

UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA
ODDELEK ZA SOCIOLOGIJO
ODDELEK ZA ZGODOVINO

LUCIJA ZALA BEZLAJ

**Verski konflikti v Evropi v 16. in 17.
stoletju:
historično-materialistična analiza**

Magistrsko delo

Mentorja:
doc. dr. Primož Krašovec
izr. prof. dr. Sašo Jerše

Študijski program:
Sociologija - D, P
Zgodovina - D, P

Ljubljana, 2020

Zahvala

Zahvaljujem se obema mentorjema za pomoč in predloge. Dalje se zahvaljujem kolegi Beletu za stimulatívno pomoč, brez katere pričujočega dela ne bi nikoli končala, in Mirjam za jezikovni pregled. Nenazadnje se zahvaljujem trnovski sekciji aktualnopolitične redakcije Radia Študent za zanimive debate in skupinsko študijsko delo.

Izveček

Verski konflikti v Evropi v 16. in 17. stoletju: historično-materialistična analiza

V magistrskem delu se ukvarjam z vprašanjem vloge religije v evropski družbi v času *ancien régime* ter njeno umestitvijo v religijske vojne v 16. in 17. stoletju. Prvo poglavje je namenjeno kritičnemu pregledu pristopov zgodovinarjev do razumevanja religije in verskih konfliktov. Ugotavlja, da uveljavljeni pristopi pri tem zapadajo bodisi v antropološko ahistorično razumevanje religije in verskega nasilja bodisi v teleološko razumevanje verskih konfliktov kot spodbujevalcev razvoja moderne države. Naslanjajoč se na ugotovitve političnih marksistov o vlogi monarhičnega aparata oblasti kot glavnega ekspropriatorja, poskuša drugo poglavje religijo v *ancien régime* umestiti v takratne družbene odnose in jo misliti kot na specifičen način vpeto v družbeno formacijo takratnega časa. Tretje poglavje je namenjeno konkretni razredni analizi dveh primerov religijskih vojn: francoskih religijskih vojn in tridesetletne vojne. Oba primera vidi predvsem v luči strukturne prisile po (geo)politični akumulaciji presežkov in boja za prerazporejanje mrež pokroviteljev in klientov, skozi katere so se posamezniki vpenjali v aparat monarhične oblasti.

Ključne besede: religija, *ancien régime*, francoske religijske vojne, tridesetletna vojna

Abstract

Religious Conflicts in Europe in 16th and 17th Century: A Historical Materialist Analysis

In my M. A. thesis I research the role of religion in the European society in the time of *ancien régime* and its place in the wars of religion in the 16th and 17th centuries. The first chapter brings a critical review of historians' approaches to the understanding of religion and religious conflicts. It argues, that the mainstream approaches fall either into anthropological ahistorical understanding of religion and religious violence or into teleological understanding of religious conflicts as factors, contributing to the development of the modern state. Stemming from the findings of political marxists regarding the role of monarchical apparatus of power as the main expropriator, the second chapter attempts to embed the religion into the social relations of *ancien régime* and to interpret it as specifically embedded in the social formation of the period. The third chapter brings concrete class analysis of two examples of religious wars: the French Wars of Religion and the Thirty Years' War. It interprets both examples in light of a structural coercion to (geo)political accumulation.

Key words: religion, *ancien régime*, the French Wars of Religion, the Thirty Years' War

Uvod

Predmet pričujočega dela so verski konflikti 16. in 17. stoletja v Evropi. Pri tem bi za potrebe konkretne zgodovinske analize morali takoj postaviti vprašanje, kaj vse zajemajo verski konflikti oz. ali sploh lahko govorimo o verskih konfliktih, v smislu, da so izbruhnili predvsem iz verskih vzrokov. Prav tako ni samoumevno, kaj vse naj upoštevamo kot konflikt: ali le oborožene spopade ali že najmanjše prepire med pripadnikoma različnih veroizpovedi. A pričujoča magistrska naloga se ne bo spuščala v tovrstna vprašanja – njen namen ni podrobna zgodovinska analiza verskih konfliktov (ki bi dejansko zahtevala jasno in strogo zamejitev raziskovalnega polja), temveč historičnomaterialistična analiza, ki s svojim pristopom presega zgornja vprašanja. Ta pristop se namreč osredotoča na strukturo družbene formacije takratnega časa, skozi katero šele želi razložiti, kakšno strukturalno mesto je imela religija v takratni družbi, da je do verskih konfliktov lahko prihajalo v tolikšnem obsegu oziroma so ti lahko v tolikšni meri zaznamovali družbeno dogajanje. S tem nudi določen vpogled v vse oblike verskih konfliktov tega časa, ne da bi bilo treba analizirati vsakega posebej.

Ključno raziskovalno vprašanje pričujočega dela se torej glasi: Na kakšen način je bila religija strukturalno vključena v družbeno formacijo *ancien régime*? Šele na podlagi odgovora na to vprašanje lahko odgovorimo na naslednjega: Ali lahko na verske konflikte gledamo skozi prizmo razrednega boja¹ oziroma boja za prilaščanje presežkov? Oziroma, kakšno

1 Izraz razredni boj tu uporabljam v teoretskem marksističnem smislu: označuje najprej že sam potek prilaščanja presežkov in obenem boj (nikakor ne nujno oborožen ali celo nameren) zanje. Razredni boj tako lahko poteka artikulirano in organizirano (denimo v kapitalizmu v obliki stavk, protestov, revolucij ipd.), lahko pa zgolj v smislu potegovanj za usmerjanje toka presežkov, ki denimo v kapitalizmu poteka že iz strukturalne težnje k povečevanju prilaščanja presežne vrednosti. Na kakšen način je razredni boj potekal v obdobju *ancien régime*, ki zanima nas, bo potrebno šele prikazati.

prednost nudi takšna prizma v primerjavi s prevladujočimi uveljavljenimi zgodovinskimi pristopi?

Vprašanja so zastavljena na abstraktno teoretski ravni, zato bodo tudi odgovori nanje abstraktno teoretski. A vsaka teorija mora, če naj obvelja, najti potrditev v konkretni analizi dejstev. Zaradi omejenega obsega forme magistrskega dela moramo tudi konkretno analizo nujno zamejiti. Izbor primerov za konkretno analizo vendarle ni naključen: ker v razdelavi teoretskega okvira ugotavljam, da v obravnavanem obdobju podlago za prilaščanje presežkov predstavlja aparat monarhične oblasti, bodo prvi izbrani primer predstavljal francoske religijske vojne, ki pretežno potekajo znotraj enega aparata monarhične oblasti; drugi primer, ki smo ga izbrali za svojo analizo, pa bo tridesetletna vojna, ki je pretežno potekala med različnimi dinastičnimi oblastnimi aparati. Kot bom prikazala, gre pri tem za dva primera možnega prilaščanja presežkov, kot jih je omogočala, oz. rajši zahtevala, struktura družbene formacije *ancien régime*.

Še nekaj uvodnih opomb o paradigmi: med zgodovinarji (še posebej kulturnimi zgodovinarji in zgodovinarji mentalitet) je danes uveljavljena praksa, da že v uvodu artikulirajo svoj osebni, subjektivni odnos do predmeta raziskovanja, da bi s tem morebitne pristranosti in spontanosti postale kar se da transparentne. Tako naj tudi mi na tem mestu povemo, da ne bomo gojili odnosa niti nas ne bodo zanimali "ljudje iz mesa in krvi". Ta izjava sicer krši uveljavljeni bonton zgodovinarjev, ki vse od slovitega poziva Marca Blocha² zgodovinarjem, naj vzpostavijo odnos do svojega predmeta kot do ljudi iz mesa in krvi, čutijo potrebo, da se do tega poziva (kategorično afirmativno) opredelijo – tako kot se je konec leta 2019 vsakdo, ki je kaj dal nase, moral opredeliti do filma Joker. (Včasih se zdi, da je sam čustveni odnos do predmeta raziskave med zgodovinarji postal nekakšna vrednota na sebi ali vsaj modna muha današnjih zgodovinarjev). Zavrnitev Blochovega poziva po eni strani izvira iz tega, da mrtvi pač ne morejo spodbijati zgodovinarjevih interpretacij, ki si jih ta ustvari o njih skozi preučevanje virov, in zato sploh ne gre za odnos z njimi, temveč prej za odnos z lastnimi fantazmami. Po drugi strani takšen pristop predpostavlja, da "ljudje iz mesa in krvi",

2 Bloch, Marc, *Apologija zgodovine ali zgodovinarjev poklic*. Ljubljana: Studia Humanitatis, 1996.

posamezniki v svoji konkretnosti, predstavljajo privilegirano pozicijo na poti do vednosti. Predpostavka je spontano ideološka: prvič, ker dejstvo, da so ti posamezniki živeli v obdobju, ki ga obravnavamo, samo na sebi ne pomeni, da so imeli globlji vpogled v dogajanje okoli njih, da so ga bili sposobni misliti ali imeti o njem znanstveno vednost, in drugič, ker sam odnos med konkretnostjo in abstraktnostjo posameznikov ni ahistoričen, temveč se, kot bo podrobneje prikazano v 2. poglavju, bistveno razlikuje v različnih družbenih formacijah: le v kapitalistični se zaradi specifičnega načina nanašanja oblasti na posameznike ti v svoji konkretnosti kažejo kot naravni generični ljudje, kot naravna podlaga abstraktnim državljanom – enakovrednim nosilcem pravic. Predpostavka o tem, da raziskovanje posameznikov v njihovi konkretnosti nudi privilegiran dostop do vednosti, je zato pogojena s kapitalistično formacijo in njej inherentno formo oblasti. Kot taka je anahronistična za predkapitalistična obdobja in fetišizirana za obdobje kapitalizma, kar pomeni, da zakriva družbeni odnos, zaradi katerega se ta konkretnost šele lahko kaže kot “naravna” in torej predružbena in ahistorična.

V svoji magistrski nalogi se poslužujem paradigme historičnega materializma, katerega temelj je, da družbene fenomene misli iz njih samih, natančneje, iz družbenih odnosov, ki jih vzpostavljajo. Ker družbeni odnosi včasih nikakor niso transparentni posameznikom, ki v njih sodelujejo, in jih je mogoče razločiti šele skozi proces abstrahiranja, ne le analize konkretnih dejstev, lahko paradigma historičnega materializma, ki izhaja iz abstraktnih družbenih odnosov, nudi vpoglede, ki v zgodovinopisju širše uveljavljenim pristopom ostanejo zakriti. Katere so tiste točke, ki uveljavljenemu zgodovinopisnemu pristopu predstavljajo slepe pege, ki jih ne morejo misliti, podrobno obravnavamo v prvem poglavju, kjer pretresamo dosedanje pristope k razumevanju vloge religije in verskega nasilja v zgodnjem novem veku. Na primerih bomo prikazali, da ti (pogosto nevede) zapadajo bodisi v ahistorično razumevanje religije bodisi v teleologijo, kar pa ni posledica malomarnosti avtorjev, temveč samega raziskovalnega pristopa. Obenem ne poskušajo razložiti, zakaj je imela v družbi zgodnjega novega veka religija tako pomembno vlogo, temveč jim to dejstvo prej služi kot izhodišče za razlago drugih družbenih fenomenov, ki je do te mere samoumevno, da ne potrebuje lastne razlage. Trdimo torej, da ključnega momenta za razumevanje zgodnjenovoveške religije in religijskih vojn uveljavljeni pristopi niso zmožni misliti, temveč ga predpostavljajo kot danega.

V drugem poglavju skozi primerjavo abstraktnih družbenih odnosov znotraj družbenih formacij kapitalizma in *ancien régime* postavimo teoretski okvir raziskave. Po eni strani predstavimo marksistične koncepte in teorijo, po drugi strani pa že pokažemo, da je historičnomaterialistična analiza družbenih odnosov zmožna odgovoriti na vprašanja, na katera v prvem poglavju obravnavani pristopi niso mogli odgovoriti oz. jih niti postaviti. Pri analizi družbene formacije *ancien régime* se teoretsko naslanjamo na raziskave političnih marksistov, ki kot ključni moment analize družbene formacije med drugim upoštevajo obliko oblasti. Trdimo, da je razumevanje slednje ključno za razumevanje strukturne umeščenosti religije v takratni družbi, pri čemer pa se nekoliko oddaljimo tudi od sklepov političnih marksistov.

V drugem poglavju postavljena teorija družbene formacije *ancien régime* nudi izhodiščno točko in teoretski okvir za konkretno analizo verskih konfliktov v tretjem poglavju, obenem pa se šele skozi njih lahko potrdi kot veljavna, uporabna in znanstveno produktivna. Z drugimi besedami: teorija, ki nudi izhodišče analize, se lahko potrdi šele, če na njej temelječa analiza uspe misliti družbeni pojav v njenih lastnih konceptih. Obenem je legitimnost izbora paradigme potrjena, če konkretna analiza, temelječa na njej, uspe preseči problematike uveljavljenih pristopov, obravnavane v prvem poglavju, oziroma pojasniti momente družbenih fenomenov, ki v teh ostajajo nerazloženi. Še opomba: kadar govorim o historičnem materializmu, govorim o paradigmi; kadar govorim o uveljavljenem zgodovinoписju, govorim o pristopih (med katerimi nekateri sicer lahko tudi izhajajo iz paradigmem). To ni le posledica tega, da so pristopi uveljavljenega zgodovinoписja izjemno raznoliki, temveč tudi dejstva, da veliko število uveljavljenih zgodovinoписnih raziskav sploh ne izhaja iz nobene paradigme in nima teoretskega okvira.

Pojasnimo še terminološko razliko med verskimi in religijskimi vojnami. V nadaljevanju praviloma govorimo o religijskih vojnah, saj menimo, da je imelo strukturno mesto religije pri njih ključno vlogo (kljub temu da se je v slovenskem jeziku do sedaj bolj uveljavil izraz “verske vojne”). V nasprotju s tem izraz “vera” označuje osebno prepričanje, “verske vojne” pa torej vojne, utemeljene na osebnih verskih motivih posameznikov. Seveda so bili slednji gotovo prisotni tudi v religijskih vojnah, a izbrana terminologija poudarja, kateremu pogledu dajemo prednost pri razlagi vojn.

1. Pristopi k proučevanju religije v zgodnjem novem veku

Da je bila v zgodnjem novem veku religija neločljivo povezana s političnim, je danes med zgodovinarji nedvomno sprejeta trditev. Na kakšen način pa je bilo religiozno in politično natančneje prepleteno, pa je vprašanje, ki rojeva raznolike pristope k proučevanju zgodnjenovoveške religije in političnega ter različno razumevanje vloge religije. V nadaljevanju bomo predstavili dva pristopa k raziskovanju religije in verskih konfliktov v času zgodnjega novega veka in zatem podali njuno kritiko z epistemološkega vidika. Za prvi pristop je značilno proučevanje religije kot ideologije (izraz na tem mestu uporabljam v smislu skupka idej) in religijo pogosto vidi v funkciji legitimacije nasilja. Za drugi pristop je značilno proučevanje povezave med religijo in oblastjo (oz. političnim), ki religijo razume kot institucionalizirano komponento oblasti, predvsem s teorijo konfesionalizacije v nemškem zgodovinopisju. Medtem ko je prvi vidik izrazitejši pri kulturni zgodovini in zgodovini mentalitet, je drugi izraziteje prisoten v politični zgodovini in zgodovini institucij. Opisana vidika se med seboj ne izključujeta in pogosto predstavljata drugo plat istega kovanca; skupaj ali posamično ju lahko zaznamo pri različnih pristopih.

Nazadnje bomo predstavili in kritično ovrednotili tudi novejšo raziskovalno paradigmo nove kulturnopolitične zgodovine, ki poskuša preseči teleološkost drugega pristopa in instrumentalno podobo religije prvega, pri čemer pa, menimo, ne uspe zares presekat problematičnih predpostavk obeh vidikov.

1.1. Religija in ideologija: orodje legitimacije

1.1.1. Ahistoričnost verske legitimacije

Versko nasilje zgodnjenovoveške Evrope je v zgodovinopisju dobro raziskana tema. Še posebej je raziskovalni zagon dobila na prelomu tisočletja, ko so se nekateri zgodovinarji začeli spraševati, kako lahko razumemo aktualne verske konflikte na Balkanu in Bližnjem

vzhodu ter antiteroristični diskurz, ki se je razširil po 11. septembru.³ Menili so, da je mogoče skozi raziskovanje zgodnjenovoveških verskih konfliktov razumeti, na kakšen način religija legitimira nasilje. Kljub temu da so le redki neposredno primerjali to obdobje s sodobnim, je denimo Heinz Schilling leta 2005 močno razvnel zgodovinsko polemiko o verskem nasilju z vprašanjem: “Ali so evropske družbe, ki danes dojemajo islamistični fundamentalizem kot povsem tuje nasilje, tudi same šle skozi fundamentalistično obdobje z versko ukoreninjenim nasiljem in z njim hranjenim terorjem, preden je postopoma lahko prišlo do današnje avtonomizacije tako politike kot religije?”⁴ Sama formulacija vprašanja seveda predpostavlja teleologijo in implicira k določenemu cilju usmerjeni razvoj družb, v katerem naj bi islamistične družbe zaostajale za evropskimi, saj naj bi te njihovo trenutno fazo razvoja prešle že s koncem zgodnjega novega veka. A tudi če zanemarimo ta očitek, se postavlja vprašanje, ali je versko nasilje med različnimi družbami ustrezno primerjati med seboj oz. ali nam lahko uvidi o verskem nasilju v eni družbi kaj povedo o nasilju v drugi.

Franz Brendle in Anton Schindling v študiji “Religionskriege in der Frühen Neuzeit”⁵ menita, da nam lahko. Skozi pregled razmišljanj vidnejših zgodnjenovoveških mislecev o legitimnosti vojne prikažeta, kako so se ta spreminjala: od Machiavellijevega *Vladarja*, ki upravičuje nasilje iz povsem političnih razlogov, prek versko utemeljenega pacifizma Erazma Rotterdamskega, do legitimacij religijskih vojn v Svetem rimskem cesarstvu 16. in 17.

3 Schmidt-Funke, Julia, Religion und Gewalt in der Frühen Neuzeit. Einführung. *Sehepunkte*, <http://www.sehepunkte.de/2008/07/forum/religion-und-gewalt-in-der-fruehen-neuzeit-52/#fn3>, dostop junij 2019.

4 Schilling, Heinz, Gab es um 1600 in Europa einen Konfessionsfundamentalismus? Die Geburt des internationalen Systems in der Krise des konfessionellen Zeitalters, v: *Jahrbuch des Historischen Kollegs*, 2005, str. 89. Povzeto po Schmidt-Funke, Religion und Gewalt in der Frühen Neuzeit. Einführung, *Sehepunkte*.

5 Brendle, Franz, Schindling, Anton, Religionskriege in der Frühen Neuzeit. Begriff, Wahrnehmung und Wirkmächtigkeit., v: *Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa*, Brendle, Franz, Schindling, Anton (ur.), str. 15–52.

stoletja. Te zadnje so imele sicer religijske vzroke, a sta udeleženi strani slednje zakrili in vojne legitimirali s posvetno retoriko o zagotavljanju deželnega miru – šele ta retorika naj bi jima omogočala nazadnje sprejeti premirje, utemeljeno na posvetnem principu miru. V nasprotju s tem naj bi bile vojne proti Turkom tudi odkrito utemeljene na verski podlagi.

Brendle in Schindling razpravo zaključita z besedami:

Med cinično amoralnostjo Machiavellijevega *Vladarja*, z evangelijem spodbujenega fundamentalističnega pacifizma Erazma Rotterdamskega in nasprotovanjem nasilju anabaptistov nam je čas renesanse, reformacije in protireformacije na začetku novega veka prinesel nadaljnji spekter odgovorov o etičnih problemih vojne in vojaškega nasilja. Da so ti odgovori lahko relevantni in aktualni tudi v sedanjosti in so zato vredni upoštevanja in diskusije, se kaže znova in znova.⁶

Odgovore na vprašanja o legitimaciji nasilja s pomočjo religije ali s posvetnimi interesi v zgodnjem novem veku torej vidita kot povsem aktualne za današnje razumevanje oboroženega nasilja. Podobno razmišlja Thomas A. Brady v članku “Limits of Religious Violence in Early Modern Europe”,⁷ v katerem versko nasilje uporablja kot izraz, ki naj bi danes ponovno postal relevanten za razumevanje družbenih pojavov, potem ko se je legitimiranje nasilja z religijo z razsvetljenstvom začasno umaknilo racionalnim in posvetnim razlogom.

Problem opisanih primerov razumevanja verskega nasilja pri zgodovinarjih, ki na svojem področju veljajo za avtoritete, je, da tega predstavljajo kot ahistorično kategorijo, ki jo je mogoče enako legitimno uporabljati ne glede na družbeno obdobje ali okoliščine. Ob tem vero in nasilje jemljejo kot nespremenljiva pojava, ki jima zgodovinskost priznavajo zgolj toliko, kolikor se v različnih obdobjih izražata različno intenzivno oziroma sta različno v ospredju družbenega dogajanja. Povsem pa zanemarijo dejstvo, da sta lahko oba pojava v

6 *Ibid.*, str. 52. Prev. Z. B.

7 Brady, Thomas A., Limits of Religious Violence in Early Modern Europe, v: *Religion und Gewalt: Konflikte, Rituale und Deutungen (1500 – 1800)*, ur. Greyerz, Siebenhüner, Göttingen: Vanderhoek & Ruprecht, 2006, str. 125–155.

različnih obdobjih povsem drugače umeščena v družbeno strukturo.⁸ Nenazadnje takšno razumevanje zanemari dejstvo, da je vprašanje legitimacije nasilja nekaj drugega kot vprašanje njegovih vzrokov. Menimo, da za razumevanje (zgodnjenovoveških) vojn in vloge religije v njih ne moremo ostati na ravni idej, ki nasilje legitimirajo. Tovrstni raziskovalni pristop namreč implicira tiho predpostavko, da politične teorije oz. ideje o legitimnosti vojne in miru ali določenega vladarja neposredno vplivajo na družbeno in politično prakso. Na ta način lahko kot primerljivo sopostavlja nasilje iz različnih obdobj in družb, če ga le legitimira religija. Posledično se preučevanje zgodnjenovoveških religijskih vojn dejansko zdi aktualno in relevantno za razumevanje današnjega “fundamentalističnega terorističnega nasilja” (kot se pogosto izražajo na Zahodu). Apliciranje uvidov raziskav verskega nasilja zgodnjenovoveških družb na današnje versko nasilje je torej mogoče le, če ostanemo na ravni legitimirajočih idej. A uvid, da določene ideje o legitimnosti nasilja danes spominjajo na takšne ideje v zgodnjem novem veku, ne nudi uvida v vzroke ali strukturno logiko verskega nasilja kot takega. Nasprotno, prej zakrije bistvene razlike v strukturni umeščenosti nasilja in

8 Takšni logiki sledi denimo izbor prispevkov nekaterih zbornikov, kot je *Religion und Gewalt: Konflikte, Rituale, Deutungen (1500 – 1800)*, ur. Greyer in Siebenhüner, Göttingen: Vanderhoek & Ruprecht, 2006, v katerem urednika že v prvem odstavku predgovora temo zbornika aktualizirata z omembami nasilja na Severnem Irskem, Bližnjem vzhodu, Balkanu ter ob 11. septembru (*ibid.*, str. 7). Zbrani prispevki se sicer posvečajo obdobju zgodnjega novega veka, večinoma v Evropi, vključujejo pa denimo prispevek o verski (ne)toleranci hindujcev. Drugi takšen je zbornik *The European Wars of Religion: An Interdisciplinary Reassessment of Sources, Interpretations, and Myths*, ur. Palaver, Rudolph in Regensburger, London in New York: Routledge, 2016, ki med številnimi prispevki o religijskih vojnah zgodnjega novega veka vključuje tudi prispevek o vojni v razpadajoči Jugoslaviji. Še bolj izrazito ahistorično dojetje verskega nasilja predstavlja zbornik *Zwischen Politik und Religion: Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus*, ur. Hildebrand, München: R. Oldenbourg Verlag, 2003, v katerem prispevki med drugim obsegajo vse od politične religije na Bližnjem vzhodu, odnosa med cerkvijo, državo in religijo v Mussolinijevi Italiji, do spraševanja, ali gre pri komunizmu in stalinizmu za sekularizirano religijo. Kakšno razlagalno moč imata takšno spraševanje in sopostavljanje tako raznolikih družbenih in zgodovinskih situacij, nam ostaja skrivnost. Očitno pa je, da izhajata iz predpostavke, da sta religija in nasilje ahistorični komponenti, ki jih je mogoče primerjati in sopostavljati, ne glede na obdobje, v katerem se pojavljata.

religije v obeh družbah ter s tem strukturne vzroke za izbruhe nasilja. Takšen pristop torej ne utrjuje le Zahodnega rasističnega imaginarija, po katerem je Zahod v nasprotju z Bližnjim vzhodom že dosegel stopnjo racionalnosti,⁹ ampak je predvsem znanstveno neproduktiven, saj zakriva strukturne razlike med obdobjema.

Razumevanje religije kot legitimacije oblasti je problematično še z enega vidika. Sam izraz 'legitimacija' že implicira, da objektivna dejstva ne ustrezajo vsebini legitimirajočih idej, da gre za obliko 'napačne zavesti', da se torej z legitimacijo le zakriva neka druga resnica. A kje naj bi ležala resnica izven konkretne prakse? Pojma 'legitimacija' ali 'ideologija' predpostavljata, da je mogoče analitično razlikovati med objektivnim temeljem oblasti in prakso njenega izvajanja. Heide Gerstenberger v nekoliko drugačnem kontekstu takšno mišljenje zavrne z besedami: "Kolikor vladanje obstaja zgolj skozi svojo prakso, so koncepti kot 'legitimacija' in 'ideologija' brez objekta."¹⁰ Enako kot za vladanje bi lahko trdili za nasilje. Na ideologijo pač ne moremo gledati kot na napačno zavest, temveč kot na materialno prakso samo in način, na katerega se kaže v obliki družbeno veljavnih, torej objektivnih miselnih form. Kakšne pa so te, je povsem odvisno od družbenih odnosov, torej od vsakokratne družbene formacije – te pa se bistveno razlikujejo v kapitalizmu in zgodnjem novem veku, kot bo prikazano v drugem poglavju. Da je religija tista, ki v določenih obdobjih legitimira nasilje ali oblast, samo na sebi ne pove veliko: zgodovinar bi moral šele razložiti, zakaj v določeni družbi religija lahko igra takšno vlogo.

Predstavimo še en primer ahistoričnega razumevanja verskega nasilja, ki je relevanten po eni strani zaradi njegove odmevnosti v zgodovinarskih krogih in po drugi zato, ker nudi izhodišče za še drugačne argumente proti takšnemu razumevanju. Poudarimo sicer, da kljub razumevanju religije kot legitimacije nasilja upošteva, da ima ta poleg teološke oz. ideološke

9 Izraza Zahod in Bližnj vzhod seveda na tem mestu uporabljam namerno, pri čemer je jasno, da gre pri njiju za konstruirani kategoriji, obstoječi zgolj v (neo)kolonialističnem in (neo)imperialističnem imaginariju.

10 Gerstenberger, Heide, *Impersonal Power: History and Theory of the Bourgeois State*. Leiden: Brill, 2007, str. 3.

predvsem socialno komponento. Natalie Zemon Davis v izrazito odmevni študiji “The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France” iz leta 1973, ki je navdihnila za cel zbornik raziskav¹¹ in polje francoskih religijskih vojn odprla kulturni zgodovini in historični antropologiji, v sklepu zapiše, da je mogoče na sodobno nasilje aplicirati koncept ritualov nasilja, ki ga predstavi na primeru zgodnjenovoveškega nasilja med kristjani in hugenoti. Skozi rituale nasilja, tako Zemon Davis, se skupnost očisti tistih, ki jih dojema za tujke oz. Druge, ter ponovno vzpostavi svojo notranjo enotnost.¹² Obenem naj bi takšno nasilje izbruhnulo zgolj v specifičnih pogojih: “A obredi nasilja niso obredi nasilja v *absolutnem smislu*. Preprosto nas opominjajo, da če želimo povečati varnost in zaupanje znotraj skupnosti; zagotoviti, da nasilje, ki ga generira, zadobi manj destruktivno in kruto obliko, potem moramo manj razmišljati o pomiritvi ‘deviantnežev’ in bolj o spremembi osrednjih vrednot.”¹³

Da sprememba vrednot zagotovi “manj destruktivno in kruto obliko” nasilja, nikakor ni tako samoumevno, kot bi bilo sklepati iz pisanja Zemon Davies. Obenem takšna predpostavka zanemari pomen strukturnega nasilja, ki poteka neodvisno od vrednot posameznikov (navedimo le primer financiranja izjemno krutih migrantskih centrov v Libiji s strani Evropske unije, katere temeljne vrednote so prav spoštovanje človekovih pravic). Tako je versko nasilje zopet predstavljeno ahistorično in postavljeno v polje idej (vrednot) posameznikov. Kljub temu da Zemon Davis s svojo raziskavo ponudi svež uvid v racionalnost verskega nasilja in vpogled v to, kako so ga razumeli njegovi akterji, ničesar ne pove o samih pogojih možnosti takšnega nasilja (če ne pristanemo na povsem neprepričljivo in v raziskavi zgolj navrženo razlago, da pogoje možnosti predstavljajo same vrednote

11 Murdock (ur.), *Ritual and Violence: Natalie Zemon Davis and early modern France*. Past&Present, 2012.

12 Zemon Davis, Natalie, Writing ‘The Rites of Violence’ and Afterwards. v: Murdock (ur.), *Ritual and Violence: Natalie Zemon Davis and early modern France*. Past&Present, 2012, str. 8–29.

13 Zemon Davis, Natalie, The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France, *Past & Present*, št. 59 (Maj, 1973), str. 91. Prev. Z. B.

skupnosti, s katero se tako ali tako zopet zapletemo v spraševanje, zakaj vrednote sploh so, kakršne so).

Predvsem pa takšen pogled ne razloži, zakaj so bili hugenoti tisti, ki so jih kristjani označili za druge oz. tujke v skupnosti, torej zakaj so jih do te mere dojemali kot grožnjo, da je lahko prišlo do ekscesov, kot je šentjernejska noč. Odgovor na to se zdi samoumeven zgolj, če menimo, da je razlika v identiteti oz. verskem prepričanju samo na sebi že razlog drugosti. A drugačnost ne pomeni že *a priori* drugosti (kar nenazadnje dokazujejo številni primeri složnega bivanja različnih identitetnih skupin). Ta se namreč vselej oblikuje skozi družbene odnose: razlika (v verskem prepričanju, rasi, kulturi itd.) se skozi oblikovanje drugosti šele vzpostavi kot relevantna, in ne obratno, da drugost izhaja iz nje.¹⁴ Relevantnost verskega prepričanja za določitev drugosti določene skupine je treba šele razložiti, in ne predpostaviti.

1.1.2. Interesi in racionalnosti

Če ostajamo na ravni razumevanja religije kot legitimacije nasilja, se odpira novo vprašanje: religija kot motivatorka zgodnjenovoveškega nasilja nikakor ni samoumevna. Čeprav je danes med uveljavljenimi zgodovinarji sicer splošno sprejeto, da je religija igrala ključno vlogo v zgodnjenovoveških religijskih vojnah, debata, do katere mere in na kakšen način ter kaj vse lahko štejemo v vzroke izbruhov religijskih vojn, nikakor ni zaključena. Ilustrirajmo jo s predstavitvijo diskusije o francoskih religijskih vojnah, ki jo je odprl Mack P. Holt v članku "Putting Religion back into the Wars of Religion".¹⁵ V tem članku se je Holt zavzel za pristop k razumevanju francoskih religijskih vojn, ki bi upošteval predvsem verske motive posameznikov ter njihova dejanja in razmišljanja interpretiral v kontekstu simbolike in pomenov, ki tvorijo družbeno telo in ga reprezentirajo. Holt torej religijo razume predvsem kot skupek vernikov, ne kot skupka prepričanj, a pristaja na njeno legitimacijsko vlogo, ko

14 Vogrinc, Jože, Konstrukcije drug(ač)nosti. v: *Transverzala. Fragmenti historičnega materializma*, Ljubljana: Studia Humanitatis, 2014.

15 Holt, Mack P., Putting Religion back into the Wars of Religion, *French Historical Studies*, Vol. 18, št. 2 (Jesen 1993), str. 524-551.

vzroke za vojne išče v (verskih) motivih njenih udeležencev.¹⁶ Henry Heller v svojem odgovoru Holtu v članku "Putting History Back into the Religious Wars: A Reply to Mack P. Holt"¹⁷ nasprotno poudarja predvsem ekonomske in socialne krize kot glavne povzročiteljice francoskih religijskih vojn in se obenem obregne ob Holtovo brezčasno razumevanje kulturnih vzorcev. Holt nanj odgovori¹⁸ z očitki Hellerjevemu ekonomizmu, torej zvajanju družbenih pojavov na ekonomske vzroke, predvsem pa z očitkom, da družbenim pojavom ni mogoče pripisati enega monolitnega vzroka, temveč so ti mnogostranski. Hellerjev model razlage pojava z družbeno strukturo označi za determinizem, saj naj ne bi dovoljeval prostora za človeško delovanje, prilagajanje in upiranje tem strukturam. Zato, doda, mu je ljubša analiza simbolov, ritualov in splošen fokus na kolektivno mentaliteto, saj ti po njegovem mnenju – v nasprotju z razrednim konfliktom, ki je v temelju Hellerjeve analize – niso tako monolitni in so obenem stalno podvrženi prilagajanju in pogajanjem.¹⁹ V debato se vključita še Susan Rosa in Dale Van Kley, ki poudarjata, da so ljudje kompleksna bitja in za njihovo delovanje obstajajo kompleksni motivi, zato je potrebno vzdrževati številčnost in raznolikost njihovih interpretacij, in ne pristajati na enoznačne razlage z enim temeljnim vzrokom.²⁰

Diskusija, ki smo jo shematično opisali, lepo odraža med uveljavljenimi zgodovinarji priljubljeno mnenje, da so ljudje agensi družbenega dogajanja, ki jim družbene strukture nudijo le okvir, o katerem pa se posamezniki stalno pogajajo, se mu upirajo in ga presegajo. Ob takšni predpostavki ne čudi, da se diskusija vrti zgolj okrog motivov udeležencev v vojnah. Tako, sledeč argumentu, ima analiza mentalitet večjo razlagalno moč, saj nudi

16 *Ibid.*, str. 534.

17 Heller, Henry, Putting History Back into the Religious Wars: A Reply to Mack P. Holt, *French Historical Studies*, Vol. 19, Št. 3 (Pomlad, 1996), str. 853-861.

18 Holt, Mack P., Religion, Historical Method, and Historical Forces: A Rejoinder, *French Historical Studies*, Vol. 19, Št. 3 (Pomlad, 1996), str. 863-873.

19 *Ibid.*, str. 871.

20 Rosa, Susan, Van Kley, Dale, Religion and the Historical Discipline: A Reply to Mack Holt and Henry Heller, *French Historical Studies*, Vol. 21, Št. 4 (Jesen, 1998), str. 611-629.

vpogled v osmišljanja in razumevanja dejanj agensov. Obširneje bomo problematičnost takšnega pristopa pretresli v obravnavi pristopa kulturne politične zgodovine. Na tem mestu pa izpostavimo problematičnost samega vprašanja, čemu pripisati glavne vzroke za določeno zgodovinsko dogajanje (v tem primeru izbruh vojn) – ekonomskim, verskim ali političnim motivom ali morda vsem trem hkrati. Vprašanje namreč že predpostavlja ahistorično ločenost sfer ekonomije, politike in religije, ki se jim zgodovinskost priznava zgolj z vidika tega, do katere mere so v določenem obdobju izpostavljene. Nenazadnje trditev, da so bili verski motivi ključni element francoskih religijskih vojn, sicer sama na sebi ni napačna, a raziskovalno polje zastavlja močno omejujoče: nič nam namreč ne pove o tem, zakaj so v obravnavanem obdobju prevladali verski motivi nad ostalimi (tako Heller Holtu upravičeno očita brezčasnost kulturnih vzorcev!), predvsem pa, kot rečeno, predpostavlja, da je verske motive v zgodnjem novem veku mogoče analitično ločiti od denimo političnih in ekonomskih, kar nikakor ni samoumevno.

Historičnomaterialistični pristop, ki ga bom ubrala sama, poskuša preseči raven motivov, interesov in racionalnosti posameznikov. Obenem se izogiba ekonomizmu (ki ga Holt povsem upravičeno očita Hellerju!), saj – v nasprotju s pogosto predstavo uveljavljenih zgodovinarjev (ki jo žal prevelikokrat potrjujejo samooklicani marksistični zgodovinarji) – vzrokov družbenih pojavov ne pripisuje ekonomskim interesom (takšen pogled ahistorično predpostavlja avtonomnost sfere ekonomije), temveč svojo analizo gradi iz samega odnosa prilaščanja presežkov, torej načina, na katerega se družba kot celota reproducira. Šele ta pristop, kot bo pokazano v drugem poglavju, je zmožen misliti, zakaj religija v tem času igra tako osrednjo vlogo, da se sploh lahko kaže kot glavna legitimatorka ali motivatorka nekaterih dejanj.

1.2. Religija in praksa: institucionalizacija in konfesionalizacija

S preučevanjem povezav med religijo in politično prakso se intenzivno ukvarja nemško zgodovinopisje. Na tem področju prelomnico predstavlja vpeljava koncepta konfesionalizacije nemških zgodovinarjev Wolfganga Reinharda in Heinza Schillinga konec 70-ih let prejšnjega stoletja. Njuna teorija je sicer do sedaj doživela številne kritike, izpopolnitve in prilagoditve, a še vedno ostaja relevantno miselno orodje nemškega

zgodovinopisja. Z vpeljavo koncepta konfesionalizacije sta omenjena zgodovinarja raziskovanje religije v zgodnjem novem veku iz polja kulturne in teološke zgodovine umestila v polje socialne zgodovine.²¹ Ker se pristop osredotoča na strukture, se sprva zdi bliže historičnomaterialističnemu pristopu kot kulturna zgodovina in zgodovina mentalitet. Kljub temu vsebuje omejitve in šibke točke, ki jih historični materializem presega. Poglejmo pobliže.

Reinhard in Schilling sta zamajala do tedaj uveljavljeno predstavo o reformaciji kot progresivnem gibanju, ki naj bi sprožilo reakcionaren odziv katoliške cerkve s protireformacijo, ta antagonizem pa naj bi se skozi destruktivne religijske vojne razpletel v močno organizacijo absolutistične države zgodnjega novega veka²² (po logiki Heglove dialektike – teza, antiteza, sinteza). Reinhard pokaže, da je takšno razumevanje napačno, saj reformacija in protireformacija nista bili v odnosu akcije in reakcije – niti v logičnem niti v časovnem smislu, temveč prej paralelna procesa. Prav tako protireformacija ni imela zgolj reakcionarne vloge. Nenazadnje sama zgodnjenovoveška ‘država’ ni bila nevtralna v odnosu do religije in verskih konfliktov, temveč je bila odkrito netolerantna in je prav to netolerantnost upravičeno videla kot svojo moč.²³ Zato kot drugačen pristop k razumevanju tega obdobja ponudita teorijo konfesionalizacije, ki jo Reinhard predstavi sledeče:

Pod pritiskom vzajemne konkurence nove verske skupine niso imele druge izbire, kot da so se vzpostavile kot ‘cerkve’, tj. stabilne organizacije z jasno definiranim članstvom. Te nove ‘cerkve’ so morale biti bolj rigidne od stare predreformacijske cerkve, članstvo v kateri je bilo samoumevno in ni terjalo budnega vzdrževanja. Posamezne veroizpovedi so služile za vzpostavljanje distinkcije med temi različnimi verskimi skupnostmi. In ker nemška beseda

21 Lotz-Heumann, Ute, The Concept of ‘Confessionalization’: a Historiographical Paradigm in Dispute, *Memoria y Civilizacion*, 4, 2001, 95.

22 Reinhard, Wolfgang, Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State: A Reassessment, *The Catholic Historical Review*, vol. 75, št. 3, 1989, str. 383.

23 *Ibid.*, str. 384.

“veroizpoved” [*Konfession*] pokriva tako veroizpovedi kot njim pripadajoče skupnosti, sem se odločil, da formacijo novih cerkva poimenujem *Konfessionalisierung* (konfesionalizacija).²⁴

Ne glede na teološke razlike med temi veroizpovedmi, tako Reinhard, so značilnosti procesov, ki so jim botrovale, podobne. Prvič, discipliniranje članstva s strogimi pravili obiskovanja cerkve in ritualov ob porokah, pogrebih, krstih ipd. ter obnašanja v zasebnem življenju (kar so zagotavljali z na novo oživljeno prakso vizitacij, pri kalvinistih pa je to funkcijo opravljal cerkveni zbor, ustanovljen posebej za to; katoliška cerkev je v ta namen ustanovila še inkvizicijo). Drugič, zagotavljanje ortodoksnosti članov na strateških pozicijah (pridigarjev, učiteljev, zdravnikov ipd.), v ta namen pa vzpostavljanje izobraževalnih ustanov, ki so prav tako disciplinirale obnašanje in skrbele, da ljudje niso hodili na izobraževanje v tujino, kjer bi bili izpostavljeni slabim vplivom. Tretjič, oblikovanje identitete verske skupnosti, ki je morala biti kar najbolj homogena, in prekiniti vezi s sosedi drugih veroizpovedi. Za zagotavljanje vsega tega so morale cerkve zagotoviti usposobljen kader in oblikovati lastne institucije, nekaj, kar je stara katoliška cerkev sicer imela, nove protestantske cerkve pa so morale institucionalno infrastrukturo šele izgraditi ali prevzeti infrastrukturo prejšnje cerkve. Zaradi pomanjkanja osebja in institucij so se bile cerkve prisiljene v večji ali manjši meri nasloniti na sekularne oblasti.²⁵

Z vsem tem so cerkve dosegle discipliniranje svojega članstva, a tudi cilje, ki jih niso načrtovale: prvič, z izobraževanjem in discipliniranjem članstva, tako Reinhard, so spodbudile racionalnost (katoliška cerkev denimo z jezuitskim redom) in pripravljenost na birokratizacijo ter na ta način prispevale k bolj “moderni” družbi. Drugič, zaradi pritiska, ki so ga povzročale skozi discipliniranje, so povzročile stres in latentno agresijo, izraženo v pregonih čarovnic, ki so višek dosegli ravno v času in prostoru najintenzivnejše konfesionalizacije. In tretjič, konfesionalizacija je močno prispevala k vzpostavljanju modernih držav v Evropi, saj je skozi sodelovanje sekularnih oblasti uspela razširiti monopol

24 *Ibid.*, str. 390. Prev. Z. B.

25 *Ibid.*, str. 391–396.

moči, disciplinirati podanike in uveljaviti politično identiteto (zaradi neločljive povezanosti med religioznim, političnim in ekonomskim se namreč politična identiteta ni mogla vzpostaviti ločeno od verske, tako da je denimo v Španiji nacionalna identiteta vezana na katolištvo, v Angliji na protestantizem, v nemških deželah, kjer še posebej ni bilo drugih kulturnih demarkacijskih značilnosti, pa je veroizpoved še toliko pomembneje oblikovala deželne identitete). Zato se državam tudi ni splačalo izvajati politike verske tolerance.²⁶

Tako si je do srede 17. stoletja večina vladarjev, denimo francoski, španski in mnogi italijanski, uspela podrediti pripadajoče cerkve. Obenem so te poleg avtonomije za varstvo pred konkurenco sekularnim vladarjem pogosto prepustile posestva in dohodke, kar nikakor ni veljalo zgolj za protestantske dežele: francoska krona je religijske vojne, denimo, v večini financirala s prodajo cerkvenih posesti; v Franciji, Španiji in na Bavarskem je morala duhovščina plačevati davke sekularnim oblastem, čeprav je bila po kanonskem pravu tega načeloma opravičena; nenazadnje, tako katoliški kot protestantski vladarji so ukinjali privilegije duhovščine, kar je po mnenju Reinharda šlo v smeri splošnega izenačevanja in uveljavljanja moderne enakopravnosti državnih podložnikov. V tem procesu je torej duhovščina izgubila status posebnega stanu.²⁷

Podobno Schilling konfesionalizacijo z njenim zatiranjem ljudske religije in vsiljevanjem predpisanih vzorcev tako verskega kot sekularnega vedenja, discipliniranjem prebivalstva, oblikovanjem konfesionalnih in nacionalnih identitet ter cerkveno podreditvijo sekularnim oblastem in posledičnim razvojem birokracije vidi kot odločilni moment na poti v moderno dobo: “Na koncu, ko je država postala dovolj močna, da je lahko učinkovito funkcionirala brez pomoči cerkve ali religije, je lahko zavrnila maksimo, da je ‘religija vez družbe’, in sprejela pluralnost cerkev in svetovnih nazorov.”²⁸

26 *Ibid.*, str. 397, 398.

27 *Ibid.*, str. 401, 402.

28 Schilling, Heinz, *Confessional Europe*.

Kot že rečeno, je bila teorija konfesionalizacije deležna številnih kritik. Na tem mestu se ne bom spuščala niti v polemike o periodizaciji reformacije in protireformacije,²⁹ niti v že opravljene kritike funkcionalizma³⁰ obravnavane teorije, niti o pomenu zgodovine “od spodaj” (namesto “od zgoraj”, kot jo razvija koncept konfesionalizacije³¹), temveč bom omenila zgolj tiste kritike, ki so simptomatične in inherentne samemu pristopu. Eno teh je vprašanje *teleološkosti*. Izrazi se denimo v kritiki Schulzeja, ki je zavračal konfesionalizacijo kot ključni proces k modernizaciji. Schulze je dokazoval, da je bila v tem času prav tako prisotna tudi ideja o toleranci in verski svobodi ter predvsem težnja k sekularizaciji (z deteologizacijo politike v idejah političnih in pravnih mislecev) in prav slednja naj bi bila ključnega zgodovinskega pomena.³² Schilling je v odgovor, kljub priznanju procesov sekularizacije in idej tolerance, vztrajal, da ti niso imeli posebnih učinkov in da konfesionalizacija ostaja ključni proces obdobja³³ (in s tem izrazil teleološko maksimo, po kateri morajo družbeni fenomeni nujno imeti posebne učinke ali vpliv na kasnejše obdobje, da so priznani kot družbeno relevantni). Medtem je Reinhard na očitek odgovoril, da so bili procesi sekularizacije prav posledica konfesionalizacije.³⁴ Vidimo lahko, da sta tako Schulzejev očitek kot sama teorija konfesionalizacije izrazito teleološka, saj predvsem izpostavljata značilnost, ki naj bi vodila h kasnejšemu obdobju.

29 *Ibid.*, str. 107.

30 Lotz-Heumann, Ute, *The Concept of ‘Confessionalization,’* str. 108.

31 Tako denimo Schmidt meni, da je vloga države pri procesu konfesionalizacije preveč poudarjena, in prikaže, kako so lokalne skupnosti same izvajale opisano discipliniranje in razvijale konfesionalno identiteto. (Schmidt, Richard, *Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung*, v: *Historische Zeitschrift*, 265, 1997, str. 639-682. Povzeto po: Lotz-Heumann, Ute, *The Concept of ‘Confessionalization,’* str. 110).

32 Schulze, *Einführung in die Neuere Geschichte*. Stuttgart: Ulmer, 1987, str. 51. Povzeto po: Lotz-Heumann, Ute, *The Concept of ‘Confessionalization,’* str. 104.

33 *Ibid.*, str. 105.

34 Kot v opombi 22.

Problematičnost teleološkosti razlage procesa modernizacije, ki naj bi ga konfesionalizacija spodbudila, tj. da se v zgodnejšem obdobju išče korenine novejšega, pri čemer se zgodnejšega zreducira na značilnosti, ki so se kot dominantne izkazale v naslednjem, izpostavlja Schorn-Schütte.³⁵ Zgodovinarje pozove k obravnavanju obdobja zgodnjega novega veka kot specifičnega obdobja z lastnimi značilnostmi, kjer “veroizpovedi predstavljajo nosilce in posredovalce vrednotnih horizontov, specifičnih za zgodnji novi vek, ki jim v tem procesu pripada osrednja vloga, ki pa nimajo pomena z zornega kota konfesionalizacije, kot se jim ga je do sedaj pripisovalo.”³⁶ Po njenem je prav tako kot zamejevanje od drugih veroizpovedi in centralizacije oblasti pomemben vrednotni oz. vsebinski pomen veroizpovedi, ki deluje kot vrednotna orientacija tudi v političnem smislu, saj oblastem daje legitimacijo skozi sklicevanje na tradicionalne oblike vedenja in mišljenja. V tem smislu so predstave o legitimni oblasti, ki se razlikujejo med protestanti in katoliki, pri obojih vendarle tradicionalni in oprti na še vedno srednjeveške predstave o redu sveta. Zato je treba po njenem mnenju modernost zgodnjega novega veka relativizirati.³⁷

S kritiko Schorn-Schütte se lahko do neke mere strinjamo, a menimo, da je kljub temu deloma pomanjkljiva. Gotovo moramo teleološkost že na načelni ravni metodologije zavrnila kot neustrezno. A poudarjanje sočasnosti tako modernih kot tradicionalnih ali še srednjeveških elementov v obdobju zgodnjega novega veka (oz. t. i. sočasnosti nesočasnega)³⁸ teleološkosti nikakor ne zavrne. Tako kljub ugotovitvi, da je napačno

35 Schorn-Schütte, Luise, Konfessionalisierung als wissenschaftliches Paradigma?, v: Bahlcke in Strohmeyer (ur.), *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1999, str. 61-77.

36 *Ibid.*, str. 70. Prev. Z. B.

37 *Ibid.*, str. 71–77.

38 Za podrobno razlago izraza “sočasnosti nesočasnega” (tu v kontekstu periodizacije zgodnjega novega veka) glej Štuhec, Marko, *Grenzen und Zesuren. Zur Periodisierung der Frühen Neuzeit: koreferat k referatu prof. dr. M. Rohrschneiderja "Zaesur 1648? Die Westphaelische Friedensordnung im Urteil der Publikationen zum Gedenkjahr 2018"*: predavanje v okviru cikla predavanj Endpunkte und Neuanfaenge=Točke konca in novi začetki, Filozofska fakulteta, Ljubljana, 14. 2. 2019.

poudarjati zgolj nekatere elemente, ki so kasneje izraženi v moderni dobi, ker so bili v tistem času prisotni tudi elementi starejše družbe, na te elemente vendarle gleda, kot da imajo kontinuiteto. Pri tem pa se zakrije dejstvo, da so ti elementi, ki so podobni bodisi modernim bodisi srednjeveškim, v obdobju zgodnjega novega veka vendarle igrali povsem drugačno vlogo v družbeni strukturi kot v družbi srednjega veka ali moderne in ravno zato ni šlo za elemente z enako ali podobno logiko. Ravno če na družbene elemente gledamo ločeno enega od drugega in vsakemu posebej skušamo iskati kontinuitete ali diskontinuitete, spregledamo njihovo specifično medsebojno prepletenost, določeno z vsakokratno družbeno formacijo. Centralizacija oblasti in birokratizacija, na primer, ki naj bi predstavljali moderna elementa (ne glede na to, ali ju jemljemo kot določujoči značilnosti zgodnjenovoveškega obdobja, tako kot Schilling in Reinhard, ali kot le dva od mnogih elementov religije, tako kot Schorn-Schütte), strukturno gledano nista predstavljala kontinuitete v razvoju v moderno meščansko državo, kot bo prikazano v drugem poglavju, temveč sta kljub navidezni podobnosti z moderno državo imeli povsem drugačno strukturno logiko delovanja, vezano na specifično družbeno organizirano prilaščanje presežkov. Ker Schorn-Schütte tega v svoji kritiki ne upošteva, lahko Reinhard na njene očitke o teleološkosti brez težav odgovori, da o modernizaciji pač ni pisal z vrednotnega stališča, torej ne kot o pozitivnem, temveč nevtralnem pojavu, in da njegova teza o pomenu konfesionalizacije za oblikovanje moderne države povsem zdrži, tudi če upoštevamo, da ta razvoj ni bil intencionalen, in da nekateri vidiki povezave med religijo in političnim niso bili “moderni”.³⁹



Izpostavili smo problematiki dveh pristopov k vprašanju vloge religije v družbah zgodnjega novega veka. Prvega, ki religijo razume predvsem v smislu ideologije in s tem kot konstitutivno za identiteto skupnosti in posameznikov; v kontekstu verskih konfliktov tako religijo predvsem vidi v funkciji legitimacije nasilja in oblasti. Drugega, ki religijo vidi kot

39 Reinhard, Wolfgang, 'Konfessionalisierung' auf dem Prüfstand, v: Bahlcke in Strohmeyer (ur.), *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa*, str. 79-103.

materialno prakso, prepleteno s političnim, oz. politično institucionalizirano (skozi proces konfesionalizacije) in posledično v večji ali manjši meri kot element (ali enega od elementov) bodisi modernizacije bodisi tradicionalizma. Naj ponovno poudarimo, da opisana dva vidika nikakor nista medsebojno izključujoča (pri Schorn-Schüte sta, denimo, prisotna oba).

Ker nobeden od teh pristopov ne upošteva strukturne umeščenosti religije v samo družbeno formacijo, torej v pogoje družbene reprodukcije zgodnjega novega veka, lahko iščeta kontinuiteto s sodobnostjo, bodisi v na videz podobnih načinih legitimiranja nasilja skozi religijo bodisi v na videz podobnih institucionalnih praksah oblasti. Da bi konkretnije razumeli, zakaj sta v tem iskanju kontinuitete oba napačna, moramo najprej razumeti specifične obeh družbenih formacij (*ancien régime* in kapitalizma)⁴⁰ in različno strukturno umeščenost religije v obeh. A še prej se posvetimo raziskovalni paradigmi, ki poskuša združiti oba opisana vidika, po eni strani z upoštevanjem 'pogleda domorodcev',⁴¹ po drugi z upoštevanjem politične prakse – paradigmi t. i. politične kulturne zgodovine. Na primeru te paradigme bomo odprli vprašanje agensov zgodovinskih dogodkov in odnosa med strukturami in posamezniki.

1.3. Strukture ali posamezniki

Kritika tradicionalne politične zgodovine, kot se je vzpostavila s kulturno zgodovino, zgodovino vsakdanjega življenja, zgodovino mentalitet ipd., se ni nanašala na samo polje političnega, temveč na redukcionističen pristop, ki ga zanima zgolj dogodkovna pozitivistična zgodovina. Tako se je novo zgodovinopisje sprva sicer izrazito izogibalo političnih tem in

40 Pojemov *ancien régime* in zgodnji novi vek ter kapitalizem in moderna ne uporabljam kot sinonimov: medtem ko prva pojma označujeta družbeno formacijo, druga dva označujeta časovno obdobje. Tako tudi ne čudi, da do sedaj navajani avtorji praviloma uporabljajo izraza zgodnji novi vek in moderna (saj se osredotočajo na časovne kontinuitete ali diskontinuitete), medtem ko bosta v nadaljevanju uporabljana predvsem pojma *ancien régime* in kapitalizem, saj se bomo osredotočali na strukturo družbene formacije.

41 Geertz, Clifford, Debeli opisi: k interpretacijski teoriji kulture, *Analiza, časopis za kritično misel*, št. 1–2, leto XIX., 2015, str. 37–60.

odpiralo nove, a se je kasneje lahko uveljavilo tudi na polju političnega, ki pa je bilo tokrat razumljeno bistveno širše od ozkih političnih dogodkov in odločitev.⁴² Tako se je, denimo, utemeljitelj šole *Cambridge School of Intellectual History*, Quentin Skinner,⁴³ posvetil preučevanju oblikovanja političnih idej in teorij. Dokazoval je, da formulacije slednjih sprožijo konfliktni dogodki, kot so vojne ali politične krize, da bi z njimi legitimirali zahteve po oblasti. Skinnerjeve raziskave so močno vplivale na nemško zgodovino pisje zgodnjega novega veka, ki se je ukvarjalo z oblikovanjem predmoderne državne tvorbe.⁴⁴

Primer pristopa kulturne zgodovine predstavlja denimo razprava Sašota Jeršeta, v kateri predstavi razumevanje političnega v sodobnem zgodovinspisju. Naj si dovolim daljši citat:

Pojem politike – ali bolje, pojem političnega – moremo torej danes razumeti onstran pojma države oziroma političnih institucij, a brez tega, da bi oboje zoperstavljali ali celo ignorirali, namreč kot sfero življenja skupnosti, v kateri se skozi formalne in neformalizirane postopke ter zavestne pa tudi neozaveščene mehanizme oblikujejo odločitve, ki zadevajo celotno (politično) skupnost in so tako ali drugače zavezujoče za vse pripadnike skupnosti. Tudi pojma oblasti ne moremo razumeti le kot aparat države: tako hladno oboroženi aparat države kakor aparat države, ki naj ga z Louisom Althusserjem imenujemo ideološki. Razumeti ga moremo kot sistem odnosov med pripadniki skupnosti, ki ga na eni strani nemara res vselej vzpostavljata hladno orožje in bolj ali manj prikrito oblastno ideološko nasilje, a na drugi strani tudi soglasje skupnosti – pa naj bo srčno ali pa le deklarirano ali celo izsiljeno – glede temeljnih principov in vrednot oblasti oziroma vsaj nenehno naprežanje skupnosti, da se tako soglasje doseže. In slednjič moremo tudi politično kulturo razumeti ne le kot sistem političnih ritualov, postopkov in običajev, pač pa v trojnem smislu. Razumeti jo moremo kot idejni svet skupnosti – kot njen politični imaginarij –, v katerem

42 Jerše, Sašo, *Besednjak oblasti v 'najboljšem vseh možnih svetov, spremna beseda v: Strohmeier, Arno, Svoboda politike in moč vere. Študije o politični kulturi deželni stanov habsburške monarhije v času verskih vojn (ok. 1550 - ok. 1650)*, Ljubljana: Založba *cf, 2011, str. 257.

43 Skinner, Quentin, *The Foundation of modern political thought*, 2. zv. 1978, str. IX–XV. Povzeto po: Strohmeier, Arno, *Svoboda politike in moč vere*, str. 22.

44 Arno Strohmeier si na primer v delu *Svoboda politike in moč vere* zastavlja vprašanje, kako so konflikti med deželnimi stanovi in deželnoknežjo habsburško oblastjo vplivali na oblikovanje določene stanovske zgodovinske kulture in kako je slednja legitimirala njihove zahteve po udeležbi pri oblasti. Strohmeier, *Svoboda politike in moč vere*, str. 22, 23.

se oblikujejo kolektivne predstave o oblastnem redu ter vrednotah, ki jih skupnost priznava kot konstitutivne, t.j. kot vrednote, ki oblastni red utemeljujejo, upravičujejo ter oblastnemu redu in skupnosti sami dajejo njun smisel. Politično kulturo moremo nadalje razumeti kot ustavni okvir, v katerem pripadniki skupnosti uresničujejo svoje interese, tako materialne oziroma materializirane kakor tudi idejne oziroma ideologizirane. Tega ustavnega okvira pa nikakor ni enačiti z ustavnim okvirom države oziroma politične entitete, kajti ustavni okvir, znotraj katerega posamezniki artikulirajo svojo politično misel, ji poskušajo dati legitimnost in iz nje izvajajo svoja dejanja, more ustavni okvir države bodisi presegati bodisi znotraj državnega okvira tekmujejo različni ustavni koncepti in njihovi različni ustavni referenčni okvirji; [...] In slednjič moremo politično kulturo razumeti kot politični jezik, v katerem skupnost in njeni posamezniki izražajo svoje predstave in utemeljujejo svoje interese. [...] [Politična zgodovina je] zgodovina individualnih in kolektivnih predstav o svetu in človeku v njem, obenem pa je zgodovina uresničevanja, le redko pa tudi zgodovina uresničitvev teh predstav.⁴⁵

Menim, da ima takšno razumevanje političnega več šibkih točk. Najprej, zakaj je soglasje skupnosti postavljeno kot nasprotje Althusserjevemu 'hladnemu' ideološkemu aparatu države? Ne glede na pomanjkljivosti (ali historično zamejene uporabnosti) Althusserjevega modela vendarle lahko zatrdimo, da je soglasje ravno proizvod določene ideologije. Ta pa ne deluje (ali ne deluje nujno) le z nasiljem. Soglasje skupnosti o temeljnih vrednotah oblasti ni nekaj, kar bi bilo za skupnost konstitutivno, kar bi oblasti predhajalo (po principu Rousseaujeve družbene pogodbe), temveč se, nasprotno, uveljavi ravno skozi oblastna razmerja. Za kapitalistično državo, denimo, lahko rečemo, da ima svojo lastno strukturno logiko, ki je v pretežni meri neodvisna od konkretnih odločitev posameznikov. Prav tako njeno delovanje ni omejeno na to, ali ima v očeh konkretnih posameznikov legitimnost, temveč se legitimnost vzpostavlja za nazaj, saj jo določa že strukturna umeščenost meščanske države kot take: ker se na državljane nanaša kot na enakovredne nosilce pravic (glej drugo poglavje), je legitimno vse, kar se nanaša na t. i. obči interes, kar torej ni v zasebnem interesu konkretnih posameznikov (kajti moderna država zasebni interes

45 Jerše, Sašo, *Besednjak oblasti v 'najboljšem vseh možnih svetov,'* spremna beseda v: Strohmeyer, Arno, *Svoboda politike in moč vere*, str. 257–259.

šele vzpostavi kot ločen od javnega). Pri tem ne gre za prevlado določene predstave o tem, kako naj bi izgledala idealna država, temveč za strukturno logiko te države same.

Predstava, da posamezniki znotraj ustavnega okvira artikulirajo svoje politične misli, tem poskušajo dati legitimnost in iz njih izvajati svoja dejanja, gotovo drži. Toda v kolikšni meri so takšne politične misli in iz njih izvedena dejanja relevantna za materialno prakso politične skupnosti? “Državo je razumeti najprej kot miselni konstrukt, ki se oblikuje v političnem boju, torej v soočanju zavezništev političnih prijateljev s političnimi sovražniki,” zapiše Jerše. Tak idealizem ne more misliti konkretnih materialnih oblastnih praks, ki po eni strani v veliki meri določajo, kdo bo “politični prijatelj” in kdo “politični sovražnik” oz. kdo bo sploh pripuščen v polje političnega in kdo vse bo tvoril “politično skupnost” in kdo ne, predvsem pa, kako bo polje političnega sploh umeščeno v družbeno strukturo, torej njegove zgodovinskosti.

Takšen idealistični pogled izhaja iz predpostavke nove kulturne in socialne zgodovine, ki posameznikov ne razumeta le kot produkta ‘togih družbenih struktur’, temveč kot

ustvarjaln[e] in dejavn[e] premišljevalc[e] svojega časa, svoje družbene stvarnosti in sebe samih. Dejstva in dogajanja skupaj s svojimi strukturami so tako vselej predmet dinamične refleksije oziroma sproščene kognitivnosti, še več, dejstva in dogajanja so vselej najprej projekcije posameznikovih in kolektivnih prepričanj, želja in interesov. Z drugimi besedami, obstajajo najprej, nemalokrat pa celo izključno, kot ideje ali boljše fikcije v očeh tistih, ki jih izkušajo.⁴⁶

Čeprav naj bi takšna nova zgodovina rešila zagate strukturalizma, ki ima težave misliti zgodovino v njenih prelomih, pa je mogoče takšno pojmovanje interpretirati kot regresijo v že preseženo pojmovanje posameznika kot najprej izvendružbenega, ki nato (sosledje je logično, ne časovno) pride v stik s strukturo ali institucijo, ki ga deloma preoblikuje in si ga podredi, a se ji posameznik vendarle lahko upira, si jo prilagaja, jo spreminja ipd., kar lahko stori le ob predpostavki neke (četudi zgolj implicitne in neizrečene) predružbenosti.

46 *Ibid.*, str. 256, 257.

Zatekanje v preddružbenost posameznikov seveda vselej predstavlja le sivo polje, ki ga paradigma ne zmore misliti, ne pa razlage same.

Obenem je opisana predstava sporna tudi zaradi vulgarnega dojemanja struktur kot tistih, ki naj bi posameznike sprogramirale v povsem disciplinirane robote – česar tudi sam strukturalizem nikoli ni trdil. Althusserjeve ideološke aparate države razume kot hladno ideološko nasilje, ne pa kot iskanje konsenza skupnosti. A Althusser ideologije ne razume kot vsiljenega niza prepričanj, temveč kot nekaj, v čemer se posameznik vselej že nahaja, čim se prepozna kot subjekt, in ki se nanaša na predstavo o materialnih praksah. Althusser namreč nikoli ne govori o konkretnih “vrednotah” ali legitimacijskih “idejah”, temveč o *materialnem* obstoju ideologije.⁴⁷ Rastko Močnik razvije Althusserjevo teorijo ideološke interpelacije in prikaže, da institucionalno strukturo reproduciramo, ravno ko delujemo kot akterji oz. subjekti in "družbeno situacijo" subjektiviramo. Družbena struktura je namreč vedno nepopolna, vedno proizvede neki manko oziroma protislovje,⁴⁸ ki ga poskuša preseči določena institucija, ta pa tudi sama vedno proizvede novo protislovje. Institucije tako obenem proizvedejo predstavo o sebi in obenem so to, čemur Althusser pravi “materialni obstoj ideologije”, saj imajo družbene vezi, ki jih institucija vzpostavlja, za posameznike določen pomen oz. simbolno razsežnost. Če mislimo simbolno razsežnost institucije skupaj z njeno nepopolnostjo oziroma mankom, lahko rečemo, da ravno sledenje normi institucije posameznika privede v protislovje zahtev, ki naj bi jih ta izpolnjeval.⁴⁹ To pa pomeni, da ima

47 Althusser, Louis, *Ideologija in ideološki aparati države in drugi spisi*, Ljubljana: Založba *cf, 2018.

48 Močnik to prikaže na Radcliffe-Brownovem primeru sorodstvenih odnosov, kjer se družinski člani poročenega para znajdejo v protislovnem razmerju do družinskih članov primožene ali priženjene družine, ki jih obenem sili v strukturno sorodstveno bližino kot člani iste družine in oddaljenost kot člani druge družine, to protislovje pa se razveže v institucionalno zapoved razmerja oddaljenosti med zetom in taščo ter bližine med moževimi in ženinimi brati in sestrami. (Močnik, Rastko, *3 teorije*, Ljubljana: Založba *cf, 1999, str. 124–126).

49 Močnik za primer poda Himeno iz Corneillevega *Cida*, ki se ob Cidovem uboju njenega očeta znajde v protislovju dveh družbenih zapovedi: ene s strani položaja ženske in aristokratke (zahteva po ustreznosti

obenem vselej na voljo več izbir, kako opisati in razrešiti to protislovje, vsaka od teh izbir pa bo legitimna s stališča institucije oziroma bo vedno že institucionalna. Ravno to protislovje, ki se kaže kot nemoč institucije, zares deluje družbeno povezovalno: kot je vsaka izbira lahko legitimna, je namreč vsaka lahko tudi problematična. Protislovje torej od posameznika vselej zahteva, da svojo odločitev in pomene, ki ji jih pripisuje, upraviči pred drugimi, s tem pa potrdi učinek 'celote' strukture. Močnik zaključí, da je hegemonia ideologija tista, ki ravno omogoča ljudem "misliti s svojo glavo".⁵⁰

Takšen pogled na delovanje institucij in hegemonie ideologije preseka gordijski vozec spopadov med t. i. zgodovino "od zgoraj" in "zgodovino od spodaj": medtem ko prva raziskuje delovanje institucij in pomen njihovega discipliniranja (na primer teorija konfesionalizacije), druga poudarja pomen posameznikov kot nosilcev sprememb in odločitev, ki uhajajo togim zahtevam institucij (denimo, samostojno oblikovanje veroizpovedne identitete znotraj skupnosti, na katero ne vplivajo zahteve 'od zgoraj').⁵¹ A če na institucije in ideologijo ne gledamo kot na nekaj posameznikom zunanjega, oziroma, vulgarno rečeno, kot na tovarno robotov, dilema, ali naj se osredotočamo na zgodovino "od

poroki), druge s strani institucije družine (zvestoba spominu očeta in zahteva po njegovem maščevanju). Ker se obe zapovedi kažeta kot absolutni, a se hkrati izključujeta, bo Himenina odločitev (ali poroka s Cidom ali zahteva za njegovo smrt) v obeh primerih upravičena in v obeh primerih izdajalska. Protislovje se razreši s tretjo institucijo, institucijo kraljeve avtoritete, na katero Himena prenese odločitev. Ko se Himena odloči za odpoved odločitvi, to že stori s stališča institucionalne zapovedi ideologije lojalnosti oblasti. Torej se odloči po diktatu ideologije, ki jo je v protislovje zahtev na prvem mestu sploh postavila. (*Ibid.*, str. 134–138). Še bolj znana je heglavska interpretacija Antigone, ki se znajde v protislovju dve absolutnih božanskih zahtev: pokop brata ji nalaga institucija sorodstva oz. zapovedi htoničnih bogov, prepoved pokopa ji zapoveduje institucija polis oz. olimpskih bogov. Protislovje je lahko razreši le z Antigonino smrtjo, saj zapovedi kot absolutne in božanske ne morejo biti prepoznane kot izvirajoče iz pomanjkljivih človeških institucij.

50 *Ibid.*, str. 116–134.

51 Schmidt, Richard, Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung, v: *Historische Zeitschrift*, 265, 1997, str. 639-682. Povzeto po: Lotz-Heumann, Ute, *The Concept of 'Confessionalization'*, str. 110.

zgoraj” ali “od spodaj”, odpade. Nenazadnje tudi Foucault, na katerega se zgodovinarji obeh pogledov pogosto sklicujejo, ne govori o discipliniranju kot robotizaciji, temveč med drugim kot procesu, skozi katerega se individualnost šele vzpostavi.⁵²

Tako lahko sklenemo, da strukture in dejstva gotovo obstajajo kot ideje posameznikov, kolikor imajo pač vselej tudi simbolno razsežnost, nikakor pa ne moremo reči, da obstajajo “najprej, nemalokrat pa celo izključno, kot ideje ali boljše fikcije v očeh tistih, ki jih izkušajo.” Kot smo videli, praviloma ravno ne gre za fikcije, temveč za simbolno raven materialnih praks samih. Pri tem pa seveda ne gre za deterministično zrcaljenje ‘ekonomske baze’ v ‘ideološki nadzidavi’. Te predstave in možna delovanja ravno niso avtomatična ali samoumevna, temveč so vselej do neke mere arbitrarna, v kolikor to arbitrnost omogoča oz. zahteva družbena struktura. Analizirati “domačinsko stališče” torej ravno ni dovolj, saj to stališče, tako Močnik, predstavlja hkrati “element v strukturi in vzvod, s katerim struktura ‘rekrutira’ posameznice, posameznike, se pravi zagotavlja njihovo dejavno sodelovanje pri svoji reprodukciji.”⁵³

Naš zadnji očitek zopet leti na pojem legitimacije. Ta je v tej idealistični paradigmi ključnega pomena za vsakokratno konstituiranje politične skupnosti (čeprav tu ni mišljena v ozko instrumentalnem smislu) in je razumljena kot ahistorični univerzalni okvir političnega kot takega, ki ima zgodovino le v svoji notranji vsebini, različno izraženi v vsakokratnih konkretnih formulacijah in bojih za konsenz o teh formulacijah pravih reda. Sledeč temu pogledu imajo (legitimirajoče) ideje sicer svojo zgodovino, saj je njihova vsebina podvržena stalnim bojem za konsenz ali prevlado, a njihova forma ostaja nadzgodovinska – torej vselej legitimacijska. Znotraj te paradigme je torej mogoče reči, da so legitimnost oblasti v zgodnjem novem veku določale religiozne predstave o pravilni ureditvi sveta, ki so se razlikovale med, denimo, predstavo deželnega kneza in tisto deželnih stanov. V tem kontekstu v zgodovino sprejeto stališče, da je moderna država dosegla avtonomijo od ostalih družbenih sfer, denimo religije, pomeni zgolj to, da je namesto religijske začela

52 Foucault, Michel, *Nadzorovanje in kaznovanje. Nastanek zapora*. Ljubljana: Založba Krtina, 2004.

53 Močnik, Rastko, *3 teorije*, str. 141, op. 40.

uporabljati sekularno legitimacijo svoje oblasti. To samo na sebi sicer drži, a takšen pogled ne zmore misliti preloma, ki se je zgodil z uveljavitvijo meščanske države nasproti državni tvorbi *ancien régime*, in ki je bistveno globlji od sprememb na ravni legitimacijskih idej, še več, s spremembo načina nanašanja oblasti na svoje subjekte v celoti spremeni samo logiko legitimacijskih idej. Ta prelom bo tema naslednjega poglavja.

2. Družbeni formaciji kapitalizma in *ancien régime*

2.1. Kapitalizem

[...] politična emancipacija od religije dopušča obstoj religije, dasi ne tudi privilegirane religije. Protislovje, v katerem je pripadnik kakšne posebne religije s svojim državljanstvom, je le *del* splošnega *posvetnega protislovja med politično državo in občansko družbo*.⁵⁴

Nezdružljivost religije s človekovimi pravicami je tako malo obsežena v pojmu človekovih pravic, da – nasprotno izrečeno sodi med človekove pravice *pravica, da si religiozen*, da si religiozen na poljuben način, da opravljaš bogoslužje svoje posebne religije. *Privilegij vere je občęčloveška pravica*.⁵⁵

S temi besedami Marx v *Prispevku k židovskemu vprašanju* formulira odnos meščanske države do religije. Z vzpostavitvijo meščanske države kot ločene sfere, ki se emancipira od ostalih družbenih sfer, obenem država abstrahira posameznike v svoje *državljane*, ki jih vse obravnava enako, ne glede na njihove konkretne značilnosti. Tako skozi emancipacijo političnega posamezniki razpadejo “v neodvisne *posameznike* – katerih razmerje je *pravo* [das *Recht*], kot je bilo razmerje stanovskih in cehovskih ljudi *privilegij*.”⁵⁶ Kot pokaže Pašukanis,⁵⁷ je pravno razmerje fetišizirano⁵⁸ oz. zakriva samega sebe: kaže se v svoji

54 Marx, Karl, Prispevek k židovskemu vprašanju I., *MEID I.*, str. 168. (poudarki so Marxovi.)

55 *Ibid.*, str. 171.

56 *Ibid.*, str. 179.

57 Pašukanis, Evgenij, *Splošna teorija prava in marksizem*, Ljubljana: Založba Sophia, 2014.

58 Fetišizem je marksistični koncept, ki ga je Marx najprej uporabil za prikaz značilnosti blaga: razmerje med blagi se na trgu kaže kot razmerje med stvarmi (1 evro je ekvivalentno enemu jogurtu ali trem jabolkom ipd.), a gre v resnici za razmerje med ljudmi – vrednost blaga namreč predstavlja družbeno potreben abstrakten delovni čas za njihovo proizvodnjo. Tako se torej razmerje med ljudmi kaže kot razmerje med rečmi. Pri fetišizmu torej ne gre za “napačno zavest”, temveč za “objektivne miselne forme”,

izoblikovani, ustaljeni miselni formi, torej normi kot logičnem in realnem dejstvu, tj. abstraktni pravici posameznika kot njegovi notranji lastnosti,⁵⁹ zakrije pa se njena podlaga, torej dejstvo, da pravo obstaja skozi sistem razmerij, ki jih določajo produkcijska razmerja, in sicer razmerja blagovne menjave. Sama blagovna menjava namreč predpostavlja oz. zahteva *pravico* posameznikov do “svobode”, da se odločajo o menjavi, oz. do lastnine, da razpolagajo s tem, kar menjajo. Zato je osebna svoboda posameznika tudi pogoj meznega razmerja, saj mora posameznik najprej razpolagati s svojo delovno silo, da jo lahko menja za mezdo. Forma blaga je torej vzajemno pogojena s formo prava.⁶⁰ Podobno kot se vrednost blag v tržni menjavi ekvivalentov določa skozi abstrahirano konkretno delo vseh blag na trgu in ni lastnost blaga samega, tako pravni subjekti z enakimi pravicami abstrahirajo od konkretnih posameznikov s povsem različnimi značilnostmi. Tako lahko sklenemo, da v kapitalizmu posamezniki tako v odnosu do trga kot do države nastopajo abstrahirano, tj. kot nosilci abstraktne zmožnosti za delo v prvem primeru oz. abstraktne zmožnosti imeti pravice v drugem. Biti religiozen je abstrahirano le ena od teh pravic, medtem ko se konkretna religioznost izrazi v zasebni sferi kulture. Enako velja za poljubni življenjski slog, vrednote, način izražanja, ipd.: “[Politična revolucija je razbila] občansko družbo v njene enostavne sestavine, na eni strani v *posameznike*, na drugi strani v *materialne* in *duhovne prvine*, ki tvorijo življenjsko vsebino, občansko situacijo teh posameznikov.”⁶¹

saj se družbeno razmerje v kapitalizmu šele lahko vzpostavi skozi razmerje med rečmi na trgu. (Glej Marx, Karl, *Kapital I*, Ljubljana: Založba Sophia, 2014, str. 59).

59 Marx zapiše, da zaradi tega odnosa politične države do občanske družbe slednja prvi predstavlja ‘naravno’ podlago, zaradi katere se takšen občan kaže kot ‘naravno sebičen’, saj je edina vez, ki družijo državljana in občana, zasebni interes, ohranitev lastnine. Tako se sebični občan kaže kot naravni človek, saj je on človek v svojem “čutnem, individualnem, *neposrednem* bivanju, medtem ko je *politični* človek le abstrahirani, umetni človek. (*Prispevek k židovskemu vprašanju I.*, str. 179).

60 Pašukanis, Evgenij, *Splošna teorija prava in marksizem*, str. 29–98, *passim*.

61 Marx, Karl, *Prispevek k židovskemu vprašanju I.*, str. 178.

V uveljavljeni sociologiji te značilnosti v povezavi z višino dohodkov oz. premoženjem predstavljajo kriterije za definiranje družbenih razredov; nanašajo se torej na izoblikovane kulturne značilnosti v zasebni sferi. V nasprotju s tem se marksistično pojmovanje razredov osredotoča na sfero ekonomije. Razredov, v nasprotju z uveljavljenimi sociologi, ne vidi kot kulturnih značilnosti posameznikov, ki jim pripadajo, temveč kot mesto v strukturi produkcije, določeno glede na izkoriščanje skozi prilaščanje presežne vrednosti, tako da se razredi vzpostavijo šele skozi sam produkcijski proces. Natančneje: v kapitalizmu posameznik na trgu delovne sile prodaja svojo zmožnost za delo. Gre torej za specifično vrsto blaga na trgu, ki se v skladu s tržno logiko menja po ekvivalentnih vrednostih. Vrednost ni nekaj, kar bi bilo inherentno blagom samim, temveč se vzpostavi šele ob procesu menjave v odnosu do vseh drugih blag na trgu, glede na povprečni družbeno potrebni abstraktni delovni čas. Vrednost blaga delovne sile je tako enaka vrednosti njene reprodukcije (torej hrane, bivališča, zabave – vrednost te je seveda odvisna od vsakokratnega stanja razrednega boja in ni absolutna). Medtem ko je vrednost blag abstrahirana od konkretnih lastnosti blag, pa ravno obratno velja za njihovo uporabno vrednost. Na tem mestu se blago delovna sila izkaže za specifično in različno od ostalih blag, saj je njegova uporabna vrednost prav to, da ustvarja novo vrednost. To je ključ do razumevanja izkoriščanja v kapitalizmu in skozenj vzpostavljenih razrednih odnosov: ob procesu menjave se namreč delovna sila proda za svoj ekvivalent, mezdo – tu torej še ne gre za izkoriščanje (razen izjemoma, kadar je mezda izrazito nizka in ne pokrije povprečne vrednosti reprodukcije delovne sile. A na povprečni ravni celotnega trga delovne sile mora biti menjava ekvivalentna, če naj se družbeni sistem reproducira). Ko pa proces menjave steče in je delavčeva delovna sila v lasti delodajalca, lahko ta koristi njeno uporabno vrednost, torej sposobnost proizvajanja nove vrednosti. Ta se, kot rečeno, za nazaj uvrednoti šele v procesu menjave proizvedenega blaga, prilasti pa si jo kapitalist (oz. podjetje). To se izkustveno ne kaže kot izkoriščanje, saj je vrednost delovne sile že bila poplačana. Ta presežna vrednost – torej razlika v vrednosti, ki jo je delavec ustvaril, in tisti, ki jo je prejel v obliki mezde, se poleg tega kapitalistu kaže v obliki profita, ki zajema poleg nje še vrednost strojev (ki svojo vrednost na blaga le prenašajo in ne ustvarjajo nove). Zaradi takšnega procesa prisvajanja presežne vrednosti se proces izkoriščanja (torej dejstva, da delavci ustvarjajo več vrednosti, kot je prejmejo) večkratno zakrije, s tem pa na ravni izkustva tudi ni viden razredni odnos. Ta torej ne predstavlja identitete, temveč mesto v strukturi produkcije: delavci so tisti, ki ustvarjajo presežno

vrednost, kapitalisti pa tisti, ki si jo prilaščajo (večinoma ne za osebno porabo, ampak so jo zaradi konkurenčnega pritiska prisiljeni čim več investirati v nadaljnji produkcijski proces). Pri tem je povsem mogoče, da so nekateri delavci relativno premožni, a so izkoriščani bolj kot nekateri revni delavci, ali da je kakšen delavec premožnejši od kakšnega kapitalista. Prav tako je za določitev razrednega razmerja povsem vseeno, kako se nekdo oblači, kako je uglajen, kako preživlja prosti čas. V kapitalizmu je torej razredno razmerje izključno strukturnoekonomsko razmerje, izkoriščanje pa poteka znotrajekonomske. Kot smo videli, je pogoj za to osebna svoboda delavca (ki je šele svoboden lahko lastnik svoje delovne sile in šele kot tak to sploh lahko prodaja na trgu) oz. abstraktna zmožnost imeti pravice abstrahiranih pravnih subjektov (ki šele zagotavlja normo ekvivalentne menjave). Instanca, ki takšni praksi nudi zagotovilo, je meščanska država.

Meščanska država deluje kot polje, v katerem se soočajo interesi, ki jih formulirajo posamezne družbene skupine. Pri tem se mora vzpostaviti moment splošnega interesa, torej države kot tiste, ki zagotavlja abstraktne pravice državljanom, kljub raznolikim interesom, ki bi lahko te pravice okrnili. V kapitalizmu, kot je predstavljeno zgoraj, velja specifična oblika podružbljenja.⁶² Prvič, podružbi se človeško delo, ki se kaže v objektivizirani obliki kot odnos med blagi na trgu. Takšna neovirana blagovna menjava se lahko vzpostavi šele med enakopravnimi nosilci pravic, kar med drugim pomeni, da se morajo kapitalisti odpovedati neposredni rabi fizičnega nasilja (to bi predpostavljalo neenakopravnost in bi okrnilo svobodo). Državni monopol nad nasiljem je torej pogoj delovanja kapitalističnega produkcijskega načina. Drugič, tudi politično podružbljenje nastopa kot objektivizirano v obliki zunanje prisile: politične skupnosti ne tvorijo posamezniki s prostovoljnim dogovorom, temveč nastopa kot konkretnim posameznikom zunanja prisilna povezanost abstraktnih nosilcev pravic (in ne konkretnih posameznikov). Medtem ko notranja protislovja avtonomne sfere trga težijo k ukinitvi slednjega (zaradi vse večjega izkoriščanja delovne sile in surovin, zaradi eksternalizacije odpadkov ipd.), se država vzpostavi kot tista, ki v sfero trga posega in

62 Hirsch, Joachim, *Gospodstvo, hegemonija in politične alternative*, Ljubljana: Založba Sophia, 2014, str. 8–19.

s tem šele ohranja njegovo lastno reprodukcijo, ne da bi s tem obenem posegla v njegovo avtonomijo – torej menjavanje po ekvivalentih, ki se določijo znotrajtržno. Tako se na polju političnega soočajo različni interesi družbenih skupin, država pa med njimi krmari, da ohranja zagotovitev reprodukcije produkcijskega načina.⁶³ V polju političnega se torej različne interesne skupine soočajo s svojimi političnimi programi ali zahtevami, ki pa se morajo formulirati kot zagotavljajoči obči interes. V meščanski državi je tako legitimno vse, kar se lahko zvede na obči interes, saj se država po svoji strukturi praksi nanaša na vse posameznike kot enakovredne. Obenem na tem primeru vidimo, kako pojem legitimnosti v svojem pomenu upravičevanja oz. zakrivanja domnevnih ‘resničnih interesov’ zgreši dejstvo, da je vsebina legitimnosti že vpisana v samo formo države, in torej pri njej ne gre za ‘napačno zavest’, ki zakriva resnico (edina laž, ki jo takšna legitimacija lahko zakriva, je, da gre v posameznem primeru v resnici za zasebni, ne javni interes, a možnost te laži je prav tako že vpisana v formo države kot tiste, ki zagotavlja obči interes). Predmoderne državne tvorbe se v nasprotju z meščansko na svoje občestvo ne nanašajo kot na enakovredno. Vsebina njihove legitimnosti se mora torej razlikovati od te, ki je implicitna meščanski državi.

Strnimo. V kapitalizmu tržna menjava predstavlja avtonomno družbeno sfero, blaga, vključno z blagom delovno silo, pa se menjajo po ekvivalentih. Vrednost se vzpostavlja znotrajtržno, prav tako pa poteka tudi prilaščanje presežne vrednosti. Da lahko takšna menjava steče, mora biti priznana pravica do lastništva nad blagi in razpolaganja z njimi, ki velja za vse enako. Tu nastopi forma prava, ki posameznike obravnava kot abstraktne enakovredne nosilce pravic. Meščanska država, ki se na posameznike nanaša skozi formo prava, se tako vzpostavi kot avtonomna instanca, ki skozi samo formo prava zagotavlja tržne odnose, obenem pa je trgu zunanja in vanj posega le, da lahko zagotavlja njemu zunanje pogoje njegove reprodukcije. Posamezniki kot abstraktni nosilci pravic so tako proizvod kapitalističnih razmerij, ki pa na ravni izkustva niso dostopni, zato se kažejo kot generični in

63 *Ibid.*

ahistorični. A skozi razumevanje specifičnih družbenih odnosov v različnih družbenih formacijah lahko vidimo, da že v *ancien régime* o čem takem ne moremo govoriti.

2.2. *Ancien régime*

2.2.1. Apropiacija skozi oblast

Vprašanje, kako misliti predkapitalistične družbe in prelom, ki je vodil do vzpostavitve kapitalizma, so si pogosto zastavljali tako marksistični kot nemarksistični raziskovalci. Medtem ko je predstava o družbenem razvoju skozi razvoj produktivnih sil, ki jo je gojila Druga internacionala, zaradi svoje teleološkosti danes že popolnoma zastarela (o takšnem poteku namreč lahko govorimo zgolj v obdobju kapitalizma, kjer zaradi konkurenčnega pritiska sam družbeni odnos sili v razvoj produktivnih sil, nikakor pa ne v prejšnjih družbah), pa tudi novejši odgovori na vprašanje pogosto zapadajo v teleološkost, le da je ta manj izrazita. Tako je denimo pred nekaj desetletji (predvsem francoski) marksizem razvil teorijo družbene formacije kot sestojече iz različnih produkcijskih načinov. S tem je lahko odgovoril na očitke nemarksističnih zgodovinarjev, da, denimo, francoske družbe 18. stoletja ne moremo okarakterizirati kot fevdalne. Tako so lahko marksistični zgodovinarji to obdobje predstavili kot določeno stopnjo v razvoju družbene formacije, ki je obenem zajemala fevdalne in kapitalistične produkcijske načine. S tem pa niso bili nič bliže odgovoru na vprašanje, zakaj so v določenem obdobju prav ti kapitalistični elementi postali prevladujoči, niti, kako so se sploh pojavili v prejšnji družbeni formaciji. Takšno stališče je torej prav tako teleološko in zgodovinsko deterministično kot zgodnejše stališče Druge internacionale.⁶⁴ Enak ugovor postavljamo uveljavljenim zgodovinarjem, ki z uporabo pojmovne zveze sočasnosti nesočasnega menijo, da so presekali teleološki prikaz razvoja moderne države skozi proces konfesionalizacije.

Politični marksisti, denimo Brenner,⁶⁵ Teschke⁶⁶ in Gerstenberger,⁶⁷ formiranje meščanske države kot tiste, ki svojim državljanom zagotavlja enake pravice, vidijo kot pogoj

64 Gerstenberger, *Impersonal Power*, str. 7–10.

za vzpostavitev kapitalističnega razmerja. S tem pa zavrnejo poglede tistih, ki korenine kapitalizma iščejo v obdobju zgodnjega novega veka oz. *ancien régime* ter v finančni in blagovni cirkulaciji tega obdobja vidijo obliko (proto)kapitala, tedanje trgovce na dolge razdalje pa kot predhodnike današnjih kapitalistov (denimo Braudel,⁶⁸ Wallerstein,⁶⁹ Arrighi,⁷⁰ Anderson⁷¹ idr.). Problem takšnega pojmovanja izvira predvsem iz podleganja kapitalskemu fetišu, po katerem se kapital kaže kot ločen od družbenega razmerja, ki ga šele vzpostavlja. Tako se ob upoštevanju zgolj sfere cirkulacije, ne pa produkcije, zabriše meja med trgovskim 'kapitalom' in kapitalističnim kapitalom. Kapital se kot družbeno razmerje v kapitalizmu namreč loči od bogastva po tem, da je namenjen investiciji v nadaljnji produkcijski proces z namenom povečevanja vrednosti, medtem ko je bogastvo namenjeno luksuzni porabi oz. kopičenju dobrin. Trgovski 'kapital' oziroma 'protokapital' je bil v nasprotju s tem sicer namenjen investiciji (bodisi v blago bodisi ponekod že v samo proizvodnjo), a namen te ni bilo neskončno povečevanje profita s širjenjem proizvodnje, h kateremu v kapitalizmu sili konkurenčni pritisk, temveč zagotovitev družbenega statusa, ki je bil večinoma mogoč z investiranjem trgovinskih dobičkov bodisi v zemljiško posest bodisi v uradniško mesto (katerega zasedanje je bilo lahko plačljivo). Nenazadnje, dobički od trgovanja so izhajali iz neenake menjave (poceni nakup in dražja menjava), ne iz ustvarjanja

65 Brenner, Robert, *Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*, *Past&Present*, 70 (1976), str. 30 – 75.

66 Teschke, Benno, *The Myth of 1648*, London, New York: Verso, 2003.

67 Gerstenberger, *Impersonal Power*.

68 Braudel, Fernand, *Materialna civilizacija, ekonomija in kapitalizem*, XV. - XVIII., I.-III., Ljubljana: Studia Humanitatis, 1988, 1989, 1991.

69 Wallerstein, Immanuel, *The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis*, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 16, Št. 4 (September, 1974), str. 387-415.

70 Arrighi, Giovanni, *Dolgo dvajseto stoletje: kapitalizem, denar in moč*. Ljubljana: Založba Sophia, 2009.

71 Anderson, Perry, *Lineages of the Absolutist State*, London: New Left Books, 1974.

vrednosti.⁷² Razlog za to je bila, kot rečeno, odsotnost konkurence zaradi neposredne prepletenosti trgovine s političnim: za trgovsko dejavnost je bilo namreč treba pridobiti *privilegij* oziroma privolitev oblasti. Tu tiči ključna razlika v instituciji moderne meščanske države, ki svoje državljane obravnava kot abstraktne nosilce pravic (zaradi česar je konkurenca sploh mogoča), in državno tvorbo *ancien régime*, ki podeljuje privilegije, katerih nosilci imajo nad določenim blagom monopol.

Podeljevanje privilegijev ni le značilnost državne tvorbe, temveč obenem samega načina prisvajanja presežkov v *ancien régime*, torej izkoriščanja, s tem pa predstavlja ključni moment specifično ancienrégimovske vzpostavitve razrednega razmerja. Medtem ko se to v kapitalizmu, kot smo videli, vzpostavi skozi sam proces produkcije in menjave, torej znotrajekonomske, v predkapitalističnih družbah prilaščanje presežkov poteka z uporabo sile ali grožnje z njo (seveda le v zadnji instanci, saj načeloma zadošča že zgolj uveljavljena oblast, ki ima to možnost). V *ancien régime* so si presežke kmetov s svojih posesti prilaščali zemljiški gospodje preko dajatev ali pa državna tvorba preko davkov. Poleg tega najočitnejšega načina prisvajanja je bila kot taka uveljavljena vojna, skozi katero so si zmagoviti zemljiški gospodje lahko prisvojili plen ali ozemlje, ter (iz istega razloga) poroka. Dalje, presežke si je bilo mogoče prisvajati z lastništvom privilegija, denimo za trgovino z določenim blagom, za rudarjenje ipd. Privilegiji se sicer niso nanašali le na plemiče in trgovce, temveč so bili lahko podeljeni določenim skupinam kmetov (denimo privilegij opravičenosti od davkov) in rokodelcem (privilegiji so denimo regulirali cehe). V obravnavanem obdobju je nenazadnje prisvajanje presežkov potekalo skozi participacijo v strukturah oblasti. Participacija pri apropiaciji, ki jo je nudila neposredna organizacija oblasti, je zajemala vse od prodaje in podeljevanja uradniških mest, prek prejemanja različnih daril in uslug v zameno za naklonjenost, pravic do prilaščanja odškodnin ali dela davkov, dobičkov od posojanja oblastnikom, do različnih koristi od pokroviteljstva velikih gospodov svojim varovancem. Ključnega pomena za prilaščanje presežkov je bila torej oblast: bodisi fevdalna oblast nad določenim zemljiškim gospodstvom, bodisi nad določenim številom

72 Teschke, *The Myth of 1648*, 6. poglavje.

vojakov oziroma vitezov, bodisi oblast, ki je imela moč, da uveljavi podeljevanje ali odvzemanje privilegijev, bodisi oblast, ki je prisvajanje omogočala skozi organizacijo lastne prakse, torej uradniške službe. Ta oblast je bila – v nasprotju z obdobjem fevdalizma (ki ga ima prav zaradi te razlike Gerstenberger za bistveno različno družbeno formacijo), ko je bila v veliki meri razdrobljena med zemljiške gospode same – v obdobju *ancien régime* centralizirana v formi dinastične oblasti, ki je takšno prilaščanje presežkov po eni strani omogočala, po drugi pa bila od njih odvisna. Tako so se različne skupine plemičev in meščanov potegovale za to, da si zagotovijo določene privilegije pred drugimi, v svojih zahtevah pa so se nanašale prav na centralizirano oblast krone, ki se je tako vzpostavila kot tista instanca, ki lahko regulira in nadzira pridobivanje in ohranjanje statusov.⁷³

Takšnemu ustroju je botrovala pospešena fiskalizacija oblasti, saj je oblastna praksa plemičev postajala vse bolj odvisna od njihove denarne zmožnosti: za vojsko, ki je zaradi inovacij vojskovanja vse bolj postajala najemniška in vse bolj centralizirana ter vse manj v domeni posameznih plemičev, ki so si težko privoščili vse dražjo opremo; za palače; za drugo luksuzno porabo ipd., kar je vse utrjevalo stanovsko oblastno razmerje. Čeprav stan ni bil odvisen od bogastva, je slednje vse bolj predstavljalo pogoj za politični vpliv, s tem pa za nadaljnje možnosti apropiacije. Kot pokaže Gerstenberger, je bila prav fiskalizacija, utemeljena v potrebi po utrjevanju stanov, tista, ki je spodbudila razmah trgovine.⁷⁴ Anderson⁷⁵ meni, da se je s tovrstno trgovino, katere namen je bila potrošnja, oblikoval razred meščanov, ki se je znašel v antagonizmu z razredom zemljiških gospodov, kar naj bi privedlo do francoske revolucije, zmage meščanstva ter vzpona kapitalizma in meščanske države. A kot smo videli, je apropiacija s trgovino tako kot z zemljiško posestjo ali zasedanjem uradniškega mesta sledila isti logiki privilegija, ki ga podeljuje oblast, torej je šlo za isti *ancien régime* tip apropiacije, in ne za zametek kapitalističnega. Trgovci torej niso predstavljali ločenega razreda v strukturnem smislu, saj trgovina še ni sledila nikakršnim

73 Gerstenberger, *Impersonal Power*, str. 645–649.

74 *Ibid.*, str. 649–651.

75 Anderson, *Lineages of the Absolutist State*.

avtonomnim tržnim strukturam, temveč je bila povsem odvisna od praks utrjevanja oblasti in boja zanjo.⁷⁶

Dejstvo, da je bila centralizirana oblast tista, ki je omogočala in se obenem hranila s praksami apropiacije, za privilegij katerih se je potegovalo vse več plemičev in meščanov, je pomenilo širjenje oblasti v področja družbenih praks, ki predtem niso bila regulirana oz. so bila regulirana sporadično ali lokalno (znotraj skupnosti). Gerstenberger kot tako navede denimo uporabo gozda, nekoč prostora, ki ga oblast ni zajela oz. se je lahko posluževal kdorkoli, ki pa je sedaj praviloma postala predmet privilegija.⁷⁷ Dalje, vojsko, ki je bila predtem pogosto najemniška ali sklicana za vsakokratne potrebe, a je v *ancien régime* dobila stalnejšo obliko, z rednimi vojaškimi vajami, ki so disciplinirale telesa vojakov, kot proces opiše Foucault.⁷⁸ Uvajanje rimskega prava z izobraženimi pravniki in s sodišči, ki so vse bolj prihajala pod nadzor centralnih oblasti (namesto predhodnih sodišč pod nadzorom lokalnih veljakov), je, menimo, še eden v vrsti primerov takšnega širjenja oblasti, ki pa ga zato še nikakor ne moremo imeti za 'moderne' element: kljub temu namreč, da je rimsko pravo izrinilo stanovska sodišča in vse bolj izenačevalo zakone in sodni postopek za obtožence ne glede na stan, to ne pomeni enakopravnosti v sodobnem pomenu – ne pomeni namreč ekonomsko enakih pravic, tj. pravic do lastnine, do trgovanja, do opravljanja določenih dejavnosti ipd. Značilnost sodnih oblasti v tem času je torej izrazito ancienregimovska, tj. ima značilno centralizirano oblast z možnim sankcioniranjem plemstva in kraljevim reguliranjem prej razpršene plemiške sodne oblasti ter podeljevanjem mest v sodstvu kot načinom apropiacije, in ne moderna, ki bi zagotavljala univerzalne abstraktne pravice. V kontekstu širjenja oblasti lahko nenazadnje razumemo tudi procese konfesionalizacije, kot jih opisujeta Schilling in Reinhard⁷⁹ – discipliniranje posameznih skupnosti in reguliranje njihovih

76 Gerstenberger, *Impersonal Power*, str. 649–651.

77 *Ibid.*, str. 654.

78 *Ibid.* in Foucault, *Nadzorovanje in kaznovanje*.

79 Glej poglavje 1.2.

vsakodnevnih praks – ki jih, kot smo videli, zato ne moremo označiti za moderne, kot to storita omenjena avtorja, temveč za specifično ancienregimovske.

Seveda se konfesionalizacija ni zgodila le na ukaz določenega vladarja in vsaj v začetku ni bila centralizirana oblastna praksa, na kar opozarjajo nekateri kritiki koncepta konfesionalizacije,⁸⁰ pa vendar je bila tista, ki je postopoma omogočila širitev polja oblasti in s tem privilegijev v sfero vsakdanjih telesnih praks in pravil obnašanja. V večji ali manjši meri so v konfesionalne vsebine in prakse ter njihovo regulacijo in sankcioniranje vse bolj posegali “sekularni” vladarji.⁸¹ Schillingove in Reinhardove opise vse natančnejše vsebinske, teološke diferenciacije med različnimi veroizpovedmi lahko v foucaultovskem duhu ubesedimo tudi kot proizvodnjo vednosti kot oblastne prakse, pri čemer pa tu seveda ne gre za vednost v (kvazi)znanstvenem pomenu, temveč za proizvodnjo vednosti o ‘dobrem redu’, torej pravilnem ustroju družbene ureditve – ki pa zato ni imela nič manjših oblastnih učinkov.

2.2.2. Razred in stan

V zgornjem izvajanju sta večkrat omenjena pojma razred in stan. Natančneje razčlenimo, kaj s tema pojmomoma mislimo v kontekstu *ancien régime*. Kot rečeno, razred v marksističnem smislu ne pomeni določene identitete ali politične pripadnosti. V kapitalizmu na izkustveni ravni niti ni razvidno, da se razredni odnos sploh vzpostavi oz. da izkoriščanje sploh poteka, zato je razredna pripadnost posameznika neodvisna od njegove razredne zavesti. Razredi, nasprotno, predstavljajo specifično mesto v strukturi prisvajanja presežkov, torej so določeni glede na to, ali nekdo ustvarja ali si prilašča presežno vrednost. Za *ancien régime* lahko rečemo enako: razredni odnos je strukturni odnos prilaščanja presežkov. A v nasprotju s kapitalizmom slednje, kot smo videli, poteka izvenekonomske, torej prek

80 Zopet glej poglavje 1.2.

81 Seveda je izraz “sekularni vladarji” anahronističen, saj, kot bo prikazano v nadaljevanju, oblast v zgodnjem novem veku ni bila ločena od religije. Tu ga uporabljamo zgolj zato, da ga razmejimo od cerkvenih oblasti.

oblastnega razmerja. Obenem v nasprotju s kapitalizmom strukturalna, torej razredna umeščena posameznikov deloma sovpada z njihovimi kulturnimi in identitetnimi značilnostmi, natančneje, z njihovim stanom (le deloma, saj člani stana *oratores* praviloma spadajo v razred izkoriščevalcev ali so iz razredne stukture izvzeti, če niso ne izkoriščani niti ne izkoriščajo; prav tako mnogi meščani brez plemiškega stanu sodelujejo pri ekspropriaciji presežkov preko trgovanja ali preko zavzemanja uradniške službe).⁸² Stanovi (denimo *oratores*, *bellatores* in *laboratores*) so določali, kje v oblastni strukturi se bo posameznik nahajal, s čim se bo smel ukvarjati, kako se bo smel oblačiti itd. Natančneje, stan je posameznikom določal konkretne življenjske prakse. To pa ne pomeni, da so bili stanovi v tem obdobju trdno zakoličene strukture brez možnosti prehajanja. Nasprotno, vse pogosteje se je dogajalo, da si je denimo bogati trgovec kupil plemiški naziv. To samo po sebi ni bilo le vprašanje prestiža, saj se je z umestitvijo v plemiški stan spremenila njegova življenjska praksa; kar je bistveno, spremenil se je njegov način apropiacije. Trgovci so namreč, če so si želeli zagotoviti višji status, svoje bogastvo vlagali v zemljiško posest ali v uradniško mesto, in ne v neskončno povečevanje profitov (čeprav je bilo bogastvo pogoj za statusno napredovanje). Ker je bilo na ta način vse več bogatih meščanov pripuščenih v prakso apropiacije prek neposredne udeležbe v oblastnih institucijah, kar pa ni uspelo mnogim

82 Kljub nekaterim pokrivanjem gre za različni konceptualni kategoriji. Koncept razreda nam denimo omogoča razumeti ograjevanje plemstva pred bogatimi meščani – bodisi s civiliziranim vedenjem (Norbert Elias) bodisi z omejevanjem dostopa do odločevalskih organov (glej denimo Sella, Domenico, *Italy in Seventeenth Century*, London in New York: Routledge, 2014, str. 52–62.) – kot boj za dostop do privilegijev med dvema stanovoma, a za boj znotraj istega razreda, katerega člani tekmujejo za privilegije kot pogoje apropiacije. Gerstenberger (str. 651) zapiše, da je zaradi dolgoročnega uspeha meščanov pri tem boju (ki so vse pogosteje dobivali privilegije, medtem ko nekaterim plemičem to ni več uspevalo) centralna oblast delno izgubila nadzor nad reguliranjem stanov, ki so jih tako vse bolj začeli določati razredi. Takšna trditev je, menimo, pretirana, saj pozabi na strukturalni okvir, namreč na dejstvo, da je razrede še vedno regulirala oblast oziroma so bili določeni skozi njeno podelitev privilegijev, torej je posredno še vedno oblast regulirala tudi stanove, le da je spremenila kriterije njihovi pripadnosti. Nenazadnje je bila prav centralna oblast tista, ki je bogatim meščanom omogočala kupovanje plemiških nazivov. Ne pozabimo tudi, da je bil smoter akumulacije bogastva vseskozi statusni vzpon, ne povečevanje vrednosti na sebi.

plemičem, Gerstenberger sklene, da je v *ancien régime* (sicer v zelo omejenem obsegu) razredni položaj začel določati status.⁸³

Ne glede na to, ali je bil posameznik v določen stan rojen ali si ga je pridobil, lahko v splošnem rečemo, da je njegov stan določal, s čim naj se ukvarja, s kom naj se družijo, torej, kako naj živi. Kako so se vse striktnije zahteve za vedenje in navade oblikovale za plemiški stan, opisuje Elias v svoji sloviti knjigi.⁸⁴ Seveda pa to ne pomeni, da stanovi že predhodijo razredni delitvi oz. da slednja izhaja iz njih, temveč nasprotno: stanovi se šele lahko vzpostavijo skozi razredno delitev oz. skozi proces prisvajanja presežkov (podobno kot ne moremo reči, da kapitalistični razredi obstajajo pred samim procesom izkoriščanja). A ker stanovi šele določajo identiteto in življenjsko prakso posameznikov ter jih nameščajo v strukturo prilaščanja presežkov, se posameznikom na izkustveni ravni kaže, kot da je izkoriščanje posledica stanovske delitve, in ne njen vzrok.



Pri pričujočem opisu strukturiranosti družbene formacije moramo upoštevati, da je ta bistveno abstrakten in zajema ključne strukturne elemente, ne da bi upošteval specifične različnih ozemelj ali zgodovinskih (pod)obdobjih te družbene formacije. Nasprotno, družbeno formacijo *ancien régime* prikazuje zgolj v njenih pogojih možnosti družbene reprodukcije, a ravno zato nudi miselno orodje za razumevanje vsakokratnega konkretnega zgodovinskega fenomena v tej družbeni formaciji. Takšna abstrahirana podoba zato najbolj ustreza družbama Francije in Anglije, kjer se je družbeno formacija *ancien régime* izkristalizirala najizraziteje. Nekatere specifične drugih državnih tvorb v Evropi tega časa so sicer po notranji obliki bližje fevdalizmu kot *ancien régime*, a vendar menimo, da jih moramo preučevati skozi okvir *ancien régime*, saj je ta, kot prepričljivo pokaže Teschke,⁸⁵ zaradi

83 Gerstenberger, *Impersonal Power*, str. 651.

84 Elias, Norbert, *O procesu civiliziranja. I. in II.*, Ljubljana: Založba *cf, 2000.

85 Teschke, *The Myth of 1648*.

strukturne prisile po prisvajanju presežkov preko vojn in dinastičnih porok močno vplival na podobo vseh državnih tvorb po Evropi in jih skozi odnose med njimi vsaj do neke mere določal.

2.2.3. Strukturna umeščenost religije

Glede na strukturno umeščenost religije v tako abstrahirani podobi družbene formacije *ancien régime* lahko na tem mestu sklenemo sledeče: ključnega pomena za razumevanje religije je način, na katerega se oblast nanaša na posameznike. Medtem ko se moderna oblast nanje nanaša kot na abstraktne enakopravne nosilce pravic, s čimer so njihove konkretne značilnosti, med njimi tudi religioznost, potisnjene v zasebno sfero in obravnavane kot predmet pravic (npr. pravica do poljubne veroizpovedi), se ancienregimovska nanje nanaša kot na konkretne posameznike – nosilce privilegijev, torej v njihovih konkretnih značilnostih – kulturi, vedenju, premoženju, delu, ki ga opravljajo, ipd., v vsem tem torej, kar tvori stan in kar so konkretni posamezniki v svojih vsakodnevnih življenjskih praksah. To pa v *ancien régime* ni svobodni, ‘naravni’ človek (kot se konkretne življenjske prakse kažejo kapitalistični oblasti),⁸⁶ temveč njegove konkretne prakse določa njegov stan, ki nudi to ‘naravno podlago’ oblasti, saj se kaže kot tisto, kar posamezniku šele organizira njegovo vsakdanjo družbeno prakso, kar posameznika v njegovem konkretnem življenju šele vzpostavlja. Stan se torej kaže kot tisti, ki posameznikom šele omogoča oz. jim določa konkretnost. Sklenemo lahko torej, da se konkretni posamezniki sploh lahko vzpostavijo šele kot abstrahirani pripadniki stanu. To, kar se kaže kot ‘naravna podlaga’ oblasti, je torej v kapitalizmu ravno obratno kot v *ancien régime*: medtem ko je v kapitalizmu to konkreten človek (saj se oblast nanaša na abstraktnega nosilca ‘pravic’ in se ji zato človek v svoji konkretnosti kaže not njena naravna podlaga), je to v *ancien régime* abstrakten stan (saj se oblast nanaša na konkretne posameznike, katerih konkretno življenjsko prakso stan na videz šele omogoča in določa). Z drugimi besedami, medtem ko se v kapitalizmu konkretni posameznik kaže kot ‘naravni’ generični človek, se v *ancien régime* kot nekaj naravnega oz.

86 Glej Marx, *Prispevek k židovskemu vprašanju*, MEID.

družbeno transcendentnega kaže abstraktni stan. To pa je ravno točka, kamor se strukturno umesti forma religije kot transcendentne: medtem ko strukturno pogojeno legitimnost oblasti v kapitalizmu predstavlja obči interes (saj mora oblast posameznike obravnavati enakopravno), takšno legitimnost v *ancien régime* predstavlja religija (saj ta utemeljuje stanovsko ureditev kot transcendentno). Lahko gremo še dlje in rečemo, da je forma religije družbeno veljavna miselna forma, saj so sami družbeni odnosi organizirani na način, da se kažejo kot mogoči šele skozi transcendenco. (Seveda je v nasprotju s formo konkretna vsebina religije v strukturnem smislu arbitrarna, odvisna od zgodovinskih okoliščin, konsenzov ali spopadov, podvržena številnim spremembam in prilagoditvam.)

Takšno razmišljanje lahko konkretnije ponazorimo na primeru stanu plemstva, organiziranega skozi dinastije: plemič je kot plemič član dinastije (ki po svoji definiciji transcendirata konkretne posameznike), član dinastije pa ima ravno kot član dinastije zapovedane določene življenjske prakse (način oblačenja, grb, bogastvo, privilegije ipd.). Enako lahko izpeljemo za monarha: ta je nosilec oblasti ravno kot član vladarske dinastije, in ne (zgolj) kot konkreten posameznik, kot slikovito prikaže Kantorowitz.⁸⁷ Podvojitve kraljevih teles (enega kot nosilca oblasti in drugega kot konkretnega posameznika) je tako pogojena s strukturo oblasti same. Kot pokaže Kantorowitz, pojem kraljevih dveh teles nikakor ni *zgolj* pravna fikcija, temveč sledi praksam oblasti in obenem, dodajamo, praksam črpanja presežkov: Kraljev teritorij je bil last Kralja *zgolj* v smislu razpolaganja, ne absolutno; neokrnjen je moral preiti na naslednika in je bil zato prej last dinastije oziroma katerega koli naslednika ali predhodnika na prestolu kot pa konkretnega kralja.⁸⁸ Pripomnimo še, da je s prehodom iz fevdalizma (kjer črpanje presežkov poteka neposredno od kmetov do fevdalcev) v *ancien régime* (kjer izkoriščanje poteka preko aparata monarhične oblasti) praksa oblasti in izkoriščanja na ravni izkustva postala mnogo abstraktnejša, tok presežkov pa bolj zakrit, saj osebe, vpete vanj, pogosto niso bile več v neposrednih stikih. Tako lahko

87 Kantorowicz, Ernst H., *Kraljevi dve telesi*, Ljubljana: Založba Krtina, 1957.

88 Teschke, *The Myth of 1648*, str. 171. To pa ni veljalo za nekatera ozemlja ali lastnino, ki je pripadala "kraljevemu naravnemu telesu", torej posamezniku, ki je prestol zasedel.

sklenemo, da ni naključje, da se je ideja kraljevih dveh teles (in poudarjanje abstraktnega vidika oblasti) vse intenzivneje razvijala in uveljavljala ravno v 16. stoletju v Angliji in Franciji, kjer je najprej in najočitneje prišlo do prehoda iz fevdalizma v *ancien régime*.⁸⁹ Poudarjanje abstraktne podlage oblasti nenazadnje lahko prepoznamo v nazivih, ki so si jih začeli nadevati vladarji: španska monarha Ferdinand in Izabela sta imela naziv 'Katoliška kralja,' Henrik VIII. 'Branilec vere,' francoski kralj pa je imel naziv *Rex christianissimus*, torej najbolj krščanski kralj (naziv je sicer v redno uporabo prišel že v 15. stoletju in izvira iz še fevdalnih povezav med kraljem in papežem).⁹⁰

S tem v mislih moram v splošnem zavrniti Teschkejevo⁹¹ in Gerstenbergerino⁹² teorijo o osebni oblasti v tem obdobju (v nasprotju z neosebno v kapitalizmu). Po njenem mnenju namreč prodaja uradnih položajev, ki je bila osrednji način izkoriščanja, predpostavlja osebno lastništvo nad oblastjo.⁹³ Zoper to lahko podamo več ugovorov. Lahko sicer rečemo, da je oblast osebna, v kolikor s tem mislimo oblast, ki omogoča zasebno apropiacijo

89 S takšno umeščenostjo religije v družbo se vrnimo k Schillingovemu citatu, ki smo ga navedli v prvem poglavju: "Na koncu, ko je država postala dovolj močna, da je lahko učinkovito funkcionirala brez pomoči cerkve ali religije, je lahko zavrnila maksimo, da je 'religija vez družbe', in sprejela pluralnost cerkva in svetovnih nazorov." (*Confessional Europe*, prev. Z. B.) Sedaj že lahko jasno vidimo, da tu ne gre le za kvantitativno razliko v moči, temveč kvalitativno razliko v načinu izvajanja oblasti in njenem nanašanju na podložnike, kar šele določa, kakšno strukturno pozicijo bo zasedala religija.

Vrnimo se tudi k Schillingovi (*ibid.*) trditvi, da je konfesionalizacija vplivala na oblikovanje nacionalne identitete. Ker religija sodeluje pri posplošitvi oblasti, se zdi kredibilno stališče, da vpliva tudi na oblikovanje 'nacionalne identitete', če s pojmom mislimo posplošeno identiteto, ki ji pripadajo podložniki ene centralne oblasti – izraz 'nacionalna' je seveda anahronističen. A pri tem ne gre za moderno nacionalno identiteto, katere podlaga je možnost posedovanja pravic, ki jih država zagotavlja svojim državljanom, temveč ancienregimska identiteta, ki je še vedno utemeljena v abstrahiranju v versko občestvo, določeno skozi cerkveno organizacijo (ki, kot pokaže Schilling, je sedaj tesno povezana z državnim aparatom oz. je centralnooblastno omejena). Tu ni kontinuitete ali začetkov modernosti – gre za fundamentalno razliko.

90 Glej Holt, Mack P., *French Wars of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, str. 7, 8.

91 Teschke, *The Myth of 1648*, str. 173.

92 Gerstenberger, *Impersonal Power*.

posameznikom, ki v njej sodelujejo (čeprav že tu nikoli ne gre zgolj za posameznike, temveč obenem vedno že njihove dinastije oz. družine),⁹⁴ in v kolikor se v svoji praksi nanaša na konkretne posameznike. A sama praksa oblasti, v kolikor nujno potrebuje moment transcendence, da se sploh lahko reproducira (po dinastičnem načelu), ni osebna oz. vezana na konkretnega posameznika. Pri tem, kot rečeno, ne gre le za legitimacijo v smislu upravičevanja oblasti oz. za določeno vrsto napačne zavesti, temveč za veljavno formo prakse oblasti same.

Dalje naj izpostavimo, da je sam argument, da je oblast osebna, ker prodaja uradnih položajev predpostavlja osebno lastništvo nad njimi, anahronističen, saj izvira iz predstave, da gre pri tovrstni prodaji za blagovno menjavo, ki zahteva osebno lastništvo. A prodaja uradnih položajev v *ancien régime* nikoli ni zgolj ekonomska, temveč se skozi vzpostavi tudi oblastni odnos, namreč mreža pokroviteljstva, ki terja politično-osebno zvestobo in raznovrstne usluge obeh strani. Lastništvo nad uradom torej predstavlja povsem drugačne družbene odnose kot lastništvo nad blagom, ko vstopa v kapitalistično tržno menjavo. Nenazadnje to odraža zgoraj navedeni primer lastništva nad Kraljevimi posestvi, ki so morala preiti na naslednika in z njimi kralj ni mogel svobodno razpolagati.

Nazadnje naj še poudarimo, da je poimenovanje ancienregimske oblasti kot osebne zavajajoče tudi zato, ker predpostavlja že vzpostavljeno razliko med osebno in neosebno

93 Teschke denimo zapiše: "Urade je bilo mogoče prodajati pod predpostavko, da je bila javna oblast resnično v celoti lastnina dinastije, ki je ta ni posedovala po božji milosti, temveč po pravici iz dedovanja." (str. 173, prev. Z. B.)

94 Tej trditvi bi lahko sledil očitek, da tudi v kapitalizmu apropiirana vrednost koristi posameznikom, a da tudi oni akumulirano bogastvo prenašajo na svoje potomce. Ali gre torej za bistveno razliko? Da, saj v kapitalizmu akumulirano bogastvo ne igra pomena za reprodukcijo družbenih odnosov – za slednje je pomemben zgolj kapital, ki je z namenom neskončnega povečevanja dobička investiran v nadaljnjo proizvodnjo, in ne bogastvo, porabljen za zasebno potrošnjo (čeprav to gotovo olajša nekaterim posameznikom, da zasedejo določena strukturna mesta v družbi). Nasprotno pa je za reprodukcijo družbenih razmerij v *ancien régime* ključno ravno akumulirano bogastvo, ki se prenaša po dinastiji, z nasledstvom, ki določa stan, in po poroki, ki širi možnosti akumulacije.

oblastjo, ki je za to obdobje vprašljiva: kot smo pokazali, se oblast v tem času nanaša na konkretne osebe ter obenem zahteva moment transcendence, v kolikor konkretne osebe določa stan, torej je obenem osebna in neosebna. V nasprotju s tem je oblast države v kapitalizmu brezosebna, nasprotno pa je denimo oblast v zasebni sferi (denimo oblast moškega v družini) osebna. A prav ta delitev se v *ancien régime* ravno še ni vzpostavila.



Z zgornjim prikazom smo religijo (kot formo transcendence) predstavili kot strukturno nujni moment oblasti in izkoriščanja. S tem smo pokazali, da je razumevanje religije kot orodja legitimacije (in s tem oblike napačne zavesti) prepovršno, saj ne zajame materialne prakse družbenih razmerij, ki moment religije šele vzpostavljajo. Obenem smo zavrnili pogled, ki v praksah centralizacije oblasti in discipliniranja išče elemente modernosti. Kot smo videli, gre za prakse, ki so sicer podobne modernim, a igrajo drugačno strukturno vlogo v sistemu izkoriščanja. Razliko v tovrstnih praksah v obeh obdobjih je mogoče razumeti šele, če posameznih praks ne mislimo ločeno od celotne družbene formacije, v kateri so umeščene na formaciji specifičen način.

S tem v mislih se vrnimo k uvodni razlagi, zakaj nas v pričujoči raziskavi ne zanimajo ljudje "iz mesa in krvi", torej ljudje v svoji konkretnosti. Zgodovinske raziskave, ki izhajajo iz konkretnih ljudi, namreč podlegajo (s Pašukanisovimi besedami) pravnemu fetišizmu: ker se pravo nanaša na abstraktne posameznike kot enakovredne nosilce pravic, se konkretni človek kaže kot naravna podlaga tej oblasti; ker družbeni odnosi, ki šele vzpostavijo ta videz, zakrivajo same sebe, se kaže, da je konkretnost posameznikov kot naravna podlaga oblasti univerzalna oziroma ni vezana na specifično kapitalistično družbeno formacijo. Kot taka se lahko zdi ustrezno izhodišče družboslovnemu raziskovanju, kljub temu da je fetišizirana in za obdobje pred kapitalizmom povsem anahronistična, saj so se takrat kot naravna podlaga oblasti ravno kazala abstraktna določila posameznikov. Zato je izhodišče zgodovinske raziskave, ki izhaja iz konkretnosti posameznikov, epistemološko neustrezno. To rekoč naj vendarle poudarimo, da nikakor ne trdimo, da se takšne raziskave nujno izmikajo vsaj nekolikšnemu posploševanju svojih sklepov in se ne poslužujejo abstrahiranja ipd. Prav tako nikakor ne želimo *a priori* zanikati njihove raziskovalne vrednosti. Želimo zgolj opozoriti na

napačno epistemološko izhodišče, ki je simptomatično za zgodovinarja, ki živi v kapitalizmu in podlega fetišiziranemu videzu, ki ga proizvajajo kapitalistični družbeni odnosi sami.

Prav zaradi tega sledimo načelom historičnega materializma, da naj vsaka raziskava izhaja iz analize družbenih odnosov, ne iz že izoblikovanih identitet ali konceptov s pozitivnimi (in ne relacijskimi) opredelitvami. V primeru pričujoče teme torej šele razumevanje strukturne umeščenosti religije (in obenem nujno že celotne družbene formacije) nudi historičnomaterialistični temelj razlagam konkretnih zgodovinskih verskih konfliktov in bojev za oblast, ki jih po do sedaj povedanem ne moremo misliti ločeno. Analiza konkretnih konfliktov je tema naslednjega poglavja.

3. Razredna dinamika religijskih vojn

3.1. Francoske religijske vojne

3.1.1. Transformacija francoskega fevdalizma v *ancien régime*

Okoli leta 1500 je v francoskih deželah prišlo do odprave tlačanstva. To je pomenilo, da so kmetje večinoma dobili lastno zemljo ali so se udinjali na tuji za plačilo. Kot pokaže Robert Brenner,⁹⁵ je razumevanje teh sprememb mogoče le ob upoštevanju razrednih odnosov oz. stanja razrednega boja, ki je šele določalo, kako bosta na spremembe lastniških odnosov in s tem produktivnosti vplivali demografija in porast trgovanja (v nasprotju z malthusianskim in komercializacijskim modelom razlage ekonomskih trendov tega obdobja).⁹⁶ V Franciji je v 14. stoletju ekodemografska kriza privedla do vrste kmečkih

95 Brenner, *Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe, Past & Present*, št. 70 (Februar, 1976), 30-75.

96 Malthusianski oz. demografski model predpostavlja ciklični razvoj fevdalnega agrarnega gospodarstva. Cikel v svoji prvi fazi zajema rast obsega obdelovalnih polj, posledično več hrane in rast populacije. Postopoma so tako ob ekstenzivnem kmetovanju obdelovalne površine vse bolj izčrpane in vse manj donosne, kmetje pa začno obdelovati vse manj rodovitno zemljo. To sproži lakoto in (lahko tudi v navezavi s kugo ali vojno) močan upad prebivalstva, dokler tega spet ni bistveno manj kot omogočajo obdelovalne površine in sproži se nov cikel rasti prebivalstva. Obenem demografija učinkuje na življenjske pogoje kmetov, saj ob majhni populaciji primanjkuje delovne sile, tako da so kmetje v boljši pogajalski poziciji – imajo višje dohodke, boljši življenjski standard ipd., medtem ko v času goste populacije zaradi hitre možnosti nadomestitve kmetov ti pristajajo na vse slabše pogoje. Brenner tej teoriji očita, da bi se rast prebivalstva po njenih zakonih morala začeti takoj po črni smrti, a se je nov cikel sprožil šele stoletje kasneje, saj so fevdalci izgubo dobičkov skušali kompenzirati z geopolitično apropiacijo (denimo stoletno vojno) in dodatnim izžemanjem kmetov. Dalje, ta model zakone išče v sociopolitičnem vakuumu in tako ne more misliti geografskih lokalnih razlik v posledicah, do katerih sta rast ali upad populacije pripeljala. Ponovna rast populacije od 15. stoletja dalje je tako denimo v vzhodni Evropi privedla do zaostritve tlačanstva, v Franciji do odprave tlačanstva in uveljavitve majhnih zemljišč v kmečki lasti, v Angliji pa do

uporov, ki so dosegli ukinitvev tlačanstva in kmečko lastništvo nad zemljo. Po eni strani je temu botrovala vzpostavljena struktura lokalnih oblasti – mnogo vasi si je namreč do takrat uspelo zagotoviti pomembne ekonomske in politične privilegije, denimo pravico do uporabe *commons*, fiksne rente in dedovanja ter zamenjavo vaških županov z voljenimi predstavniki. Takšne lokalne kmečke oblasti so se lahko deloma zoperstavljale plemstvu in omogočile odpravo tlačanstva; a obenem so kot drugo plat kovanca omogočile vzpon drugega ekspropriatorja, aparata monarhične oblasti, temelječe na kraljevi obdavčitvi zemlje.⁹⁷ Kraljeva podpora kmetom, drugi ključni dejavnik odprave tlačanstva, je izvirala iz specifične preobrazbe strukture monarhične oblasti iz fevdalne v ancienregimsko. Ta se je namreč vzpostavila kot državna tvorba, ki se je sama prisesala na tok presežkov in ga postopoma organizirala ter se kot taka vzpostavila kot konkurentka plemstvu pri ekspropriaciji presežkov. Tako ji je bilo v interesu ščititi kmete pred izkoriščanjem plemstva, predvsem na način omejevanja zemljiških rent, saj ji je to omogočilo, da jih prek davkov sama izkorišča. To je bila denimo kasneje funkcija kraljevih *intendants*, ki so neposredno pod oblastjo monarha povsod po provincah “branili kmete” pred eksploatacijo plemstva in pobirali davke

izgonov kmetov s skupne zemlje in konsolidacije velikih zemljiških posesti, čeprav bi po notranji logiki teorije povsod morala prispevati k upadu pravic in življenjskega standarda kmetov. Komercializacijska teorija po drugi strani spremembo lastniških odnosov in odpravo tlačanstva v zahodni Evropi vidi kot posledico razmaha trgovine, ki vzpostavi potrebo po vse več denarja, tako da plačilo v naravi postopoma nadomesti plačilo v denarju, osebno odvisnost pa tržno najemanje zemlje in delovne sile. Tudi temu modelu Brenner očita, da ne more razložiti, zakaj je ponekod prišlo do majhnih razdrobljenih kmetij (Francija) in drugod do koncentriranih zemljišč in uveljavitve agrarnega kapitalizma (Anglija). Razlago za spremembe lastniških odnosov Brenner zato išče predvsem v razrednih odnosih na posameznih področjih in ugotovi, da je k odpravi tlačanstva v zahodni Evropi ob demografskem pritisku in vzponu trgovine predvsem prispevala stopnja kmečke organiziranosti in samouprave, dosežena predtem, medtem ko zaostritev tlačanstva v vzhodni Evropi pripíše ravno odsotnosti prej uveljavljene lokalne organizacije in posledične nezmožnosti upora oziroma slabih pogajalskih izhodišč, ki so fevdalcem omogočila še večje izkoriščanje. (Več v: *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*, ur. Aston in Philipin, 1985: Cambridge University Press.)

97 Brenner, *Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*, str. 68.

za monarhijo. V tem oziru se moč kmetstva kaže vse do konca 17. stoletja, ko je bilo v lasti kmetov še vedno okoli 45 do 50 % obdelovalne zemlje (za primerjavo, v Angliji se ta delež giblje med 25 in 30 %).⁹⁸

Vidimo torej, da je bila odprava tlačanstva neločljivo povezana z vzpostavitvijo monarhične državne tvorbe kot samostojne ekspropriatorke. Medtem ko se je ta vzpostavila kot konkurentka plemstvu v smislu boja za rento na plemiški in davke na kraljevi strani, pa plemstva ne moremo videti kot razrednega nasprotnika novi državni tvorbi. Nasprotno, plemstvo se je, tako kot ostali stanovi, prilagodilo novi strukturi prilaščanja presežkov in se vključilo vanjo kot del izkoriščevalskega razreda, tako da je vsak njihov prihodek kmalu postal odvisen od monarhične oblasti in vezan nanjo.

3.1.2. Inkorporacija galikanske cerkve v aparat monarhične oblasti

Obenem z vzpostavitvijo novega aparata kraljeve oblasti, v katerega so bili prek davkov vključeni kmetje, prek različnih privilegijev in zasedanja položajev v vojski ali uradih pa plemiči in meščani, se je zgodil premik tudi v strukturi galikanske cerkvene oblasti (izraz "galikanska cerkev" se je uveljavil zaradi specifičnega odnosa francoske cerkve do papeža, od katerega je bila od 15. stoletja dalje dokaj avtonomna). Leta 1516 je kralj namreč z Bolonjskim konkordatom v aparat monarhične oblasti vključil tudi cerkvene funkcije, ki so tako postale zgolj še en skupek uradov v centralnem monarhičnem sistemu, skozi katere so se pretakali presežki. S tem se je spremenil prejšnji cerkveni sistem, v veljavi od podpisa pragmatične sankcije iz Bourgesa leta 1438. V tej sta se kralj in papež dogovorila, da bosta dovolila, da francoski cerkveni dostojanstveniki sami volijo škofe in opate, neodvisno od kraljevega ali papeškega vpletanja. A leta 1516 je Bolonjski konkordat večino določil pragmatične sankcije izničil. Zaradi valoiško-habsburške vojne v Italiji, ki se je bila za ozemlje Milana in Neaplja, si je namreč takratni francoski kralj Franc I. želel zagotoviti podporo papeža Leona X. Tako sta sklenila, da bo imel francoski kralj pravico imenovati škofe, nadškofe in opate, pri čemer je bila sicer papežu dopuščena pravica veta na kraljevi

98 *Ibid.*, str. 70 – 75, *passim*.

izbor, če imenovani niso izpolnjevali pogojev (morali so biti starejši od 27 let in biti izobraženi v teologiji ali kanonskem pravu). V zameno je papež dobil pravico do pobiranja anatov, torej enoletnih prihodkov od novoimenovanih cerkvenih uradnikov.⁹⁹

Ko si je kralj s konkordatom zagotovil pravico imenovanja ljudi na cerkvene položaje, je te spremenil v nekaj, kar se prodaja ali podarja v zameno za različne usluge ali politično zavezništvo, tako kot druge urade v aparatu monarhične oblasti. Tako ne čudi, da je pobožnost, izobrazba ali sposobnost za funkcijo postala drugotnega pomena. V času kralja Henrika II., torej med letoma 1547 in 1559, jih je tako od osemdesetih škofov, ki jih je imenoval kralj, zgolj 15 doštudiralo kanonsko pravo in zgolj trije teologijo, kljub temu da je takšno izobrazbo zahteval konkordat.¹⁰⁰ Številni niso bili nikoli posvečeni. Nekateri so zasedali tudi po dva ali tri sedeže škofij. Ob koncu Henrikove vlade jih je od sto enega škofa zgolj devetnajst redno prebivalo v svoji škofiji.¹⁰¹ To je še dodatno razumljivo, če upoštevamo, da je bila v Henrikovem času več kot četrtina škofov iz Italije. Slednje so kralji od bolonjskega konkordata do konca 16. stoletja pogosto imenovali na cerkvene funkcije predvsem iz strateških razlogov, v kontekstu spopadov s Habsburžani za vpliv nad italijanskimi ozemlji. V času Henrika je tako enajst imenovanih škofov iz Italije imenoval kralj, osem pa papež, ki je poskušal ohranjati vsaj nekaj vpliva nad galikansko cerkvijo, kolikor ga je konkordat dopuščal. Ob izbruhu francoskih religijskih vojn pa so se kralji vse manj osredotočali na italijansko ozemlje, po drugi strani pa sta kralj in papež leta 1560 sprejela dogovor, ki je še zmanjšal možnosti papeževega vpliva na imenovanja na francoske cerkvene funkcije, tako da je po tem času število italijanskih cerkvenih dostojanstvenikov v

99 Holt, *French Wars of Religion*, str. 9 – 11.

100 *Ibid.*, str. 12.

101 Baumgartner, Frederic J. *Change and Continuity in the French Episcopate: The Bishops and the Wars of Religion, 1547–1610*, Durham, NC, 1986, str. 110–14.

galikanski cerkvi upadlo.¹⁰² Ta trend jasno nakazuje, da je imenovanje ljudi na funkcije predvsem sledilo interesnim smernicam francoskega kralja.

Opisane spremembe odnosov v galikanski cerkvi Holt komentira sledeče: “Eden od nesrečnih stranskih produktov povečanega kraljevega nadzora nad ekleziastičnim pokroviteljstvom v zgodnjem šestnajstem stoletju je bila tudi eksplicitna rast korupcije in upad spiritualnosti [...]”¹⁰³ Ob tem moramo poudariti, kako anahronističen je za to obdobje izraz korupcija. Medtem ko označuje prakso, danes razumljeno predvsem kot odstopanje od dobre in uveljavljene prakse, kot nesprejemljivo osebno okoriščanje z javnimi vzvodi oblasti, je osebno okoriščanje z vzvodi oblasti takrat predstavljalo normalno in institucionalizirano prakso, ki je šele konstituirala sistem oblasti z vsemi njegovimi uradi in funkcijami. Tako tudi v prodajanju cerkvenih funkcij in nameščanju ljudi nanje v zameno za različne usluge nikakor ne moremo videti odklona od norme, temveč prav normo aparata monarhične oblasti kot take. Upad strokovne usposobljenosti in verske gorečnosti med cerkvenimi funkcionarji je bil tako le posledica dejstva, da se je prej relativno avtonomna galikanska cerkev vključila v aparat monarhične oblasti oziroma v specifične odnose izkoriščanja družbene formacije *ancien régime*. To pa seveda ne pomeni, da je bil ta upad zato kaj manj boleč za vernike in moraliste, ki so v njem videli resen problem in zato pozivali k verskim reformam.

Vključitev galikanske cerkve v aparat monarhične oblasti je postala še izrazitejša, ko je krona v t. i. galikanski krizi od duhovščine začela pobirati anate, torej enoletni prihodek cerkvenih uradov, ki je od sklenitve bolonjskega konkordata dalje pripadal papežu. Sredi stoletja se je namreč vse jasneje kazalo, da se naklonjenost papeža od Valoisov nagiba k Habsburžanom, na kar je denimo nakazovala izbira habsburškega mesta za Tridentinski koncil. Henrik II. se je tako leta 1551 odločil, da bo papežu odrezal pritok anatov, ta pa mu je v odgovor zagrozil z ekskomunikacijo iz cerkve. Do slednje sicer ni prišlo, saj sta odcepitev anglikanske cerkve in porast protestantizma po Evropi od papeža zahtevali sodelovanje s

102 Baumgartner, J. Frederic, Henry II's Italian Bishops: A Study in the Use and Abuse of the Concordat of Bologna, *The Sixteenth Century Journal*, vol. 16, št. 3 (Jesen, 1985), str. 301-314.

103 Holt, *French Wars of Religion*, str. 12. Prev. Z. B.

katoliškimi vladarji. Tako je papež Julij III. Henriku II. začasno dovolil pobirati anate, v zameno pa se je ta odpovedal sklicu koncila galikanske cerkve, ki bi predstavljal alternativo Tridentinskemu koncilu.¹⁰⁴

Nenazadnje, cerkvena zemlja je bila pomemben vir financiranja francoskih religijskih vojn. Čeprav je bila duhovščina oproščena plačevanja *taille*, temeljnega neposrednega davka, se ni izognila delnemu financiranju vojn. Tako je denimo leta 1561 drugi stan pristal na plačilo prispevka kroni v vrednosti 22,6 milijona liver, izplačanega v naslednjih 16 letih. Dve leti kasneje je Katarini Medičejski uspelo odtujiti in prodati številne cerkvene posesti in to kasneje ponoviti še nekajkrat, kar naj bi po nekaterih ocenah kroni prineslo okoli 20 milijonov liver (za primerjavo: kraljevi dolg je leta 1560 po nekaterih ocenah znašal 43 milijonov liver,¹⁰⁵ medtem ko je letni dohodek krone po optimističnih ocenah znašal 12 milijonov liver).¹⁰⁶ Tako nikakor niso bili le protestanti tisti, ki so si prilaščali zemljiške posesti katoliške cerkve. Na tovrstne razlastitve je zato smiselneje gledati kot na logično posledico dejstva, da je galikanska cerkev postala del aparata monarhične oblasti in s tem ni bila več samostojna apropiatorka kot v fevdalizmu. Vidimo lahko torej, da je na predvečer religijskih vojn aparat francoske monarhične oblasti že inkorporiral vase različne sfere organizacije družbenega življenja in vse tri stanove ter tako deloval kot primarni apropiator in distributer presežkov.

3.1.3. Obdelovanje zemlje kot osnovni vir presežkov

Presežki, ki jih je skozi obdavčitev črpal aparat monarhične oblasti, so v največji meri izviral iz kmečkega obdelovanja zemlje. Osnovno neposredno obdavčitev kmečke proizvodnje je predstavljal davek, imenovan *taille*. Na severu Francije je bil to *taille personnelle*, davek na glavo za tiste, ki ga niso bili opravičeni s privilegijem (torej tudi za

104 Holt, *French Wars of Religion*, str. 26, 27.

105 *Ibid.* Holt sicer navaja drugačne številke: za kraljevi dolg 60 milijonov liver, za letni proračun krone pa 10 milijonov liver. Od tega je kralj za vojsko letno porabil skoraj polovico – 4,6 milijona liver. (str. 73).

106 Knecht, R. J., *The French Wars of Religion, 1559-1598*, Longman, 2010, str. 22.

meščane), na jugu pa *taille réelle*, davek na zemljo, ki ni bila plemiška oz. oproščena s kakšnim drugim privilegijem. Ta davek se je sicer v času vojn zaradi potreb vojske dvigal, denimo v desetletju od 1579 do 1588 se je podvojil,¹⁰⁷ a obenem so se pojavljala številna nasprotovanja njegovemu povečevanju. Višina obdavčitve je bila podvržena stalnim pogajanjem na zasedanjih generalnih stanov,¹⁰⁸ kjer je višanju davkov v glavnem nasprotoval tretji stan (saj sta bila prvi in drugi plačevanja *taille* oproščena), ter bojem s strani samih kmetov, ki so se njenemu višanju včasih neposredno uprli. Nenazadnje, v času vojn velik del zbranih davkov ni nikoli prišel do kraljeve zakladnice: bodisi so zbrana sredstva zaplenile vojske ene ali druge vojskujoče se strani; bodisi so lokalne oblasti zbrane prihodke od različnih davkov ponudile grozeči vojski v zameno za umik obleganja ali jih porabile za lastno obrambo; končno so številna mesta, ki so pristala pod oblastjo hugenotov, zbrana sredstva namenjala hugenotskim vojskam.¹⁰⁹ A omejitev obdavčitve zemlje ni bila zgolj politična, temveč predvsem inherentna načinu produkcije: skrajno mejo obdavčitvi je predstavljala nujnost reproduciranja delovne sile, pogoja možnosti izkoriščanja. Ob konstantni oz. zaradi posledic vojn celo upadajoči produktivnosti zemljiške produkcije davki preprosto niso mogli rasti neomejeno. Nezmožnost rasti produktivnosti je bila nenazadnje posledica zemljiške lastniške strukture, ki je temeljila na majhnih razdrobljenih zemljiščih s trdnim kmečkim lastništvom.¹¹⁰

107 Knecht, *The French Wars of Religion*, str. 90.

108 Generalni stanovi so se v 15. stoletju redno sestajali in potrjevali ali zavračali izredne davke kroni. Ko pa je kralj na prelomu stoletja uspel uveljaviti *taille* kot stalni in neposredni davek za kralja, so se nehali sestajati. Tako je kralj lahko neovirano višal redne davke z milijona in pol liver v začetku 16. stoletja na štiri milijone ob koncu vladanja Franca I. in nato na šest milijonov liver v 50-ih letih. Šele fiskalna in politična kriza je leta 1560 kralja ponovno prisilila, da skliče generalne stanove. Tretji stan je takrat zavrnil odobritev novih davkov, dokler ne bi bila razjasnjena njihova ustavna vloga, saj naj bi bila njihova avtoriteta "zaničevana z nelegitimnimi postopki", in pripravil spispek tegob, ki ga pestijo. (Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought II*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978, str. 255, 256).

109 *Ibid.*, str. 89.

110 Brenner, *The Agrarian Class Structure*.

3.1.4. Strukturna logika delovanja aparata monarhične oblasti

Ko govorimo o aparatu monarhične oblasti, s tem ne mislimo neposredne politične moči konkretnega kralja v odnosu do plemstva, temveč monarhično oblastno strukturo, zajemajočo celoten sistem privilegijev, uradov in funkcij, skozi katere so se pretakali presežki. Kot bo razvidno v nadaljevanju, konkretni kralji nad to strukturo pogosto niso imeli velike moči ali nadzora. Poskušali bomo pokazati, da je prav specifična logika delovanja te strukture ključno določala izbruh in potek francoskih religijskih vojn. Za shematičen opis te logike navedimo besede Teschkeja:

Kontraproduktivna dinamika državne tvorbe davkov/uradov je fiksirala strukturo moči vladajočega razreda, ki je bila inherentno nezmožna lastne reforme. Lahko rečemo, da kraljevi poskusi generirati sredstva za vojno niso razširili polja centralne oblasti (čeprav so se institucije množile); zmanjšali so kraljevo avtonomijo, s tem da so vse več vladnih moči prepisali na zasebne agente. Glede na to strukturno blokado je krona dodatne prihodke lahko generirala le s kaznovalnimi davki kmetstva ali geopolitično akumulacijo na tujem – bodisi v obliki vojne, poroke ali merkantilne zunanje trgovine – s čimer je intenzificirala svojo politično odvisnost od mreže privilegiranih ljudi in spodkopavala produktivnost agrarne ekonomije. Če je bila (ne)logika absolutističnega neksusa vojne-države norost, je še vedno imela metodo: *unreason of state*.¹¹¹

Z drugimi besedami: kljub temu da je reprodukcija družbe temeljila na agrarni proizvodnji, je družbena formacija *ancien régime* spodkopavala sam ta temelj. Ker je bila višina obdavčitve kmetov omejena, obenem pa ni bilo nobenega strukturnega vzvoda za povečevanje produktivnosti agrarne proizvodnje, je bila apropiacija skozi vojno ena glavnih strukturnih nujnosti za povečevanje presežkov. Ker stroškov zanjo kralj ni mogel kriti zgolj iz davkov, je ustvarjal nove in nove urade ter jih prodajal ali nameščal nanje ljudi v zameno za lojalnost. S tem pa je v njihove roke predal več in več vzvodov oblasti, ki so bili obenem vzvodi prilaščanja presežkov: ne pozabimo, da je bilo zasedanje funkcij pogosto (odvisno od funkcije) močno dobičkonosno in je predstavljalo eno osnovnih načinov sodelovanja pri

111 Teschke, str. 183, 184. Prev. Z. B. Izraz “unreason of state” ohranjam nepreveden, saj gre za besedno igro, ki v slovenščini nima dvojnega pomena kot v izvorniku: medtem ko se “reason of state” prevaja kot “razlog države”, “unreason” pomeni “nerazumskost”, »nesmiselnost«.

apropriaciji presežkov. Če je bilo torej izkoriščanje po eni strani centralizirano, v smislu, da je potekalo skozi en sam aparat monarhične oblasti, je bilo po drugi strani decentralizirano, v smislu, da so vse večje dele tega aparata zasedali ljudje, ki niso bili kralj. S tem pa je obenem vse manjši delež presežkov dejansko prišel do kralja, ki je bil zato spet prisiljen bodisi v vse večje zadolževanje, bodisi v nadaljnje prodajanje uradov, bodisi v nadaljnjo geopolitično apropiacijo – vse to pa je zopet povratno vplivalo na spodkopavanje agrarne proizvodnje.

Obenem sta bili moč kralja in stabilnost njegovega vladanja odvisni od tega, koliko plemičev in bogatih meščanov je uspel zadovoljiti oz. jim zagotoviti udeležbo pri apropiaciji. Nezadovoljni plemiči so se namreč pogosto podajali na roparske pohode ali zasegali in uničevali pridelek, kar je zopet spodkopavalo zmožnost ustvarjanja presežkov. Tudi zato je kralj ustvarjal nove in nove urade. Ob njihovem množenju je upadala zmožnost lokalne ekonomije, da jih vzdržuje, obenem pa se je zaostroval boj med plemstvom za časti in s tem dostop do njih.¹¹²

Ta, seveda močno shematičen opis predstavlja temelj za razumevanje francoskih religijskih vojn, ki jih bomo v nadaljevanju predstavili predvsem kot spopade za dele aparata monarhične oblasti, torej kot boj za presežke znotraj razreda apropiatorjev.¹¹³ To pa nikakor ne pomeni, da vojniam iščemo ekonomske motive ali jih poskušamo zvesti na ekonomski interes – kot smo videli, je ta ravno neločljiv od politične in obenem vedno že (!) verske sfere. V prejšnjem poglavju smo na povsem abstraktni ravni formo religije kot transcendence strukturno umestili v družbeno formacijo *ancien régime*. V tem poglavju pa bomo prikazali, na kakšen način je bil konkretni boj za oblast in presežke v francoskih religijskih vojnah obenem religijski boj, boj za določitev vsebine formi transcendence. Ob tem naj še enkrat poudarimo, da nas tudi pri vprašanju religijskih bojev ne zanima, kaj so si o njih mislili

112 Carroll, Stuart, *Noble Power during the French Wars of Religion: The Guise Affinity and the Catholic Cause in Normandy*, Cambridge University Press, 1998, str. 150.

113 Razred apropiatorjev je v tej družbeni formaciji obenem tudi vladajoči razred, saj apropiacija poteka skozi vladanje, v nasprotju s kapitalizmom, kjer kapitalisti dejansko niso vladajoči razred, saj je vladanje (sfera politike) ločena oz. avtonomna od sfere produkcije, v kateri poteka izkoriščanje.

posamezniki, vpleteni vanje, torej v kolikšni meri je njihova dejanja gnala pristna verska gorečnost, v kolikšni meri pa želja po oblasti ali bogastvu. Namesto tega si zastavljamo vprašanje, zakaj se je v francoskih religijskih vojnah moral boj za oblast in presežke formulirati kot boj za vero, neodvisno od čustev in razmišljanj posameznikov.

3.1.5. Pokrovitelji in klienti

Udeležba pri apropiaciji presežkov skozi aparat monarhične oblasti je, kot rečeno, temeljila na zasedanju uradov in funkcij, podeljevanje ali prodajanje teh pa je v glavnem temeljilo na sistemu pokroviteljstva, ki se je skozi vzpostavljalo. Dostop do funkcij je bil odvisen od pokroviteljev, ki si jih je posameznik uspel pridobiti. Ob podelitvi funkcije se je med imenovanim in pokroviteljem vzpostavil klientelni odnos lojalnosti. Večjo mrežo klientov kot so si jo lahko ustvarili pokrovitelji, več političnega vpliva in moči so imeli, in obratno – več kot so imeli političnega vpliva in moči in bliže kot so bili kralju, več možnosti so imeli za podeljevanje novih uradov in s tem pridobivanje novih klientov, ki so preko njih zasedli del apropiacijskega aparata.

Med pomembnejšimi kraljevimi uradniki so bili guvernerji provinc, praviloma visoki plemiči, ki so bili zadolženi za obrambo province, obenem pa so predstavljali ključni povezovalni člen med kraljevo oblastjo in lokalno pokroviteljsko mrežo: guvernerji so namreč pridobivali oblast in moč skozi podporo lokalnega prebivalstva svoje province, tako da so se na dvoru zavzemali za njegove interese prek podeljevanja različnih privilegijev, imenovanj na uradniška mesta in podobno.¹¹⁴ V času Franca I. in Henrika II. so guvernerji le redko dejansko prebivali v svojih provincah. Pogosteje so živeli na dvoru ali v času vojn s Habsburžani v Italiji ali drugje, saj so imeli praviloma funkcije poveljnikov *compagnies d'ordonnance*, tj. težkih konjenic, ki so sestavljale jedro kraljeve vojske. Po končani valoiško-habsburški vojni, s podpisom mirovnega sporazuma v Cateau-Cambrésisu leta 1559, pa je kralj guvernerjem ukazal vrnitev v province, kjer naj bi vzpostavljali red in mir, predvsem napram iz tujine vračajočim se vojakom. Guvernerji so tako nenadoma pridobili

114 Knecht, R. J., *The French Wars of Religion*, str. 87.

lastno lokalno oboroženo silo, ki so jo začeli uporabljati kot svoje spremstvo in obenem kot vzvod moči v zagotavljanju vpliva na dvoru.¹¹⁵

Militarizacija provinc je sicer še vedno temeljila na zmožnosti guvernerjev, da plemičem v svojih vojskah zagotovijo protiusluge za njihovo lojalnost in službo, torej da se skozi svoj vpliv na dvoru uspešno zavzemajo zanje. A kadar tega vpliva niso bili zmožni zagotoviti, je to lahko pomenilo bodisi, da so jih njihovi klienti zapustili, bodisi, da so jih uporabili kot sredstvo pritiska, torej neposredno grožnjo kraljevi oblasti. V letih 1559 in 1560, s porastom vpliva družine Guise nad mladoletnim kraljem Francem II., je postal dostop do kraljevega pokroviteljstva drugim plemičem močno omejen, tudi zaradi varčevalnih ukrepov, ki jih je v odgovor na zadolženost krone uvajal vojvoda Guiški.¹¹⁶ Kaj je to zanje pomenilo, lepo ilustrirajo besede Louisa de Bourbona, vojvode Montpensiera: "Tako malo je

115 Leta 1560 je imel denimo princ Condé za spremstvo konjenico 500 plemičev, guverner Languedoca jih je uspel zbrati 800. (*Ibid.*)

116 Že za časa Henrika II. si je družina Guise s številnimi porokami zagotovila tesno povezavo s kraljevo družino. Takratni vojvoda Guiški, Claude, je vojvodino prejel v zameno za vojaške usluge kralju v valoiško-habsburški vojni. Njegov prvi sin je postal grof, nato pa vojvoda Aumalski, drugi pa kardinal Lorrainski. Njuna sestra Marija je bila škotska regentka in mati kasnejše škotske kraljice Marije, poročene z naslednikom Henrika II., Francem II. François, vojvoda Guiški, je pod Henrikom II. postal *Lieutenant-général* kraljestva, torej vrhovni poveljnik kraljevih sil, njegov brat Charles, vojvoda Lorrainski, je pri štirinajstih postal nadškof v Rheimsu, kasneje je postal kardinal in posedoval vsega skupaj 24 opatij, vključno s Clunyjem in St. Denisom, ki sta bili kot najbogatejši in najdonosnejši cerkveni posestvi praviloma rezervirani za člane kraljeve družine. Njegov letni dohodek naj bi po ocenah znašal do 300.000 liver. Tudi tretji brat Charles je bil imenovan za sedeže več bogatih opatij in dosegel naziv kardinala. Po smrti Henrika II. je njegov naslednik Franc II. sledil naklonjenosti očeta in se močno naslonil na podporo Guisov, ki so *de facto* prevzeli vse niti vladanja takoj po smrti slednjega, med drugim zaradi strahu pred (takrat sicer neuspešnimi) aspiracijami po prestolu družine Bourbon, ki je bila neposredno v vrsti za prestol po mladoletnih sinovih Henrika II. (Knecht, str. 18–28, *passim.*). Ko pa je na prestol leta 1560 prišel mladoletni Karel IX. in je njegova mati Katarina Medičejska postala regentka, pa se je želela otresti prevladujočega vpliva Guisov, ki so tako na dvoru kmalu prišli v nemilost, čeprav so si nekaj vpliva zagotavljali prek vojvode Anjoujskega, Karlovega brata in naslednika (Holt, *French Wars of Religion*, str. 45, 77).

spoštovan v vseh svojih prošnjah, ki jih naslovi za svoje kliente, da nikoli ničesar ne doseže [...]; to ga popolnoma razvrednoti in vzame voljo mnogim v njegovi službi, ki zanjo ne dobijo nobenega drugega povračila kot tistega, ki pride iz lastnega žepa gospoda Montpensiera.”¹¹⁷

Robert Knecht upadanje možnosti visokih plemičev, da zagotovijo urade in druge usluge svojim klientom, vidi kot pomemben razlog, da so se številni med slednjimi začeli odvrčati od svojih pokroviteljev in možnosti za izpolnjevanje svojih interesov iskali v novovzpostavljeni se kalvinistični cerkvi in njeni pokroviteljski mreži. To je na drugi strani spodbudilo guvernerje, da so začeli neodvisno od kralja oblikovati lokalne katoliške organizacije, ki so napadale kalvinistična zborovanja in “ščitile” katoliško vero. Takšne organizacije so kmalu delovale po vsej južni Franciji.¹¹⁸

3.1.6. Dinamika zagrizeno katoliške frakcije¹¹⁹

Takšno dinamiko na strani zagrizenih katolikov potrjujejo ugotovitve Stuarta Carrola, ki je preučeval pokroviteljsko mrežo plemiške družine Guise.¹²⁰ Ta si je v Normandiji in drugje v severni Franciji v času vojn močno utrdila in razširila svojo pokroviteljsko mrežo. Medtem ko si je v 50-ih letih 16. stoletja z velikim vplivom na kralja uspela zagotoviti močno bazo klientov v Normandiji in Ile-de-Francu, se je od 60-ih let dalje, ko je na dvoru (z nekaj

117 *Ibid.*, navedeno po: Harding, R.R., *Anatomy of a Power Elite: The Provincial Governors of Early Modern France*, New Haven, CT: Yale University Press, 1978, str. 48–9. Prev Z. B.

118 Knecht, str. 88.

119 Sledeč opis dinamike temelji na primeru družine Guise. Ta je sicer igrala ključno vlogo v zagrizeno katoliški frakciji, pa vendar celotne frakcije ni povsem nadzorovala ali determinirala njenih dejanj in odločitev. Tako frakcije nikakor ne moremo zvesti na eno pomembno družino. Če to na tem mestu vendarle počnemo, je to zato, ker nam gre predvsem za shematično razumevanje dinamike mrež pokroviteljstev, ne pa za natančno zgodovinsko analizo teh mrež. Tako povsem zadošča opis primera ene družine, ki pa veliko pove o celotni dinamiki pokroviteljskih odnosov znotraj frakcije.

120 Carroll, *Noble Power during the French Wars of Religion: the Guise Affinity and the Catholic Cause in Normandy*, Cambridge University Press, 1998.

kratkih obdobjih izjem) postala nepriljubljena, osredotočila na njeno vzdrževanje iz lastnih sredstev in večinoma živela v provinci, namesto na dvoru. A Carroll opozarja, da ji zgolj to ne bi omogočilo v tolikšni meri razširiti svoje baze, če se ne bi Guisi takrat vzpostavili kot simbol boja proti hugenotom in s tem pritegnili široke sekcije katoliškega prebivalstva iz različnih slojev.¹²¹ Včasih je bila pritegnitev plemičev povezana s specifično prazaporeditvijo pokroviteljev v določeni provinci, tako da je celotna provincialna elita zaradi lojalnosti Guisem sledila v Katoliško ligo. A velika podpora, ki so jo denimo zagrizeni katoliki v Parizu v 60-ih izkazovali Guisem, jasno nakazuje, da je baza slednjih začela temeljiti na univerzalnejših religijskih pozicioniranjih, povezanih z vsakokratnimi oblastnoekonomskimi aspiracijami podpornikov, in s tem preseгла njihovo mrežo klientov, da pa je bila ta predpogoj za kaj takega. Šele skozi se je namreč vojvoda Guiški s svojo vojsko in svojimi klienti, ki so se udeleževali v protihugenotskih aktivnostih, šele lahko vzpostavil kot tista figura, za katero se je zdelo, da bi bila zmožna zatreti hugenote na ravni celotne Francije.¹²²

V 70-ih se je med zasedanjem normandijskih stanov prvič otipljivo izkazalo, da imajo Guisi veliko podporo tudi med tretjim stanom.¹²³ V drugi polovici 80-ih so pripadniki tretjega stanu v mestih in na podeželju pogosto v ključnih trenutkih podprli Katoliško ligo, prav tako mestne in druge lokalne elite. Carroll sklepa, da je bila to predvsem posledica Guisovega zavzemanja za ohranjanje tradicionalnih pravic in nasprotovanja višanju davkov.¹²⁴ Kljub temu so se želeli obdržati izven nadzora liške hierarhije in se upirali vstopu vojske v njihove skupnosti, tako liške kot kraljeve. So se pa aktivno vključili v upore in dejavnosti v podporo Ligi, potem ko je Henrik III. njen vpliv nad njimi (predvsem v severni Franciji) skušal omejiti s poseganjem v mestne ustave in v mestne svete začel vsiljevati svoje predstavnike.

121 *Ibid.*, str. 250.

122 Dodajmo sicer, da so bili kljub izgubi naklonjenosti na dvoru Guisi do takrat dovolj močni, da so lahko od kralja tudi uspešno zahtevali določene usluge. (Carroll, str. 150)

123 *Ibid.*

124 *Ibid.*, str. 251.

Najizraziteje se je to pokazalo pred Dnevom barikad v Parizu maja 1588, ko je na ulice poslal svoje vojake, kar je Guisem omogočilo, da so se predstavljali kot osvoboditelji mesta in zaščitniki njegove avtonomije.¹²⁵ Aktivnejša podpora lokalnih skupnosti v podporo Ligi je bila torej predvsem odziv na kraljeve poskuse kratenja njihove avtonomije.

Razkroj mreže guiških klientov v Normandiji v 90-ih letih Carroll razlaga z notranjimi protislovji, na katerih je takšna mreža temeljila. Po eni strani je nasprotovanje Guisev višanju davkov, ki je predstavljalo temelj njihove podpore med tretjim stanom, spodkopavalo njihovo zmožnost za financiranje učinkovitih vojaških operacij. Po drugi strani je plemiška podpora Guisem temeljila na odnosu lojalnosti v zameno za prepoznanje in čast, kar je bila osnova za materialne usluge, denimo imenovanja na funkcije, ter na želji po izkoreninjenju hugenotov. Ko se je slednje tekom vojne kazalo za vse manj dosegljiv cilj, obenem pa je vzpon Henrika IV. ponujal nove možnosti povezovanja in vključevanja v aparat apropiacije presežkov, so mnogi sprejeli Henrikove darežljive ponudbe, mreža pokroviteljstev pa se je začela reorganizirati.¹²⁶

Navedena dinamika mreže pokroviteljstev in religijskopolitičnih pozicioniranj posameznikov, vpetih vanjo, odraža odnos med verskimi, političnimi in ekonomskimi interesi posameznikov, ki jih ne moremo misliti ločeno. Carroll prepričljivo odgovarja Guisovim sodobnikom in številnim zgodovinarjem, ki so Guise slikali bodisi kot pristne verske gorečneže bodisi kot politične pragmatike in oportuniste:

[Guissevi] sovražniki so [...] jih obtoževali zdaj netolerance zdaj hipokrizije, da so uporabili svojo pozicijo kot vodje francoske cerkve za samopovzdigovanje ter promocijo Katoliške lige kot orodje za končni prevzem prestola. Kot je pokazala ta študija, je bila nepopustljiva želja po prepoznanju in družbeni prevladi konsistentna z iskrenimi verskimi prepričanji, ki so vključevala željo po cerkveni reformi. Ne le, da obramba cerkve in zasledovanje interesov dinastije nista bili hipokritični in nekompatibilni, družinski člani so oboje interese dojemali kot sinonimne. Ko so se Guisi vse bolj identificirali kot vodje ultrakatoliške frakcije, je družinska čast postala povezana z

125 *Ibid.*

126 *Ibid.*, str. 252.

obrambo vere. Tako je preferiranje ‘*politique*’ sovražnikov na dvoru predstavljalo obenem grožnjo širši katoliški stvari in žalitev družine. [Prev. Z. B.].¹²⁷

Guisi so zasedali nekatere ključne cerkvene funkcije in imeli močno lokalno bazo klientov predvsem v Normandiji, bogati provinci, ki je kroni prinesla kar četrtino davkov. Ko je v njej prišlo do porasta hugenotov, je postalo očitno, da kalvinizem neposredno ogroža njihove ekonomsko-politične interese, saj je normandijskim plemičem nudil nove možnosti oblikovanja družinskih strategij in premeščanj lojalnosti.¹²⁸ Dodaten razlog za skrb je predstavljalo dejstvo, da je kalvinistično vero prevzela Guisem rivalska družina Bourbonov, katere prihod na oblast bi (in končno tudi je) pomenil zaton moči Guisev. Močna katoliška cerkev, ki bi se lahko vzpostavila skozi temeljito reformo, za katero so se zavzemali Guisi, bi šele lahko omejila vzporedne mreže pokroviteljstev, ki so se vzpostavljale prek hugenotskih organizacij in s tem omogočale razpršitev in drobljenje aparata monarhične oblasti. Pri tem poudarimo, da v času vojne hugenotske organizacije niso bile nič bolj “razdiralne” za aparat monarhične oblasti od katoliških – Guisi sami so se radikalizirali prav po tem, ko so izgubili naklonjenost dvora. Kot smo videli, je bil to ključni razlog, da so kljub temu ohranili moč in vpliv.

Če se z ravni osebnih interesov in motivov vrnemo na strukturno raven, lahko sklenemo sledeče: zahteva po kraljestvu z eno samo močno veroizpovedjo nikakor ni bila le ideološka zahteva ali posledica prevladujoče mentalitete, temveč je izvirala iz povsem materialnih praks drobljenja aparata monarhične oblasti, aparata torej, ki mu je bilo prav to drobljenje, kot smo

127 *Ibid.* Prev. Z. B.

128 Carroll opozarja, da te večinoma niso bile čvrsto zakoličene. Začrtovanje jasnih pripadnosti normandijskih plemičev še dodatno otežuje tretja mreža pokroviteljstev v provinci, formirana okoli hugenotskega guvernerja Normandije, vojvode Bouillonskega, ki je poskušal pod seboj združiti plemiče obeh religij in se zavzemal za vzpostavitev verske tolerance, podobno kot frakcija ‘*politiques*’ na dvoru. (str. 117). Medtem ko so se vodje različnih frakcij potegovali za dostop do uradov, funkcij in privilegijev, ki bi jih zagotavljali svojim klientom, je kralj skušal balansirati med njimi in zadovoljiti vse po malem, tako da je denimo po smrti vojvode Bouillonskega leta 1575 funkcijo guvernerja razdelil med tri plemiče, kar pa je lokalne mreže pokroviteljstev zgolj še bolj razdrobilo. (Carroll, str. 150).

videli, inherentno in je iz njega izviralo: po eni strani zaradi strukturne prisile, pod katero je bil kralj, da je ustvarjal in prodajal oz. podeljeval nove in nove urade, prek katerih je vse več lastnih pristojnosti prepisoval na druge posameznike, po drugi strani zaradi drobljenja in premeščanja konkretnih mrež pokroviteljstev kot posledic strukturne nezmožnosti krone po zadovoljevanju aspiracij vseh skupin in posameznikov po sodelovanju pri apropiaciji. Samim družbenim odnosom, vzpostavljenim skozi sistem pokroviteljstev v aparatu monarhične oblasti, je bilo tako inherentno njihovo razkrajanje, verska netoleranca zagriženih katoličanov pa je bila prav strukturno nujni odgovor nanj oz. poskus njegove preprečitve.

3.1.6. Dinamika hugenotov in dinamika vojn

V Franciji se je protestantizem začel širiti v prvi polovici 16. stoletja in sprva ni bil posebej preganjan, kralj pa ni potrdil nobene jasne definicije herezije. Leta 1534 je t. i. plakatna afera, v kateri so protestanti provokativno izobesili plakate z obsodbo katoliške maše, sprožila val pregonov protestantov, v katerem je iz Francije pobegnil tudi Jean Calvin. V 40-ih letih je Sorbonna oblikovala jasnejše smernice za pregone herezije, kralj pa je leta 1547 vzpostavil t. i. *chambre ardente*, posebno zbornico v okviru vrhovnega kraljevega sodišča *Parlement de Paris*, namenjeno izključno sodnim procesom proti heretikom. Medtem je Calvin s somišljeniki v Ženevi oblikoval posebno kalvinistično cerkev, ki se je vzpostavila kot politični projekt, saj jo je spremljala celotna reorganizacija političnoverskega življenja: nedolgo predtem so lokalne oblasti v Ženevi dobile avtonomijo od tamkajšnjega katoliškega škofa in v Calvinovem projektu videle možnost njene dokončne uveljavitve. Nova organizacija je temeljila na mestnih oblasteh, institucionaliziranih v treh mestnih svetih, ki so volili cerkvene starešine z nalogo, da nadzirajo in disciplinirajo prebivalce, med drugim z možnostjo ekskomunikacije iz novovzpostavljene cerkve.¹²⁹

Med letoma 1555 in 1562 je osemnosemdeset kalvinističnih pridigarjev iz Ženeve potovalo v Francijo in tam vzpostavljalo in širilo kalvinistične kongregacije. Te so se večinoma vzpostavile na severu v Normandiji, na jugu pa v območju Midija v t. i.

129 Holt, *French Wars of Religion*, str. 23–26, *passim*.

kalvinističnem polmesecu od La Rochella preko Bordeauxa, Toulousa in Montpelliera do Lyona.¹³⁰ V 60-ih letih jih je bilo po ocenah okoli tisoč dvesto, od katerih so nekatere štejele več kot deset tisoč članov. Kalvinistična cerkev je imela centralizirano strukturo, tako da so se lokalni konsistoriji združevali v regijske kolokvije, ti v provincialne sinode, te pa v centralno francosko sinodo. Vsaka lokalna cerkev se je po vrsti lahko naslonila na te višje instance, lahko pa se je tudi neposredno naslovlila na ženevsko cerkev, ki je nad francosko obdržala velik vpliv.¹³¹ V celoti število francoskih protestantov verjetno ni preseglo dveh milijonov oz. 12 % francoske populacije.¹³²

Čeprav se je kalvinizem sprva širil predvsem med izobraženimi meščani ter nekaterimi obrtniki in rokodelci, je bil že od vsega začetka cilj kalvinističnih pridigarjev, da pritegnejo plemstvo – skoraj tretjina tistih, ki jih je bilo mogoče identificirati, je bila samih plemičev.¹³³ Holt celo meni, da je prav podpora delov plemstva omogočila, da je gibanje sploh lahko preživelo začetno fazo pregonov.¹³⁴ Protestantski plemiči so vzpostavili vojaške organizacije, vzporedne kalvinističnim cerkvenim: vsak kolokvij je imel svojega kapitana ali protektorja, pod katerim so bili vojaški poveljniki za lokalne skupnosti. V 60-ih letih so oborožene enote večkrat spremljale že odprto bogoslužje in ga branile pred katoliškim prebivalstvom in

130 Zakaj je protestantizem uspeval na nekaterih območjih, na drugih pa ne, je bilo predvsem odvisno od različnih lokalnih okoliščin, poudarja Holt. V Languedocu, ki je bil *pays d'états*, kar pomeni, da je za odločanje o načinu zbiranja davkov za krono skliceval lastne stanove, se je protestantizem razširil predvsem zato, ker je bila ekspropriacija cerkvenih posesti, ki je z njim postala sprejemljiva, ključna za preživetje lokalne avtonomije ob vse višjih davkih, ki jih je od dežele zahteval kralj. Po drugi strani je denimo Burgundija, še ena *pays d'états*, ostala močno katoliška, saj se je njeno prebivalstvo večinsko preživljalo s pridelavo vina in bilo torej odvisno od škofij, opatij in samostanov, ki so tega odkupovale. Nenazadnje v katoliški veri vino velja za Kristusovo kri, v protestantski pa ne (Holt, *French Wars of Religion*, str. 32, 33).

131 Knecht, str. 11.

132 *Ibid.*, str. 10.

133 Holt, *French Wars of Religion*, str. 38.

134 *Ibid.*, str. 39.

oblastmi.¹³⁵ Takrat je bila po nekaterih ocenah kar polovica vseh francoskih plemičev protestantska. Razlog za spreobrnitve plemstva so zgodovinarji nekoč pripisovali njihovi domnevni čedalje večji obubožanosti in posledični potrebi po ekspropriaciji cerkvene zemlje, ki jo je protestantizem omogočal. A Knecht opozarja, da o obubožanju plemstva v celoti nikakor ne moremo govoriti, prej nasprotno. Prepričljivejša se zdi razlaga, da so k množičnim spreobrnitvam predvsem prispevale mreže pokroviteljstev: če se je namreč spreobrnil visoki plemič, se je pogosto zgodilo, da se je posledično spreobrnila še celotna mreža njegovih klientov.¹³⁶

Ključnega pomena za nadaljnji razvoj dogodkov je bila spreobrnitev v kalvinizem nekaterih članov družine Bourbonov, vključno z glavo družine, Antoinom Bourbonskim, kraljem Navarre, in njegovim bratom, Louisom Bourbonom, princem Condéjskim. Antoinove številne posesti v jugozahodni Franciji so gotovo ključno pripomogle k velikemu porastu protestantizma v teh predelih.¹³⁷ Še posebej pa je bila spreobrnitev Bourbonov ključna zato, ker so bili principi po krvi in prvi pretendenti za francoski prestol za neposrednimi sinovi valoiških kraljev. Bourboni v času Franca I. in Henrika II. sicer na dvoru niso imeli vpliva¹³⁸ in Antoine se je predvsem posvetil vladanju Navarre, katere prestol je dobil s poroko, in gubernatorstvu Guyenne. A z nastopom regentstva Katarine Medičejske, ki se je želela znebiti dominirajočega vpliva Guisev in je kot protiutež njim na visoke položaje na dvoru imenovala prav Bourbone kot prince po krvi, so postali glavni rivali družine Guise.¹³⁹

135 Knecht, str. 14, 15.

136 *Ibid.*, str. 15, 16.

137 Holt, str. 38.

138 Tega so jim denimo skušali pridobiti protestantski plemiči leta 1560 z neuspelo zaroto pri Amboisu, kjer so načrtovali ugrabitev kralja, da bi ga "rešili" vpliva Guisov in ga postavili pod regentstvo Antoina de Bourbon. Ta sicer v zaroti ni sodeloval in ker je bil edini med protestanti, ki bi lahko legitimno prevzel regentstvo, je tudi Calvin ni podprl kot legitimne, kar je močno prispevalo k njenemu neuspehu. Holt, str. 44, Knecht, str. 12.

139 Knecht, str. 29.

Sprva so hugenoti zahtevali le privilegij, da smejo v miru opravljati kalvinistično bogoslužje. Omejitve tega so v večji ali manjši meri določali mirovni sporazumi, ki so sklenili vsako od osmih vojn, ki so se odvile v letih 1562 in 1598. Poleg določitve prostorov, kjer se sme izvajati bogoslužje, so sporazumi velikokrat določali še, katera ozemlja, ki jih je med vojno zasedla ena ali druga stran, in koliko med vojno zaseženega bogastva naj se vrne nasprotni strani. V prvih treh vojnah so si hugenoti uspeli priboriti znatne pravice do bogoslužja, čeprav so bile te prostorsko omejene (ne čudi, da je bil tudi privilegij za opravljanje bogoslužja podeljen različno glede na stan: medtem ko je bilo v splošnem omejeno na nekatere za to določene trge, je bilo dovoljeno v prostorih v lasti plemičev). Spopadi so se kljub sporazumom nadaljevali, saj jih praviloma nobena stran ni spoštovala in so bili implementirani zgolj delno, če sploh. Upoštevajoč način delovanja aparata apropiacije lahko sklenemo, da so sprva hugenoti zahtevali priznanje in s tem institucionalizacijo njihovih alternativnih mrež pokroviteljstev. Te so *de facto* že obstajale in velikokrat imele že zelo konkretne učinke v smislu dostopa do nekaterih uradov ali privilegijev prek hugenotskih pokroviteljev (ali pokroviteljev, ki so krmarili med uveljavljenimi katoliškimi in hugenotskimi pokrovitelji s težnjami po lastni, tretji mreži, kot denimo guverner Normandije Bouillon). Vključevanje vanje je pomenilo bodisi dostop do delov aparata monarhične oblasti bodisi aparata kalvinistične cerkve z lastnim sistemom imenovanja na urade in plačevanja prispevkov, saj v nasprotju z galikansko cerkvijo ni bila inkorporirana v aparat monarhične oblasti. Hugenoti so se sprva borili za varnost in priznanje tovrstnih praks.

Leta 1572 se je v obliki šentjernejske noči zgodil prelom v nanašanju hugenotov do monarhične oblasti. Ve se, da so kralj in njegovi svetovalci ukazali umor nekaterih hugenotskih vodij, zbranih v Parizu ob poroki kralja Henrika Navarrskega, hugenota iz družine Bourbonov, s sestro Karla IX., Margareto Valoiško, ki naj bi potrdila spravo med obema stranema (morda je za ukazom stala kraljica mati, ki se je bala maščevanja bližnje hugenotske vojske nad umorom hugenota admirala Colignyja nekaj dni predtem). Dejstvo je, da je pokol kmalu ušel izpod nadzora dvora, tako da je katoliško prebivalstvo Pariza začelo linčati in pobijati svoje hugenotske sosede. Dejstvo je, da so se podobni, bolj ali manj spontani poboji odvijali tudi v nekaterih drugih mestih, ko se je v njih razvedela novica o pariškem poboju. In dejstvo je, da so bili katoličani prepričani, da pobijajo v imenu kralja in da kralj prav gotovo soglaša z njihovimi bogu všečnimi dejanji (kar je nenazadnje potrdil

kralj sam, ko je nekaj dni po šentjernejski noči nagovoril *Parlement de Paris*, čeprav je jasno, da dogodkov ni predvidel ali jih spodbudil).¹⁴⁰ To je bilo dovolj, da so hugenoti drastično spremenili svoje zahteve in svoj odnos do monarhične oblasti.

Številna hugenotska mesta na jugozahodu Francije, denimo La Rochelle, Montauban, Millau, Castres, so kralju odpovedala poslušnost in zaprla vrata njegovim odposlancem. Več spontanih hugenotskih zborov v mestih regije Midijs je v naslednjih dveh letih oblikovalo ustavo organizacije, v zgodovinopisju pogosto poimenovane Združene province Midijs.¹⁴¹ Najvišja oblast je pripadla občasno sklicanemu telesu generalnih stanov Midijs, katerega predstavniki so morali najprej priseči zvestobo hugenotski zvezi. Generalni stanovi so imenovali protektorja, ki je bil obenem vojaški poveljnik in mu je pomagal stalni svet. Imel je vrhovno izvršno oblast in je določal višino in distribucijo davkov, postavljaj zakone, imenoval generale in nekatere druge visoke funkcije. Vsaka provinca znotraj zveze je imela dokajšnjo avtonomijo z lastnim protektorjem (visokim plemičem) in izvršnim svetom, enako je veljalo za mesta in vasi, ki so bili pristojni za administracijo lastnih lokalnih zadev, vzdrževanje reda in pobiranje davkov.¹⁴² Za vsako od petih provinc zveze je bilo

140 Knecht, str. 49–51, *passim*, Holt, str. 76–98, *passim*.

141 Pri tem nikakor ni šlo za zaokroženo in jasno zamejeno teritorialno ozemlje. Nekatera ključna mesta znotraj provinc (denimo Toulouse, Bordeaux, Marseilles, Avignon, Aix ipd.) so ostala trdno katoliška, prav tako so nekatera hugenotska mesta severneje od provinc v njene zbere občasno pošiljala svoje predstavnike (Knecht, str. 55).

142 Opozorimo, da pobiranje davkov s strani provincialnih veljakov samo na sebi ni bila specifična Združenih provinc. V času vojn nikakor ni bilo redko, da so si guvernerji prilastili nekatere pristojnosti, ki so sicer pripadale izključno kralju. To denimo lepo nakazuje t.i. odlok iz Bloisa iz leta 1579, ki je ukazal zmanjšanje števila guvernerjev in prepovedal, da bi si lastili kraljeve pristojnosti, kot so podeljevanje pomilostitev, izposojanje denarja, avtoriziranje trgov in nalaganje davkov. A zahteve odloka so večinoma ostale neizpolnjene (Knecht, str. 88). Kljub temu opozorimo na razliko med guvernerji, ki so si prilastili kraljeve pristojnosti, in Združenimi provincami: guvernerji so to počeli v okviru aparata monarhične oblasti, morda so si res sami vzeli te privilegije, a vendarle je šlo za privilegije, čeprav nesankcionirane – še vedno je bil namreč kralj tisti, ki je imenoval guvernerje in jih lahko odstavil in še vedno so bili ti guvernerji vpeti v mrežo pokroviteljstev znotraj aparata (nemoč kralja, da ta aparat v celoti nadzira in ima moč nad njim, je

vzpostavljeno prizivno sodišče, katerega člane so sestavljali v enaki meri hugenoti in katoliki. Celotna zveza se je financirala prek davkov, ki bi sicer pripadli kroni, dodatni davek na sol, ekspropriacijo cerkvenih posesti in izredne obdavčitve hugenotske cerkve. Organiziranost zveze sicer sama na sebi ni bila posebej nova in je izvirala iz že oblikovanih institucij lokalnih oblasti, ki so imele že pod kraljem visoko stopnjo avtonomije. Ključna razlika je bila v tem, da so si hugenoti prilastili moči, ki so do tedaj pripadale zgolj kralju: moč določanja davkov, postavljanja zakonov, imenovanja na visoke funkcije ipd.¹⁴³ Struktura oblasti je torej ostala dokaj nespremenjena, le da se ni več nanašala na kralja.

Kljub temu dejstvu in izraziti protikraljevi retoriki, ki je spremljala osamosvojitve dela aparata monarhične oblasti, pa lahko rečemo, da v svojem bistvu hugenotska zveza ni bila antimonarhična. Hugenotska retorika je legitimirala upor proti konkretnemu kralju, ki (domnevno) prekrši zapovedi boga (s pregoni 'prave vere'), in zagovarjala suverenost verske skupnosti, a nikakor ni dvomila o upravičenosti oblasti Kralja in zasedanja prestola po dinastični liniji.¹⁴⁴ Tako je bilo povsem samoumevno, da se je Henrik Navarrski kot glavni

bila nenazadnje, kot smo že izpostavili, posledica strukture tega aparata samega, ne odklon od njega); v nasprotju s tem so Združene province Midijske pretrgale mrežo pokroviteljev, vezano na osebo kralja (s tem ko so mu odrekle lojalnost oz. zaprle vstop njegovim odposlancem), ter vzpostavile vzporeden in ločen aparat pretakanja presežkov, čeprav po strukturi izjemno podoben monarhičnemu in z enakimi razrednimi odnosi.

143 Knecht, str. 54, 55, *passim*.

144 Misel o uporih hugenotov se je oblikovala glede na zgodovinske okoliščine in odgovarjala nanje. Medtem ko je denimo v 60-ih letih Condé legitimiral upor proti dvoru s prepričanjem, da s tem rešuje kraljevo osebo pred Guisi, ki so si prilastili njegovo oblast, je Calvin denimo poskus kraljeve ugrabitve pri Amboisu s to legitimacijo obsodil, a le, ker v njej ni sodeloval Antoine de Bourbon, ki bi po dinastični liniji edini lahko zahteval regentstvo (čeprav je bil kralj takrat star že občutno nad 13 let, torej v letih, ko so se načeloma vsi strinjali, da lahko vlada sam) (Knecht, str. 12). Po vzpostavitvi Združenih provinc pa je bilo treba legitimirati upor proti kralju osebno. François Hotman v svojem besedilu *Francogallia* in Théodore de Bèze v *Pravici uradnikov*, ki sta izšli prva leto, druga dve leti po šentjernejski noči, sta zagovarjala stališče, da smejo konkretnega kralja odstaviti generalni stanovi (Hotman) ali nižji uradniki/oblastniki (de Bèze). (Skinner, *The Foundation of Modern Political Thought II*, str. 310–318) Vplivno besedilo *Vindiciae contra*

pretendent za prestol po Henriku III., takoj ko je zbežal iz ujetništva v Parizu in se zopet preobrnil v protestantsko vero, postal vrhovni protektor in vodja hugenotov.¹⁴⁵

Politični organizaciji provinc je bila sicer inherentna konfliktnost, saj visoki plemiči, ki so imeli funkcije protektorjev, večinoma niso imeli ne želje ne potrebe po upoštevanju odločitev stalnih svetov, s katerimi naj bi si delili izvršno oblast.¹⁴⁶ Tako je denimo Henrik Navarrski, čeprav vrhovni protektor hugenotov, brez težav prevzel katoliško vero, čim mu je to omogočilo zasesti francoski prestol. Pozicioniranje znotraj vrst hugenotov je sledilo enaki logiki osebnega in družinskega pozicioniranja v aparatu monarhične oblasti, kot smo ga predstavili na primeru družine Guise. Ko je Henrik IV., sedaj že katolik, zasedel francoski prestol, so se vojne končale dokaj samodejno: po eni strani je kot kralj lahko ponudil urade ali druge usluge visokim plemičem in mestnim elitam z obeh bregov konflikta in jih s tem ponovno inkorporiral v aparat monarhične oblasti; po drugi je bil aparat Združenih provinc že prej vezan na njegovo oblast, ki je temeljila na dinastiji oz. prestolonasledništvu in ki ni mogla samodejno razpasti zgolj zaradi njegove spreobrnitve (zato, ker je imela že vzpostavljeno mrežo odnosov lojalnosti in ker hugenoti v odsotnosti kakršnekoli želje po spremembi same družbene formacije niso mogli nasprotovati dinastičnim principom na sebi, temveč zgolj konkretnim kraljem). Enako je veljalo za stran zagrizenih katolikov, ki po njegovi spreobrnitvi niso imeli nobene podlage več po nasprotovanju njegovemu vladanju in

tyrannos, domnevno delo hugenotskega plemiča Philippa Du Plessis-Mornayja, pa oblast kralja utemeljuje v dvojni pogodbi boga s kraljem, ki mu obljubi skladnost njegovih zakonov z božjimi, in z ljudstvom, ki mu obljubi, da bo zagotovilo, da kralj izpolnjuje svoje dolžnosti. Če kralj krši božje zapovedi, ga mora ljudstvo odstaviti, sicer tudi samo krši pogodbo z bogom. Skinner opozarja, da takšna misel temelji predvsem na poznosrednjeveški sholastični miselni tradiciji o ljudski suverenosti, ki so jo izpostavljali nekateri radikalnejški kanonski pravniki (Skinner, str. 318–322). Ker argumentacija ni bila neposredno vezana na protestantsko misel, so jo lahko kmalu zatem privzeli tudi zagrizeni katoličani, ki so z njo legitimirali lasten upor zoper kralja desetletje kasneje in za izpodbijanje pravice do prestola Henrika Navarrskega, ki jo je sicer neizpodbitno imel po salijskem pravu (Knecht, str. 61).

145 Prvi protektor je bil Condé, prav tako bourbonski princ po krvi (Knecht, str. 55).

146 *Ibid.*

nobenega razloga po nasprotovanju vključevanja v nove mreže pokroviteljstev, spletene okoli njegove osebe, čeprav so predtem zagovarjali načelo katolištva kralja pred salijskim pravom (tj. načelo prvega naslednika po moški liniji).

3.1.7. Lokalne oblasti

Na začetku poglavja smo opozorili na pomen lokalne avtonomije, ki je vplivala na oblikovanje nove lastniške strukture v Franciji po 15. stoletju. Avtonomija lokalnih oblasti je tudi v času francoskih religijskih vojn močno določala sklepanje zavezništev in s tem vplivala na njihov potek. Mesta in vasi so se v vojne vključevale glede na lastne interese po prilasčanju delov aparata monarhične oblasti, ki jim ga je zagotavljala lokalna avtonomija po eni strani ali pridobitev določenih privilegijev prek pokroviteljstev na drugi. V tem smislu so bile enako podvržene logiki delovanja apropiacijskega aparata kot plemiči in njihove mreže klientov. Najizrazitejši je denimo primer Pariza na t. i. dan barikad leta 1588, ko je pariško prebivalstvo v uporuh na oblast postavilo svoje predstavnike, t. i. šestnajsterico, kralj pa je moral iz mesta zbežati. Kljub naklonjenosti Parižanov Katoliški ligi je šestnajsterica vsaj na začetku ohranjala avtonomijo. Prav tako nikoli ni izpodbijala oblasti Kralja (čeprav je kralj moral pred njo pobegniti)¹⁴⁷ – privilegij avtonomije je nenazadnje veljal zgolj kot privilegij kraljeve oblasti znotraj njenega aparata apropiacije. Podobno lahko rečemo za lokalne oblasti v Združenih provincah Midijs, le da je v tem primeru privilegij avtonomije izhajal iz lojalnosti protestantskemu predstavniku kraljeve dinastije. Lokalne oblasti so torej stale nasproti plemiškim mrežam pokroviteljstev, saj so skozi avtonomijo same določale sodelovanje pri apropiaciji, po drugi strani pa so bile od nje do neke mere odvisne, kolikor so bila pokroviteljstva ali vsaj zavezništva visokih plemičev pogosto edino zagotovilo za

147 Henrik III. je bil namreč prisiljen podpisati edikt, s katerim je priznal oblast šestnajsterice, potrdil vojvodo Guiškega za vrhovnega poveljnika vojske in se zavezal k sklicu generalnih stanov. Šestnajsterica je torej kljub *de facto* oblasti potrebovala potrditev kralja, njegovo podelitev *privilegija*, da vlada avtonomno (glej Holt, 131).

oхранitev njihove avtonomije v času vojn. Tako so bile lokalne oblasti zgolj še ena frakcija istega izkoriščevalskega razreda.

3.1.8. Kmetje

Izhajajoč iz razredne analize smo do sedaj govorili predvsem o različnih frakcijah vladajočega razreda, ki so določale dinamiko vojn. Ker so se vojne bile za nadzor nad tokom presežkov, jih po definiciji že lahko gledamo kot izraz razrednega boja. Kmetje, katerih davki so se tekom vojn pogosto močno zvišali, predvsem pa katerih pridelki so bili pogosto zaplenjeni, letina uničena ipd., so predstavljali izkoriščani razred, katerega položaj se je med vojnami vsaj ponekod močno poslabšal, stopnja izkoriščanja pa narasla. Do srede 16. stoletja je bil sicer življenjski standard francoskih kmetov visok – populacija je šele sredi stoletja dosegla gostoto, ki jo po demografski teoriji privede v krizo, obdelovalne površine so se povečevale, kmetje pa so v stoletju pred izbruhom vojn zaužili več hrane in vina kot kadarkoli po tem obdobju do 20. stoletja. Inflacija in posledična rast cen kot posledici pritoka srebra iz Novega sveta se do srede stoletja še nista poznali. Vse to se je v 70-ih in 80-ih letih spremenilo, kar torej nikakor ni bilo izključno posledica vojn.

Tegobe inflacije in vrste zaporednih slabih letin v tretji četrtini stoletja pa je vendarle močno zaostрил porast *taille*, s katerim je kralj financiral vojne, na ozemljih, čez katera so potovale vojske, pa tudi plenjenje in uničevanje. Da bi lahko zadostile kraljevim zahtevam po *taille*, so se mnoge lokalne skupnosti morale zadolžiti pri plemičih, ki pa so v zameno pogosto zahtevali nekatere fevdalne obveznosti, ki so jih izgubili ob odpravi tlačanstva. V 90-ih je tako v več deželah prišlo do kmečkih uporov, med katerimi so nekateri dosegli po nekaj sto, drugi pa po nekaj tisoč kmetov, in so včasih združevali pripadnike obeh veroizpovedi. Odvili so se denimo v Normandiji, Bretaniji in Burgundiji, kjer so kmetje napadali plemiče ali organizirali samoobrambo proti roparskim vojskam. V Beanu in Dijonu so od mestnih oblasti zahtevali, naj sklenejo premirje s kraljem, čeprav so bili predtem čvrsti podporniki Lige.¹⁴⁸ V Limousinu in Périgordu, ki so ju v času vojn večkrat prečkale različne vojske ter

148 Holt, str. 157–159.

plenile in pobijale prebivalstvo, so se kmetje organizirali proti lokalnim plemičem in zahtevali konec neprimerne vodenja cerkvenih uradov, konec nezakonitih zahtev lokalnih plemičev, imenovanje kraljevega uradnika, ki bi zagotavljal pravice kmetov proti plemičem, znižanje *taille* na njeno predvojno raven, uvedbo plačevanja *taille* na neplemiško zemljo, tudi v primeru, da jo kupi plemič, zamenjavo lokalnih pobiralcev davkov s kraljevimi predstavniki, prepoved plemiškega naziva za vse, ki niso pripadali starim plemiškim družinam, prepoved plemiškega vpliva na lokalne sodne procese in ukinitve vseh novih davkov.¹⁴⁹

Te zahteve jasno odražajo strukturno mesto, na katerem so se po ukinitvi tlačanstva znašli kmetje: kot rečeno, sta uveljavljena lokalna avtonomija na eni strani in monarhična oblast na drugi kmetom nudili zaščito pred plemiškim izkoriščanjem, kljub temu da sta jih po drugi strani vpeli v novo strukturo izkoriščanja prek aparata monarhične oblasti. (Glej poglavje 3.1.1.) Čeprav je prav dinamika slednjega po eni strani povzročala eskalacijo izkoriščanja, je bil še vedno prav kralj viden kot tisti naslovnik, ki jim lahko zagotavlja zaščito pred lokalnimi plemiči. Naslavljanje kmečkih upornikov kralja kot zaveznika torej nikakor ni le posledica mentalitete, po kateri je bil kralj božji predstavnik, v katerega ni moč dvomiti, temveč predvsem tega, da je bil dejansko edina instanca, ki je lahko branila kmečke privilegije proti plemstvu. Medtem so lokalne oblasti, ki so kot predstavnice kmečke avtonomije sprva predstavljale organizacijo v boju proti fevdalnemu izkoriščanju, v *ancien régime* tudi same postale del aparata monarhične oblasti in kot udeleženske pri črpanju presežkov strukturno gledano postale zgolj ena od frakcij vladajočega razreda. Po drugi strani pa so bile politično včasih lahko na strani kmečkega prebivalstva in v razrednem boju zagovarjale njegove interese, denimo z nasprotovanjem višanju davkov, prečkanju vojsk ipd.

3.1.9. Kraljeva oseba in kraljeva oblast

V času francoskih religijskih vojn so nekatere prakse, vezane na kraljevo osebo, na primer poskusi ugrabitve kralja in njegove zamenjave ali umora, dobile ključno strateško

149 Zahteve vsebuje letak, ki je krožil med kmeti, tu navajan po Holt, *French Wars of Religion*, str. 159.

vlogo. V teh se, kot bomo videli, odraža logika monarhične oblasti, v času vojn prignana do skrajnosti. Hugenotska stran je večkrat poskusila ugrabiti kralja, s čimer je predvsem želela fizično odstraniti rivalske plemiče in njihov vpliv, ter tako na silo vzpostaviti svoj lasten vpliv nad njim. Podobno, lahko rečemo, je storila Katoliška liga, potem ko je izsledila iz Pariza ubeglega kralja. V teh praksah se odraža tisti element logike oblasti *ancien régime*, ki se nanaša na konkretne posameznike in deluje preko podeljevanja privilegijev in uradov konkretnim osebam oz. korporacijam.

Praks menjav konkretnega kralja – umora v primeru Henrika III. (in že po koncu vojn Henrika IV.) ali v primeru hugenotov priznavanja princa po krvi namesto ustoličenega kralja – in njihovih legitimacij sta se prav tako posluževali tako zagrizeno katoliška kot hugenotska stran, ne da bi obenem podvomili ali nasprotovali instituciji nasledstva kraljeve dinastije. Zakaj je nenadoma prišlo do takšnega vpliva vloge regicida? Po do sedaj povedanem lahko odgovorimo sledeče: s prehodom iz fevdalizma v *ancien régime* se odnosi oblasti začnejo kazati bolj abstraktno – neposredno osebno izkoriščanje tlačana po fevdalcu se umakne izkoriščanju, organiziranemu skozi centraliziran aparat monarhične oblasti, tako da izkoriščani in izkoriščevalci praviloma ne prihajajo več v neposreden stik in je tok presežkov na ravni izkustva netransparenten. Prav tako oblast kralja ni več kot v fevdalizmu predvsem oblast konkretnega kralja, ki je (vsaj strukturno gledano) le eden med plemiči (pri čemer ima vsak svojo konkretno oblast in iz nje črpa presežke zase), temveč je oblast aparata, medtem ko konkretni kralj morda sploh nima velike moči oz. lahko plemiči izvajajo več dejanske oblasti kot oseba kralja, pa vendar šele skozi aparat kraljeve oblasti (spomnimo se primera guvernerjev, ki so si nezakonito prilaščali kraljeve pristojnosti, a s tem aparata monarhične oblasti niso ogrozili). Tako je oblast kralja v *ancien régime*, kljub temu da se nanaša na konkretne posameznike, obenem veliko bolj abstraktna kot v fevdalizmu. Tudi to je verjetno razlog, da se je ravno v tem času razvila pravna fikcija kraljevih dveh teles in je bilo ukvarjanje z značajem telesa Kralja vse pogostejše.¹⁵⁰

150 Glej Kantorowicz, *Kraljevi dve telesi*.

To obenem pomeni, da kraljeva dinastija kot tista abstraktna naravna podlaga konkretnemu kralju, za katero se kaže, da temu šele določa in omogoča njegovo konkretnost (saj posameznik brez rojstva v določeni dinastiji pač ne bi mogel izvajati konkretnih praks kralja), postane določujoča za prakso izvajanja oblasti, kar pomeni, da se politično-ekonomsko-religijske zahteve pozicionirajo do nje (seveda je tudi v fevdalizmu dinastija omogočala kraljevanje, pa vendar, menim, je bil zaradi veliko bolj osebnega in konkretnega odnosa prilaščanja presežkov tudi abstraktna plat oblasti manj poudarjena). Konkretnega kralja je bilo tako mogoče ubiti ali zamenjati, nikakor pa ne samega dinastičnega načela – vsaj ne brez spremembe družbene formacije. To pa je imelo za posledico temeljitejšo ukvarjanje s samim dinastičnim načelom: pri vprašanju, ali je bolj temeljno načelo salijskega prava (po katerem bi prestol zasedel hugenotski kandidat) ali načelo katolištva, gre za določitev abstraktne podlage oblasti. Obe načeli sta se kazali kot absolutni in transcendentni in ko je bilo s Henrikovo spreobrnitvijo in cerkveno odvezo razrešeno protislovje, v katerega sta pripeljali, nasprotovanje novemu kralju ni bilo več mogoče.

Šele na podlagi specifičnega odnosa med konkretnostjo oblasti in njeno abstraktno podlago lahko razumemo strukturno dinamiko francoskih religijskih vojn in njihovega (nič kaj katarzičnega) konca. Vse vpletene strani so se namreč vseskozi na različne načine pozicionirale in repositionirale v odnosu do kralja: konkretnega kralja, v kolikor so se potegovalle za konkretne usluge (konkretni vidik oblasti), in abstraktnega kralja, v kolikor so skušale njim nezadovoljivega konkretnega kralja zamenjati ali vzpostaviti lasten apropiacijski aparat (abstraktni vidik oblasti).



Sklenimo. Hugenoti so začeli z zahtevami po privilegiju, da smejo opravljati svoje bogoslužje, zahtevami, ki jim je bilo inherentno kraljevo priznanje oz. sankcioniranje novih mrež pokroviteljstev, ki so se uveljavljala skozi hugenotske organizacije. Z drugimi besedami, to so bile zahteve po institucionalizaciji *de facto* vključenosti v aparat monarhične oblasti. Kljub temu da sta regentka in kralj tem zahtevam večkrat zadostila in nenazadnje vsaj v 60-ih dvor obdala predvsem s protestanti ali vsaj zmerneži (in jim s tem omogočila dostop do potegovanja za kraljeve usluge), so bile zahteve hugenotov neposredno nasprotne interesom močnih, uveljavljenih mrež pokroviteljstev katoliških visokih plemičev, ki so se

prav tako potegovali za vpliv na dvoru. Odnosi med različnimi mrežami pokroviteljstev so se zaostri, dokler niso mogli več obstati znotraj enega aparata oblasti. A tudi takšna rešitev je bila lahko zgolj začasna: dokler je družbena organizacija ostajala nespremenjena, je bila organizirana okoli osebe kralja – ali vsaj osebe domnevno legitimnejšega pretendenta za kralja. Ko je ta uspel vzpostaviti vsaj približno ravnotežje med različnimi mrežami pokroviteljstev in vsem zagotoviti vključenost v apropiacijski oblastni aparat, so se vojne vsaj v tej obliki lahko končale.

Seveda ne mislimo reči, da je Henrik IV. s tem izvedel posebej izvirno potezo. Nasprotno: vsi kralji in regentka so v času vojn skušali ohranjati ravnotežje sil med različnimi plemiči in po eni strani ustreči njihovim interesom, po drugi jih krotiti. Kot smo videli, je bila to nujna strukturna dialektika razmerja med kraljem in plemiči, ki niso mogli drug brez drugega. Henrik torej s svojim podeljevanjem daril, nazivov in funkcij vpletenim plemičem iz različnih vojskujočih se strani ni povzročil konca vojne, ampak ga je zgolj formalno omogočil. Konec je bil strukturno gledano predvsem nujen zaradi spodkopavanja kmečke proizvodnje, glavnega vira presežkov, z ropanjem, pobijanem in uničevanjem, konkretno politično pa zaradi groženj zunanjih geopolitičnih teženj po apropiaciji (denimo grožnja španske invazije), finančne krize krone (ki je bila ob koncu vojn zadolžena že za 300 milijonov liver)¹⁵¹ ter predvsem neposrednega pritiska kmečkih uporov.¹⁵²

Vidimo lahko torej, da francoske religijske vojne niso bile ostanek fevdalizma, za katerega je značilna apropiacija presežkov prek spopadov med fevdalci ob pomanjkanju centraliziranega aparata apropiacije, ampak so bile ravno posledica centralizirane monarhične oblasti, torej odraz logike *ancien régime*, ki ji je bila inherentna dialektika težnje k svoji odpravi prek razdrobitve in reakcije nanjo prek inkorporacije. Obenem sta ti nasprotujoči si težnji, ki sta stalno povzročali vojne in spopade, spodkopavali sam temelj družbene formacije, zemljiško proizvodnjo. Kljub temu da se obdobje *ancien régime* ponavadi v zgodovinskih periodizacijah začne šele po koncu francoskih religijskih vojn,

151 Holt, str. 217.

152 Glej Holt, str. 161, Teschke, str. 179.

vidimo, da so bili razredni odnosi v njih že ancienrégimski, ne več fevdalni, čeprav so se številne značilnosti družbene formacije razvile kasneje (denimo kraljevi monopol nad vojsko, večja kraljeva moč in nadzor nad plemiči ipd.).

3.2. Tridesetletna vojna

3.2.1. Zamejitev in značaj tridesetletne vojne

O tridesetletni vojni je bilo že mnogo napisanega– po eni strani zaradi izjemnega opustošenja, ki ga je povzročila, po drugi strani zaradi domnevnih zgodovinskih prelomnic, ki so ji botrovale. Po široko sprejetem prepričanju sociologov in zgodovinarjev naj bi se z njenim koncem vzpostavil moderni mednarodni sistem suverenih držav, t. i. westfalski sistem. Zgodovinarji si o pomenu, obsegu, periodizaciji in razlogih za vojno sicer niso enotni. Najširše sprejeta periodizacija vojne kot njen začetek prepoznava t. i. praško defenestracijo leta 1618, za konec za podpis westfalskega miru leta 1648, številne bitke znotraj tega obdobja pa obravnava kot del iste vojne. S takšnim pogledom se nekateri zgodovinarji ne strinjajo. V grobem lahko razločimo pogled pretežno anglosaksonskega zgodovinarja, ki tridesetletno vojno vidi predvsem kot mednarodno vojno evropskih velesil, predvsem Francije in Španije, in pogled pretežno nemškega oz. srednjeevropskega zgodovinarja, ki meni, da je šlo predvsem za vojno znotraj Svetega rimskega cesarstva, v katero so se zunanje sile le vpletale.¹⁵³ Prvi pogled na tridesetletno vojno kot torej kot mednarodno najizraziteje zagovarja Nicola Sutherland,¹⁵⁴ ki zavrača sprejeti letnici vojne kot nerelevantni in vojno razširi na protihabsburški boj evropskih sil, trajajoč tri stoletja. Tako kot ključni moment večstoletnega konflikta vidi špansko-nizozemsko vojno in pozicioniranost Francije do

153 Lutz, H. *Reformation und Gegenreformation*, München: R. Oldenbourg Verlag, 1997, str. 178–186.
Wilson, P. H., The Causes of the Thirty Years War 1618-48, *The English Historical Review*, Vol. 123, Št. 502 (Junij, 2008), str. 554-586: 557.

154 Sutherland, N., The Origins of the Thirty Years War and the Structure of European Politics, *English Historical Review*, CVII (1992), 587-625.

Španije, westfalski mir pa kot relevanten zgolj, v kolikor je zaradi oslabitve cesarja onemogočil pomoč cesarske veje Habsburžanov svojim španskim sodinastom. Številne spopade, ki so se odvijali na severu in vzhodu Evrope, Sutherland in drugi zgodovinarji, ki poudarjajo mednarodno vpletenost, v veliki meri zanemarijo, saj jih ne morejo umestiti v svojo razlagalno shemo. Peter H. Wilson¹⁵⁵ poudarja, da ima takšno gledanje poleg te še nekatere druge šibke točke, kot je arbitrarna periodizacija in neupoštevanje dejstva, da so sodobniki že takoj po westfalskem miru govorili o “tridesetletni vojni” in jo zamejevali z danes najširše uveljavljenima letnicama.

Na drugi strani predvsem nemško zgodovinopisje poudarja pomen dogodkov za samo Sveto rimsko cesarstvo, pogosto naslanjajoč se na teorijo konfesionalizacije, podrobnejše opisano v prvem poglavju. Tako mednarodni kot notranji pomen vojne pa poudarja Johannes Burkhardt, ki tridesetletno vojno vidi predvsem kot državotvorno vojno.¹⁵⁶ Ugotavlja namreč, da v zgodnjem novem veku še ne moremo govoriti o državah, ki se bojujejo med seboj, in zato moderne teorije mednarodnih odnosov za to obdobje ne morejo veljati. Politika se je namesto prek modernih držav, tako Burkhardt, odvijala na dveh ravneh: po eni strani na partikularni ravni, ki je zajemala razdrobljene organizacije številnih in raznolikih lokalnih skupnosti z raznolikimi organizacijskimi oblikami, ki so bile povezane v višjih deželnih in cesarskih jurisdikcijah, po drugi strani na univerzalni ravni, ravni idej, ki je zajemala predstavo evropskih prebivalcev o pripadnosti enemu samemu krščanstvu, predstavo, ki je ohranjala veljavo kljub razcepu znotraj krščanstva, ki ga je prinesla reformacija. Po Burkhardt se je moderna suverena država, ki naj bi se uveljavila z westfalskim mirom, pozicionirala v sredino med obema ravnema, tako da je s centralizacijo oblasti geografsko in upravno poenotila partikularizme zgodnjenovoveške predhodnice. Reformacija naj bi ta proces še pospešila, tako da je univerzalizem krščanstva uporabila za legitimacijo pretenzij posameznih zgodnjenovoveških državnih tvorb po dominaciji in hegemoniji. Tridesetletna

155 Wilson, P. H., *The Causes of the Thirty Years War*, str. 560.

156 Burkhardt, Johannes, *Der Dreißigjährige Krieg*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992; *Der Krieg der Kriege. Eine neue Geschichte des Dreißigjährigen Krieges*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2018.

vojna, tako Burkhardt, je bila vojna za določitev evropskega državnega sistema oz. za prevlado dveh različnih idej o njem: na eni strani ideje o enotni republiki, ki bi zajemala vse evropske dežele pod dinastijo Habsburžanov,¹⁵⁷ in na drugi strani idejo o ravnotežju več suverenih enakovrednih držav, ki se je na koncu uveljavila z westfalskim mirom in dokončno obrzdala pretenzije posameznih držav po hegemoniji. Poleg vzpostavitve sistema suverenih držav naj bi bil westfalski mir državotvoren tudi za samo Sveto rimsko cesarstvo, ki naj bi z njim prvič dobilo napisano ustavo.¹⁵⁸

Teorijo o državotvornosti in vzpostavitvi t. i. westfalskega sistema, ki je danes uveljavljena tudi pri teoretikih mednarodnih odnosov, zavrne Benno Teschke,¹⁵⁹ ki pokaže, da westfalski mir ni bil mir med državami, temveč med dinastijami. Podpisniki miru so bili vladarji in korporativna telesa, ne neosebne države. Mir ni odpravil dinastičnega načela, temveč ga natančneje specificiral, pa vendar so bile še številne vojne 18. stoletja vojne za nasledstvo. Prav tako westfalski mir ni vzpostavil zakoličenih ozemelj domnevnih držav, temveč je razdelil ozemlja v obliki privilegijev oz. regalov različnim vladarjem, denimo mesta, škofije, pristanišča ipd. Švedska krona je na primer dobila bremensko nadškofijo, verdensko škofijo, baltsko pristaniško mesto Wismar in zahodni del grofije Pomeranije, a dobila jih je kot cesarski fevd, torej je s tem švedski kralj postal obenem cesarski vazal. Ta ozemlja torej niso pripadla državam, temveč so bila inkorporirana v dinastično ozemlje vladarjev. Francija, ki je dobila škofije v Metz, Toul in Verdun, utrdbo Breisach in

157 Dejanska možnost takšne enotne monarhije je sicer vprašljiva. Ronald G. Ash denimo meni, da je grožnja z njo obstajala predvsem v protihabsburški retoriki sosednjih držav in ni bila nikoli realna, nasprotno, verjetnejša se je zdela razkropitev habsburških ozemelj (Ash, R. G., *The Thirty Years War. The Holy Roman Empire and Europe 1618 – 1648*, London: Macmillan Education, 1997, str. 36).

158 Burkhardt, *The Thirty Years' War*, v: Hsia, Po-Chia, *A Companion to the Reformation World*, Blackwell Publishing, 2004, str. 272–290.

159 Teschke, *The Myth of 1648*.

Alzacijo, je ta ozemlja formalno prejela kot zahvalo oziroma odškodnino za usluge, ki jih je nudila nemškimi zaveznikom.¹⁶⁰

Dalje priznanje "svobode" stanov oz. *Reichstände*, da odločajo o miru in vojni, sklepajo zaveznitva in nalagajo davke, ni znak moderne suverenosti, temveč potrditev in specifikacija že obstoječe fevdalne prakse, zapisane že v zlati buli iz leta 1356, ki je izvirala iz fevdalnega načina geopolitične apropiacije skozi spopade med fevdalci. Nenazadnje je bila "suverenost" stanov okrnjena, saj pravica do sklepanja zaveznitv in napovedovanja vojn ni veljala za zaveznitva ali vojne proti cesarju ali med stanovi samimi.¹⁶¹

Končno, ustavni značaj, ki ga ima westfalski mir za Sveto rimsko cesarstvo, tega ravno ne vzpostavlja kot suvereno državo. Ustavno avtonomijo stanov nasproti cesarju sta po mirovni pogodbi varovali Francija in Švedska, ki sta imeli pravico do posega v notranje zadeve cesarstva, če bi cesar kršil privilegije stanov. Teschke zaključí, da je westfalski mir tako predstavljal zmago francoske krone, ki je uspela prepričati, da bi habsburška dinastija cesarstvo spremenila v ancienrégimski sistem monarhične oblasti. Mir torej ni vzpostavil sistema držav po načelu mednarodnega prava, po katerih si podpisniki vzajemno priznavajo notranjo in zunanjo suverenost, temveč sistem, ki je ohranil ustavni in ozemeljski *status quo*, kot je ustrezal francoski in švedski kroni.¹⁶²

Vprašanje, kako zamejiti tridesetletno vojno, katere vse konflikte šteti kot del iste vojne in katere kot ločene, očitno izhaja prav iz zagate, ki jo modernemu pogledu na takratno obdobje predstavlja družbena formacija *ancien régime* z njej specifično obliko oblasti. Zgodovinarji, ki poudarjajo mednarodni aspekt vojn in njihov protihabsburški značaj, sicer vojno razumejo kot vojno med dinastijami, ne državami, a zanemarjajo boj za presežke skozi različne privilegije, ki se uveljavljajo znotraj okvira monarhične oblasti. Burkhard in zgodovinarji, ki poudarjajo boj za ustavni sistem (tako znotraj cesarstva kot med državnimi

160 *Ibid.*, str. 238–240.

161 *Ibid.*, str. 241–243.

162 *Ibid.*, str. 243–245.

tvorbami), zanemarjajo razredne odnose tega sistema in posledično zapadajo anahronizmu in teleologiji v iskanju zametkov ali rojstva modernih načel. Teschkejev pogled, ki izhaja iz analize razrednih razmerij *ancien régime*, zavrne kontinuiteto obdobja westfalskega miru z moderno in na prvi pogled modernim podobne procese postavi v okvir družbene formacije *ancien régime*. Takšen pogled mi bo v nadaljevanju služil za izhodišče za analizo dinamike vojne in vloge religije v njej.

3.2.2. Dinamika religijskega in političnega povezovanja

Okoli leta 1500 je na zahodu Evrope prišlo do odprave tlačanstva, vzhodno od reke Elbe pa do njegove zaostitve. Medtem ko je v Franciji temu botrovala vzpostavitev sistema monarhične oblasti in družbene formacije *ancien régime*, se je v Svetem rimskem cesarstvu podoben proces odvil na ravni manjših organizacijskih struktur, tako da je prišlo do številnih manjših sistemov oblasti z družbenimi formacijami *ancien régime*, ki pa vendarle niso bile neodvisne, temveč so se utemeljevale v oblasti cesarja.¹⁶³ Tako ne moremo več govoriti o fevdalnih razrednih odnosih, saj je bila skozi cesarske institucije zamejena možnost geopolitične apropiacije med različnimi fevdalci oziroma je ta lahko potekala zgolj skozi cesarski sistem. Po drugi strani tudi celotnega cesarstva ne moremo imeti za enoten aparat cesarske oblasti, saj so imeli vladarji posameznih jurisdikcij v rokah večino ključnih vzvodov prilaščanja in pretakanja presežkov, denimo določanje in pobiranje davkov ipd.¹⁶⁴ Tako so se podobno kot v Franciji kralj v zahodnem Svetem rimskem cesarstvu tudi deželni knezi postavili v bran kmetom pred fevdalnim izkoriščanjem, obenem pa pretok presežkov iz njihovega dela začeli organizirati skozi lastne oblastne strukture.¹⁶⁵ Poudarimo, da so cerkveni dostojanstveniki, kot so škofi, nadškofi ipd., zasedali enako strukturno mesto in pripadali istemu razredu kot visoki plemiči, saj so tako kot oni na svojih ozemljih vzpostavili sisteme *ancienregimske* vladarske oblasti.

163 Brenner, *Agrarian Class Structure and Economic Development*.

164 Teschke, *The Myth of 1648*, str. 69-70.

165 Ash, R. G., *The Thirty Years War*, str. 24, 25.

Tako se je vzpostavila mreža različnih lokalnih organizacij skupnosti, relativno avtonomnih, raznolikih in razpršenih. Povezane so bile v višjih deželnih jurisdikcijah, a te so ostajale sestavljene iz raznolikih organizacijskih oblik in lokalnih privilegijev ter jih je povezovala predvsem lojalnost skupnemu vladarju. Ti so glede na pomen lastne dinastije ali jurisdikcijske enote, ki so ji vladali, posedovali različne nazive z jasnim sistemom hierarhij in specifičnimi privilegiji – od kraljevin, prek svobodnih mest, nadškofij itd., do vaških skupnosti. Te deželne jurisdikcije so bile dalje po eni strani povezane skozi cesarske institucije in po drugi skozi lojalnost deželnih knezov cesarjevi osebi.¹⁶⁶ Tudi med samimi plemiči se je vzpostavila hierarhija nazivov, ki ni bila zgolj stvar prestiža, temveč je določala zelo konkretne privilegije, ki so jih lahko posedovali. Najvišje na hierarhični lestvici v tem smislu so bili tisti, ki so imeli pravico voliti cesarja – cesarski naziv namreč ni bil deden, čeprav so si Habsburžani uspeli s svojimi dednimi posestmi in dinastičnimi povezavami zagotoviti dovoljšen vpliv nad elektorji za dolgotrajno zasedanje cesarskega prestola.

Podobno, kot je bilo prikazano na primeru Francije, je tudi v Svetem rimskem cesarstvu možnosti udeleženosti v presežkih zagotavljala hierarhična mreža različnih pokroviteljev in klientov, vse od najnižjih plemičev do volilnih knezov, ki so volili cesarja. Reformacija se je zarezala v samo pokroviteljsko mrežo, omogočila nova povezovanja in obenem nove možnosti apropiacije presežkov prek imenovanj na funkcije, prejemanja naslovov, ozemelj in različnih privilegijev. To slikovito prikazujeta primera vojvode Bavarskega in palatinskega elektorja, ki ju predstavi Ash. Vojvodina Bavarska je bila ena bogatejših dežel in ena redkih, ki je pred začetkom vojne redno beležila proračunski presežek. A v južnonemških deželah, kjer bi lahko imela največ moči in vpliva, jo je vse bolj izpodrinjala moč Habsburžanov, ki so posedovali okoliške dežele na vzhodu in jugu. Prav tako bavarskim vladarjem ni bilo pogodu, da kljub moči nimajo naziva cesarskih elektorjev. Maximilian, vojvoda Bavarski, se je z radikalizacijo v gorečega katolika postavil na čelo katoliške Lige in tako pod seboj organiziral mrežo nezadovoljnih plemičev, katerih posesti so, denimo, ogrožali protestantski

166 Podrobno sistem jurisdikcij obdela Wilson, P. H., *The Thirty Years War: Europe's Tragedy*, Cambridge: Harvard University Press, 2009, str. 12-25.

sosej. Tako se je po eni strani pozicioniral kot nepogrešljiv zaveznik cesarja, nad katerim si je uspel zagotoviti močan vpliv, po drugi strani pa ravno toliko tudi kot njegov nasprotnik, v kolikor je pod seboj združeval moč, ki bi lahko cesarja tudi ogrožala oziroma ga držala v pesti.¹⁶⁷

Nasprotno je elektor Renskega palatinata pod svojim okriljem združil protestante v protestantsko unijo predvsem zaradi svoje strukturne pozicije: palatinat je v 15. stoletju predstavljal močno oblastno strukturo z obsežno mrežo klientov, ki je nadzorovala številna ključna območja ob Renu. A skozi 16. stoletje je njegova moč začela usihati, mreža klientov pa razpadati – po eni strani zato, ker številni katoliški klienti niso želeli biti klienti protestantskega vladarja, po drugi zaradi ustavne okrepitve deželnih stanov, ki so postajali vse bolj neodvisni od deželnega kneza. Formiranje protestantske unije je tako predstavljalo možnost izgradnje nove mreže klientov in širitve moči in vpliva mnogo dlje od obrenskih območij. Z radikalizacijo je na poziciji vodje protestantov v cesarstvu skušal celo izriniti saškega volilnega princa.¹⁶⁸

Oba primera kažeta, da je bilo formiranje protestantskih in katoliških zavezništev neločljivo povezano z aspiracijami posameznih vladarskih dinastij in oblikovanjem novih pokroviteljskih mrež. Knezi so svoja zavezništva oblikovali po principu dinastičnih interesov in pozicioniranj znotraj kompleksnih pokroviteljskih mrež, pri čemer je vera predstavljala ključni element takšnih povezav. A to ravno ni pomenilo hinavstva knezov ali “izrabljanja” vere za posvetne interese; nasprotno, verski interesi so bili povsem neločljivo povezani z interesi vladarskih dinastij.

Kljub navideznemu protislovju podobno lahko trdimo tudi za nekatere protestantske kneze, ki niso odrekli lojalnosti katoliškemu cesarju. Takšen je primer Johanna Geoga Saškega, ki se, kljub temu da je bil luteranec, ni želel zameriti Habsburžanom. Prav tako pa na češkem prestolu tudi ni želel palatinskega elektorja, svojega glavnega rivala za mesto

167 Ash, *The Thirty Years War, Europe's Tragedy*, str. 21-22.

168 *Ibid.*, str. 22-24.

vodje protestantov, čeprav je bil ta protestant (a kalvinist), saj je imel v češkem kraljestvu številne fevde in bi tako postal palatinov vazal. (Palatinski elektor Friedrich se je namreč potegoval za češko krono, in sicer z utemeljitvijo, da je cesar Ferdinand, ki je bil tudi češki kralj, kot kralj privatna oseba in zato z bojem proti češkemu kralju ne okrne svoje lojalnosti cesarju.) Johann Georg je tako raje podprl katoliškega kralja (in cesarja) proti protestantskemu plemiškemu rivalu. V zameno je od njega prejel mejno grofijo Luzatijo (Lužico), kot povračilo stroškov za vojaško intervencijo v podporo Ferdinandu. Prav tako so se na konferenci plemičev – podpornikov Ferdinanda marca 1620 člani katoliške Lige zavezali, da ne bodo poskušali s silo vrniti razlaščenih cerkvenih posesti v protestantski Saški. Dalje je Ferdinand Češki, Moravski, Šleziji in Luzatiji potrdil predhodne privilegije (ki so jih uživali od časa husitskih vojn in jih sedaj reinterpreterali, da so zajemali protestantsko bogoslužje, ki so ga prevzeli nasledniki husitov).¹⁶⁹ Lojalnost protestantskega kneza katoliškemu kralju in cesarju je tako pomenila korist tako za kneza osebno kot za protestantizem v njegovi deželi. Po drugi strani so protestantski stanovi, še posebej na Češkem, kjer so jim to dopuščali cesarjevi privilegiji, podobno kot v Franciji postopoma gradili katoliškim vzporedne institucije, kar je pomenilo tudi vzporedne strukture razpolaganja s presežki in nove možnosti vključevanja vanje.¹⁷⁰

Navedeni trije primeri se sicer osredotočajo na motivacije posameznih knezov, a vendarle jasno kažejo strukturno logiko, ki so ji bili ti podvrženi. Z nizko produktivnostjo omejene možnosti ekspropriacije presežkov v posameznih deželah, ki so jih še poslabšale zaostrene demografske in vremenske razmere (t. i. mala ledena doba), so posamezne kneze silile v različne (religijsko-)politične načine pridobivanja novih in novih dežel, privilegijev in nazivov. Medtem ko je vzhodno od Elbe črpanje presežkov potekalo na način intenzifikacije fevdalnega izkoriščanja z intenzifikacijo tlačanskih obveznosti (ki je bila mogoča zaradi predhodnega slabo razvitega kmečkega organiziranja), je na Zahodu vzpostavljanje *ancien régime* povzročilo, da so deželni knezi kmete branili pred porastom izkoriščanja, saj je bil to

169 *Ibid.*, str. 61, 62.

170 Wilson, *The Causes of the Thirty Years War*, str. 581.

pogoj možnosti oblikovanja njihove oblastne strukture nasproti fevdalcem (glej poglavje 2.2.1.); tako so bili deželni knezi prisiljeni presežke iskati z geopolitično apropiacijo.¹⁷¹

Na tem mestu se ne bomo spuščali v natančno analizo poteka vojn in meddinastičnih zavezništav. Povejmo le, da lahko enako dinamiko povezovanja dinastičnih in verskih interesov prepoznamo tudi v posegih tujih vladarjev v tridesetletno vojno. Podpora francoskega kralja protestantom v cesarstvu, denimo, se po eni strani zdi protislovna, po drugi pa jasno sledi logiki dinastične geopolitične akumulacije. Z westfalskim mirom se je vzpostavila nova mreža pokroviteljstev, vazalnih odnosov in hierarhije vladarskih nazivov. Tako je bil, denimo, švedski kralj, kot že rečeno, kot prejemnik nekaterih posesti v cesarstvu obenem cesarjev vazal. Ozemlja in lastništva nad njimi so se spreminjala, hierarhija med njihovimi posedovalci prav tako. Vprašanje, ali je bila tridesetletna vojna bolj mednarodna ali bolj cesarstvu notranja, se torej samo na sebi kaže kot nekoliko zavajajoče: bila se je za umestitev vladarjev in korporativnih teles v hierarhično mrežo dinastičnih povezav in za privilegije, ki so jih te prinašale. Umestitev v hierarhični mreži nazivov in časti pa ni bila le formalnost, temveč je ključno določala pogoje možnosti nadaljnje apropiacije: kot kriterij nasledstva je višje umeščenim omogočala dostop do novih ozemelj, kot kriterij privilegijev pa je omogočala večji nadzor nad črpanjem presežkov iz že pripadajočih ozemelj.

3.2.3. Religijska vojna?

Upoštevajoč zgoraj opisano dinamiko religijsko-političnega boja za apropiacijo presežkov se posvetimo vprašanju, v kolikšni meri, če sploh, lahko o tridesetletni vojni govorimo kot o religijski vojni. Vprašanja so se lotili številni zgodovinarji, ki pa si v svoji oceni niso enotni. V prvem poglavju smo že navajali mnenje Brendleja in Schindlinga,¹⁷² da je imela tridesetletna vojna sicer religijske vzroke, a so njeni udeleženci te zakrivali z retoriko

171 Teschke denimo tako francoske religijske vojne kot tridesetletno vojno vidi kot posledico krize apropiacije, ki je plemstvo silila v poskuse geopolitične apropiacije skozi vojno. (Teschke, str. 170).

172 Brendle, Schindling, *Religionskriege in der Frühen Neuzeit. Begriff, Wahrnehmung und Wirkmächtigkeit.*, v: *Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa*, Brendle, Schindling (ur.), str. 15–52.

deželnega miru, ki je nazadnje omogočila sklenitev miru. Zaradi takšne retorike avtorja vojne ne vidita kot 'resnično' religijske, v nasprotju, denimo, z vojno proti Osmanskemu imperiju, v kateri so uporabljali izrazito religijsko retoriko. Nekateri drugi zgodovinarji podobno ločujejo med verskimi vojnami, ki so se bîle, denimo, med katoličani in muslimani na eni strani, in konfesionalnimi vojnami, ki so se bîle med različnimi veroizpovedmi znotraj krščanstva na drugi.¹⁷³ Opisane delitve, kot vidimo, izhajajo iz načina legitimacije vojne oz. spremljajoče retorike. Zakaj je takšno izhodišče problematično, smo predstavili že v prvem poglavju.

Drugi zgodovinarji se rajši kot na retoriko in način legitimacije osredotočajo na ustavno oz. zakonsko plat spopadov. Vzroke za izbruh vojne tako, denimo, iščejo v pravno nerazrešenih vprašanjih, ki so v Augsburškem verskem miru iz leta 1555 ostali nerazrešeni ali so predstavljali vire nezadovoljstva protestantskih stanov. Wilson tako prepoznava več področij, ki so sprožala nezadovoljstvo, med njimi, denimo, vprašanje, kaj se zgodi s cerkvenimi posestmi v primeru, ko se katoliški dostojanstvenik spreobrne v protestanta. V Augsburškem verskem miru je bilo zapisano, da morajo cerkvena posestva v takem primeru ostati v lasti cerkve, ne protestantskega plemiča. Toda protestanti tega določila niso potrdili in ga zato niso imeli za veljavnega. Cesar je tako kasneje protestantske 'škofe' priznal kot upravitelje škofovskih posesti, ne pa kot 'škofe'. Po letu 1582 je vprašanje postalo pereče, saj je število protestantskih plemičev začelo ogrožati katoliško večino v *Reichstagu* in drugih institucijah.¹⁷⁴ A kljub vprašanju, ki so ostala po Augsburškem verskem miru nerazrešena, ostaja dejstvo, da je do vojskovanja prišlo šele več kot pol stoletja po njegovem podpisu. Ash meni, da so religijske napetosti omogočile cesarju, da se je postavil za njihovega arbitra in postopoma povečal svojo moč v cesarskih institucijah. Spopadi, ki so sledili, so po njegovem mnenju tako v enaki meri posledica verskih tenzij kot politično-ustavnih rivalstev.¹⁷⁵ Burkhardt, nasprotno, zavrača tezo, da bi bil razlog za vojno institucionalni deficit in politični

173 Glej Wilson, *The Causes of the Thirty Years War*, str. 574, 575.

174 Wilson, *Europe's Tragedy*, str. 43-45.

175 Ash, str. 23, 24.

krč, do katerega naj bi privedlo rivalstvo med cesarjem in stanovni. Mnenja je, da so religijske konflikte znotraj cesarstva tuje sile le izkoristile za svoje lastne monarhične interese, medtem ko samo cesarstvo ni generiralo religijske vojne.¹⁷⁶

Zgornji opis dinamike religijsko-političnih pozicioniranj udeležencev vojne nam narekuje sklep, da je vojna prav gotovo bila vojna za prilaščanje presežkov, torej politično-ekonomska. A to nikakor ne pomeni, da so religijska vprašanja zgolj legitimirala vojno ali zakrivala njene resnične razloge. Nasprotno, zaradi momenta transcendence, ki predstavlja ključno podlago vladarjeve oblasti v *ancien régime*, je vprašanje določanja vsebine te transcendence ključnega pomena za vsakega ancienregimskega vladarja. V Svetem rimskem cesarstvu so si pravico do tega že z Augsburskim verskim mirom zagotovili deželni knezi. A možnosti vključevanja v aparat apropiacije preko mrež pokroviteljstev, ki so jih uvajale novovzpostavljajoče se protestantske strukture, se je vpenjal v že vzpostavljeno strukturo, ki je plemiče silila v geopolitično apropiacijo presežkov, in to prisilo še stopnjeval. Vprašanje veroizpovedi je bilo torej v končni fazi vprašanje dostopa do aparata črpanja presežkov. Seveda je tudi izkoriščani razred kmetov sprejemal eno ali drugo veroizpoved, v kmečkih vojnah stoletje prej je, denimo, v njihovih bojih proti izkoriščanju prav vera igrala ključno vlogo. A v tridesetletni vojni je bil, tako kot v francoskih religijskih vojnah, v ospredju boj znotraj izkoriščevalskega razreda za umeščeno v aparat črpanja presežkov. Vprašanje, ali je imela vojna predvsem politične ali predvsem verske razloge, je torej napačno, pa ne zaradi mentalitete, ki je terjala versko legitimacijo političnega,¹⁷⁷ temveč zaradi samih materialnih praks, torej razrednih odnosov, ki so bili organizirani na način, da so moment vere vključevali v svojem središču.

176 Burkhardt, *Der Krieg der Kriege*, str. 80, 81.

177 Seveda nikakor ne zanikam, da je takšna mentaliteta obstajala, a razlaga vloge religije z argumentom, da je bila mentaliteta pač takšna, ne razloži prav veliko, predvsem pa implicitno predpostavlja ahistoričnost forme legitimacije, kot je bilo prikazano v prvem poglavju.

Sklep

Pričujočo historičnomaterialistično analizo vloge religije in verskih konfliktov v družbeni formaciji *ancien régime* smo opravili na ravni abstraktne analize razrednih odnosov, ki smo jo nato uporabili kot teoretski okvir konkretne analize zgodovinskih dogodkov. Skozi abstraktno analizo religijo umeščamo v sam center razrednih odnosov in specifične organizacije prilaščanja presežkov, s čimer pokažemo, da religija ni bila zgolj legitimacijska maska in ni imela obstoja le v polju mentalitet, temveč je izvirala iz same materialne organizacije družbenih odnosov – z Althusserjevimi besedami lahko rečemo, da je obstajala torej kot materialna praksa. S tem ne mislimo na prakse discipliniranja in organiziranja vsakdanjega življenja, ki jih poudarja teorija konfesionalizacije, temveč na prakse prilaščanja presežkov, skozi katere je organizirana družbena formacija. Tako smo videli, da je družbena formacija *ancien régime* specifično različna od družbene formacije kapitalizma, saj v prvi sferi političnega in ekonomskega še nista razmejeni. Prilaščanje presežkov namreč poteka skozi oblastni aparat, ki pretok presežkov po eni strani centralizira v monarhični oblasti, po drugi strani pa ga razpršuje, saj se mora ta aparat iz lastne strukturne prisile vse bolj drobiti in širiti. Ta oblast se na posameznike nanaša kot na konkretne osebe, nosilce privilegijev in funkcij, v nasprotju s kapitalistično oblastjo, ki se na posameznike nanaša kot na abstraktne nosilce pravic. Ker pa konkretno prakso posameznikom šele določa njihov abstraktni stan, se kaže, da so abstraktni stanovi tisti, ki konkretnost posameznikov šele omogočajo. Forma religije kot transcendence se tako na ravni izkustva fetišizirano kaže kot tista, ki šele omogoča nanašanje oblasti na konkretne posameznike in skozi to nanašanje skozi formo privilegija šele omogoča prilaščanje presežkov. S takšno umestitvijo religije v razredne odnose izkoriščanja smo obenem pokazali na historičnost forme oblasti in odnosa med konkretnostjo in abstraktnostjo posameznikov.

Na konkretnem primeru francoskih religijskih vojn in tridesetletne vojne smo zatem skušali z analizo strukturnih prisil po politični in geopolitični apropiaciji presežkov shematično opisati ključne dinamike obravnavanih obdobj. Šele takšna konkretna analiza lahko pokaže, v kolikšni meri je abstraktni teoretski okvir zares raziskovalno produktiven. Poskušali smo pokazati, da s postavitvijo boja za prilaščanje presežkov v samo izhodišče

konkretne analize presežemo nekatera vprašanja, ki si jih zastavljajo zgodovinarji, predvsem v kolikšni meri so bile obravnavane vojne posledica verskih, v kolikšni pa političnoekonomskih vzrokov. Izkazalo se je, da obojih ne moremo ločevati. Čeprav je to med zgodovinarji danes sicer uveljavljeno mnenje, pa se ta prepletenost političnega in religijskega pri njih praviloma nanaša na sfero idej, ne pa na konkretno prakso boja za presežke. Kot smo pokazali, takšen razredni pogled preseže pomanjkljivosti idealističnega pogleda, saj slednji implicira pred družbenega posameznika, ki ga vidi kot agensa zgodovinskega dogajanja, neupoštevajoč, da izvirajo možne izbire posameznikov iz protislovij in mankov, ki jih proizvajajo družbene strukture same. Lep primer je vprašanje salijskega prava ali načela katolištva za določitev francoskega prestolonaslednika: obe načeli sta absolutni in obe izvirata iz iste družbene prakse, ki vzpostavlja dinastični abstraktni moment oblasti kot temeljno podlago konkretni oblasti. A obe sta tudi protislovnici. Tako na nek način od posameznikov zahtevata opredelitev – bodisi za religijo bodisi za lojalnost dinastiji (ki je prav tako utemeljena na momentu religije!). Podobno velja za številne plemiče v obeh obravnavanih vojnah: naj predvsem upoštevajo načelo lojalnosti znotraj mreže pokroviteljstev ali predvsem načelo ‘prave’ veroizpovedi? Odločitev je bila povsem odvisna od konkretnih okoliščin, prepričanij in osebnosti posameznikov, a vedno jo je narekovala struktura družbenih odnosov z enako absolutno zapovedjo. Historičnomaterialistični pogled torej zmore misliti strukture, ki šele omogočajo opredeljevanje in izbire posameznikov, česar zgodovinarji, osredotočeni na konkretne posameznike ali na ideje in mentalitete, ne zmorejo.

Prav tako kot razumevanje religije na ravni idej smo zavrnili pogled religije kot tiste, ki je prispevala k postopnemu preoblikovanju zgodnjenovoveške državne tvorbe v moderno državo. Čeprav ne zanikamo vloge, ki jo je religija gotovo imela pri centralizaciji oblasti na eni strani in discipliniranju in povezovanju lokalnih skupnosti na drugi, v tej centralizaciji in discipliniranju nikakor ne moremo videti kontinuitete s centralizacijo in birokratizacijo moderne države. Kljub podobnosti struktur državne tvorbe *ancien régime* z moderno državo so bili razredni odnosi, ki so jih vzpostavljali, povsem drugačni, kot je bilo prikazano v drugem poglavju. Tako lahko sicer res rečemo, da je religija imela pomembno vlogo pri centralizaciji oblasti, a ta oblast je bila v svojem bistvu *ancienrégimska*, ne moderna, in se je na posameznike nanašala skozi konkretne privilegije, in ne abstraktne pravice, kot v moderni.

Poleg kritike pristopov uveljavljenega zgodovinopisja smo skozi analizo vloge religije podali tudi kritiko koncepta osebne oblasti, ki igra ključno mesto pri razredni analizi *ancien régime* med političnimi marksisti, na teorijo katerih smo se v pričujoči nalogi sicer tudi sami močno naslanjali. Koncept osebne oblasti namreč zabriše abstraktno podlago konkretni oblasti, ki se vzpostavi kot veljavna miselna forma, in prepogosto zapada v ahistorično predstavo tržne menjave ekvivalentov, ko govori o prodajanju uradov ali podeljevanju nazivov ipd. Politični marksisti zanemarjajo dejstvo, da vladar ob tem ne menja osebne lastnine, temveč se v procesu menjave (za denar ali druge usluge) vselej vzpostavi tudi že odnos osebnopolitične lojalnosti, ki je tako konkretno osebni kot abstraktno transcendentni odnos, če se obenem nanaša na celotno dinastijo.

Sklenimo. Skozi analizo razrednih odnosov družbene formacije *ancie régime* lahko religijo mislimo kot družbeno veljavno miselno formo, umeščeno v samo strukturo takratnih razrednih odnosov. S tem se izognemo razumevanju religije kot univerzalne transhistorične komponente, ki je v različnih obdobjih zgolj različno izrazito relevantna.

Literatura

Althusser, Louis: *Ideologija in ideološki aparati države in drugi spisi*. Ljubljana: Založba *cf, 2018.

Anderson, Perry, *Lineages of the Absolutist State*, London: New Left Books, 1974.

Ash, Ronald G.: *The Thirty Years War. The Holy Roman Empire and Europe 1618 – 1648*. London: Macmillan Education, 1997.

Aston in Philipin (ur.): *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*, Cambridge University Press, 1985.

Arrighi, Giovanni: *Dolgo dvajseto stoletje: kapitalizem, denar in moč*. Ljubljana: Založba Sophia, 2009.

Baumgartner, Frederic J.: *Change and Continuity in the French Episcopate: The Bishops and the Wars of Religion, 1547–1610*. Durham, NC, 1986.

Baumgartner, J. Frederic: Henry II's Italian Bishops: A Study in the Use and Abuse of the Concordat of Bologna, *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 16, št. 3 (Jesen, 1985), str. 301-314.

Bloch, Marc: *Apologija zgodovine ali zgodovinarjev poklic*. Ljubljana: Studia Humanitatis, 1996.

Brady, Thomas A.: Limits of Religious Violence in Early Modern Europe, v: *Religion und Gewalt: Konflikte, Rituale und Deutungen (1500 – 1800)*, Greyerz, Siebenhüner (ur.). Göttingen: Vanderhoek & Ruprecht, 2006, str. 125–155.

Braudel, Fernand: *Materialna civilizacija, ekonomija in kapitalizem, XV. - XVIII. stoletje. I-III*. Ljubljana: Studia Humanitatis, 1988, 1989, 1991.

Brendle, Franz, Schindling, Anton: Religionskriege in der Fruhen Neuzeit. Begriff, Wahrnehmung und Wirkmächtigkeit, v: *Religionskriege im Alten Reich und Alteuropa*, Brendle, Schindling (ur.). Münster: Aschendorf Verlag, 2012, str. 15–52.

Brenner, Rober: *Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial*

Europe, *Past & Present*, št. 70 (Februar, 1976), str. 30-75.

Burkhardt, Johannes: *Der Dreißigjährige Krieg*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992.

Burkhardt, Johannes: The Thirty Years' War, v: Hsia, Po-Chia, *A Companion to the Reformation World*. Blackwell Publishing, 2004, str. 272–290.

Burkhardt, Johannes: *Der Krieg der Kriege. Eine neue Geschichte des Dreißigjährigen Krieges*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2018.

Carroll, Stuart: *Noble Power during the French Wars of Religion: the Guise Affinity and the Catholic Cause in Normandy*. Cambridge University Press, 1998.

Elias, Norbert: *O procesu civiliziranja. I. in II.* Ljubljana: Založba *cf., 2000.

Foucault, Michel: *Nadzorovanje in kaznovanje. Nastanek zapora*. Ljubljana: Založba Krtina, 2004.

Geertz, Clifford: Debeli opisi: k interpretacijski teoriji kulture, *Analiza, časopis za kritično misel*, št. 1–2, leto XIX., 2015, str. 37–60.

Gerstenberger, Heide: *Impersonal Power: History and Theory of the Bourgeois State*. Leiden: Brill, 2007.

Greyer in Siebenhüner (ur.): *Religion und Gewalt: Konflikte, Rituale, Deutungen (1500 – 1800)*. Göttingen: Vanderhoek & Ruprecht, 2006.

Harding, R.R.: *Anatomy of a Power Elite: The Provincial Governors of Early Modern France*. New Haven, CT: Yale University Press, 1978.

Heller, Henry: Putting History Back into the Religious Wars: A Reply to Mack P. Holt, *French Historical Studies*, Vol. 19, št. 3 (Pomlad, 1996), str. 853-861.

Hildebrand (ur.): *Zwischen Politik und Religion: Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus*. München: R. Oldenbourg Verlag, 2003.

Hirsch, Joachim: *Gospodstvo, hegemonija in politične alternative*. Ljubljana: Založba Sophia, 2014.

Holt, P. Mack: Putting Religion back into the Wars of Religion, *French Historical*

Studies, Vol. 18, št. 2 (Jesen 1993), str. 524-551.

Holt, P. Mack: Religion, Historical Method, and Historical Forces: A Rejoinder, *French Historical Studies*, Vol. 19, št. 3 (Pomlad, 1996), str. 863-873.

Holt, Mack P.: *French Wars of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Jerše, Sašo: Besednjak oblasti v 'najboljšem vseh možnih svetov, spremna beseda, v: Strohmeyer, Arno, *Svoboda politike in moč vere. Študije o politični kulturi deželnih stanov habsburške monarhije v času verskih vojn (ok. 1550 - ok. 1650)*. Ljubljana: Založba *cf, 2011.

Kantorowicz, Ernst H., *Kraljevi dve telesi*, Ljubljana: Založba Krtina, 1957.

Knecht, R. J.: *The French Wars of Religion, 1559 – 1598*. Longman, 2010.

Lotz-Heumann, Ute: The Concept of 'Confessionalization': a Historiographical Paradigm in Dispute. *Memoria y Civilización*, 4, 2001, str. 93–114.

Lutz, Heinrich: *Reformation und Gegenreformation*. München: R. Oldenbourg Verlag, 1997.

Marx, Karl, Prispevek k židovskemu vprašanju I., *MEID I*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1979.

Marx, Karl: *Kapital I*. Ljubljana: Založba Sophia, 2012.

Močnik, Rastko: *3 teorije*. Ljubljana: Založba *cf, 1999.

Palaver, Rudolph in Regensburger (ur.): *The European Wars of Religion: An Interdisciplinary Reassessment of Sources, Interpretations, and Myths*. London in New York: Routledge, 2016.

Pašukanis, Evgenij: *Splošna teorija prava in marksizem*. Ljubljana: Založba Sophia, 2014.

Reinhard, Wolfgang: Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State: A Reassessment. *The Catholic Historical Review*, vol. 75, št. 3, 1989, str. 383–404.

Reinhard, Wolfgang: 'Konfessionalisierung' auf dem Prüfstand, v: Bahlcke in

Strohmeyer (ur.), *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa*. Franz Steiner Verlag, 1999, str. 79-103.

Rosa, Susan, Van Kley, Dale: Religion and the Historical Discipline: A Reply to Mack Holt and Henry Heller, *French Historical Studies*, Vol. 21, št. 4 (Jesen, 1998), str. 611-629.

Schilling, Heinz: Confessional Europe, v: *Handbook of European History 1400 – 1600*, Vol. 2, Brady T. A. et al. (ur.). Leiden: Brill Academic Publishers, 1995, str. 641–682. Vir: <https://www.pro-europa.eu/europe/schilling-heinz-confessional-europe/?print=print> (dostop junij 2019).

Schilling, Heinz: Gab es um 1600 in Europa einen Konfessionsfundamentalismus? Die Geburt des internationalen Systems in der Krise des konfessionellen Zeitalters, v: *Jahrbuch des Historischen Kollegs*, 2005, str. 69–94.

Schmidt, Richard: Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung, v: *Historische Zeitschrift*, 265, 1997, str. 639-682.

Schmidt-Funke, Julia: Religion und Gewalt in der Frühen Neuzeit. Einführung. *Sehepunkte*, <http://www.sehepunkte.de/2008/07/forum/religion-und-gewalt-in-der-fruehen-neuzeit-52/#fn3>, dostop junij 2019.

Schorn-Schütte, Luise: Konfessionalisierung als wissenschaftliches Paradigma?, in Bahlcke in Strohmeyer (ur.), *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1999, str. 61-77.

Sella, Domenico: *Italy in Seventeenth Century*. London in New York: Routledge, 2014.

Skinner, Quentin: *The Foundations of Modern Political Thought, II*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Strohmeyer, Arno: *Svoboda politike in moč vere. Študije o politični kulturi deželnih stanov habsburške monarhije v času verskih vojn (ok. 1550 - ok. 1650)*. Ljubljana: Založba *cf, 2011.

Sutherland, Nicola: The Origins of the Thirty Years War and the Structure of European Politics, *English Historical Review*, CVII (1992), 587-625.

Štuhec, Marko: *Grenzen und Zesuren. Zur Periodisierung der Frühen Neuzeit* :

koreferat k referatu prof. dr. M. Rohrschneiderja "Zaesur 1648? Die Westphaelische Fridensordnung im Urteil der Publikationen zum Gedenkjahr 2018": predavanje v okviru cikla predavanj *Endpunkte und Neuanfaenge=Točke konca in novi začetki*, Filozofska fakulteta, Ljubljana, 14. 2. 2019. [youtube.com/watch?v=tSivJjyULhU](https://www.youtube.com/watch?v=tSivJjyULhU).

Teschke, Benno: *The Myth of 1648: Class, Geopolitics, and the Making of Modern International Relations*. London, New York: Verso, 2003.

Vogrinc, Jože: Konstrukcije drug(ač)nosti. v: *Transverzala. Fragmenti historičnega materializma*, Ljubljana: Studia Humanitatis, 2014.

Wilson, P. H.: The Causes of the Thirty Years War 1618–48, *The English Historical Review*, Vol. 123, št. 502 (Junij, 2008), str. 554–586.

Wilson, P. H.: *The Thirty Years War: Europe's Tragedy*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

Zemon Davis, Natalie: The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France, *Past & Present*, št. 59 (Maj, 1973), str. 51-91.

Zemon Davis, Natalie: Writing 'The Rites of Violence' and Afterwards. v: Murdock (ur.), *Ritual and Violence: Natalie Zemon Davis and early modern France*. Past&Present, 2012, str. 8–29.

Izjava o avtorstvu

Izjavljam, da je magistrsko delo v celoti moje avtorsko delo ter da so uporabljeni viri in literatura navedeni v skladu s strokovnimi standardi in veljavno zakonodajo.

Ljubljana, 18. 7. 2020

Lucija Zala Bezljaj