove na Aristotelovu i Tominu koncepciju pravičnosti i da napravi razliku između božanskog/prirodnog prava i pozitivnog prava. Iz tog razlikovanja on je izvukao zaključak da se sve norme pozitivnog prava mogu menjati ako nisu u skladu sa normama božanskog/prirodnog prava. A pošto je Gerson Opštem koncilu dodelio pravo da bude "vrhovni zakonodavac i tumač" u crkvenoj organizaciji, Opšti koncil u Konstancu napokon je dobio određene ruke da ignoriše norme kanonskog prava o nemogućnosti svrgavanja pape (osim u slučaju notorne jeresi) i da, na temelju božanskog/prirodnog prava svrgne prvo Jovana XXIII, a zatim i Be-

³¹ Ovo razlikovanje "službe" i "ličnosti" nije sasvim originalan Gersonov doprinos. Ono ima korene u rimskopravnom konceptu nasleđstva, koje je kanonsko pravo prihvatilo već u 4. veku i primenilo na službu pape. Međutim, ta koncepcija je potisnuta u vreme najveće snage pape, da bi u 15. veku, upravo sa Gersonom i drugim vodećim ličnostima koncilijarnog pokreta, ponovo dobila na značaju.

³² Pri tom se Gerson pozivao na opšte principe koji vladaju u svakoj korporaciji (Gerson, 1965: 222, 233 i 240), što mu je, kao kancelaru Univerziteta u Parizu i dekanu crkve u St. Donatenu, po svoj prilici bilo blisko iz svakodnevnog života (upor. Tierney, 1982: 93).

nedikta XIII, kao "ličnosti" koje ne zadovoljavaju zahteve "službe" pape.

Najveći problem sa kojim se Gerson suočio u razradi svoje teorije bio je u tome što je Opšti koncil nužno morao da u sebi sadrži i papsku vlast, odnosno što je u njegovom radu morao učestvovati i sam papa. Kada papa ne može da prisustvuje zasjedanju zbog "prirodne ili građanske smrti" (Gerson, 1965: 222), tj. u interregnumu do izbora novog pape, Opšti koncil preuzima privremeno sva papska ovlašćenja. Nevolja nastaje kada papi treba izreći "građansku smrt", tj. svrgnuti ga. Kako je Opštem koncilu dao pravo da to učini, Gerson zapada u kontradikciju: da bi papa bio svrgnut, on mora sedeti u Opštem koncilu i raditi na sopstvenom svrgavanju. Stvari se još više komplikuju ako se odustane od obaveze papinog prisustva u radu Opšteg koncila. U tom slučaju Opšti koncil gubi pravo da svrgava papu i potrebna mu je nova instanca koja će samostalno svrgnuti papu, čime će biti omogućeno da papska vlast pređe na Opšti koncil i čime će ovaj steći pravo da postupa i bez prisustva pape (Tierney, 1982: 94). Gersonova je ideja svakako bila da u Opštem koncilu inkorporira celokupni sastav crkve, uključujući tu i papu, ali se zapleo u diskrepanciju "ličnosti" i "službe" pape, koju je sam osmislio. Pomerajući momenat u kojem Opšti koncil stiče pravo da, preuzimajući na sebe "službu" pape, radi bez "ličnosti" pape, tek iza momenta svrgavanja te "ličnosti", Gerson je praktično uvukao samu "ličnost" pape u odlučivanje o vlastitoj neprimerenosti "službi". Da je, obrnuto, ovlastio Opšti koncil da od samog početka radi sa ovlašćenjima papske "službe" i bez prisustva "ličnosti" pape, Gerson bi dobio logički kompaktniju teoriju, ali bi zato njene implikacije bile mnogo revolucionarnije nego što su bile u postojećoj varijanti. Jer, to bi značilo da već samo sazivanje Opšteg koncila znači odvajanje "ličnosti" od "službe" pape i da su do meritorne odluke Opšteg koncila o (ne)uskađenosti "ličnosti" aktuelnog pape sa "službom" sva papska ovlašćenja apsorbirana u Opštem koncilu. A za tako nešto Gerson je bio previše konzervativan. On nije bio pristalica "demokratizacije" crkve, niti podrivanja hijerarhijske strukture crkve (kojoj se na čelu nalazi papa), niti osporavanja papskog autoriteta. Upravo ovo potonje jeste ono što je on hteo da očuva i spasi, dajući Opštem koncilu ulogu pu-

kog instrumenta, čiju upotrebu nalaže prekarna situacija šizme (Franzen, 1977: 188 i 193).

Na Opštem koncilu u Konstancu, Gerson se nije angažovao samo u vezi sa pitanjima svrgavanja pape. On je bio jedan od zagovornika osuđivanja Husovog spiritualnog shvatanja crkve, koje se oslanjalo prevashodno na savest vernika i u velikoj meri anticipiralo reformaciju. Pošto je to shvatanje stajalo u dijametralnoj suprotnosti kako prema papskoj tako i prema koncilijarnoj teoriji (Schatz, 1997: 142), razumljivo je zašto su poslanici Opšteg koncila u Konstancu sa priličnom lakoćom uspeali da se obračunaju sa njim i njegovim autorom: 6. jula 1415. Hus je proglašen jerenikom i osuđen na spaljivanje na lomači. Kao i u vezi sa svrgavanjem pape, Gerson je mogao da likuje, pošto su njegovi stavovi naišli na podršku i prihvatanje koncila.

Međutim, to nije bilo sve. Istog dana kada je Opšti koncil u Konstancu doneo odluku o pogubljenju Husa, na plenarnu sednicu je stavljeno razmatranje prava na otpor tiraniji. U vezi sa tim pitanjem, Gerson je doživeo potpuni debakl. Pogledajmo sada o čemu je bila reč.

U spisu *O crkvenoj vlasti* vidljivi su snažni uticaji Aristotelove političke teorije. Gerson sledi Aristotela u podeli državnih uređenja na ispravna i pervertirana (Gerson, 1965: 247). Takođe, on se priklanja Aristotelovom mišljenju, iznetom u *Poliici*, da je najbolje mešovito uređenje. Kao i za Tomu Akvinskog, i za Gersona je jevrejsko mešovito uređenje, opisano u *Starom zavetu*, bilo idealno, pošto je bilo "kraljevsko u Mojsiju, aristokratsko u sedamdeset dvojici staraca i demokratsko utoliko što su pod Mojsijem vladari bili birani iz puka i pojedinih plemena" (Gerson, 1965: 225). Što se Francuske tiče, Gerson je smatrao da u njoj postoji mešavina monarhije (kralj) i aristokratije (Parlament) i da bi bilo dobro kada bi postojao i treći element "timokratije" (Carlyle i Carlyle, 1936: 161). Iako, kao što možemo da vidimo, Gerson nije uvrstio Opšte staleže u francusko ustavno uređenje, vrlo je verovatno da je trebalo da upravo oni budu onaj nedostajući "timokratski" element. To rešenje on je video kao najbolje ne samo za državu nego i za crkvu, u kojoj bi papa trebalo da bude kralj, kardinali aristokratski, a Opšti koncil demokratski organ. Ili, kako se na drugom mestu ispravlja, Opšti kon-

cil trebalo bi da bude ona uzvišena mešavina sva tri elementa (Gerson, 1965: 248).

Aristotelovi uticaji vidljivi su i u Gersonovom shvatanju odnosa između pojedinca i društva. Po njegovom mišljenju, čovek je po prirodi "*civilis*", tj. upućen na pomoć drugih ljudi i zato predodređen za društvo. U prirodnom stanju (*status innocentiae*), koje je prethodilo stvaranju društva, ljudi nisu imali ni zakona ni vlasti. Međutim, pošto su bili grešni (kako naučava *Biblija*), oni su morali da se podvrgnu zakonu i vlasti. Vlast je u različitim državama bila različito uređena. Svi ispravni oblici državnog uređenja nastali su voljom ljudi, tj. uz njihovu saglasnost, zbog čega je uvek postojala obostrana veza između vladara i podanika: kao što su podanici upućeni na vladara zbog njegove zaštite, tako je i vladar upućen na podanike zbog njihove pomoći i usluga. U donošenju zakona, ljudi su uvek morali da se pridržavaju prirodnog zakona (Carlyle i Carlyle, 1936: 159).

U svojoj političkoj teoriji, Gerson preuzima i Aristotelovo učenje o tiraniji, dopunjujući ga Ciceronovim shvatanjem prava na otpor tiraniji. Tiranin više nije nikakva vlast; njega mrze i Bog i ljudi i zato retko umire prirodnom smrću. Tiraniju Gerson opisuje kao otrov koji uništava ceo društveni život kome se ljudi moraju odupreti. Ali pri tom oni moraju biti oprezni i ne smeju se pobuniti bez pravog razloga, strovaljujući državu u anarhiju koja je gora od tiranije. Zato je najbolja prevencija: podrazumevajući da tiranija nastaje iz monarhije, Gerson je zagovarao rešenje po kojem bi kraljevska vlast trebalo da bude ograničena (Carlyle i Carlyle, 1936: 160-161).

Tog shvatanja Gerson se držao čvrsto, praktično sve do 1407 (Schwab, 1858: 226-227; Lossen, 1894: 20). A tada se desilo ubistvo vojvode od Orleana, koje je uzburkalo duhove u Francuskoj i zaoštrilo spor oko prava na otpor, odnosno, konkretno, ubistvo tiranina. Vojvoda je ubijen 23. novembra 1407. na ulicama Pariza na zahtev burgundskog vojvode Jovana Neustrašivog. U pitanju je bio još jedan u nizu obračuna između kuća Orleana i Burgunda oko kraljevskog prestola. Ipak, ubistvo je uskoro dobilo na značaju pošto je Jovan priznao odgovornost za njega, naglašavajući da je njegov cilj bila zaštita (duševno obolelog) kralja Šarla VI od tiranskih pretenzija njegovog rođenog brata Lu-

ja Orleanskog. U spisu *Opravljanje Burgundskog vojvode* iz 1408. Jean Petit je prihvatio ovo Jovanovo objašnjenje kao aksiom i na njemu izgradio čitavu opštu teoriju, prema kojoj je svakom "podaniku" dopušteno da ubije "veleizdajnika" i "uzurpatora". Maja iste godine Petit i Jovan su u Parizu javno izložili svoju argumentaciju, da bi nakon toga Šarl bio prinuđen da potpiše pomilovanje i time ozvaniči verziju po kojoj je burgundski vojvoda ubio kraljevog brata zato što je navodno verno služio tog istog kralja i suprotstavljao se "tiraniji" jednog "veleizdajnika" i "uzurpatora". Ali, Jovan ne samo što je time oslobođen krivice nego je učinjen i gospodarom čitavog Pariza. Ipak, duhovi nisu mirovali i ubrzo je obrazovan savez protiv burgundskog vojvode (tzv. partija Armanjaka) sa Lujevim sinom Šarlom na čelu. Rat je sa promenljivom srećom trajao sve do 1413, kada je partiji Armanjaka uspeo da istera Jovana iz Pariza i uspostavi kontrolu nad gradom (Ehlers, 2000: 134). Tada je narastao pravi talas pobijanja Petitovih stavova, koji je predvodio Jean de Gerson (upor. Schoenstedt, 1938: 84 i dalje).

Gerson je u ovom sporu postupao u skladu sa zahtevom kralja Šarla VI, odnosno partije Armanjaka, koja je tražila legalno kažnjavanje vojvode od Burgunda. A da bi se osudio vojvoda od Burgunda bilo je potrebno osporiti Petitovu teoriju prava na ubistvo tiranina i ubistvo vojvode od Orleana proglasiti za zločin. Zato Gerson počinje da zastupa stav o inkompatibilnosti učenja o pravu na otpor tiraniji i mira i poverenja u kraljevstvu. Za njega sada primat stiže zapovest "Ne ubij", koja isključuje samopomoć pojedinaca i pravo na usmrćivanje dodeljuje državi, odnosno njenim sudovima (Schwab, 1858: 611).

Cela diskusija potom bila je lišena većeg teorijskog značaja, pošto su obe strane u sporu priznavale kraljev suverenitet, dok su se koplja lomila još samo oko toga da li pravo na otpor tiraniji treba potpuno zabraniti (Gerson) ili ga treba rezervisati samo za "veleizdajnike" i "uzurpatore" (Petit). Pošto niko nije pomišljao na to da bi francuski kralj mogao biti proglašen tiraninom i da bi bilo opravdano pružiti mu otpor, pitanje je samo bilo da li će se njegovi neprijatelji moći nazvati tiranima ili neće.

Iako teorijski trivijalan, spor je imao velike dnevno-političke implikacije (pošto je sukob između kuće Orleana i Burgun-

da i dalje trajao)³³ i u Francuskoj se nije mogao razrešiti. Zato je došao na dnevni red Opšteg koncila u Konstancu, gde je takođe zapalio poslanike. Nasuprot Gersonu, koji je i dalje osporavao postojanje bilo kakvog prava na otpor tiraniji, većina članova Opšteg koncila je prihvatila Petitovo stanovište da je pravo na otpor, uključujući i ubistvo tiranina, potpuno dozvoljeno, ako se pod pojmom tiranina podrazumeva "veleizdajnik" ili "uzurpator" i ako se njegova tiranija ispoljava u nanošenju štete kraljevskoj vlasti.³⁴ Time je na paradoksalan način koncilijarni pokret dao svoj doprinos jačanju ranih evropskih apsolutnih monarhija. Jer, ne samo što je dodatno oslabio papin položaj u crkvenoj hijerarhiji, on je legitimirao shvatanje tiranije kao "veleizdaje" i "uzurpacije", koje je stajalo u službi nikog drugog do – novonastajućih apsolutnih monarha. Sam apsolutni monarh nije nikako mogao biti tiranin; on je bio nosilac božanskog prava na vladanje i neprikosnoveni vladar na svojoj teritoriji.³⁵ Za tiraniju je mogao biti optužen samo onaj ko se usudi da mu stane na put. Francuski kraljevi će prvi izvući korist iz takve situacije, tako što će jednostavno za tirane proglasiti svoje političke neprijatelje. U naredna dva veka, tj. praktično sve do verskih ratova i nastanka francuskih monarho-

33 Na kraju je vojvoda od Burgunda ipak izašao kao pobednik u ratu protiv partije Armanjaka: 29. maja 1418. on je trijumfalno ujahao u Pariz i naterao duševno obolelog kralja Šarla VI da potpiše dekret kojim se poništavaju sve ranije ordonanse protiv vojvode. Zbog ovakvog ishoda rata, Gerson se po završetku Opšteg koncila u Konstancu maja 1418. nije mogao vratiti u Francusku i bio je prinuđen da ode u egzil u Bavarsku, gde mu je vojvoda Albreht ponudio utočište u dvorcu Ratenberg.

34 Verskim dekretom od 6. jula 1415. Opšti koncil u Konstancu je kao jeretički osudio samo jedan stav, i to da "svaki vazal ili podanik može i treba s pravom da ubije svakog tiranina, čak i uz pomoć prevare i obmane, bez obzira na zakletve i ugovore i bez prethodne presude ili naloga sudije". Vojvoda od Burgunda je time mogao biti zadovoljan, pošto Petit nije ni zastupao pomenuti stav (Lossen, 1894: 20).

35 Sam Gerson nije išao tako daleko da to tvrdi, iako njegovi stavovi o francuskom monarhu upadljivo odstupaju od njegove opšte političke teorije. Tako Gerson tvrdi da je francuski kralj stvorio Parlament (u Parizu) i "ne ustručava se" da se podvrgne njegovom sudu. Iako je *legibus solutus*, on bi "trebalo" da sledi primer Isusa Hrista i da se pokori zakonu koji je stvorio, da bi dao primer svojim podanicima i da bi pokazao svoju vernost Bogu (Carlyle i Carlyle, 1936: 141).

maških teorija, u Francuskoj će se pojam tiranina upravljati protiv pobunjenika, atentatora i – papa (Schoenstedt, 1938: 111). Ipak, ovo obesmišljavanje pojma tiranina imaće i svojih prednosti, utoliko što će omogućiti diskontinuitet u odnosu na dotadašnju, praktično sasvim izjalovljenu hrišćansku tradiciju prava na otpor tiraniji i stvoriti uslove za nove teorijske sinteze – pre svega u pogledu vazalskog i staleškog prava na otpor tiraniji, ali isto tako i starojevrejske tradicije, koja je ostala sačuvana u Starom zavetu.

7. Vazalsko pravo na otpor tiraniji

Nemački istoričar Fritz Kern u svojoj knjizi *Božanska milost i pravo na otpor u ranom srednjem veku* opisao je ranu germansku predstavu o otporu vladaru. Po Kernu, otpor statih Germana nije imao pravno utemeljenje, već je jednostavno predstavljao pobunu u kojoj svaki saplemenik može da učestvuje (shodno svojoj savesti), ako smatra da vladar iz bilo kojih razloga ne ispunjava svoje obaveze (zato što je npr. telesno ili duhovno nesposoban da vlada, što je kukavica, što izaziva "bes bogova" itd.). Da bi se preduzela pobuna nije potreban nikakav sudski postupak u kojem bi se utvrdila krivica vladara: puk jednostavno "ukida" vladara i daje se u potragu za novim. Tek ovaj izbor novog vladara predstavlja, uslovno rečeno, "pravni" čin, kojim se konstatuje prestanak vladarskog statusa njegovog prethodnika. Kod starih Germana otpor vladaru nije morao nužno da završi ni njegovim ubistvom, pa čak ni svrgavanjem sa trona. Međutim, u praksi se po pravilu dešavalo da "pobunjenička partija" mora da izvrši regnicid, kako bi predupredila odmazdu i dalje moćnog vladara (Kern, 1954: 146-150).

Među najveće Kernove zasluge spada analiza instituta vere (*Treue*), na kojem se temeljio ne samo odnos vladara i njegovih podanika nego i prestanak ovog odnosa. Podanik vladaru nije dugovao poslušnost njegovu, baš kao što je i sam od vladara očekivao veru. Vera je, dakle, bila nešto obostrano; ona je počivala na predstavi da je jedna strana drugoj dužna samo onoliko i dale dok druga strana ispunjava svoje obaveze (Kern, 1954: 152). Upravo ta ideja će poslužiti kao model za utemeljenje vazalskog prava na otpor. Njegova osnova jeste lensko pravo koje vazalima daje pravo na otpor onog momenta kada im sizeren uskrati veru.

Pri formalni krivični postupak protiv vladara koji je postao tiranin može se naći u franačkom *imperijskom poretku* (*Ordinatio imperii*) iz 817. Iako ovaj postupak nije bio predviđen za imperatore, on će ipak biti sproveden 833. na imperatoru Ludvigu Pobožnom. Nakon što su ga njegovi sinovi Pipin, Lotar i Ludvig pobedili u bici kod Rotfelda, zarobljenog imperatora su prvo smenili kneževi, da bi tu odluku zatim potvrdili biskupi u Soasonu.³⁶

Vazalsko pravo na otpor dobilo je svoju najbolju razradu u *Saksonskom ogledalu*, koje je sastavio Eike von Repgow oko 1230. godine i u kom je stajalo sledeće pravilo: "Čovek mora i svom kralju i svom sudiji da se suprotstavi (kada ovaj čini) nepravu. On mora (sebi) na svaki način da pomogne u odbrani, pa makar (kralj i sudija) bio njegov rođak ili sizeren. Time on neće prekršiti svoju obavezu vere (*Treupflicht*)" (cit. prema Kern, 1954: 144). Vazalsko pravo na otpor, kako ga je formulisao Repgow, ponovo je važno samo protiv kraljeva, a ne i protiv imperatora, iako je obuhvatalo pravo vazala da protiv imperatora pokrenu sudski postupak zbacivanja sa trona ako ovaj pokušava da promeni pravno uređenje Rajha.

Najkasnije rokom spora o investituri crkveno učenje o pravu na otpor tiraniji počinje da utiče na vazalsko pravo na otpor tiraniji. To se pre svega odnosi na subjekte otpora i na samu juridifikaciju otpora. Paralelno sa slabljenjem položaja pape, koncepcija crkvenog prava na otpor tiraniji počinje da doživljava prve promene, koje se ogledaju u proceduralnim ustupcima vazalima prilikom svrgavanja njihovog sizerena. Jednu od prvih inicijativa koje su stremile svojevrsnom kompromisu i saradnji između duhovnih i svetovnih vlasti prilikom svrgavanja vladara pokrenuo je Hugucio iz Pize (poznatiji kao učitelj pape Inoćentija III). On se zalagao za rešenje po kojem bi, prilikom svrgavanja vladara, papa delovao zajedno sa vazalima. Time je već napravljen odlučujući korak od crkvenog ka vazalskom pravu na otpor tiraniji. Sledeći korak učiniće krajem 13. veka nadbiskup Gerhard iz Majnce prili-

kom svrgavanja imperatora Adolfa Nasauškog. Taj slučaj potrebno je podrobnije objasniti.

Tokom 13. veka kanonisti su još uvek preferirali samostalno pravo crkve da svrgava vladare, pa je tako lionski koncil 1245. svrgnuo imperatora Fridriha II pozivajući se na *ratione haeresiae aliorumque gravium delictorum*. Ova presuda lionskog koncila, doneta u formi bule (pod naslovom *Ad apostolice dignitatis*), posebno je značajna pošto je trebalo da posluži kao precedent za sva buduća svrgavanja svetovnih vladara. Primena tog precedenta započela je već 1298. kada je nadbiskup Gerhard iz Majnce svrgnuo imperatora Adolfa Nasauškog. No, pošto je u celoj stvari radio na svoju ruku, nadbiskup iz Majnce je praktično prisvojio ekskluzivno papsko pravo i time došao u sukob sa papom Bonifacijem VIII. Braneći se od optužbi za prekoračenje ovlašćenja, Gerhard se pozivao na vanredne okolnosti u kojima je svrgavanje izvršeno, ali i na odluku kneževa-izbornika koji su već pre toga Adolfa proglasili "nesposobnim i beskorisnim" (*insufficiens et inutilis*) i konstatovali da je na taj način on svoju vladarsku titulu izgubio (Schnith, 1971: 312). Samim tim, Gerhard je uspostavio most od crkvenog ka vazalskom pravu na otpor tiraniji, tako da je svrgavanje Adolfa Nasauškog postalo novi precedent – ovoga puta za saradnju jedne duhovne i jedne svetovne vlasti.

Na drugoj strani, u vazalskoj koncepciji prava na otpor počeli su da se kombinuju elementi starogermanske tradicije i elemenata crkvenog učenja o pravu na otpor tiraniji. Tako pravo na otpor više nema svaki pojedinac koji je izgubio veru svog sizerena (kao što je to bilo u starogermanskoj tradiciji), već posebno određeni organ. Dok su se Strazburškom zakletvom iz 842. Karlo Čelavi i Ludvig I Germanski jedan drugom zakleli da će ispunjavati svoje obaveze i osloboditi svoje podanike obaveze na poslušnost u slučaju da se sami ne drže svojih obaveza prema njima ("Die Straßburger Eide", 1965: 56), ta vrsta garancije će u nekoliko narednih vekova postati sasvim prevaziđena. Na njeno mesto će doći inicijative da se iznad sizerena postavi jedan *judex medius* koji bi sudio u njegovim sporovima sa vazalima (Hagen, 1990: 11; Wolzendorff, 1916: 62-63). Svakako najpoznatiji organ koji je ikada u srednjem veku bio postavljen da odlučuje o primeni prava na otpor bilo je Veće 25 barona u Engleskoj. Na osnovu člana 61.

³⁶ Luj je pri tom dobio crkvenu kaznu, koja je povlačila (kako se pokazalo, samo privremeni) prestanak njegovih vladarskih prava, i tek kada je 835. namirio svoju crkvenu kaznu, mogao je postati ponovo vladar (Spindelböck, 1994: 62). Isto se desilo i sa njegovim sinom Karlom Čelavim.

Magnacarte iz 1215. engleskog kralja Jovana Bez Zemlje njegovi vazali naterali su da prizna ovaj organ, koji je imao ovlašćenje da kazni svako buduće kršenje njihovih osnovnih sloboda. No, eksperiment sa Većem 25 barona pokazao se neuspešnim, jer su tokom nastavka rata protiv kralja i njegovog naslednika, vazali uskoro bili poraženi, a *Magna carta* stavljena van snage.

Engleska posle 1066. predstavlja klasičan primer "osvojene zemlje", koju je normanski osvajač (Viljem Osvajač) prisvojio, da bi je zatim – u svojstvu sizerena – podelio svojim (starim i novim) podanicima – koji se tako pojavljuju u ulozi vazala. Kralj Engleske svoju titulu legitimira po dva osnova – po milosti Božjoj i po pravu sizerenstva – s tim da je tokom narednih vekova prvi osnov legitimacije znatno slabio u odnosu na drugi. Štaviše, kasnija zvanična interpretacija uvođenja sizerensko-vazalskih odnosa (kakva se npr. može naći u komentarima sudije Henryja Bractona) težila je tome da naglasi njihov ugovorni karakter i da tačno utvrdi i prava i obaveze obe strane. Jovan Bez Zemlje bio je kralj koji je morao da ponajviše ustukne pred zahtevima svojih vazala: osim što su mu skoro u potpunosti uskratili pravo vladanja na osnovu milosti Božje, oni su mu još i prava po osnovu sizerenstva ograničili katalogom vazalskih prava i mogućnošću retribucije (u slučajevima njihovog kršenja). Zato je *Magna carta* kulminacija "liberalnog" tumačenja sizerensko-vazalskih odnosa. Međutim, već početkom 14. veka uspon Parlamenta počinje da zamračuje sizerensko-vazalsku logiku. Krunidbena zakletva koju polaže Edvard II 1308. već sadrži klauzulu kojom se kralj obavezuje da "podržava i štiti zakone i zakonite običaje koje je zajednica kraljevstva odabrala". Podanici tako (preko Parlamenta) stiču pravo da učestvuju u izradi zakona i, kao kraljevi partneri u legislativi, mogu da ga nateraju da se tih istih zakona pridržava. Ovaj novi odnos kralja i njegovih podanika simbolički je izražen u izrazu "kruna", koji dobija jedno sasvim novo značenje. Kruna je sada simbol cele države, tj. kralja, podanika i pravnih veza koje ih drže na okupu (Ullmann, 1970: 153). Paralelno sa ovim uzdizanjem krune u simbol državnog jedinstva, uzdiže se i Parlament kao jedinstveni predstavnik svih podanika, razdeljenih u staleže (ili, kako to sudija Thorpe 1365. formuliše: "Parlament predstavlja telo celokupnog kraljevstva"). Time je načinjen odlučujući korak u

pravcu staleške države, koja će suverena prepoznati u "kralju u Parlamentu" i u kojoj nijedan kralj neće moći da vlada bez saglasnosti i savetovanja sa staležima.

Postoji mišljenje da je Parlament već tokom 14. veka preuzeo na sebe ulogu Veća 25 barona, predviđenu *Magna cartom*, i da je po tom osnovu svrgnuo 1327. Edvarda II, a 1399. i Ričarda II (Delfos, 1972: 76). To, međutim, ne odgovara istorijskoj realnosti. Pre svega, ovi kraljevi uopšte nisu uklonjeni sa prestola na osnovu člana 61. *Magna carte*, već – potpuno neodrživim – pozivanjem na dva precedenta *common lawa*, koji datiraju još od pre normanskog osvajanja kada je stari Savet velikaša svrgnuo kraljeve Zigberta (755) i Etelreda II (1013) (Heyland, 1950: 54).³⁷ Drugo, i Edvarda i Ričarda svrgnula je plemićka fronda, koja je potom svoj čin zaodnela u vrlo nategnute pravne konstrukcije abdikacije. Skupštine koje je trebalo da daju legitimitet svrgavanju oba kralja nisu bile regularne, niti su sazvane na regularan način. Trebalo je da one samo izraze "kooperativnost, slaganje i aklamaciju" staleža prilikom suočavanja sa *fait accompli* (Schnith, 1971: 313; Fryde, 1979: 200; Given-Wilson, 1993: 42). Treće, u oba slučaja izostalo je pozivanje na pravo na otpor tiraniji, umesto kojeg su kraljevi naterani da jednostavno svoje vazale oslobode njihove zakletve na vernost i poslušnost, uz opravdanje da su bili loši i nesposobni vladari.

Između svrgavanja Edvarda i Ričarda možda postoje samo dve krupne razlike. Prva leži u tome što je Ričard prilikom abdikacije priznao da "zavređuje da bude svrgnut" od svojih podanika (The Record, 1993: 171), tako da je skupština okupljena u

³⁷ Protiv Zigberta su, posle samo godinu dana okrutne vladavine, pobunu podigli Zapadni Saksonci i oborili ga sa vlasti. Po obaranju je usledio omanji građanski rat, iz kojeg je novoizabrani kralj Sinevulf izašao kao pobednik, dok je Zigbert izgubio život. Što se Etelreda II tiče, on je vladao jednako bahato i svirepo kao i Zigbert, ali nije bio svrgnut *stricto sensu*, nego je pobjegao iz zemlje pred danskim osvajačem Svejnom, kome su se zatim bivši Etelredovi podanici zakleli na vernost i priznali ga za kralja. Međutim, Svejn je vladao veoma kratko, tako da su posle njegove smrti početkom 1014. stanovnici Engleske ponovo pozvali na presto Etelreda (koji se u međuvremenu sklonio kod svog zeta Ričarda Normandijskog) i pod njim proveli još jednu tešku godinu, pre nego što je ovaj izdahnuo, ophrvan bolešću (Oman, 1910: 335-336 i 572-578).

Vestminsteru dodatno donela akt o svrgavanju – *pro majori securitate* – u kojem su predstavnici staleža eksplicitno uskratili poverenje i otkazali poslušnost bivšem kralju. Druga razlika je u tome što su se učesnici skupštine u Vestminsteru koja je svrgnula Ričarda pozvali na ranije već pomenuti kanonski precedent *Ad apostolice dignitatis*, što nije bilo slučaj prilikom svrgavanja Edvarda. Međutim, i ovog puta svrgavanje nije usledilo zbog kanonskih prekršaja sakrilega i jeresi, već zbog kršenja kraljevske zakletve (Schnith, 1971: 313). Samim tim, u oba slučaja se može govoriti o vazalskom pravu na otpor tiraniji, koje je bilo kombinovano sa pravnom formom abdikacije, rekursom na crkveno pravo na otpor (u slučaju Ričarda) i prvim anticipacijama staleškog prava na otpor tiraniji. Parlament se tu još uvek ne pojavljuje kao subjekt prava na otpor tiraniji jer Engleska u 14. veku još uvek nije staleška država i jer sizerensko-vazalska logika još uvek nije iščezla (iako je već počela da gubi na snazi).

Verovatno najčistiji primer primene vazalskog prava na otpor tiraniji predstavlja svrgavanje imperatora Vencela IV 1400. od strane četiri rajnska kneza-izbornika. Kolegijum sedmorice kneževa-izbornika u ustav Svetog rimskog rajha uvršten je 1257. sa ovlašćenjem izbora imperatora, ali je od svrgavanja Adolfa Nasauškog 1298. počeo da ovaploćuje i ideju o *iudexu maximusu*. Svrgavanje Vencela dva veka kasnije usledilo je nakon dugotrajne ustavne krize u Svetom rimskom rajhu, koja je izazvana pre svega zbog zanemarivanja imperatorskih dužnosti (usled imperatorovog boravljenja u Pragu), i u kojoj je većina od četiri kneza-izbornika (iz Majnca, Falca, Trira i Kelna) rešila da iskoristi svoje vazalsko pravo otpora. Istina, kneževi-izbornici su februara 1400. poslali pismo papi Bonifaciju IX tražeći njegovu saglasnost za svrgavanje Vencela i priznajući na taj način njegovo meritorno pravo u celoj stvari. Međutim, kada je Bonifacije uskratio saglasnost, četiri kneza-izbornika nisu se dala omesti i nastavili su da ostvaruju svoj naum. A kada je svrgavanje obavljeno, papa je, *volens-nolens*, bio prinuđen da retroaktivno objavi da je s tim saglasan. Tako je svrgavanje Vencela pokazalo, osim moći kneževa-izbornika, i nemoć pape da u delo sprovodi bulu *Ad apostolice dignitatis*. Crkveno pravo na otpor bilo je tada već stvar prošlosti.

Sam čin svrgavanja obavljen je 20. avgusta 1400. u Oberlanštajnu, u Vencelovom odsustvu. Četiri kneza-izbornika su 4. juna 1400. pozvala Vencela da se 11. jula pojavi u Oberlanštajnu, kako bi se raspravili svi gorući problemi. Uz poziv, oni su Vencelu najavili da se više neće smatrati vezanim svojom zakletvom prema njemu kao sizerenu ako on ne dođe lično. Vencel nije imao nameru da napušta Prag, tako da su kneževi-izbornici posle deset dana čekanja konačno preduzeli čin svrgavanja. U presudi su nabrojani svi Vencelovi zločini i konstatovano je da je nesposoban za vladanje, nakon čega su svi vazali oslobođeni zakletve i poslušnosti (*Das Urteil*, 1965: 74). Pravo na otpor tiraniji nije eksplicitno pominjano, pa je svrgavanje opravdano isključivo pozivanjem na idealne kriterijume dobrog vladara, kojima Vencel nije nikada uspeo da udovolji (Graus, 1987: 35). Iako je ova presuda imala dodirnih tačaka sa bulom *Ad apostolice dignitatis*, ona je bila mnogo bliža vestminsterskoj presudi Ričardu II. Glavna razlika između svrgavanja Ričarda i Vencela bila je u tome što su kneževi-izbornici iz samog čina izostavili staleže i sve obavili sami, na osnovu sopstvenih privilegija, dok je plemićka fronda u Engleskoj na kraju odgovornost za ceo čin podelila sa staležima (Schnith, 1971: 324; Holtz, 1993: 188-189). Iako se ova razlika na prvi pogled čini beznačajnom sa stanovišta pravih aktera i prirode zbivanja, ona je veoma indikativna u pogledu daljeg razvoja prava na otpor tiraniji. Izgradnjom staleške države sa njenim dualističkim sistemom vlasti ni pravo na otpor tiraniji više neće moći ostati vazalska privilegija i pre ili kasnije će morati preći u nadležnost staleške skupštine.

8. Staleško pravo na otpor tiraniji

Rimskopravna korporativna logika prožimala je srednjovekovnu socijalnu, političku i pravnu misao sve do duboko u srednji vek. Po toj logici korporacije nisu mogle donositi pravnosnažne odluke, nego su bile tretirane kao maloletnici ili lica koja su zbog duševnog oboljenja ili zaostalosti lišena poslovne sposobnosti. Pošto su tretirane kao lica koja nemaju normalne mentalne kapacitete da vode računa o sopstvenom dobru, korporacijama je morao biti imenovan starešina – staratelj. Sva prava i dužnosti koje je je-

dan staratelj imao prema svom štićeniku imao je i starešina prema članovima korporacije. Dve najznačajnije posledice primene starateljsko-štićeničke logike na regulaciju odnosa između starešine i članova korporacije bile su da staratelj i štićenik ne mogu zaključivati nikakve međusobne ugovore i da staratelj nikada ne može odgovarati direktno štićeniku za poslove koje preduzima u njegovu ime i za njegovu korist. Značaj ove dve posledice najviše je došao do izražaja kada je korporativna (tj. primenjena starateljsko-štićenička) logika počela da se primenjuje na samu državu.

Sa ovom praksom započelo se već u Rimu (gde je, za vreme dominata, imperator prvi put postao *tutor regni*), nastavilo se u karolinškom carstvu, da bi se završilo u srednjovekovnim i ranim novovekovnim monarhijama.³⁸ Korporativna logika je u ovim poslednjim postala veoma kontroverzna u trenutku kada su univerzalističke ingerencije imperatora i pape izgubile svoju raniju moć. S jedne strane, ona je išla na ruku težnjama kraljevske vlasti za apsolutizacijom pošto su prilikom krunidbenog ceremonijala (budući) kraljevi davali niz obećanja o tome kako će vladati (u skladu sa zakonima i za dobro svojih podanika), ali se kasnije za neispunjenje ovih obećanja nisu mogli utužiti, jer staratelj nije mogao biti odgovoran pred štićenikom (tj. podanicima). Štaviše, neki elementi teorije korporacije mogli su biti primenjeni u svrhu izjednačavanja samog kralja sa državom i, dalje, opravdavanja "večnosti" kralja. Najvažniji element teorije korporacije koji je u tom smislu stajao na raspolaganju podrazumevao je da je korporacija *persona mystica* jer u sebi objedinjuje mnoštvo ličnosti (Kantorowicz, 1992: 320). Dve su važne implikacije ovog stava: prvo, da kralj *qua* državna korporacija može da u sebi *apsorbuje* sve podanike i, drugo, da kralj *qua* večita služba može da u sebi apsorbuje sve pojedinačne smrtno *ličnosti* kraljeva. Interesantno je da su ideju za ovu konstrukciju rani teoretičari apsolutnih monarhija

³⁸ Logično ishodište te prakse bilo je zatvaranje pred svim univerzalističkim pretenzijama, bilo crkve, bilo Rajha, što će se desiti pod uticajem protestantizma. Povod za kombinovanje teorije korporacije i protestantskih teorija prava na otpor nižih magistrata višim (o čemu će više reći biti u narednom poglavlju) bilo je pretvaranje kneževina u novovekovne apsolutističke države, koje ne priznaju nikakvu vlast iznad sebe i proglašavaju se suverenima (Benett, 1967: 74).

preuzeli iz papske doktrine, ozvaničene u buli *Una sanctam* Bonifacija VIII. Poput pobornika izjednačavanja pape sa crkvenom korporacijom, zagovornici apsolutne monarhije su tvrdili da kralj ima dva tela: jedno prirodno, smrtno, i drugo političko, večno, čije je on samo glava, a podanici udovi. Takođe, oni su tvrdili da je svaka korporacija večita jer počiva na sukcesiji pojedinačnih članova koji su smrtni, te da i sama služba kralja mora biti večita, dok se njeni nosioci smenjuju. "Kralj nikad ne umire" glasila je pouka teoretičara apsolutne monarhije (Kantorowicz, 1992: 321).³⁹

S druge strane, međutim, korporativna, odnosno staralačko-štićenička logika govorila je da kralj koji prestaje da bude staratelj (*tutor*), ili zaštitnik (*conservator*) dobra puka i koji se stara samo o svom sopstvenom dobru, više nije nikakav kralj, nego tiranin. Tako je npr. u deklaraciji engleskih barona, usmerenoj protiv Edvarda II, iz 1308, primenjeno učenje o dihotomiji krune i ličnosti kralja, sa ciljem da se opravda zaključak po kojem podanici kralja koji im čini nepravdu imaju pravo da silom isprave tu nepravdu. Oni time ne diraju u službu kralja, nego samo u pojedinačnu ličnost koja im čini nepravdu. I optužba protiv Ričarda II iz 1399. takođe je navodila njegove "zločine protiv krune", tj. njegove zločine kao pojedinca prema službi kralja. Međutim, ta logika je imala jednu ozbiljnu manu. Kako će kasnije primetiti Francis Bacon, jedno je razlikovanje a drugo razdvajanje. Ako je čisto teorijsko razlikovanje između krune i ličnosti moguće, njihovo razdvajanje nije, pa se ne može pružiti otpor samo ličnosti, a ne i službi kralja (tj. kruni). Do istog zaključka će doći kasnije i Edward Coke (Kantorowicz, 1992: 371).

Ipak, najveća mana primene korporativne logike na srednjovekovne i rane novovekovne monarhije ogledala se u nedostatku jedne više instance, pred kojom će moći biti postavljen problem odgovornosti monarha za zaštitu dobra svojih podanika. Pošto je u srednjem veku ova viša instanca mogao biti samo Bog, to je u početku ckrva mogla dobro da iskoristi svoj položaj duhovne vlasti tako što je povezala *clausulu Petri* sa rimskopravnom koncepcijom

³⁹ Ovaj organicizam će se kasnije preneti na predstave o jednom i nedeljivom (mističnom) telu naroda (domovine), kao i u etički imperativ davanja života pojedinca za ovo telo – sa pozivanjem na žrtvu koju je i sam Hrist svojevremeno učinio za "telo hrišćanstva" (Kantorowicz, 1998: 312).

jom korporacije i sama se nametnula kao posrednik između Boga i kralja (Ullmann, 1971: 13-14). No, već u 14. veku crkva je počela da gubi moć posredovanja u odnosu kralja i Boga, tako da papa više nije mogao da kažnjava zapuštanje kraljevskih dužnosti u ime Boga, iako je i dalje važila premisa da kraljevska služba ima svrhu u zaštiti (*conservatio*) dobra celog puka (*utilitas publica*). Zato je, malo po malo, sam puk počeo da se probija iz svoje "maloletnosti" i da staje Bogu uz bok. Karakteristično je da su se prilikom svrgavanja Edvarda II engleski nadbiskupi i biskupi uveliko pozivali na volju puka, pa je tako npr. prilikom bogoslužjenja u Vestminster Holu, kanterberijski nadbiskup proglasio da je svrgavanje ovog kralja bilo volja celog engleskog puka. "Volja puka je volja Boga", glasilo je njegov zaključak (Saaler, 1997: 136; Fryde, 1979: 199-200).

Izlazak puka na političku pozornicu poznog srednjeg veka suočavao je korporativnu logiku sa ogromnim problemom. Ukoliko je puk bio "maloletni" štićenik i u isto vreme glasnogovornik Boga, onda je pozicija monarha postajala krajnje nesigurna. I ne samo to. Veza između (staleški podeljenog) puka i staleške skupštine iziskivala je jednu sasvim novu logiku kojom bi se objasnila nova politička realnost u kojoj se zaoštavao dualizam kralja i staleške skupštine (upor. detaljnije: Näf, 1967). Iz novonastale situacije postojala su u to vreme dva izlaza. Prvi izlaz je bio u potiskivanju moći staleške skupštine, apsolutizaciji kraljevske vlasti i principijelnom isključenju bilo kakve mogućnosti da neka druga instanca osim Boga odlučuje o tome da li kralj ispunjava svoje dužnosti staratelja ili ne. Svrgnuti engleski kralj Ričard II pokazuje se kao odličan primer ranog apsolutnog monarha. Za zakone je govorio da su u njegovim grudima ili u njegovim ustima, da je potpuno slobodan da vlada kako mu se dopada, kao i da živi i posedi svih njegovih podanika stoje njemu na raspolaganju (Jones, 1968: 109). Pošto je poreklo kraljevske vlasti u Bogu i pošto je Bog stavio večne principe pravde u srca ljudi, Ričard je smatrao da u sebi ima sve što je bilo nužno za dobru vladavinu i da mu nije potrebna nikakva "pomoć", a pogotovo kontrola vazala ili staleške skupštine. Krajnja posledica ovog načina razmišljanja bila je da je čak i tiranija dobra ako vladar uspeva da dobro protumači ove principe pravde i da podanici poslušnost moraju dugovati i tiraninu (Jones, 1968: 155-156).

Druga varijanta rešavanja problema političkog dualizma kralja i staleške skupštine bila je u vladarskom ugovoru, na osnovu kojeg je uspostavljan dualistički sistem vlasti. U njemu je kraljevska vlast počela da se desakralizuje, dok je puk, pored starog, dobio i novog staratelja – stalešku skupštinu. Puk je i dalje ostao "maloletan" i još nije mogao da zaključuje nikakve ugovore, ali je sada imao dva staratelja, koja su morala da ugovorno regulišu svoja ovlašćenja i dužnosti u zaštiti interesa puka. Rešenje je naposljetku pronađeno u principu dvostruke reprezentacije, koji je takođe važio u korporacijama i zasnivao se na dvojstvu glave i tela (*caput-corpus*). Nakon što je isti model crkva primenila u regulaciji odnosa između pape i Opšteg koncila, sada je došao red na državu da ga primeni u odnosima kralja i staleške skupštine. Time je otpočeta pripremna faza za stvaranje novovekovnih ustavnih država. Puk je sada staleškim skupštinama doveden u direktnu vezu sa vladarom, a njihovi odnosi počeli su da poprimaju prve obrise ustavnog poretka *stricto sensu*. Isprva je bilo malo staleških prava koja čine elemente državnopravnog poretka (to su pre svega pravo odobravanja poreza, pravo predloga članova vladarskog saveta, pravo na nepristrasno sudstvo, prava u oblasti kovanja novca, kao i neka prava u vođenju spoljne politike), ali je zato nepoštovanje tih prava od strane vladara postalo punopravni osnov za pružanje otpora staleža (Wolzendorff, 1916: 59-60). Na taj način je predstavnik staleža – staleška skupština – stekao status državnopravne institucije unutar jednog dualističkog (vladarsko-staleškog) sistema vlasti i pravo na otpor vladaru ako prekorači delokurug svojih kompetencija i postane tiranin.

Kada je u pitanju ugovorna osnova staleškog prava na otpor tiraniji, o njoj treba reći još nekoliko stvari. Prvo, vladarski ugovori na osnovu kojih su staleži sticali pravo otpora prema vladaru nisu bili potpuni istorijski *novum*. Fritz Kern je npr. smatrao da već u lenskom pravu na otpor tiraniji postoji "klica" ugovornopravnog osnova sizerenske vlasti i vazalskog prava na otpor. *Magna carta* to po njemu najbolje pokazuje: ona reguliše pre svega represalije vazala prema sizerenu kada on izgubi njihovu veru. Slična ugovornopravna logika ispoljila se i u sporu oko investiture, kada su vazali Hajnriha IV to što su mu odbili poslušnost opravdávali kršenjem sizerensko-vazalskog ugovora – koji je u ovom

slučaju bio eksplicitno nazvan rimskopravnim terminom *pactum* (Kern, 1954: 223-224; Wolzendorff, 1916: 141). Ipak, treba voditi računa da se sve ove "klice" ugovornopravnog shvatanja vlasti, pa samim tim i prava na otpor toj vlasti ako gazi pravo, ne poistovete sa logikom društvenog ugovora. U srednjem veku i početkom novog veka još nema ideje o prvobitnom društvenom ugovoru, već se ugovornopravni element svodi na krunidbeni ritual u kome se vladar zaklinje po ugledu na pravilo prava službenosti (Stricker, 1967: 24; Rothschild, 1903: 8). Osim toga, feudalno pravo je još uvek daleko od moderne predstave slobode ljudi da sporazumno stvaraju pravo prema sopstvenim potrebama. Iz srednjovekovne optike zapravo niko i ne stvara pravo, već ono potiče ili direktno od Boga ili jednostavno od pamtiveka. Zato se pravo samo može "tražiti" i "nalaziti": "Novo je ulivalo nepoverenje, novatorstvo je shvatano kao svetogrđe i nemoralnost. [...] Statičnost je osnovna crta srednjovekovne svesti. [...] Svet se ne menja niti se razvija. On je iskonska tvorevina Boga, stalno je u stanju nepromenljivog postojanja" (Gurevič, 1994: 198). Jedna od najžešćih bitaka koju je moderna svest morala da vodi sa feudalnom tradicijom bila je upravo bitka za slobodu stvaranja, inoviranja i prilagođavanja prava potrebama ljudi, a ona će voditi upravo kroz pravo na otpor tiraniji, sve dok na njegovo mesto ne stupi revolucija i zahtev za "novopocetkom" (o čemu će biti reči u drugoj knjizi ove rasprave).

Proces u kom staleško pravo na otpor tiraniji potiskuje vazalsko pravo na otpor (upor. primere koje nabraja Wolzendorff, 1916: 23, i dalje) bio je sve samo ne brz i jednoznačan (kao što smo, uostalom, već imali prilike da vidimo na primeru svrgavanja engleskih kraljeva Edvarda II i Ričarda II). Ali dok je u Engleskoj u 14. veku staleško pravo na otpor tiraniji bilo još uvek u povojnoj fazi, ono je u nizozemskim provincijama ubrzano počelo da se pozitivnopravno reguliše vladarskim ugovorima (koji su imali različite nazive: *capitulation*, *serment*, *landbrief*, *keur*, *verbondsbrief*, itd.). Najvažniji nizozemski vladarski ugovori bili su *Paix de Fexe* iz 1316. u Litihu, ugovor između Reinalda II i geldernskih gradova od 31. jula 1319, kao i *Srichtse Landbrief* iz 1375. u Utrehtu. Svakako najpoznatiji vladarski ugovor koji je regulisao staleško pravo na otpor tiraniji sačinjen je 1356. u Brabantu pod nazivom *Radosni ulazak* (lat. *Laetus Intrioitus*, niz. *Blijde Inkomste*,

franc. *Joyeuse Entrée*, nem. *Der frohe Einzug*). Ovim vladarskim ugovorom staleži su dobili pravo da brabantskom vojvodi "otkažu poslušnost" ako pogazi pravo. Svi kasniji vladari Brabanta – do kraja 18. veka – morali su da se zaklinju na *Radosnom ulasku* prilikom stupanja na dužnost (Delfos, 1972: 79). A da pravo na otpor tiraniji predviđeno *Radosnim ulaskom* nije bilo tek puko mrtvo slovo na papiru pokazuje to kako se ono koristilo. Pravo na otpor prvi put se ostvaruje 1420, kada brabantski vojvoda biva "suspendovan" i time nateran da ponovo prizna pravo. Da je vojvoda krenuo u rat protiv staleža, on bi bio taj koji bi prekršio pravo i na osnovu toga bi mogao biti jednostavno uklonjen sa prestola. Ta sudbina će prvo zadesiti španskog vladara Filipa II, koji je 1581. proglašen za tiranina i lišen titule ne samo brabantskog nego i nizozemskog vladara (o čemu će biti više reči u 4. odeljku 8. poglavlja).