

*Иван Матић**

Институт за политичке студије, Београд

ОДНОС РЕЛИГИЈЕ И ПОЛИТИКЕ У МАКИЈАВЕЛИЈЕВОЈ МИСЛИ**

Сажетак

Предмет овог рада је анализа јединствене позиције и улоге религије у политичкој мисли ренесансног фирентинског теоретичара Никола Макијавелија. У првом делу рада ће бити представљен општи оквир његове политичке мисли, са освртом ка њеном ситуирању у период у коме је била суочена са оштрим критикама услед јаког хришћанског културног утицаја. Други део ће бити посвећен Макијавелијевом схватању религије, превасходно заснованом на историјском тумачењу њене улоге у раном периоду развоја римске државе. У трећем делу рада ће бити упоређени Макијавелијеви ставови о религији и легитимитету поступака у контексту њихове везе са темељним политичким и етичким елементима његове мисли.

Кључне речи: Макијавели, религија, политика, моралност, легитимитет, ренесанса, хуманизам

УВОД

Као период великих друштвених промена, ренесансу је истовремено карактерисао повратак античким стандардима науке,

* Имејл адреса: ivan090790@gmail.com; ORCID: 0009-0004-9600-7078.

** Овај рад је настао у оквиру научноистраживачке делатности Института за политичке студије, коју финансира Министарство науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије.

уметности и културе, паралелно са успоном политичког реализма, који се, упркос коренима чије сезање до античке политичке мисли (превасходно Аристотелове и Цицеронове) подразумева одређене заједничке елементе, уобличио на јединствен начин. Заједнички прожимајући елемент свих ових промена се може пронаћи у хуманистичкој тенденцији да човека постави у центар културног стваралаштва, где би он преузео улогу коју је до тада имао Бог. У јеку турбулентних политичких прилика, Фиренца је, како у практичном, тако и у теоријском домену била у претходници ових промена.

У праскорорје шеснаестог века, ова италијанска *сињорија*, чија је вишевековна историја била испуњена постепеним развојем републиканских институција (Moulakis 1998, 42) је, услед привременог збацивања владајуће племићке породице Медичи, имала демократску власт са Пијером Содеринијем на челу. Николо Макијавели, најутицајнији фирентински теоретичар овог периода је, као члан релативно сиромашне грађанске породице био део ове власти, што га је чинило припадником прото бирократске класе (Moulakis 1998, 80). Овај статус ће значајно утицати на његово схватање политике и државе, што се примарно рефлектује у истакнуто реалистичком приступу анализи историјских догађаја и политичких прилика. Овакав светоназор не оставља простор за благо и пасивно нахођење у друштвеним односима, што га чини супротстављеним хришћанској етици и њеном фокусу на опроштају, помирењу и жртвовању световног зарад духовног.

Тензија између хришћанства и реалистичке политике каква је отеловљена у Макијавелијевој мисли, међутим, не подразумева нужно њену некомпатибилност са религијом уопште: Макијавели препознаје да постоје моралне и грађанске вредности које су за добро функционисање друштва неопходне, а у чијем је промовисању религија често инструментална. Штавише, поред световне власти, религија свакако представља један нешто суптилнији, али и даље велики извор моћи, због чега њен однос са политиком захтева посебну анализу.

МАКИЈАВЕЛИЈЕВА ПОЛИТИЧКА МИСАО

У оштром заокрету у односу на класичне политичке теорије које су их једним делом инспирисале, али које су истовремено припадале читавим филозофским системима, предцираним ка

објашњавању свеукупног функционисања света, најутицајније ренесансне теорије су се ограничавале на узак политички домен, без тежње да га ускладе са амбициозним онтолошким доктринама. Поред тога, њихов реалистички обрт подразумева потпуни отклон од хришћанске концепције друштва и тадашњег вредносног система који је из ње произникао, што је најбоље сумирано Макијавелијевом опсервацијом да је јаз између онога како се живи и онога како би требало живети толико велики „да онај који занемарује оно што се ради због онога што би се имало радити, прије да настоји око своје пропасти неголи око одржања” (Makijaveli 1985, 125).

Горе наведени цитат прилично добро експлицира оно што је многе касније ауторе навело да његову политичку мисао опишу као реалистичку (Berlin 1980, 26), при чему један од истакнутијих тумача, Маурицио Вироли, спецификује да се ради у реализму са имагинацијом, који није спутан тренутним политичким приликама и оставља простор за промене (Vigoli 2007, 466). Још један прожимајући елемент Макијавелијеве мисли је, барем према схватању његових критичара, инструментални рационализам, који подразумева изналажење најфиксанијих средстава за остварење постављених циљева (Stupar 2008, 12), али у овом, негативном смислу, често означава искључиво фокусирање на средства без обзира на њихов морални статус, или, пак, исправност циљева.

У најутицајнија дела Макијавелијеве политичке мисли се убрајају *Владалац* и *Расправа о првој декади Тита Ливија*: дискрепанције између ових дела, написаних са веома различитом мотивацијом, добрим делом објашњавају инконзистенције у његовој мисли које многи тумачи нису успели да премосте. Кратак, оштар и суров, *Владалац* је конципиран као приручник за перспективног владара и ујединитеља Италије: „ослобођено” од било каквих теоријских амбиција, ово дело је, у суштини, приручник за најефикасније стицање, очување и увећање моћи, због чега не би требало да чуди што носи већину „кривице” за негативну перцепцију Макијавелијеве мисли.

Владалац се истиче бројним примерима сурових и ефикасних дела владара који су, правећи отклон од традиционалне моралности, успевали дугорочно да осигурају свој положај, и то не само пуком силом, већ и преваром измамљеном љубављу народа (Makijaveli 1985, 111). Поред тога, он експлицитно саветује читав спектар иморализама, од уништавања освојених територија (106), до арбитражног одступања

од доброте и племенитости, већ према потреби (126), тек повремено упозоравајући да оваква дела могу донети моћ, али да са собом носе претњу дестабилизације владара, која може бити неповратна (127).

Све ово има за циљ да омогући остварење великог политичког пројекта, који Макијавели открива у последњем поглављу *Владаоца*: Лоренцо Медичи, коме је ово дело писано, али који је умро сувише млад да би дорастао Макијавелијевом амбициозном циљу, је требало да буде ујединитељ Италије (Grubiša 1985, 99), који ће је извући из бесконачних међусобних ратова *сињорија* и ослободити од „варварског јарма” (Макијавели 1985, 144), при чему се мисли на бројне стране државе које су владале њеним деловима. У том контексту, сурова монархијска власт за коју се Макијавели залаже се може протумачити као неопходна за остварење овог циља, која ће након успешног уједињења бити одбачена и замењена републиканским институцијама (Živanović 2011, 52). Лео Штраус, међутим, не опрашта средства која Макијавели покушава да оправда, називајући патриотски апел у последњем поглављу *Владаоца* изговором за заступани иморализам (Strauss 1957, 36).

Упркос свему овоме, Макијавелијево знатно веће и далеко теоријски амбициозније дело, *Расправа о првој декади Тита Ливија*, прави отклон од извора многих проблема везаних за *Владаоца*, иако суштински задржава исти реалистички приступ политици: ово дело се оправдано може сматрати његовим *магнум опусом*, будући да је у њему, како сам тврди, изнео све што је икада научио о збивањима у свету (Макијавели 1985, 151). *Расправа* се може сматрати историјско-аналитичким делом, мада је пре свега политичко-теоријски спис: заснована на Ливијевој историји Рима која прати период од пада последњег краља, Тарквинија, до 293. године пре нове ере, она је чак и написана у 142 поглавља, што рефлектује број Ливијевих књига (Најету 2010, 87).

Ове сличности се, међутим, завршавају на формалном нивоу, будући да Макијавели не анализира догађаје хронолошки, те да их често тумачи потпуно различито од Ливија и других историчара. У том контексту би се могло рећи да историја римске републике пре служи Макијавелију за успостављање темеља одређених политичких принципа, те као непресушан извор инстанци њиховог испољавања. Изнад свега, *Расправа* има за циљ да на темељу тих принципа изгради модел републиканског уређења који би требало да послужи као извор за стварање институција и спровођење

реформи у постојећим италијанским републикама, као што су Венеција и Фиренца. Макијавели надаље у овом делу развија тезу о супротстављеним интересима племства и народа, чија се клица назире већ у *Владаоцу* (Макијавели 1985, 116), чак долазећи до закључка да су неслога и разједињеност били главни извори развоја републиканизма (Матић 2014, 127).

Иако разумевање мотивације и околности у којима су *Владалац* и *Расправа* писани може донекле умањити дискрепанције између њих, истакнути интерпретатор Џон Покок тврди да је Макијавелијев стил циљано енигматичан, што се може образложити периодом у коме је стварао (Росок 2010, 144). Од ова два дела је, међутим, *Владалац* задржао огромну популарност, док је *Расправа* безмало пала у заборав (Pavlović 2007, 45), што великим делом објашњава широку осуду Макијавелијеве мисли, како од стране савременика, тако и каснијих коментатора.

Извор најјаче осуде његових дела у шеснаестом веку је, свакако, велики уплив хришћанства у културу, као и моћ католичке цркве, чији је друштвени утицај почетком шеснаестог века још био незанемарљив (Kahn 2010, 240): упркос бројним разликама између *Владаоца* и *Расправе*, оба дела обилују карактеристичним отклоном од хришћанског утицаја у сфери друштва и моралности (Berlin 1980, 37). Надаље, сурови реализам који их прожима је суштински супротстављен средњовековној концепцији части и витештва, коју је црква промовисала без обзира на честу некомпатибилност са стварним политичким околностима. Међутим, упркос несамерљивости са хришћанским вредностима, Макијавели у *Расправи* даје религији велики значај као извору друштвене кохезије и политичке моћи, која понекад чак надилази значај државних институција.

РЕЛИГИЈА КАО СЛУШКИЊА ПОЛИТИКЕ

Друштвено уређење, закони и подела власти свакако имају примат у Макијавелијевом тумачењу римског државног модела; упркос томе, он још у првим деловима *Расправе* истиче да добро уређени политички елементи нису довољни за осигуравање трајности и успешности једне републике без религије (Макијавели 1985, 174). Иако наглашава да, услед мањка знања, историчари и тумачи имају тенденцију да идеализују ранија времена, те признаје да није сигуран

да ли и сам управо то чини, Макијавели користи Рим као пример врхунца републиканског уређења за који најзаслужнијим сматра грађанске врлине (233).

Најважнији фактор у њиховом развоју представља управо религија; Исаја Берлин истиче, међутим, да се овде не ради о хришћанским, већ о врлинама паганског света: уместо љубави према Богу и презира према овоземаљском, у питању су правичност, храброст, издржљивост и постојаност (Berlin 1980, 45), на основу чега изводи интересантно питање: да ли је Макијавели, уместо *аморализма* или *иморализма* за које је оптуживан, заправо успоставио јединствен *морализам*, суштински некомпатибилан са хришћанским духовним начелима?

Према Макијавелијевом схватању, религија представља темељ развоја друштва, културе и морала, што је у многим аспектима чини и важнијом од политичких институција: штавише, он тврди да Рим више дугује Нуми Помпилију, другом краљу и утемељивачу римске религије, него оснивачу града и првом краљу Ромулу јер „тамо гдје је религија лако је увести оружје, а гдје је оружје а нема религије, тешко је религију увести” (Makijaveli 1985, 174). Макијавели тврди да је управо изузетна религиозност безмало гарантовала успех свих подухвата на које су се сенат и римски народ давали, те да је један од најистакнутијих позитивних друштвених ефеката богобојажљивости то што су се Римљани више плашили да прекрше заклетву него закон. Мада у знатно другачијем контексту, Џон Лок ће, упркос својим веома слободарским ставовима о религијској толеранцији, исто ово навести као нужан друштвени разлог за религиозност (Locke 2003, 246).

Истичући значај религије у развоју културе и моралности као темељима успеха једног друштва, Макијавели заступа став да претерана софистикација води у декаденцију, те да је неукост један од најважнијих позитивних фактора у развоју грађанских врлина, чак тврдећи да ће перспективни творац једне републике лакше свој циљ остварити међу неуљуђеним брђанима, него међу исквареним грађанима, као што ће кипар „лијеп кип лакше исклесати из груба мрамора, него из онога што га је нетко већ слабо обрађивао” (Makijaveli 1985, 175). Идеја да узрок пропасти република добрим делом лежи у цивилизацијском развоју и посебно софистикацији карактеристичној за градски живот, који ће касније послужити као централна теза *Расправе о пореклу и основама неједнакости међу људима* Жан-Жака Русоа (Ruso 1993, 161).

Поредећи историјски успех Рима са урушавањем хришћанских република у рано модерно доба, Макијавели идентификује одржавање религије у једном, односно, њено постепено напуштање у другом случају као један од главних узрока ових промена (Макијавели 1985, 176). Овај став донекле слаби Берлинову интерпретацију, засновану на несамерљивости паганских и хришћанских врлина, те на неприменљивости других на политички живот: Макијавели овде заступа конзервативан републикански став да једно друштво, посебно једна република, достиже свој врхунац враћајући се принципима и врлинама на којима је засновано, без обзира на њихов садржај. У једној од екстремнијих експликација овог светоназора, он чак тврди да владари морају урадити све што је у њиховој моћи ради одржања темеља религије, како би државу одржали у вери, добру и слози, те да „морају све што је њој у прилог, макар било и лажно, потицати и унапређивати, а морају то чинити толико више колико су мудрији и бољи познаваоци људске нарави” (176).

Макијавели прави оштар контраст између друштвене заступљености римске религије у доба републике и раног шеснаестовековног хришћанства, оштро критикујући католичку цркву: према његовом схватању, опадање религиозности је један од главних узрока несреће и неслоге хришћанских држава, што је најбоље демонстрирано чињеницом да су народи најближи римској цркви, а посебно њени поглавари, најмање религиозни (Макијавели 1985, 176). Он се супротставља идеји да добро Италије зависи од католичке цркве, тврдећи да је због слабог примера „двора” (Ватикана), већина земље изгубила побожност и веру, што је са собом повукло већину недаћа, међу којима се изнад свих истиче политичка подељеност и неслога (177).

Често користећи изразе као што су „лажно” и „празноверје”, Макијавели прави потпуни политички отклон од истинског садржаја религијских уверења, сматрајући њихову промоцију и коришћење оправданим, док год воде успеху великих друштвених подухвата. Овако посматрана, религија се може протумачити као својеврсни облик сујеверја, које се од њега разликује не по истинској вредности уверења, нити, пак, утирању пута за духовни спас људи, већ искључиво по утилитету, по практичној корисности и употребљивости који је чини релевантном само у изолованом контексту друштвених подухвата. Нешто слично овом ставу се касније проналази код Хобса, који дистинкцију између религије и

сујеверја прави примарно према критеријуму легалности (Hobbes 1996, 37).

Макијавели следи ове принципе у тумачењу историјских догађаја, наводећи бројне примере у којима су сенат и племство у стању мира, односно војсковође у ратном стању свесно користили лажна религијска знамења, или, пак, намерно лажно тумачили предсказања како би народ, односно војску подстакли да прихвате предложене подухвате. Тако је, након увођења војних трибуна са овлашћењима конзула од којих су пет били плебејци, а само један патрициј у години када је харала куга, племство то представило као лоше знамење, тврдећи да су богови, расрђени избором трибуна послали кугу као казну: „стога се догодило да је пук, уплашен тим празноверјем, изабрао све трибуне из редова племића” (Макијавели 1985, 177).

Сличне манипулације су примењиване у војним подухватима: када је римска војска услед дуге опсаде града Веји хтела да је обустави, спонтано изливање језера Албано је искоришћено као темељ за Аполоново пророчанство, према коме ће Рим освојити Веји само уколико се језеро Албано излије, што је инспирисало војску и донело победу (Макијавели 1985, 178). У сличној ситуацији, конзул Папирије је предводио римску војску у предстојећој борби против Самнићана: проценивши да је морал висок и победа изгледна, он се ипак консултовао са пророцима, који нису успели да идентификују добра знамења. Међутим, видевши спремност војске, они су лагали конзула, тврдећи да су знамења добра, што га је навело на одлуку да ступи у битку и оствари велику победу за Рим (179).

На основу свега овога је тешко утврдити Макијавелијеве личне ставове о религији у погледу њене релевантности за живот и душу индивидуе; они, међутим, у овом контексту нису релевантни, будући да је његова перцепција религије ограничена искључиво на политички домен, при чему њени духовни елементи бивају потпуно подређени циљу изградње грађанских врлина и, уколико је то потребно, манипулацији јавног мњења. Овако посматрана, религија се може окарактерисати као пука духовно-културна екстензија и слушкиња политике, као само једна од њених бројних грана усмерених ка заједничком циљу стицања, очувања и увећања моћи.

Управо у овоме лежи један од највећих проблема везаних за Макијавелијеву перцепцију религије: свакако је тешко оспорити величину њене улоге у развоју друштвене кохезије на бази заједничке

културе и грађанских врлина; међутим, његова одбрана бројних инстанци коришћења религије ради манипулације, макар њен циљ био успех великих друштвених подухвата, је крајње проблематичан и захтева додатно преиспитивање. У том контексту је неопходно узети у обзир и Макијавелијеве ставове о прожимајућим политичким законитостима, као и критеријуме моралности и легитимитета којима се служи у процени историјских догађаја.

РЕЛИГИЈА, МОРАЛНОСТ И ЛЕГИТИМИТЕТ

За Макијавелија и његову политичку мисао се често везује максима „циљ оправдава средство”, иако је он сам никада није употребио (Grubiša 1985, 170); ова максима, наводно, сумира „макијавелизам” као безрезервну одбрану тираније. Упркос томе што суштински искривљује смисао и значење његове оригиналне максиме (Matić 2022), истовремено се не сме ни олако одбацити, нарочито узевши у обзир Макијавелијеву одбрану бројних случајева намерне манипулације религијским знамењима. У овом контексту је такође релевантна и опсервација да су тежње народа „много часније и племенитије од тежња великаша, јер они хоће да тлаче, народ да не буде тлачен” (Makijaveli 1985, 116).

Макијавелијева максима легитимитета је изнесена у поглављу *Расправе* које покрива оснивање Рима и Ромулово убиство Рема; њена оригинална формулација је „ако га дјело оптужује, потребно је да га исход оправдава” (Makijaveli 1985, 170), а конципирана је управо ради анализе ове и сличних ситуација, чија морална проблематичност захтева критеријум успостављања легитимитета. Према Макијавелијевом схватању, у овом конкретном случају, оснивање Рима и спречавање нестабилности која би била изазвана надметањем браће је исход, који оправдава убиство Рема, дело које оптужује. Избор појмова „дело” и „исход” овде није случајан и њихово разликовање са појмовима „циљ” и „средство” је незанемарљиво: темељ ове дистинкције је индивидуална инстанцијација имплицирана Макијавелијевим појмовима, насупрот општем карактеру појмова у популарној симплификацији његове максиме. За разлику од средства које може подразумевати универзално проскрибован апарат за постизање одређеног циља, дело подразумева појединачни акт; за разлику од циља који може имплицирати амбициозне, свеобухватне политичке пројекте, исход представља мерљив резултат одређене радње.

Поред индивидуалности поступака који се процењују, друга важна карактеристика Макијавелијеве максиме је повезаност моралности и легитимитета, нешто што недостаје у њеној поједностављеној формулацији: „ако га дело оптужује” подразумева да су одређена дела неморална, без обзира на то да ли су изведена у приватном или јавном животу; „потребно је да га исход оправдава” значи да неморалност дела нужно доводи у питање легитимитет радње, који је могуће обезбедити само уколико исход „остварује ‘опће добро’, што разумијева сигурност имовине, одсутност угњетавања и слободу” (Grubiša 1985, 170).

Све ово је важно у контексту религије јер Макијавели, будући да је посматра искључиво као грану политике и помоћни извор ауторитета, у више наврата брани проблематичне инстанце манипулације на основу лажних тумачења знамења и пророчанстава. У наведеним примерима који су се тicali ратовања, можемо видети да је ова злоупотреба довела до победа, што би, уколико се држимо Макијавелијеве максиме легитимитета, оправдало акт манипулације исходом који је донео већу моћ и територије републици. Шта се, међутим, дешава са случајем у коме је племство преваром народа измамило избор конзула из својих редова? Према његовој опсервацији из *Владаоца*, племство тежи угњетавању, док народ само покушава да избегне угњетавање; осим тога, он наводи развој републиканских институција произишао из неслоге народа и племства као најважнији извор трајности и стабилности републике (Makijaveli 1985, 161); упркос томе, међутим, он хвали чин манипулације који је искоришћен ради увећања моћи племства на штету народа.

Ово је проблематично из два разлога, од којих је један партикуларног, а други општег карактера. Партикуларност проблема је садржана у чињеници да оправдавање чиновна обмане зарад пуког увећања моћи једног друштвеног слоја, а не општег добра, подрива републиканизам чијем је развоју Макијавели иначе посвећен. Будући да се залаже за трансформацију политичког система активном партиципацијом народа у политици, макар она подразумевала и протесте против институција у којима нема представнике, његово хваљење обмане плебејаца од стране сената, нарочито узевши у обзир раније истакнуту инхерентну племенитост амбиција народа, доводи у питање искреност Макијавелијевог залагања за републиканску реформацију.

Општи проблем везан за одбрану манипулације религијским знамењима је примарно везан за апологију тираније за коју је он често оптуживан. Узевши у обзир поларизованост коментатора Макијавелијевих дела, поготово његових савременика, према оваквим оптужбама би се требало односити са подозривошћу. Ипак, уколико изолујемо проблематичне примере везане за религијска знамења, лако можемо видети како се један изразито републикански дискурс може протумачити као одбрана тираније у очима тумача који није благонаклон, или, пак, довољно обазрив према контексту. У овом погледу се може рећи да сурова реалистичка заоставштина *Владаоца* донекле засењује теоријске амбиције *Расправе*: дивљењем средствима попут ових, Макијавели не само да поткопава темеље републиканизма за који се иначе залаже, већ оправдава ставове својих најоштријих критичара бранећи дела науштрб општег добра, почињена од стране друштвеног слоја према коме иначе гаји велику подозривост.

У светлу свега овога, вратимо се Берлиновом тумачењу Макијавелијеве мотивације у погледу моралности и религије на којој се она темељи: као што смо видели, Исаја Берлин износи оригинално тумачење, тврдећи, насупротив критичарима који политичку мисао овог ренесансног теоретичара описују било као аморалистичку, било као иморалистичку, да је заправо карактерише јединствен морализам, суштински некомпатибилан са хришћанским моралним учењем (Berlin 1980, 45). Ово би значило да Макијавели насупротив духовним начелима налик љубави према Богу, презиру овоземаљског и скромности и одрицању, темељи друштво на срчаним врлинама какве се везују за антички римски и грчки Пантеон: част и храброст, постојаност и пожртвованост, снагу и правичност.

И заиста, уколико повежемо општи ренесансни заокрет ка антици и тражењу инспирације у свим доменима културе, уметности и науке у класичном периоду са Макијавелијевим изразито анти-сентименталистичким реализмом и републиканизмом римског модела, Берлиново тумачење делује веома привлачно: Макијавелијев став према коме се не може „назвати врлином убијање суграђана, издаја пријатеља, невјера, немилосрђе, безбоштво” (Макијавели 1985, 114) га и даље не доводи у питање, будући да се „врлина” у овом цитату односи на конвенционалну моралност која у основи може бити хришћанска колико и паганска.

Нешто проблематичнија, међутим, је Макијавелијева критика статуса религије у Италији његовог доба, у којој, као што смо раније видели, наилазимо на оштру осуду Ватикана, као и јадиковање над напуштањем хришћанске религије које он приписује примарно католичкој цркви као ироничном кривцу (Макијавели 1985, 176). Идентификовање безбоштва у контексту хришћанства као једног од најважнијих фактора у моралном и друштвеном пропадању Италије директно побија Берлинов став да се Макијавели залаже за класичну моралност инспирисану грчко-римском религијом. Ово, међутим, не умањује важност ширег оквира његовог тумачења: Макијавелијеве максиме јасно показују да он, упркос појединим пропустима, на нивоу принципа одбацује и иморализам и аморализам, будући да се легитимитет код њега никад не може потпуно одвојити од моралности (Матић 2022). У том контексту, Берлин је свакако у праву када тврди да његова позиција представља посебну врсту морализма, осим што овај морализам није стриктно везан за „врлине паганског света” (Berlin 1980, 45). Напротив, Макијавелијев религијски заснован морализам садржи релативистичку компоненту, према којој свака религија, без обзира на израженији световни или духовни карактер њеног учења, има незаменљиву улогу у развоју културе и моралности, невезано за поднебље или период, са којима ће увек нужно варирати.

ЗАКЉУЧАК

Будући да је изразито реалистичка и републикански оријентисана, у Макијавелијевој политичкој мисли не остаје много простора за духовност као аутентични циљ религије. Упркос томе, овај фирентински мислилац препознаје њену кључну улогу у развоју грађанских врлина и заједничке културе који чине главне факторе кохезије у једном друштву. У складу с тиме, Макијавели ограничава домен религије искључиво на политику, правећи потпуни отклон од њених духовних елемената. Овако инструментално посматрана, религија је сведена на статус слушкиње политике, чији је значај огроман и у чијим се промовисању користе сва средства, па чак и она која доводе у питање легитимитет поступака, али која и даље постоји искључиво ради остварења циљева у световном домену, што њену разлику од сујеверја своди на пуку корисност. У овом погледу, теоријски садржај религије је ограниченог значаја: спекулативни ставови о постојању једног или више богова, те хијерархији постојања

и, на крају, спецификације о ритуалима које људи треба да следе да би задовољили божанства немају социјалну релевантност. Једина суштинска улога религије је да изгради већу друштвену кохезију кројењем тешњих културних и моралних нити које повезују друштво, а то је улога коју свака велика религија може да испуни.

РЕФЕРЕНЦЕ

- Berlin, Isaiah. 1980. *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. New York City: Viking Press.
- Grubiša, Damir. 1985. „Vrijeme, čovjek, djelo”, U *Izabrano djelo, Prvi svezak*, Damir Grubiša (prir.), Zagreb: Globus.
- Hobbes, Thomas. 1996. *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press.
- Kahn, Victoria. 2010. “Machiavelli’s Afterlife and Reputation to the Eighteenth Century”, In John Najemy (ed.), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, 239–256. Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, John. 2003. *A Letter concerning Toleration*, In Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press.
- Machiavelli, Niccolo. 1985. *Rasprava o prvoj dekadi Tita Livija*. Zagreb: Globus.
- Makijaveli, Nikolo. 1985. *Vladar*. Zagreb: Globus.
- Matić, Ivan. 2014. “Social Discord as the Foundation of Republicanism in Machiavelli’s Thought.” *Philosophy and Society* 4 (2014): 123–145.
- Matić, Ivan. 2022. „Da li cilj zaista opravdava sredstvo? Problem moralnosti i legitimiteta u Makijavelijevoj političkoj misli.” *Srpska politička misao* 76 (2): 143–163. DOI:10.22182/spm.7622022.7
- Moulakis, Athanasios. 1998. *Republican Realism in Renaissance Florence*, Maryland: Rowman & Littlefield.
- Najemy, John. 2010. “Society, Class and State in Machiavelli’s *Discourses on Livy*”, In John Najemy (ed.), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, 96–112. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pavlović, Vukašin. 2007. „Makijaveli: republikanizam i tehnologija vlasti.” *Godišnjak Fakulteta političkih nauka* 1 (2007): 45–81.
- Pocock, John. 2010. “Machiavelli and Rome: The Republic as Ideal and as History”, In John Najemy (ed.), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, 144–157. Cambridge: Cambridge University Press.

- Ruso, Žan-Žak. 1993. *Rasprava o poreklu i osnovama nejednakosti*. Beograd: Filip Višnjić.
- Strauss, Leo. 1957. "Machiavelli's Intention: The Prince." *The American Political Science Review* 51 (1): 13–40.
- Stupar, Milorad. 2008. „Racionalnost i demokratija.” *Treći program* 3–4 (2008): 9–28.
- Viroli, Maurizio. 2007. "Machiavelli's Realism." *Constellations* 14 (4): 66–482.
- Živanović, Igor. 2011. „Platon, Makijaveli i makijavelizam.” *Filozofija i društvo* 3 (2011): 45–67.

Ivan Matic*

Institute for Political Studies, Belgrade

THE RELATION BETWEEN RELIGION AND POLITICS IN MACHIAVELLI'S THOUGHT

Resume

The subject of this paper is the analysis of the unique position and role of religion in the political thought of Renaissance theorist Nicollo Machiavelli. In the first part of the paper, we will briefly discuss the general framework of his political thought, situating it in the period in which it was harshly criticized due to strong Christian cultural influence. The second part will examine Machiavelli's understanding of religion, primarily based on its role in the development of the early Roman state. In the third part of the paper, we will compare Machiavelli's positions on religion and the legitimacy of political actions in relation to the fundamental political and ethical elements of his thought.

Keywords: Machiavelli, religion, politics, morality, legitimacy, Renaissance, humanism

* E-mail adress: ivan090790@gmail.com; ORCID: 0009-0004-9600-7078.

* Овај рад је примљен 1. августа 2024. године, а прихваћен на састанку Редакције 17. октобра 2024. године.