

УДК: 321.01:327.3.
Примљено: 5. априла 2010.
Прихваћено: 25. маја 2010.
Оригинални научни рад

Српска политичка мисао
број 2/2010.
год. 17. vol. 28.
стр. 27-51.

Саша Гајић

Институт за европске студије, Београд

ПРЕДМОДЕРНЕ ИДЕЈЕ О СВЕТСКОЈ ДРЖАВИ¹⁾

Сажетак

Посматрајући развој предмодерних идеја о Светској држави, рад почиње проучавањем заједничких карактеристика архаичних империјалних претеча ових идеја везаних за личност императора као носиоца обједињене, двоструке, духовне и световне власти из којих израста оријентални концепт владара као одуховљеног закона (*nomos empsychos*). Са друге стране се описује настанак филозофских концепција космополитизма у периоду распада хеленске обичајности као носиоца вредности полиса које са спајају са раније уоченим оријенталним виђењем власти, а које заједно творе империјално-космополитску идеологију хеленистичке и римске Светске државе. Описујући процес касније хришћанизације и превредновања античког универзализма, рад се надаље усмерава на развитак средњовековних концепата о Светској држави на западном и источном делу Европе.

Кључне речи: Светска држава, космополитизам, одуховљени закон, империјална власт, спор о примату власти

Првобитне претече идеја о Светској држави јављају се истовремено са настанком архаичних империјалних творевина које су, скоковитим преласком из родовско-племенских устројстава у више облике цивилизације, нагло су еволуирале у сложене, хијерархијске творевине универзалних претензија. Њихова универзалност није била само израз територијалне и културно-вредносне експанзије древних цивилизација - изграђена око религиозног култа ко-

1) Овај рад је рађен у оквиру пројекта 149026 кога финансира Министарство за науку и технолошки развој.

ји је стајао у темељу ових цивилизација, матрица империјалних концепата била је уобличена управо »сакралном« димензијом, која је овим политичким заједницама давала свеобухватност, тј. подударање вредности уобличене политичке заједнице и религиозних вредности израслих из верског култа, „осмишљавајући” као исходиште и циљ, целокупну вертикалу и хоризонталу живљења око осовине врховне власти. Специфични појавни облици првих идеја о Светској држави зато поседују не само мноштво заједничких особина, већ и веома изражене суштинске подудараности.

Митско-религиозни поглед на свет другачије и није могао поимати политичке заједнице него кроз њихово израстање из верског култа који сакрализује, „освећује” овакву власт за коју је сматрано да представља стуб космичког поретка предатог људима од стране богова и других митских бића. Функција овакве власти била је двострука: утемељујуће-дефанзивна, пошто се веровало да она ствара ред из хаоса и опире се тенденцијама рушења духовног, вертикалног поретка који се кроз њу еманира; и офанзивно-експанзивна, јер је поседовала свест о свом „призвању”, својеврсној мисији да једном утемељени поредак наметне на свим просторима до којих фактички може да допре.

Таква хијерархијска творевина је на своме челу имала само једну личност која је, с обзиром на свој положај «преносиоца» спиритуалне и сваке друге моћи, у исти мах била и владар и првосвештеник верског култа. Целокупно империјално здање било је засновано на његовој «одуховљеној» вољи према којој сви остали су се налазили у подређеном, поданичком положају, док се цео империјални простор, у различитим видовима, поимао као његов посед.

Степен владарева «светости» је од случаја до случаја варирао. У Египту, представа о фараону као божанству допринела је схватању да је оснивање уједињене државе од стране првог митског владара по имену Менес поистовећено са својеврсним понављањем космогоније којом је трајно успостављен поредак²⁾. Фараон је отелотворење Маат, термина који значи и истину и поредак, па и право („Он је успоставио ред (Маат) наспрам хаоса” каже се у древним египатским списима³⁾; и узорни модел за све себи потчињене; биће које својим животом и делима остварује стабилност космоса и царства, налазећи се у средишту култа и као владар и као првосвештеник (додуше, фараони су ову функцију делегира-

2) Rundle Clark, *Myth and Symbols of Ancient Egypt*, London, 1991, стр. 263-264.

3) Frankfort H., *The Birth of Civilisation in the Near East*, Williams & Norrate, London, 1951, стр. 110.

ли на свештенике различитих храмова). У Вавилону, империјални концепт „божанског владара” – ствараоца поретка, „мање софистицираног” и са мање „небеских прерогатива” него у Египту, у њему је видео човека „двоструког”, земаљског и небеског порекла. Он је заступао народ пред космичким силама, тј. божанствима и испаштао за грехе поданика, док, са друге стране, партиципирао у божанском устројству, остајући при томе «само човек», мада божански посланик. Овај концепт представља наслеђе из сумерско-акадског периода, када је први пут и настало схватање по коме је институција краљевства са свим својим знамењем, као што су престо и круна (соларни симбол божанске моћи), „сишла са неба”⁴⁾: Вавилонци су веровали да је њихов краљ представник бога Мардука, који је одредио Вавилон за „свети град”, у коме се врши једино у пуном смислу те речи легитимно устоличење владара као носиоца космичког реда и правде. Краљева сакралност је вишеструко обелодањивана – од титуларног обраћања њему као „краљу земље и четири области универзума”, до разраде целокупног концепта божанске предодређености владара за својеврсног посредника између људи и богова. Слично је било и у Персији, где цар је постао фигура која је објединила староирански мазадаизам и њену веру о борби сила добра и зла (духовних бића *асура* и *дева*) са намесничком улогом „осветника Мардука”, бога семитског пантеона. Столујући у Вавилону, ахаменидски владари су прихватили Заратустрину религиозну реформу као основу своје власти. Затим су, поред Вавилона као административног центра царства, претворили Персеполис у својеврсни „свети град”⁵⁾, у коме је прослављана *Навроза*, Нова година, као симбол цикличне обнове реда и тријумфа сила светла над силама таме, што је представљало још један израз обновитељског концепта на коме је почивала империјална идеологија Персијског царства. Слично месопотамским “божанским посредницима” улога „небеског намесника” била оличена и у кинеским царевима где је врховни принцип - *Тиен* (небо) или *Шанг Ти* (владар у висинама), свеприсутан и свезнајући, представљао заштитника створеног света и царске династије. Император је „син бога Тиен”, његов земаљски намесник који сноси одговорност и бригу за ток космичких ритмова, јер му он, као изабрани првосвештеник, приноси жртве везане пре свега за аграрне циклусе. Свако царско седиште морало је да поседује своју обредну палату Минг

4) Burrows Eric, *Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion*, из Hooke, Samuel (ed.), *The Labyrinth: Further Studies in the Relation Between Myth and Ritual in the Ancient World*, стр. 65.

5) Pope.U, *Persepolis, A Holy City*, Archaeology 10, СНI вол 2, 1957, стр. 838-855.

Танг, која је својом структуром - четвртастом основом (као симболом земље) и кружним кровом (који је означавао небеска исходишта), представљала *imago mundi* справљен за астролошке и друге обредне активности којима је одржаван и учвршћиван „небески поредак” у стварном свету.

У свим поменутих случајевима, са свим уоченим подударностима и специфичностима, ниво владарског активизма приликом управљања универзалном државом био је двострук. Премда је његовим обавезама увек био јаче изражено одржавања везе империјалног здања са оностраним, кроз „узлазни” пут практиковања разноврсних церемонијала и култних радњи којима се вршило непрестано обнављање и учвршћивање духовног поретка, ни „силазна”, управљачко-административна страна, а нарочито функција војсковође није била нимало спорадична. Степен „силазне” активности варирао је у зависности од облика империјалне идеологије – у Кинеском царству, у њеној миленијумској окамењености институција „непомичне истоветности”, већ у складу са поимањем непосредног јединства супстанцијалног духа поиманог као духа фамилије⁶⁾ и онога што је индивидуално, цар је заузимао положај пасивног патријарха, који је „чињењем нечињења” (*wu-wei*) или минималним чињењем представљао осовину око које се врши вертикално устројавање поретка. У египатском случају, владар је представљан као отелотворено божанство који има активистичку улогу у тежњи ширења и изградње масивног, колективистичког друштвеног организма - од управљања изградњом масивних архитектонских здања, преко руковођења фасцинантним верским процесима, до улоге војсковође у освајачким походима. Персијски владари имали су упадљиво мању улогу у култно-религиозној улози наслеђеној од својих месопотамских претеча. Задржавајући пре свега положај, савременим речником говорећи, «медијатора» и «координатора» између култних и етничких посебности, персијски Ахамениди су имали положај коначног арбитра између аутономних целина, који је само као крајње средство имао на располагању могућност примене физичке принуде које му је давало место врховног војног заповедника огромне „конфедералне” царске војске.

ХЕЛЕНСКИ ФИЛОЗОФСКИ ПОГЛЕДИ НА СВЕТСКУ ДРЖАВУ И ИДЕЈА КОСМОПОЛИТИЗМА

Настанку античке грчке филозофије и у оквиру ње, прве рационално уобличене идеје о Светској држави, претходио је дуго-

6) Hegel G. V. Fridrih, *Fenomenologija duha*, Zagreb, 1951, стр. 120.

трајан процес кризе античког полиса, где је, све до времена пре шестог века пре н.е., такође доминирао архаично-религиозни поглед на свет који се ослањао на култове предака и митски политеизам.

У митској представи становника бројних грчких полиса свет је представљао „заједницу људи и богова”, у коме је светски ум владао над људским умом и његовим спознајним моћима. Вредносни поредак бивао је, по навици и убеђењу, повезиван са старим и предачким, тј. са традицијом и обичајношћу као носиоцем „изворног” као начелног, које је самим тим имало и све одлике «исправног» или «доброг». За главне носиоце традиционалних вредности сматране су рудиментарне хеленске представе о *themsis* (у смислу утемељења, поретка, обичаја) и *дике* (у смислу права). Након тровековне кризе патријархалног грчког полиса, који се одиграо у периоду између деветог и шестог века пре н.е., митови више нису представљали „утемељујућу слику света” на којој је почивало њихово устројство. Хеленски свет, суочен са дубоком кризом вредности, покушао је да изнађе нове одговоре на темељна животна питања, што је узроковало развој античке филозофске мисли и, у оквиру ње, промишљеног односа према полису као основном виду политичке заједнице древне Хеладе.

Судбоносни грчко-персијски ратови у петом веку пре н.е. овом су промишљању дали двоструку улогу, од развоја свести о јединству до тада разједињеног хеленског света, до пораста филозофског скептицизма наспрам не само преосталих предачких вредности и обичаја, већ и смисла њихове поступне трансформације у својеврсно „право полиса”. Демитологизација *themisa* и *дике* у правцу *nomosa* (закон, правила) полиса, није се више могла зауставити. То је довело до поимања супротстављености *nomosa* и *physisa* (у смислу природе, природне спонтаности и неконвенционалности)⁷⁾ у учењима грчких софиста. Софисти су сопствено противљене тиранији номоса (*nomos tyranos*) као израза предачких обичаја, санкционисаних божанско-људском вољом која је до тада управљала полисом, изражавали супротстављањем *physis dikoi* (права природе) коју су разумевали као откриће сталног, постојаног и непролазног, насупрот пролазном и постојаном кога је створио човек, а наспрам чије божанске и традиционалне „исправности” постоје дубоке резерве. Ова схватања су постале темељ античке концепције природног права⁸⁾.

7) Тадић Љубомир, *Филозофија права*, Београд, 1996, стр. 12.

8) Међу нашим ауторима о античкој природноправној мисли, између осталих, детаљно је писао Михајло Ђурић, пре свега у свом докторском раду *Идеја природног права код грчких софиста*, Београд, 1958.

Показатељи развоја свести о заједништву хеленских полиса јављају се одмах по протеривању персијских завојевача 480–479. године пре н. е. Већ на следећим Олимпијским играма одржаним 476. године пре н.е. Пиндар пише о победницима ових игара, придошлицама из многих полиса, као о људима који представљају израз грчке свести о јединству у односу на персијске освајаче. Његово писање је и први документовани израз приближавања Грка панхеленизму као првој степеници кретања њихове свести од хоризонта грчког полиса у правцу универзализма. Мада је страх Грка спрам моћи Персије у знатној мери допринео њиховом уједињењу, овакви изрази заједништва били су јаки само док је трајала непосредна опасност. Херодот нам тако у својим *Историјама* казује о гласинама о наводној атинској издаји, које су нагнале њихове спартанске ривале да пошаљу изасланство и провере основаност ових тврдњи. Атињани су оштро порицали ове оптужбе и истицали своје хеленско и антиперсијско опредељење, напомињући при томе како „нема толико злата на свету ни земље толико плодне који би их подстакли да се придруже заједничком непријатељу и доведу Грчку до потчињавања”, јер је хеленски народ представљао заједницу крви и језика, храмова, ритуала и заједничких обичаја.⁹⁾

Потпуно уобличена идеја панхеленизма јавља се код постсократовских филозофа, посебно код Аристотела, који нам у *Уставу атинском* (23.5), објашњава функционисање Делског савеза и преноси Аристидову заклетву Јоњанима. Аристид у њој напомиње Јоњанима да имају исте пријатеље и непријатеље, што је значило не само постојање обавезе вођења рата само против Персијанаца, већ и обавезу учествовања у узајамној одбрани полиса - чланица овог савеза од напада са било које стране.

Први пак знаци прерастања панхеленистичких идеја у антички космополитизам присутни су код пресократовских софиста, заговорника античког природног права. Хипија из Елиде, савременик Протагоре, оснивача софистике о коме говори Платонов истоимени спис, износи у свом обраћању гостима куће угледног Атињанина Калије речи: „О људи присутни! Ја све нас сматрам саплеменицима, сродницима и суграђанима по природи, а не по људском закону. Јер једнако је са једнаким по природи сродно. Закон је, међутим, тиранин људи и често врши насиља противна природи.¹⁰⁾” Дилема да ли се овај Хипијин исказ односи само на Хелене или обухвата и односе Хелена и варвара те се стога може

9) Херодот, *Историја*, Нови Сад, 1980, 8.144.

10) Ђурић Михајло, *Идеја природног права код грчких софиста*, докторска дисертација, Београд, 1958, стр. 34.

подвести под најраније видове космополитског становишта можда је боље сагледати уз друге чињенице о Хипијином учењу о којима имамо писана сведочанства, а на основу којих сазнајемо да се Хипија у проучавању хеленских песника и прозних писаца није устручавао да напоредо са њима проучава и варварске песнике и писце¹¹⁾. За разлику од њега, већина других истакнутих софиста попут Тразимаха, Каликла и Горгије налазе се на становишту панхеленизма. Идеја људске једнакости у свом раном космополитском виду појављује се још и код Антифона који, ношен демократским погледима, тврди: „Ми поштујемо и ценимо само оне који потичу из отмених породица, али не и оне обичног порекла. У том погледу ми се варварски односимо једни према другима, јер смо по природи сви ми, Хелени и варвари, савршено једнаки.“¹²⁾ И код славног атинског филозофа Сократа налазимо, у Платоновом спису „Горгија“¹³⁾, у коме се преноси Сократов дијалог о питагорејском учењу, део у коме он говори о томе како су небо и земља и њени становници повезани снагом заједништва, љубави, поретка, дисциплине и праведности, па да се зато универзум назива космос, или уређена целина, што је неким потоњим заговорницима космополитизма служило као основ за тврдње како је у ствари, Сократ први прави декларисани космополита¹⁴⁾.

Развијено космополитско учење налазимо тек код киничке и стоичке филозофске школе. Космополитизам (кованица која значи „грађанин света“) као осећај универзалне припадности човечанству без обзира на порекло, са временом сматран синонимом и за „светско“ и „софистицирано“, а који се односио и на уважавање туђих култура и њихових вредности мимо своје, тек је код поменутих филозофских школа добио свој уобличени израз. Киник Диоген био је први који је јавно, театрално одбацио границе и норме античког полиса и декларисао се грађанином света, о чему сведочи његов одговор на питање одакле је: „Ја сам грађанин света (*kosmopolites*).“¹⁵⁾ Оваквом самоидентификацијом која има негативистичко одређење јер је усмерена пре свега на порицање његове

11) Становиште о Хипијином космополитизму заузима и Ђурић Михајло у свом докторском раду, позивајући се на фрагменте о Хипији сачуване код Клемента (Б.6 у преводу Диелс-а).

12) Цит. према Ђурић Михајло, *Идеја природног права код грчких софиста*, докторска дисертација, Београд, 1958, стр. 82.

13) Plato, *Gorgias*, Harmondsworth, 1960, 507-8.

14) Такве тврдње нпр. износи француски мислилац Монтењ, види Montaigne M., *Esseyes*, London, 1978, стр. 63.

15) Diogenes Laertius, *The Lives of Eminent Philosophers*, No. 185, London, 1925, VI 63.

припадности и обавеза искључивом “служењу” полису Синопи и другим Синопланима, Диоген свакако није имао представу о томе да би космополитизам, односно светско грађанство, требало да служи Светској држави уместо античком полису, нити да треба на било који начин да допринесе изградњи универзалних облика власти и постизању општег добра. Доступни историјски извори не дају ниједну назнаку позитивног залагања киника за космополитизам мимо њиховог филозофског опредељења да живе у складу са својом природом, тј. врлином и одбаце све што је вештачко и конвенционално. „Његов космополитизам није био космополитизам универзалне хеленистичке монархије, која теоријски или практички поништава разлике између етноса, него субјективно космополитство само на себе ослоњене јединке, која драговољно жртвује своје грађанство да не би са насилним губитком тог грађанства изгубила основу своје моралне егзистенције.”¹⁶⁾

Стоички филозофи су Диогену субјективну космополитску идеју подигли на ниво концепта. Њихова филозофија је била еклектичка и представљала је мешавину источњачких утицаја и наслеђа кинизма. Славећи свет као целину и живот у складу са природом, у његовом реду видевши ред и законитост као израз највишег смисла и сврхе,¹⁷⁾ стоички космополитизам поимао је свет кроз симболизам модела Хијероклових кругова идентитета који се шире концентрично - први око индивидуе, затим његове породице, локалне групе, припадности полису, етносу и човечанству... Прави задатак космополита био је тај да све кругове центрирају око своје представе о личности стоика - мудраца, стварајући сва људска бића својим суграђанима¹⁸⁾. Проглашавајући братство свих људи на свету, стоици попут Хрисипа су износили виђење да је „свет велика држава са једним устројством и једним законом... Просторно ограничене државе су свакако бесконачне у броју и имају различита, нипошто једнака устројства и законе... Тако су посебна устројства постала додаци једног природног закона.”¹⁹⁾ За разлику од софистичког супротстављања *physis* и *nomos*, стоици су заобишли ову антиномију проглашавајући *nomos* за појам који означава закон света у складу са Хераклитовим учењем о *logos*, који је код њих постао прави ум, општи, универзални закон који је, с обзиром

16) G. Shwartz, *Diogenes de Hund un Krates der Kyniker*, према Ђурић Милош, *Историја хеленске етике*, Београд, 1990, стр. 300.

17) Тадић Љубомир, *Филозофија права*, Београд, 1996, стр. 34.

18) Nussbaum, Martha C., „Kant and Stoic Cosmopolitanism“, у *The Journal of Political Philosophy*, Volume 5, Nr 1, 1997, str. 1-25.

19) Тадић Љубомир, *Филозофија права*, Београд, 1996, стр. 35.

на своју људску пријемљивост и антропоцентричност, истовремено божански и свепрожимајући. Тиме је природа кроз поимање *logosa* идентификована са божанским законима по принципу *lex natura=lex divina*. *Nomos* као *logos* је вечан и представља меру за сва умна и неумна бића која се тумачи фаталистички. Однос према *logosu* као основу светског тока мера је свих моралних вредности. Док добри и врли следе своју судбину добровољно, друге, који јој се опиру, она вуче²⁰⁾. Консеквенце назначеног стоичког схватања односа човека и заједнице биле су, за своје време, превратничке. Наклоност према себи, својој фамилији и суграђанима, проширује се на цело човечанство, где *nomos* као *logos* „све људе спаја једне са другима, тако да човек већ због тога што је човек не сме човека осећати као страном биће... Лако је видети да смо створени за везу и друштвено одношење са људима и за природну заједницу.”²¹⁾ Ова заједница, дакле, почива на самој људској природи, за коју превладава уверење да представља израз заједничке црте свих људи, а која је неупоредиво већа и пресуднија него разлике међу народима, које су последице диференцирања, услед погубне моћи обичаја и мњења.²²⁾ Природна повезаност људи их чини члановима екумене, чији идеал више није аутархија хеленског полиса, већ аутархија човечанства као свеобухватне, универзалне заједнице. Ово становиште постало је основ стоичке социјалне етике, која је све друштвене појаве посматрала у космичкој перспективи.

Напуштајући скучени хоризонт полиса, све теоријски проглашавајући његову друштвену и историјску превазиђеност, стоицизам у пракси није поставио захтеве укидања разлика између слободних људи и робова, нити превазилажења постојећих друштвених неправди. Стоик Хрисип тако не пориче да је роб, по праву полиса, имовина свог господара, али додаје да је он заправо само „трајан надничар” док је „главна ствар којег је духа човек, а не којег је стања: никоме врлина није затворена, свима је отворена, свима допушта приступ, све позива, рођене од слободних родитеља, ослобођенике, робове, краљеве, прогнанике. Она не пита за кућу и имовину, голим човеком је задовољна.”²³⁾ Иако су стоици прокламовали критичку дистанцу прама устројству полиса и веру у врлинско уздржање и служење другим бићима, у складу са

20) Према већ познатој Сенекиној максими: *Ducum volentem fata, nolentem trahunt*. Seneca, *Epistolea*, 107, 11.

21) Cicero, *De fin*, III 63-65, цит. према Ђурић Милош, *Историја хеленске етике*, Београд, 1990, стр. 480.

22) Исто.

23) Исто.

појединачним могућностима, политички ангажман стоика сводио се пре свега на делатности везане за постојеће полисе или улогу приватних учитеља врлина аристократији ових друштава, а мање на вођење политике универзалних размера. Поред „идеалног” проглашавања свих људи члановима једног умног царства у свету који је, насупрот томе, показивао разне облике дискриминације и неједнакости, стоичке активности су се у пракси махом претвориле у дистанцирање од постојећих политичких поредака, под изговором да служе оном космополитском, већ у складу са фаталистичким добровољним потчињавањем и мирењем са судбином широко распрострањеним и доктринарно усвојеним код припадника ове филозофске школе. Управо оваква флуидна и пасивна филозофска концепција послужила је Александру Македонском, заједно са панхеленским реваншистичким осећањима према персијским освајачима, у кооптирању стоичког космополитизма за основу своје идеологије хеленистичке (Светске) државе. Удружен са преузетим источњачким концепцијама о универзалном владару, хеленски космополитизам је створио идеолошки амалгам који је власт Александра и његових наследника - управљача хеленистичких универзалних монархија - објашњавао и истовремено легитимисао теоријама о владару као живом или одуховљеном закону (*nomos empsychos*), који влада у складу са светским умом, тј. мером коју целом космосу даје *логос*. Ову концепцију у хеленском свету је први развио питагорејски филозоф Ахрити, знатно пре Александрових освајања, чији нам оригинални списи нису остали доступни, већ о њима имамо само посредна сазнања из извора који датирају из рановизантијског периода²⁴⁾. Према наводима који се позивају на Ахритијев трактат *О закону и правди*, Диоген наводи како „...међу законима један је одуховљени (*nomos empsychos*), а то је краљ, други је неодуховљени, писани. Закон је основна ствар. Јер, поштовањем закона краљ је законит (*номинос*), архонт усаглашен са законом, поданик слободан и цела заједница срећна.”²⁵⁾

Сачувани антички историјски извори казују да је сам Александар веровао у концепције о владару као одуховљеном закону, као и у своје историјско послање ради уједињења хеленског света и истока у једно универзално царство. Историчар Аријан износи мишљење како је „Александар поседовао неутаживу жељу за проширењем својихседа”²⁶⁾, планирајући да освоји и Араби-

24) Ради се о спису *Антологија* из VI века н.е. византијског компилатора Јована Стобатеја.

25) Цитирано према Шаркић С., Маленица А., *Правне теорије и институције антике*, Нови Сад, 1994, стр. 22.

26) Arrian, *Life of Alexander The Great*, London, 1958, VII.19, стр. 246.

ју, Африку и западно Средоземље. Плутарх, најобимнији антички историограф, пак сматра како је Александар имао намеру освајања целог света, истичући да је он за себе веровао „да је од Неба послати владар свима и помириатељ целог света... да доводи у једну заједницу све људе са свих страна... да је желео да цео свет потчини владавини једног закона разума и једној форми владавине и претвори све људе у један народ.“²⁷⁾

Након опадања хеленистичке Светске државе и њених оријенталних наследница (владавина дијадоха), стоички космополитизам свој живот наставља у најпознатијој универзалној држави античког доба, Римској империји, где доживљава даљу еволуцију. Пет векова непрестане експанзије Римске републике указују на развијање специфичног универзалистичког модела који је на свом врхунцу, као Светска држава из раздобља раног принципата (јулијевско-клаудијевске и флавијевске династије), покривао простор од шест милиона квадратних километара²⁸⁾, тј. велики део тада познатог света.

Концепт *imperium Romanum* развио се из римског поимања власти насталог унутар латинског *civitas*, града-државе, његове недељивости и целовитости. У *civitasu* схваћеном за заједницу грађана и сената (*populus que senatus Romanum*) везаних предачком традицијом (*ius* и *fas* као комплементарни правни и религиозни изрази римског реда, *ordo*), *imperium*, као недељива, свеобухватна власт, поверавана је изабраним, заслужним грађанима који су, обављајући функцију римских магистрата, успостављали власт и поредак Рима на потчињене просторе и народе. Ширећи власт римског *civitas* и његов *ius civile* на просторе различитог колонијалног статуса, римски поредак (*ordo romanum*) предвиђао је веома комплексне механизме којима је уређиван однос римске власти са потчињеним народима и њиховим заједничким схватањима поретка (*ius gentium*). Регулатори ових односа били су римски магистрати, носиоци *imperium*, односно *potestas*, као њеног нижег облика, којим је изграђивано устројство универзалног карактера и претензија.

Са кризом републиканске власти у првом веку пре н.е., дошло је постепено до концентрације *imperium*, као највише власти у рукама једног човека – принцепса, прво уз могућност сталног продужења мандата, а потом на неограничен период. Уз формално

27) Plutarch (prevod F.Babbitt), *On Fortune and Virtue of Alexander u Moralia*, vol VI, London, 1958, стр. 329-330.

28) Schwartzenberger Georg, *Power Politics*, London, 1964, стр. 15.

задржаване свих републиканских института, император као објединитељ највиших магистратских функција, само је наставио да изграђује своје личне односе са нижим магистратима, на начелима потпуне субординације: поред могућности везаних за војно руковођење, судску власт, одређивање територијално-административне поделе, именовање војно-бирокартског апарата и слободе даривања статуса грађанства, принцепс је постао не само стваралац права, већ је и сваки израз његове воље, који има значај изванредног, посебног разлога, могао да дерогира постојеће право по принципу „Све што принцепс нареди има снагу закона” (*Quiquid principi placuit habet legis vigorem*)²⁹⁾. Његова воља као израз *imperiuma*, најчешће је изрицана у облику савета, *consilium principii*, премда су педантни римски правници попут Гаја, дефинисали принцепсове конституције као изворе правног поретка ове универзалне империје речима: „Владарева конституција је оно што император декретом, едиктом или писмом установи. Никада није било сумње да она има снагу закона, будући да и сам император добија највишу власт путем закона.”³⁰⁾

У периоду позног Римског царства, познатијег као доминат (рачуна се да оно отпочиње са влашћу Диоклецијана 283. године н.е.), долази до даље еволуције поимања власти императора, која од тада свој основни легитимитет више не црпи из воље народа и сената, већ, укидајући све републиканске форме, постаје лична, аутономна одлика владара, који све више од принцепса, као „првог грађанина” (што тај термин изворно и значи), постаје *dominus et deus* (господар и Бог), налик на хеленистичке аутократоре од којих се преузимају идеолошке концепције о владару као „одуховљеном закону” (*lex animata*). Доминусове заповести сакралног су карактера (*sacra constitutio*), а везивање *imperiuma* за божанску вољу и природу императорове личности представљало је потпуну хеленизацију римског концепта власти и њено уподобљавање облицима владарских „небеских атрибута” које смо идентификовали у историјски ранијим империјалним подухватима изградње светске, универзалне државе. У Јустинијановим новелама из 537. године експлицитно се спомиње да је владар „одуховљени закон” („... све ово што смо казали не односи се на царски положај коме је и саме законе Бог потчинио поставивши цара људима као живи за-

29) Ulpian, *Digestae*, I.4.1. pr. prema Horvat Marijan, *Rimsko pravo*, Zagreb, 1967.

30) Gaius (1.5) према Шаркић С. Маленица А., *Правне теорије и институције антике*, Нови Сад, 1994, стр. 94.

кон [*legem antimatam eum mittens hominibus*]³¹⁾ чиме хеленистичко монархијско схватање универзалне империје дефинитивно надвладала римску визију светског империјалног поретка као *res publice*. Победничко схватање подразумевало је целокупно царство и његов поредак као императоров посед, имовину на којој су поданици потчињени његовој неспорној вољи, а која се дели на три врсте: *res privata principis* (владарев приватан посед), *patrimonium principis* (добра која нису приватно власништво владара, али он њима слободно располаже) и *res publica* (јавна добра чији је титулар и заштитник император).

У складу са амбивалентим условима, које је пружало од стране Рима остварено античко Светско царство са свим постојећим неједнакостима, све су мање бивала захтевна и стоичка стремљења ка космополитским врлинама, а у правцу превазилажења друштвених неправди. Док Хрисип ограничава домене космополитизма на субјективно живљење у складу са космосом и његовим захтевима (поричући да борба за космополитске хумане вредности и залагање за људско заједништво имају ишта заједничко са Александровим освајачким походима за проширење хеленске власти на цео свет), римски стоици истовремено потенцирају и космополитски теоретски универзализам, у складу са рационалним врлинама, али и појачавају захтеве лојалности према локалној припадности и грађанским обавезама. У делима Цицерона, а нарочито Сенеке, стоички космополитизам откривањем „савести“ (*sapientia*) и блаженог, бестрасног живота на субјективном полу, у исти мах објективно изискује пуно и безрезервно испољавање обавеза према Риму. Тако је овај модификовани стоички космополитизам постао погодно средство за римске стоике да учврсте идеју империјалне власти Рима над познатим светом кроз поистовећивање римске *patrie* и римског патриотизма са самим космополитизмом. Са таквим хуманистичким кредом и његовом перцепцијом међу хеленизованом елитом, која је жудела да са остварењем космополитских идеала сачува наслеђене друштвене позиције у новом Светском царству, Рим је успео да и војно и идеолошки завлада античким Средоземљем као центром тада познатог света.

Процес преузимања и мешања стоичких идеја о природном праву које важи за цело човечанство и њима саобразних космополитских идеја са римским империјалним концептом, по коме је космополис као Светска држава заправо Римска империја, први пут се јавља код Посејдонија из Апамеје (130–50. год. пре н.е) у

31) Justinian, *Novelle*, CV.2.4 према Шаркић Срђан, *Правне и политичке идеје у Источном римском царству*, Београд, 1984, стр. 14.

Сирији, а своју пуну разраду добија у Цицероновим филозофским делима, пре свих у *Републици*. На основу Цицеронових природно-правних теза о добровољном подвргавању свих грађана римском правном поретку, у којем они постају грађани света, филозоф Сенека сматра да се на тај начин превазилазе границе, односно зидине града-државе и ступа у односе са целим светом, чиме се отвара могућност много ширег поља практиковања стоичких врлина.³²⁾

Увођењем римског осећања дужности у наслеђе хеленистичке филозофије, стоичка уздржаност је, у Цицероновом и Сенекином случају, од јавног експонирања у великој мери преображена у виђење по коме се политичка активност третира као морална дужност сваког грађанина римског *civitas*, с тим да су римски стоици у највећем броју случајева задржали своју већ традиционалну педагошку улогу „учитеља мудрости”. Сенека се тако, у својој шездесетој години, почео повлачити из јавног живота уз објашњење да је процесом губљења слободе космополитске Римске републике и њеног претварања у принципат нестала потреба личног утицаја на јавни живот, а порасла потреба за вршењем улоге *pedagogus generis humani*, окренутог од задатака свог времена ка раду на вечним задацима живота. Опште космополитске идеје код Сенеке најизраженије су у исказу: „човек је човеку светиња” (*homo sacra res homini*), којима се проповеда љубав према свима без ограничавања на чланове једне државе, а у правцу целе екумене: „Ја ћу све земље посматрати као да припадају мени, а моје као да припадају свима ... Знаћу да је моја отаџбина свет и да су њени руководиоци богови и да ови изнад мене и око мене стоје као судије мојих речи и мојих дела.”³³⁾ (*De Vita*, XX, 3,4) Мада је сасвим основана скепса у односу на изјаве човека који је био сувише близу врха стварне римске империјалне власти да би у потпуности идентификовао стоички идеал Светске државе са Римом на чијем челу је био један Нерон, нема сумње да је тадашње, бар делимично поистовећење хеленистичких идеала са римском империјалном стварношћу било широко распрострањено. Прво се кренуло од тога да су важне римске историјске личности (Лелон, Катон) идентификоване као оваплоћење филозофских идеала античког мудраца, да би се тријумф стоичког космополитизма одиграо током владавине Марка Аурелија, цара филозофа, познатог по строгом живљењу у складу са прокламованим стоичким врлинама, и нешто касније декретом цара Антонина, којим је 212. године дарован статус грађанства свим поданицима Римског царства и тако правно нормиран идеал античког космополитизма.

32) Prema Seneca, *On tranquility of Mind*, London, 1988, IV 4.

33) Ђурић Милош, *Историја хеленске етике*, Београд, 1990, стр. 488.

Дела цара Марка Аурелија пружају нам заокружену визију римске империјалне рецепције стоицизма. Његово схватање Светске државе представља холистичку визију универзума и човечанства у њему, у коме су универзум, Бог, природа, истина, закон, разум и човек тесно повезани у космички поредак: „ Све су ствари свестрано проткане, и та веза је света...Јер постоји један универзум сачињен од свих ствари, један Бог иманентан свим стварима, и једна суштина, и један закон, један разум заједнички свим умним бићима, и једна истина.”³⁴⁾ Из овога цар-стоик, Марко Аурелије, извлачи закључак како повезаност између назначених ствари наводи на помисао да би требало да се, придржавајући се тих веза, по целом универзуму распостире и једна универзална, Светска држава, која би почивала на темељима ових односа.

Поменути тријумф космополитског начела у касном римском принципату засигурно је наступио прекасно с обзиром на већ поодмакле процесе декаденције римског империјалног организма, а нарочито ишчезавања слобода грађана наспрам високо бирократизоване власти на чијем се челу налазио принцепс. Он је, мада номинално још увек само магистрат – носилац поверене власти од стране сената и римског народа, имао већу и концентрисанију моћ од свих монарха и претеча у историји универзалних, апсолутних владара, као и огроман утицај на друга, каснија дешавања и на светске процесе у идејном и у непосредном, практичном смислу, како су и потврдила каснија историјска дешавања и процеси који су свој нови правац добили са ширењем и тријумфом хришћанства над политеистичким римским многобоштвом.

СРЕДЊОВЕКОВНЕ ИДЕЈЕ О СВЕТСКОЈ ДРЖАВИ

Све средњовековне идеје о Светској држави најједноставније би се могле разумети као резултат вековног, постепеног прожимања римске империјалне идеје, стоичког античког космополитизма и хришћанске вере. Ово преплитање није нимало случајно – грчки филозофски хуманизам и логоцентрични концепт, кога је у антички свет у духовном смислу унело хришћанско вероучење, представљали су смислену историјску етапу у даљем развоју поимања личности и заједнице. Хеленски *логос*, схватан до тада као светски ум, поредак и мера целокупне створене природе, у хришћанском се открићењу обелоданио и буквално отелотворио не као *lex animate* (оживљени закон) кога персонификује хеленистички

34) Marco Aurelius Antoninus, *The Communings With Himself*, London, 1961, VII 9.

самодржац, већ као помазаник, Христос, и то не онај који представља само јеврејског националног месију-владара, већ спаситеља, кроз поседовање сопствене духовне силе, свих људи и целокупне творевине. Дотадашњем правцу развоја универзалистичке античке мисли хришћанство је тако дало нови обрт у правцу конкретности и персонализма који се од тада поима кроз *ipostas* (лице) отелотвореног *логоса*, Исуса Христа. Када је апостол Павле у посланицама својим верницима поручивао како више „нема Јевреја и Грка, јер сви су једно у Исусу Христу”, стоичка, теоријска космополитска једнакост свих људи (услед суштинске истоветности њихових природе), добила је потпуно нови, конкретни садржај, кога је стварала хришћанска мистичка заједница сабрана око тајне васкрсења и обожења верних живљењем у Христу, Богу Логосу.

Секундарно, хришћанска новина као превредновање античког наслеђа, одразила се и на поимање политичке заједнице којом је тада још увек доминирало римско Светско царство. За антички паганизам, и грађани полиса и грађани Светске државе – космополиса, чинили су суштински исту ствар, односно служили су искључиво својој реалној политичкој заједници, тј. јавној ствари, како би допринели побољшању колективног живота у коме је постојало потпуно прожимање приватног и јавног, власти и друштва, закона и обичаја. Хришћани пак нису живели свој живот за овосветски град, локални или универзални, јер су сматрали да они немају у пуном смислу те речи „свој град”, већ чекају „онај који ће доћи”, а кога је садржавала визија о „Небеском Јерусалиму”. Све до тада, као последица доживљаја света као палог, одвојеног од божанског, логоцентричног устројства и његових исправљајућих духовних енергија, које је у свет донео отелотворени Логос као Христос – Исус Назарећанин, у свету постоји привремено двојство, које ће у мањој или већој мери трајати до краја светске историје, односно њеног есхатона у виду другог Христовог доласка. За хришћански поглед на свет, са једне стране се налазила политичка заједница „од овог света” – полис, монархија или Светско царство, свеједно, а са друге је духовна хришћанска заједница, Црква (еклезиа). Докле год траје ово привремено, историјски динамично стање подвојености, за одношење према држави важила је Христова максима: „Дајте цару царево, а Богу божије.” (Матија, 22:21). Са овог становишта ранохришћански оци развијали су мишљења о томе да локални градови и политичке заједнице могу имати позитивну историјску улогу, па чак и божански благослов (Римљанима 13:1, 4, 7) за вршење власти, али да је ово вршење власти ипак секундарно, пошто најважнија људска делатност није учешће у античкој

политеји, већ њихово лично спасење кроз хришћанску веру, у којој сви људи, без обзира коме етносу припадају, постају не суграђани света, већ „суграђани светима” (Ефешанима 2:20).

Светоотачки концепт о Светској држави свој разрађени, али и модификовани вид, добио је у учењу Аурелија Августина. Већ поменути дуализам римске Светске државе и Цркве као Божије државе, код Августина добија димензије радикалног размимоилажења, па и међусобне супротстављености. Земаљско, Светско царство је за Августина не само пролазно у односу на божије, вечно царство, које се кроз Цркву остварује кроз мистичку заједницу верника са Христом (*corpus mysticum*), већ и устројство Светског царства он види као последицу грешног, изопаченог поретка, и као казну и лек за сагрешења, наспрам кога би хришћани требало да гаје незаинтересованост и уздржаност. Постављајући питање: „Шта су краљевине без правде, него велике разбојничке банде?” као парадфраза на чувену анегдоту о Александру, освајачу познатог света, и заробљеном гусару који Александра сувисло пита зашто њега (гусара) „зато што плови на малом броду називају разбојником, а тебе зато што пловиш са великом флотом називају царем”³⁵⁾, Августин пориче стоичко учење којим је постављена једнакост између вечних и природних закона, услед разлике између божије природе и природе створеног света, како их приказује хришћанско откровење. Августинов обрт у тумачењу вечног закона је следећи – он се више не налази у створеном свету и његовој природи, већ представља еманацију божије воље који га уређује (*ordo ordinans*), док је природни закон само људски закон, тј. уређени поредак.³⁶⁾

Дуалистичке природе два супротстављена града – земаљског и небеског, само су моралне и духовне, готово идеалтипске парадигме које се не поклапају у потпуности са неким постојећим институционалним облицима, али се поједини историјски примери, као Вавилон или Рим са једне стране и хришћанска Црква са друге стране, приближавају у стварности овим супротностима, нарочито када земаљска држава одбије да призна „вечити закон” и самовољно настави да господари над земаљским добрима, уздижући их на ниво највише вредности. Како земаљске државе кроз историју чине људи у „мешовитом саставу” (*permixtas*) тј. они који живе у складу са вечним законима и они који им се опиру, Августин не пориче на потпуни начин земаљску државу и њене позитивне аспекте. Он сматра да хришћански верници као поклоници истинске,

35) Avgustin Aurelije, *O božijoj državi*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1982, 4.4

36) Тадић Љубомир, *Филозофија права*, Београд, 1996, стр. 43.

универзалне „небеске државе” треба да слушају и поштују земаљске законе уколико они регулишу нужне односе у друштву, све док ови закони нису неправедни, и то све до тренутка „када ће доћи време разлучивања када ће они (земаљски и небески град) бити раздвојени један од другог и то са највећом пажњом”³⁷⁾, тако што ће на крају историје, уочи есхатона, земаљска држава, као “нови Вавилон”, бити потпуно одвојена од Цркве као “новог Јерусалима” кроз мистичко отварање печата и њихово духовно утискивање у творевину о којој кроз симболе говори Откровење (Апокалипса) св. Јована Богослова.

Према Августиновим схватањима, Црква је, као духовна, врлинска и „небеска држава” неупоредиво вреднија од земаљске, Светске државе, која неће моћи да оствари истинску правду све док не постане хришћанска. „Другим речима, када је држава препуштена самој себи, она је надахнута љубављу овог света, али она може да буде надахнута и вишим начелима, начелима који могу да се изведу из хришћанства.”³⁸⁾ Из идеје о легитимности државе, која да би вршила своју истинску функцију мора бити сагласна и на мистички начин освећена од стране Цркве, развила се касније извитоперена идеја римокатоличког универзализма о потчињавању државне моћи папском ауторитету. Тако се обредно-мистичко призивање хришћанске “легитимности” кроз упућивање власти ка правди и правде ка власти, претворило у надзор и дисциплиновање световних власти од стране државно-хијерархизованог клера потчињеног римском понтифексу који се постепено, корак по корак, трансформисао у нову верзију универзалног владара као одуховљеног закона (*lex animata*). Овај процес био је пресудан за настанак и трајање спора између црквених и световних власти и, касније, еволуцију западноевропских феудалних монархија у правцу модерне, секуларне државе.

У потоњим столењима западноевропског средњовековља назначени политичко-филозофски спор је непрестано искрсавао у односима макар номинално империјалне, универзалне световне власти и универзалне, „вечне” римокатоличке Цркве. Суштина овога спора више није била однос локалног, партикуларног, и космополитског, универзалног, већ однос супротстављености религиозног и секуларног универзализма између Светске државе у виду Светог римског царства и Свете столице, а који ће у многome одредити потоњу будућност европских политичких заједница. Тако су римски

37) Avgustin Aurelije, *O božijoj državi*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1982, 4.4

38) Коплстон Фредерик, *Историја филозофије - средњовековна филозофија*, том II, Београд, 1991, стр. 104.

папа Иноћентије III и његови наследници (нарочито папа Бонафације VII), први исказали супрематију сопственог ауторитета над западним световним владарима. Њихово становиште базирало се на новозаветним цитатима по којима је, пошто је Христу дата сва моћ на небу и земљи, он био владар и духовне и световне сфере. Именујући апостола Петра за свог намесника, чији ланац наследника представљају римски првосвештеници, теолошко-јуридички пут закључивања доказивао је папску премоћ над световном влашћу, царском и краљевском. Овакве тезе су често истицали теолози попут Птолмеја од Луке и Хенрија од Кремоне.

Најистакнутији представник римокатоличког погледа на односе духовне и световне власти и уједно највећи схоластичар овог периода, Тома Аквински, за своју универзалистичку перспективу по овом питању је изабрао античко природно право у смислу његове употребљивости у објашњавању средњовековних сталешких односа. Цео универзум представља од стране Бога уређени хијерархијски поредак, у коме земаљски односи представљају одраз небеских, што је став преузет од ранохришћанских отаца, пре свега од Дионизија Ареопагите. Такав поредак уређен је божанским, вечитим законима (*lex aeterna*), у складу са умом и наумом кога Бог има према свему створеном, док је „природни закон само учешће рационалних створења у вечитом закону”³⁹⁾.

У складу са тим, држава је код Томе Аквинског схваћена као „природна институција”, заснована на природи човека⁴⁰⁾. Тако и сама власт има божанско оправдање и ауторитет, јер ју је као и све остало, створио и установио Бог. Зато нема основа да се каже да је држава резултат греха, већ неопходна институција чак и да људи нису грешни, већ да су остали у стању невиности⁴¹⁾. Овим објашњењем висока схоластика суштински одриче Августиновско претежно негативно поимање „земаљског града”, тј. универзалне, Светске државе. Али, како природни закони услед људске несавршености и стања грешности нису у стању да регулишу на прави начин људске односе којима добар живот није крајњи циљ, већ учешће у божанској благодати⁴²⁾, у чему је искључиви пут онај кроз институцију римске Цркве, *civitas* схваћен као Светско царство је дужан да се усмери према начелима хришћанства и корективима

39) Тадић Љубомир, *Филозофија права*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1996, стр. 48.

40) Akvinski Toma, *Država*, Globus, Zagreb, 1990.

41) Коплстон Фредерик, *Историја филозофије - средњовековна филозофија*, том II, БИГЗ, Београд, 1991, стр. 466.

42) Aquinas T. *De regimine principum* 1.14, прев. Gerald B. Phelan), London, 1948.

које пружа *lex aeterna*. Практично, то значи подвргавање световне власти арбитражу римокатоличке Цркве.

Након Томе Аквинског били су бројни и други заговорници тезе примата папске власти над световном, уз различиту и врло разуђену аргументацију. Жил Римски и Џемс од Витербоа заступали су екстремна становишта у прилог супрематије црквене власти над световном. Жил Римски је писао како: „Не може постојати истинска држава, где није утемељена света мајка Црква и где Христ није оснивач и владар”, као и да су „сви људи и сви поседи под управом Цркве, пошто цео свет и сви који у њему живе, припадају Цркви”⁷⁴³), доводећи до крајњих консеквенци римокатолички универзализам као ескплицитно залагање за папско владање светом.

Постојали су, наравно, и мислиоци који су покушавали да се држе неутрално и избегну непосредно изјашњавање о примату власти. Хостензије, кардинал из Остије, је рецимо, имао веома амбивалентан однос према ставовима о томе да ли император или римски папа имају врховну власт, приклањајући се, у појединим питањима, аргументима једне или друге стране у спору. Он је владара Западног Римског Царства ословљавао као „господара света”, то јест врховног ауторитета хришћански поимане Светске државе, док се са друге стране залагао за папски ауторитет, који је укључивао чак и право да имовински потпуно развласти невернике ако је то неопходно, индиректно заступајући тезу како се царска власт изводи и делегира од стране духовне власти, оличене у врховном понтифексу.

На другој страни, бројни су били списи који су се противили папској супрематији и залагали за врховни ауторитет световних, империјалних владара. Ландолф од Колоње сматрао је да је император Западног Римског Царства „господар света који је изнад свих краљева и свих народа, који су му стога потчињени.”⁷⁴⁴) док је Енглеберт, монах-ерудита из Адмонта, у својој књизи *О настанку, сврси и крају Римског царства* из 1308. године, развио консеквентну доктрину која се супротстављала теоријама о надмоћи папске власти. Заступајући тезу како је јединствен политички ауторитет неопходан како би завео поредак у хаотичном свету, Енглеберт је тврдио како је Римско царство представљало легитимну институцију признату од стране самог Христа, а које је својом хришћа-

43) Prema Ulmann W., *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Harmondsworth, 1965, стр. 125.

44) Исто, стр. 126

низацијом само потврдило сопствену незаобилазну и самосталну улогу у вршењу власти. Приликом изношења аргументације у прилог Светске хришћанске државе, упркос различитим културним и лингвистичким особеностима разних народа, Енгелберт се позивао на универзалну примењивост природног права, из којег проистичу основна начела правде.

За питање односа две универзалне власти незаобилазан средњовековни аутор је Данте Алигијери. Велики средњовековни песник који је био заговорник самосталности империјалне власти Светске државе у односу на папску духовну власт, своје закључке је изводио не толико из античке и хришћанске верзије космополитизма, колико из примера римске историје и Аристотелове филозофије. Његово политичко-филозофско дело *Монархија*, писано на латинском језику, подељено је у три књиге. Свака од њих покушава да пружи подробен одговор на по једно питање везано за природу и обим световне, царске власти и њеног односа према духовним властима. За развој идеје о Светског држави најзначајнија је прва књига *Монархије*. Већ и сам назив *Монархија* указује на Дантеово опредељење, по коме је најбољи облик владавине универзална монархија, односно монархијска Светска држава по узору на Римску империју. На самом почетку прве књиге, Данте по први пут износи кроз историју касније често понављане ставове заговорника Светске државе о томе како је универзална империја неопходна пошто она представља једини сигурни гарант очувања мира у свету. Осим тога, а с обзиром на претпоставку да је титулар свих материјалних добара император као универзални монарх, Данте сматра како се његовим устоличењем онемогућава институционализовање похлепе као порива који би могао да угрози жељени идеални политички поредак у Светској монархији. Добро инхеренто целини у Дантеовој политичкој филозофији се проширује на добро инхеренто свим његовим деловима, с допуштењем да и делови овакве Светске државе могу имати своје појединачне, интерне уставе и политичка уређења, која морају бити у складу са општим поретком.

Без политичке заједнице, која обухвата целокупно човечанство у један поредак, нема савршеног политичког уређења, сматра Данте. Универзалност светског монарха у Дантеовом виђењу не своди се само на доношење и примену позитивних правила и норми на сваки део територије над којом он управља, већ би универзално право, по њему, требало пре свега да буде заједничко право, или природно право које баштине сви људи и сви народи света. То такође подразумева да сваки народ може имати и своје посебне законе, своје посебне представнике-магистрате и принчеве, али

да они могу егзистирати и вршити своју функцију само уз помоћ сагласности са светским монархом. У случају несугласица, посредовање или стварање универзалног принудног права и механизма његовог извршења, боље је да буде поверено једној личности него неколицини. „На основу изнетог ми закључујемо следеће: правда је најјача у свету када је смештена код субјекта са савршеном вољом и највишом моћи, а такав је сам Монарх.”⁴⁵⁾

У другој књизи, кроз примере из римске историје, Данте покушава да дође до одговора на питање да ли су Римљани добили монархију на правичан начин, у складу са божанском вољом и промисли? Правећи паралеле са старозаветном јеврејском историјом, Данте доказује развој и ширење римске империјалне моћи као легитимне власти која се дешава по божијем плану, тако да се пуноћа времена, тј. Христово рођење, поклапа са врхунцем мирнодопске римске универзалне власти под Октавијаном Августом.

Данте, на основу закључака у прве две књиге, у трећој књизи *Монархије* објашњава на који се начин мора поделити световна и духовна власт између папе и универзалног, светског владара. Он сматра да се то мора учинити на такав начин да не сме бити међусобног преклапања нити међусобног утицаја између њих. Користећи новозаветну метафору о „два мача” (Лука, 22.38) које апостол Петар нуди Христу као библијску потврду о одвојености државе и цркве, Данте доказује да се улога императора односи пре свега на омогућавање земаљске сигурности и среће човека, док га црква припрема за онострану срећу у загробном животу.

Поменуте Дантеове идеје имале су велики утицај на учења Марсилија Падованског, који је у свом делу *Бранилац мира (Defensor Pacis)* извео њихове крајње консеквенце. Падовански их је образложио историјском фактографијом која је порицала основаност папског мешања у домен световних власти, непобитно доказујући да је у ранохришћанско доба црквена (и то искључиво духовна) власт припадала општини као заједници верника, а не клеру. Поред негирања папске супрематије над световном влашћу, Марсилије Падовански је сматрао да је питање да ли је предност за цивилизовано човечанство постојање једне врховне власти или је пак разложније постојање више различитих власти у различитим светским регијама које су просторно удаљене, са различитим народима који имају различите обичаје, моралне вредности и говоре различите језике, веома сложено и да захтева студиозно промишљање.⁴⁶⁾ Иако се Марсилије експлицитно није опредељивао ни

45) Dante (превод D. Nicholl), *Monarchia*, London, 1974, I. xi

46) Marsilius of Padua, *Defensor Pacis*, vol II, New York, 1976, str. 85-86.

за идеју о Светској држави, ни против ње, ставови којима нагиње несумњиво су ближи критичком односу према Светској држави, пре свега по питању културних и географских фактора, заузимајући становиште по коме је Аристотеловски идеал града-државе најподеснији, најприроднији и најпожељнији облик организовања људског друштва.

Насупрот западноевропском спору о примату власти, хришћанизована римско-империјална идеја о Светској држави у источном, развијенијем делу средњевековне Европе и Блиског Истока одвијала се у другом правцу. Источно Римско Царство или Византија је током своје хиљадугодишње историје развијала идеолошко и практично схватање које се из домината развило у самодржавље византијског цара као „миропомазаног аутократора” што влада „по божијој вољи”, одржавајући поредак (*taxis*) и домострој (*oikonomija*) који прожимају целокупну природу и друштво. Устројени земаљски поредак само је одраз, копија небеског, савршеног поретка, чији је владар и бранитељ цар, владар света (*космократор*). Његове поступке усмерава, након његовог крунисања и помазања од стране „једне, свете, апостолске цркве” сам Бог сведржитељ (пантократор), а не црквени клер, док између царске и црквених власти влада «симфонија» са јасно одељеним усмерењима и установљеним међусобним везама. Ђакон Агапит, савременик цара Јустинијана, улогу цара у Светској држави описивао је на следећи начин: „Попут човека на кормилу брода, мисао цара је увек на опрезу својим бројним очима, пазећи на чврсто држање кормила силе закона и уклањајући њиховом силом токове незаконитости, све док брод Светске државе (*panokratis politeas*) може да уплови у таласе неправде.”⁴⁷⁾

Уз овакво схваћеног императора као апсолутног владара у Источном царству, развијена је и бројна дворска администрација, преко које је самодржац руководио веома компликованим цивилним и војним органима државног апарата. Након административних реформи у виду претварања провинција царства у теме, војно-административне јединице, на чијем челу се налазио стратег (гр. *strategos*)⁴⁸⁾, утицај царског самодржавља је у каснијим вековима још више порастао. Наиме, и када је наступило слабљење и територијално смањивање Византије као Светског царства, визура тадашњих Византинаца (односно РOMEЈА, како су сами себе називали)

47) *Agapeti Diaconi capite admonitoriam* str. 86, col. 1164-1185 цит. према Шаркић Срђан, *Правне и политичке идеје у Источном Римском Царству*, Београд, 1984, стр. 105.

48) Haldon, John, *Byzantium in the seventh century: the transformation of a culture*, Cambridge, 1997.

смештала је њихово универзално царство на врх хијерархије државних и међународних односа са јасним степеновањем и субординацијом других владара и њихових државних поседа, стварајући својеврсни „правоверни комонвелт” као нижи, царству политички и идеолошки подређени ниво међудржавног поретка, насупрот безбожничком и варварском свету анархичног „беспоретка” или лажног поретка, коме се треба, уз божанску помоћ, одупрети. Традицију царског самодржавља преузели су московски кнежеви, који су, на основама идеологије о Москви као „трећем Риму”, а након пада Цариграда 1453. године, постепено успоставили власт над руским православним земљама и створили Руско царство које је опстајало све до 1917. године и Октобарске револуције.

ЛИТЕРАТУРА

- Аквински Тома, *Држава*, Глобус, Загреб, 1990.
- Aquinas T. *De regimine principum* 1.14, prev. Gerald B. Phelan, London, 1948.
- Agrian, *Life of Alexander The Great*, Penguin, London, 1958.
- Августин Аурелије, *О божјој држави*, Кршћанска садашњост, Загреб, 1982.
- Burrows Eric, *Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion*, iz Hooke, Samuel.(ured.), *The Labyrinth: Further Studies in the Relation Between Myth and Ritual in the Ancient World*, 1935.
- Dante Alighieri, *Monarchia*, Wienderfeld and Nicholson, London, 1974.
- Diogenes Laertius, *The Lives of Eminent Philosophers*, Loeb Classical Library No. 185, London, 1925.
- Ђурић Михајло, *Идеја природног права код грчких софиста*, докторска дисертација, Београд, 1958.
- Ђурић Милош, *Историја хеленске етике*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1990.
- Коплстон Фредерик, *Историја филозофије - средњовековна филозофија*, том ИИ, БИГЗ, Београд, 1991.
- Marsilius of Padua, *Defensor Pacis*, vol II, Columbia University Press, New York, 1976.
- Marco Aurelius Antoninus, *The Communings With Himself*, Heinemann, London, 1961.
- Montaigne M., *Esseyes*, , Penguin London, 1978.
- Nussbaum, Martha C, *Kant and Stoic Cosmopolitanism*, u *The Journal of Political Philosophy*, Volume 5, Nr. 1.
- Plato, *Gorgias*, Harmondsworth, Penguin, 1960.
- Plutarch, *On Fortune and Virtue of Alexander u Moralia*, vol VI, Heinemann, London, 1958.
- Pope.U, *Persepolis, A Holy City*, Archaeology 10 , CHI vol 2, 1957.
- Rundle Clark, *Myth and Symbols of Ancient Egypt*, Thames & Hudson, London, 1991.

- Schwartzberger Georg, *Power Politics*, Stevens, London, 1964.
- Seneca, *On tranquility of Mind*, Penguin, London, 1988.
- Тодић Љубомир, *Филозофија права*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1996.
- Ulmann W., *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Penguin, Harmondsworth, 1965.
- Frankfort H., *The Birth of Civilisation in the Near East*, Williams & Norgate, London, 1951.
- Хегел Г. В. Фридрих, *Феноменологија духа*, Култура, Загреб, 1951.
- Херодот, *Историје*, Магица Српска, Нови Сад, 1980.
- Хорват Маријан, *Римско право*, Загреб, 1967.
- Шаркић С, *Правне и политичке идеје у Источном римском царству*, Научна књига, Београд, 1984.
- Шаркић С., Маленица А., *Правне теорије и институције антике*, Правни Факултет, Нови Сад, 1994.

Sasa Gajic

PREMODERN IDEAS ON WORLD'S STATE

Summary

By observing evolution of premodern ideas of World State, the paper starts with analysis of mutual characteristic of their archaic imperial precursors, connected with person of imperator as bearer of dual, united, spiritual and secular power on which oriental concept of «ruler as spiritualised law» (nomos empsychos) is based. It also describes origins of cosmopolitan philosophic concept in the era of desolution of helenic tradition as bearer of city-state (polis) values, which are merging with earlier mentioned oriental power concepts, and creating together imperial-cosmopolitan ideology of helenistic and roman World State. Furthermore describing process of christianisation as revaluation of antique universalism, the paper is heading towards medieval concepts of World State in western and eastern half of Europe.

Key words: World State, cosmopolitanism, spiritualised law, imperial power,

