

Марко Божић, асистент-приправник
Правног факултета у Новом Саду

САВРЕМЕНА НЕОТОМИСТИЧКА ГЛЕДИШТА О ПОЈМУ ПРАВА ТОМЕ АКВИНСКОГ

Сажетак: Предмет рада је анализа савремених неотомистичких изражавања посвећених појму права унутар природноправног учења Томе Аквинског. У том смислу, посебна пажња је посвећена плодној полемици вођеној о односу појмова *ius* и *lex* у његовом делу **Сума теологија**. Узети су у обзир превасходно радови франкофоних аутора, с акцентом на схватања француског ауторитета и водећег неотомистичког аутора, Мишела Вилеја.

Оригиналношћу Вилејевог приступа је у пребацавању тежишта анализе са расправе о законима на питање 57. **Сума теологије**. Резултати до којих је дошао показују да је Аквински и приликом изградње сопствене концепције права пред собом имао античке узоре – Аристотелов геније и већину римских правника. *Ius*, право, схваћено је као исправан, сразмеран однос поделе добара и дужности унутар једне политичке заједнице, али и као *ars*, већина изражања за њим. Право је аутономно од морала и независно од људске природе. Оно није проста креација разума већ почива и открива се у самој природи ствари. Таква, класична природноправна доктрина нема додирних тачака са рационалистичким јуснајурализмом новог доба и свој доследног наставаљача налази у савременој теорији о природи ствари.

Кључне речи: Неотомизам, право, закон, морал, *ius*, *lex*, природно право, теорија природе ствари

Уводне напомене

Слика света и њено објашњење коју је кроз своје учење понудио Тома Аквински¹ основ је католичке верске догме и врхунац схоластичког мисаоног система. Као такво, одувек је било незаобилазан предмет истраживања историје средњовековне филозофије. Са друге стране вековима је многим служило и као полазиште за пружање објашњења и одговора за низ питања којима се оно само површно или тек узгред бавило. Неотомистичка теорија права настала је управо као један такав подухват, покушај да се на темељу учења Томе Аквинског понуди један другачији приступ праву, његовој идеји и друштвеној улози. Природно је отуд што је пажњу аутора ове оријентације заокружио онај део томистичког система који је посвећен праву, правди, законима, обичају, врлини, моралу, држави, најбољим облицима владавине и другим сличним питањима којих се Аквински у свом делу дотакао. Изазов пред којим су се нашли био је тим већи што су резултати ранијих студија из ове области нудили различите па и врло опречне одговоре на питања која су се изнова постављала, отварајући простор новим интерпретацијама. Бројна су савремена неотомистичка тумачења његовог учења о праву, као и полемике које су настале у стручној јавности у вези са њима.

Премет овог рада управо је покушај да се прикажу она разматрања и анализе које су окренуте кључном проблему: разоткривању појма права, објашњењу правог значења и конотације *ius*-а у учењу Томе Аквинског.

Радови који су узети у обзир потичу од неколико најзначајнијих имена неотомистичке литературе друге половине XX века, Ж. Калиновског, Ђ. Амбросетија, Д. Кампосте. Мишел Вилеј², француски филозоф и теоретичар права, заузима посебно место. Оригиналност његовог приступа, способност за једно сасвим ново читање дела Томе Аквинског и пружње једне другачије слике његовог схватања права обавезало нас је да посебно издвојимо овог аутора и нагласимо допринос који је пружила његова интерпретација.

Намера да нагласимо разлику која дели старија, етаблирана тумачења томистичког природноправног учења од савремених приступа, наводи нас да излагање почнемо кратким приказом класичних интерпретација, с посебним освртом на она која се везују за ауторитет Етјена Жилсона.

¹ Тома Аквински (1225-1274) представља највећи ауторитет схоластике XIII века. Ученик је Алберта Великог и творац система католичке теолошке доктрине која од 1879 представља званичну догму Католичке цркве. Учење му је изложено у осамнаест томова његових дела међу којима се издвајају: *De ente et esentia* (1256), *Summa theologie* (1267-1273), *Comentaria in Aristotelem* (1265-1273), итд.

² Мишел Вилеј (Michel Villey, 1914-1985), један је од најзначајнијих француских филозофа и историчара права друге половине прошлог века. Највећи део академске каријере је посветио изучавању и реafirмацији класичног, римског природног права, те критици модерног правног позитивизма. Од 1959 године па до своје смрти налазио се на челу уредништва престижне ревије за филозофију права *Archives de philosophie du droit*. Најпознатија дела су му: *Лекције из историје филозофије права* (1957), *Право и права човека* (1983), *Филозофија права 1-2* (1-1975, 2-1979), *Шеснаест огледа из филозофије права* (1969), *Образовање модерног правног мишљења* (1968).

Будући да је представљало предмет дуже полемике која је вођена почетком седамдесетих година прошлог века на страницама ревије *Archives de philosophie du droit*, питање критичке употребе појмова *ius* и *lex* унутар *Сума теологије* посебно је узето у обзир приликом обраде теме. Наиме, управо инвентивност одговора који је на ово питање понудио Мишел Вилеј издвојиће га из масе осталих аутора и обезбедити му посебно место у оквирима савремене неотомистичке доктрине. Стога, његовом ставу о одлучној и недвосмисленој разлици коју је Аквински правио између права и морала, посвећујемо посебну пажњу и централно место у раду. Коначно, на основу ове разлике Вилеј ће касније дати и сасвим ново виђење начина на који је славни схоластичар дефинисао *ius*.

У завршници се бавимо Вилејевим покушајем да докаже, с једне стране, сличност класичног природноправног учења Томе Аквинског са савременим теоријама о природи ствари, а с друге, одсуством сваке везе између истог са нововековним, рационалистичким јуснатурализмом.

Класична тумачења

Пре него што покушамо да прикажемо неотомистичке приступе природноправном учењу Томе Аквинског и укажемо на њихову оригиналност, сматрамо неопходним, у најкраћим цртама, представити гледишта старијих, класичних интерпретацији његовог дела.

Највећи број њих задржаће се на тумачењу његовог најзначајнијег дела. Композиција *Суме теологије* постављена је тако да следи логику коју диктира хришћанска теолошка наука. Први део овог капиталног дела средњовековне схоластике резервисан је за теолошка питања кроз која се разматра сам Бог. Други део везан за путеве ка Богу, а трећи за Христа који, по човечанском делу своје природе, оличава пут који праведник треба да следи. Већина интерпретатора природноправног учења Томе Аквинског у својим истраживањима се ослања на две расправе из другог дела *Суме теологије*. Прва од њих је расправа о законима која покрива поље питања од 90. до 108. *Prima secundae* (прве половине другог дела). Друга, расправа о правди у вези је са корпусом питања од 57. до 122. *Secunda secundae* (друге половине другог дела). При том, основна карактеристика класичних тумачења остаје њихова методолошка везаност за расправу о законима и покушај објашњења томистичког јуснатуралистичког схватања кроз анализу комплексног односа који постоји између вечног, природног и људског закона.

Вечни закон је стоичко наслеђе у хришћанској догми. Као појам познат је хришћанском учењу и тумачењу права још од Аурелија Августина³. За Ак-

³ Аурелије Августин (354-430) је највеће име филозофије и теологије хришћанске патристике. Својим учењем је утемељио ранохришћанску догму. Значајна су му дела: *Confessiones*, *De civitate dei*, *De ordine*.

винског, он, вечни закон, није ништа друго до божанска промисао о створеном свету, идеја о сврси коју свака, од Творца створена егзистенција, има да следи. „Имајући на уму да светом управља божанска провидност, очигледно је да целим светом управља божански разум. Стога сам наум којим Бог као владар свјета управља свим стварима има нарав закона”.⁴ Есенција тј. природа сваког створеног бића је укључена у вечни закон као замисао створитеља о сопственој креацији, о њеној сврси и путу који треба да следи. Тако, вечни закон, *lex aeterna*, представља образац створеног или најисправније, у духу самог томизма, начело управљања створеним.

Из овога ће Аквински извести значајну консеквенцу: све створене ствари су судеоници у вечном закону, јер се њихови разлози налазе у вечном закону као резултату божанске мудрости. При том, не учествују сва створена бића на једнак начин у *lex aeterna*. Човек, обдарен разумом, не следи своју природу само инстинктивно попут осталих бића лишених интелектуалне спознаје. Он као разумно биће „...на најузвишенији начин је подложен провидности Божјој, јер у њој судјелује и провиди самоме себи и другоме”⁵. За разлику од неумних бића, човек не само да трпи своју природу него стиче и спознају о њој самој. Он је једина божанска креација која је у стању да појми своју нарав, сопствену природу, људскост коју носи у себи самом. Овакав, специфични удео човека као рационалног бића у вечном закону назива се природни закон. Како то сликовито описује Ж. Калиновски, природни закон представља само други аспект вечног закона, његово људско лице⁶.

Начела природног закона су темељ људске природе и смернице које човека воде ка његовој коначној сврси и циљу. Ако појединац своје владање устројава по овим начелима, он и његово понашање могу бити третирано као праведно и исправно. Доношење одлука у конкретним животним ситуацијама, према овом учењу, мора бити инспирисано начелима природног закона. Појединачне закључке људског практичног ума који следе ове аксиоме људске природе, Аквински је третирао као секундарне заповести природног закона. Самим тим, сматраће их само заокруживањем природног закона из којег извиру и са којим чине специфично онтолошко јединство.

На овом месту се поставља питање места и улоге људског позитивног закона. Уколико се прихвати поставка о човеку као интелигентном бићу које је у стању да се, следећи правила свог природног разума, сам исправно поставља у конкретним приликама, онда нам се чини излишним постојање било каквог позитивно правног правила. Са разлогом би се могло поставити питање: који су разлози постојања људских закона. Наиме, они би као екстерна правила понашања, прописана од стране суверене власти, требало да руководе понашање појединаца у конкретним ситуацијама без обзира што он, обдарен разумом од стране Бога, то може и сам.

⁴ Т. Аквински: *Сума теологије*, I-II, п 91, чл. 2, Избор из дјела, Загреб, 1990, стр. 615

⁵ Нав. дело

⁶ Види: G. Kalinowski: *Le fondement objectif du droit d'après la „Somme theologique” de saint Thomas d'Aquin*, Archives de philosophie du droit, том 18, 1973.

Бројне су интерпретације овог проблема. Понуђено је мноштво одговора. Етјен Жилсон, једно од водећих имена историје филозофије средњег века скренуће пажњу на такозвану педагошку функцију људских закона. Човек зна бити заведен својим страстима и лошим навикама. Зна пасти у грех. Удаљити се од своје природне сврхе водећи себе у пропаст и угрожавајући заједницу у целини. Управо се у томе може прозрети сврха људског закона. Закон је стега, каже Аквински, која приводи разуму оне које сопствени разум не води⁷. Жилсон ће приметити да се управо отуд људски закон јавља као пропис без принудне моћи над праведником, јер праведник, живећи у врлини, сам је себи закон. „Закон није донешен за праведника”, цитираће Аквински апостола Павла у покушају да објасни суштину позитивних прописа.

На овај начин се Аристотелова законска правда, као правда која се постиже кроз поштовање праведних позитивних закона, одлично уклопила у томистички мисаони систем. Следити природни закон, и са њим усклађен систем позитивних прописа, значило је понашати се у складу са хришћанским моралним врлинама – следити идеал правде.

Конечно, божански закон, који су многи интерпретатори *Сума теологије* били склони да занемаре у систему Аквинског представља збирку прописа који су саставни део откровења. Њих налазимо у Старом и у Новом завету, читајући текст Декалога, божанске заповести и Христове еванђеоске поуке. Ови принципи не садрже ништа од онога што наш природни разум није већ унапред сам препознао. Но, подучавају нас садржини природног поретка мером савршене сигурности са којом нас у исто, наш, несавршени, разум никад не би могао довести. Функција божанског закона је ту и да нам укаже на натприродну сврху људског спасења коју без помоћи божанске милости и откровења нисмо у стању сами спознати.

Наравно да се горе представљена улога људског закона не може свести само на Жилсоново тумачење али је оно, не само репрезентативно, већ и врло илустративно за указивање на инвентивност неотомистичке критике чији приказ следи.

Уопште, томистички мисаони систем, до појаве нових, неотомистичких интерпретација, био је прихваћен као један од последњих покушаја одбране постојећег феудалног поретка који је губио на снази и уступао место једном новом времену. По старијим тумачењима, природно право Аквинског и његова идеја о усклађености позитивних прописа са универзалним јуснатуристичким начелима био је начин да се оправда, као божанским наумом креиран, постојећи поредак ствари. Владајуће тезе у историји средњовековне филозофије инсистирају на томе да ће тек растакање феудализма и буђење индивидуализма (који је свој идеолошки основ стекао у позносредњовековном номинализму Виљема Окама и Дунса Скота) довести до ослобађања права од стега божанског закона.

⁷ Види: E. Gilson: *Saint Thomas d'Aquin moraliste*, Paris, 1925, стр. 238

Однос појмова *ius* и *lex* у делу Томе Аквинског

Питање које ће отворити расправу унутар неотомистичке литературе друге половине двадесетог века и заокупити пажњу неких од њених највећих ауторитета биће везано за употребу појмова *lex* и *ius* од стране Томе Аквинског унутар његовог мисаоног система. Наиме, чињеница да се ова два појма преплићу, наизменично смењују у редовима *Сума теологије*, изазваће различита тумачења у погледу значења која им је Аквински придавао. Читаоцу оригиналног средњовековног латинског текста *Суме теологије* могло би се учинити да их је аутор мешао, бркао или доживљавао као синониме. Из покушаја да понуде „нова“ читања овог рукописа, уследили су одговори који ће, као резултат полемике на ову тему, допринети бољем укупном разумевању тог дела. Неки међу њима били су и основ за изградњу сасвим нових интерпретација овог средњовековног природноправног учења у целини.

Следећи логику класичних тумачења томистичке природноправне теорије, Жорж Калиновски ће понудити, у неколико својих радова, решење које је почивало на откривању специфичне, метонимијске употребе ова два појма. По Калиновском, Аквински је прибегавао сликовитом, метафоричном стилу изражавања који је почивао на пракси да се суштински повезаним појмовима размене значења, путем замене њихових имена. Таква могућност изражавања би постојала само између оних појмова који представљају међусобно условљене парове, типа: узрок и последица, целина и део, сврха и средство. Реч која се изворно користи за означавање узрока добила би своју метонимијску, фигуративну улогу означавајући последицу, или обрнуто. Калиновски ће утврдити да је овакав метонимијски манир изражавања користио схоластичкој доктрини. Као такав омогућавао је да се на врло сликовит начин прикаже, штавише сачува „синдеризам“ на којем је схоластика инсистирала.

Ако се прихвате класичне интерпретације учења о праву Томе Аквинског, уочава се да се заиста однос између појмова *lex* и *ius* може доживети као однос који постоји између узрока и последице. *Ius* (право), представља исправно владање, понашање у складу са правдом која је прописана природним законом. Само у оној мери у којој се човек у својим овоземаљским поступцима придржава правила разума, дакле *lex naturalis*-а он може бити праведан и исправан. Тако *lex* постаје узроком *ius*-а, па и употреба оваквих реторичких фигура долази у обзир. Калиновски закључује да „Стога, називати „*ius*“ („право“) *lex*-ом (законом) је један метонимијски манир изражавања савршено оправдан једнако добро у случају природног закона (који је један божански закон) колико и у случају позитивног закона било божанског било људског”⁸.

За разлику од оваквих и сличних приступа који су се трудили да не ремете резултате старијих и широко прихваћених тумачења томистичког јуснат-

⁸ G. Kalinowski: *Le fondement objectif du droit d'après la „Somme theologique“ de saint Thomas d'Aquin*, стр. 71/2.

уралистичког концепта, јавиће се и она резоновања која ће оригиналношћу својих теза привући веће интересовање и отворити сасвим нове перспективе разумевању овог дела.

Свежина Вилејевог приступа огледа се управо у томе што је за разлику од старијих, класичних интерпретација редова *Сума теологије* успео да уочи јасну разлику у конотацији појмова *lex* и *ius* који се у споменутом делу наизменично јављају. Полазна тачка његовог тумачења лежи у одбацивању става о томе како се изузев терминолошке разлике, између поменутих израза не може уочити више никаква дистанца, односно у напуштању идеје да их је Аквински употребљавао као синониме. За овакав наступ класичних тумачења његове природноправне теорије Вилеј ће неретко знати да окриви нашу склоност да размишљамо у категоријама модерног правног позитивизма, где нема разлике између права и закона, односно где се право своди на закон. Наиме, савремени истраживачи текста *Суме теологије*, објасниће Вилеј, занемарују сасвим јасну чињеницу да је Аквински стварао и промишљао у категоријама једног сасвим другог времена. На тај начин они западају у заблуду и нуде интерпретације у којима се, попут Џона Финиса⁹, усуђују тврдити да је Аквински бркао појмове права и закона.

Вилеј ће се од ових схватања, и даље карактеристичних за већину других неотомистичких аутора, дистанцирати уочавајући већ на самом почетку да се Аквински у архитектоници своје *Суме теологије* посебно бавио *lex*-ом а посебно *ius*-ом. Вилеј скреће пажњу да у наведеном делу поред расправе о законима (која у класичним интерпретацијама заузима кључно место), одвојено и на сасвим другом крају поменутог дела, стоји разматрање о праву. Иако је, без сумње, поменуто разматрање посвећено *ius*-у, односно праву, редовно било узимано у обзир и приликом изградње старијих тумачења, ретко му је посвећивана довољна пажња. Оно се често, као и данас код неких неотомистичких аутора¹⁰, са лакоћом третирао као саставни део једне друге и шире теме, расправе о правди, у оквиру које је ово питање остајало занемаривано. С друге стране, концепт Вилејевог тумачења првенствено ће се заснивати управо на откривању везе која постоји између права – *ius*-а и правде – *iustitia*. Другим речима, Вилеј ће свој приступ изградити на покушају да докаже како је Аквински смештајући појмове закона и права у одвојене делове свог мисаоног система заправо њих третирао на потпуно различит начин дајући им другачија, независна значења. По њему, „св. Тома је разматрао *lex* у сасвим другачијем окружењу *Суме*, у сасвим другачијој перспективи, која не подразумева *ius*”¹¹.

⁹ Џон Финис (John Finnis, 1940), је најзначајнији представник неотомистичке теорије данас. Професор је на католичком Правном факултету Нотр Дам (Notre Dame Law School Faculty) Универзитета Џорџ Вашингтон у САД. Био је саветник за иностране послове доњег дома британског парламента, а члан је и папског савета *De Iusticia et Pace*. Најпознатија су му дела: *Natural Law and Natural Rights* (1982), *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory* (1998), *Natural Law Theory: Contemporary Essays* (1992). Опширније види: Г. Вукадиновић, Р. Степанов: *Теорија права I*, Нови Сад, 2001, стр. 515

¹⁰ Види: G. Kalinowski: *Le fondement objectif du droit d' apres la „Somme theologique” de saint Thomas d'Aquin*, стр. 62

¹¹ J. M. Finnis, M. Villey, M. El Shakankiri: *Bentam et le droit naturel classique*, Archives de philosophie du droit, том 17, 1972, стр. 428

Где почива ова разлика?

Оно што је Вилеј уочио, сасвим исправно, је то, да када Аквински развија своје учење о законима разликујући између 90. и 97. питања своје *Суме теологије* вечни, природни и људски закон, он говори само о правилима људског владања, оним правилима владања која теже начинити човека бољим, тј. која га воде ка заједничком добру, блаженству и срећи. Ти и такви закони имају за улогу, како говори *Сума теологија* у питањима 96. и 97., да усмеравају владање појединаца, да се боре са пороцима и унапређују врлину, односно да човека морално усавршавају. Хришћанска теолошка традиција никада није при изградњи свог моралног система остајала ограничена на текст Светог писма. Како Вилеј примећује она се од времена патристике и Аурелија Августина и даље кроз читав средњи век ослањала на још једну етичку димензију. Морална правила нису имала свој извор само у заповестима која је Бог открио Мојсију, или која представљају Исусову еванђеоску заоставштину. У великој мери она су почивала на закону који је Бог уградио у срце сваког човека, у саму његову природу.

Ослањајући се на сопствени разум човек открива у њему и путем њега основна начела своје природе, краће речено, људскост у себи самом. Та начела његовог карактера, као сума основних принципа његовог овоземаљског владања, чине оно што Аквински назива природни закон. Из ових начела природног закона дедукцијом се изграђују решења људског позитивног закона чиме се поменута начела конкретизују за посебне случајеве или ради обезбеђивања санкције у случају њиховог кршења. Тако, у оба случаја, и као природни и као људски, закон ће увек представљати само једно начело исправног владања. У својој критици Финисових гледишта Вилеј ће лукаво приметити да „Ако је св. Тома у трактату о законима написао, да је људски закон (морални закон сам по себи), једним делом закључак природног моралног закона (*Prima secundae* 95,2), нека господин Финис ту обрати пажњу: он никад не пише о праву”¹². Расправа о законима је, како нам Вилеј открива, само један трактат о моралу, у којем се никако не налази срж његовог учења о праву.

Заправо, Вилеј никада није дирао у исправност старијих, класичних тумачења томистичких схватања која су се ограничавала на расправу о законима, попут оне иза које је стајао ауторитет Жилсоновог имена. Он ту само понавља ставове које су пре њега дали многи старији интерпретатори. Оно што је он њима оспоравао била је непотпуност, односно недоследност у следу Аквинчевих мисли. Мањкавост ових приступа, која им онемогућава да се легитимишу као пуна и исправна интерпретација томистичког природноправног учења лежи у њиховој лимитираности на расправу о законима као једну расправу о моралу која готово да нема додирних тачака са правом, и као таква уопште не представља природноправно учење Томе Аквинског.

Једна од примедби која је упућена Вилеју и његовом виђењу томистичког учења управо се тиче чињенице да је приликом читања *Суме теологије* немогуће заобићи места на којима се јасно уочава, како сам Вилеј признаје, да је *ius* прилепљен на *lex*, односно где се потпуно оправдано чини свести два пој-

¹² Нав. дело, стр. 430

ма на синониме. Објашњење које је Вилеј понудио заснива се на претпоставци да је Аквински једноставно био принуђен да на неким местима овако поступи, не губећи из вида своју основну концепцију о строгој разлици два појма коју Вилеј покушава да докаже. Наиме, оваква некритичка употреба два појма ушла је у *Суму теологије* преко цитирања и парафразирања текста Грацијановог декрета у којем се налазе ставови Исидора Севилског, творца ове конфузије, настале поистовећивањем и неразликовањем поменутих појмова. Тома Аквински је имао обавезу дословног и аутентичног цитирања црквених и других ауторитета на које се позивао. На тај начин се и декадентни синкретизам библијске културе и римског правног наслеђа нашао у редовима поменутог дела. У својим радовима Вилеј скреће пажњу да је на свим местима на којима је Аквински био обавезан да поштује језик ауторитета на које се позива, он одмах уносио и корекције значења два појма у питању. Ипак, Вилеј није успео да се оправда у потпуности. Чак и ако се одбаце делови који заиста представљају стриктно преузимање туђих мисли, најзначајније дело Томе Аквинског остаје испуњено местима на којима се *ius* прихвата у свом августиновском смислу, као предмет законске правде и као појам који се своди на *lex*, односно правило понашања. Вилеј ће у недостатку бољег понудити, и то само у фусоти једног од својих радова¹³, оно објашњење по којем ови делови *Суме теологије* представљају њену неоригиналну и конформистичку страну „којих уосталом има у свакој дискусији”¹⁴. Ово би се могло сматрати најслабијим делом, иначе врло студиозне Вилејеве интерпретације.

Вилејева размишљања су таква да га наводе на закључак да се истинско природноправно учење Аквинског налази на другом месту, оном које је у вези не са серијом питања посвећених моралном закону, него само за једно, 57. питање *Сума теологије* децидирано посвећено питању *ius*-а.

Појам *ius*-а

У објашњењу права, по Вилејевом мишљењу, учење Томе Аквинског се ослања на Аристотелово поимање правде. Наиме, читајући *Суму теологије* у поменутом питању 57. сусрећемо се са схватањем права, односно *ius*-а као једног прихватљивог односа међу људима као припадницима једне исте друштвене заједнице. Тај прихватљив однос се увек састоји у одговарајућој сразмери при подели добара и дужности међу члановима једне политичке групе, каква је савремена држава или некадашњи антички полис. Такву прихватљиву стварност, засновану на оваквој сразмери, он назива праведном ствари или *ius*. Код Аквинског се, дакле, право уопште не доводи у везу са законом, него, како

¹³ M. Villey: *Bible et philosophie greco-romaine de saint Thomas au droit moderne*, Archives de philosophie du droit, том 18, 1973, стр. 37/8

¹⁴ Нав. дело

редови 57. питања расправе о правди јасно показују, са правдом. Право је, цитирајмо *Суму теологије* тамо где она следи *Дигестје*, „исправна ствар”¹⁵, једна праведна стварност. Право је код Аквинског, како закључује Вилеј, предмет правде.

Дакле, право, тј. *ius* никако не представља правило понашања упућено појединцу, на начин императивне моралне заповести, као што је то случај за законима које Аквински разматра на другом месту. *Ius* се, према томе, не везује за тзв. законску правду коју срећемо код Аристотела и Аквинског, а која се своди на понашање у складу са законом, моралним законом као начелом нашег исправног владања и реаговања. Таква, законска правда нема никакве везе са *ius*-ом и када Аквински тврди да је право предмет правде или праведна стварност, уопште не мисли на њу, већ на „посебну правду”, правду у специфичном значењу.

Појам правде у посебном смислу, (или „појединачне правде”) изворно је аристотеловски (везан је за појам *to dikaion* из *Никомахове етике*) али је у 57. питању *Суме теологије* доживео пуну афирмацију. Реч је о поимању праведне стварности која се односи на онај сегмент друштвеног живота који је у вези са поделом добара и дужности. Ова правда се заснива на идеалу, основном начелу, формулисаном од стране римских правника кроз познату сентецу *Suum cuique tribuere* улога посебне правде је да свакоме одреди што је његово, а право је њен резултат – исправна стварност, исправна ствар *res iusta*. Истовремено, *ius* представља, (понавља лекцију римских јусконсултаната Тома Аквински) вештину изналажења праведног решења, проналажење правде. Право није само исправна ствар, *res*, већ и *ars*, вештина њеног изналажења.

Ни у једном делу расправе о законима њен се аутор не бави овим проблемом. Ни једном од своја три закона, *lex aeterna*, *lex naturalis* и *lex humana* он не ставља у задатак раздеобу добара и дужности. Вилеј ће задржати исто гледиште и приликом тумачења места божанског закона. За разлику од Аурелија Августина, који је нагињао монополу писаног божанског закона, Аквински је у *lex divini* препознао само још једну збирку *moralia* ауторитативних моралних правила. Стари завет представља збирку моралних прописа упућених јеврејском народу, који не говоре ништа о модалитетима поделе на моје и твоје, и који су као такви лишени сваког правничког садржаја. Вилеј ће сликовито утврдити како „не пожели ништа што је туђе” не говори ништа о овлашћењима власника, што би представљало домен правничке вештине. Ни са појавом Исуса, који еванђеоским порукама аброгира старозаветне прописе, откривење не добија на правном садржају. Еванђеље је лишено дословно правничког садржаја и не нуди решења која би се тицала начина деобе добара, части и надлежности унутар једне друштвене групе на начин сагласја с појединачном правдом¹⁶.

На овом месту би требало подвући два врло битна момента за схватање аристотеловске посебне правде на којима је и Аквински инсистирао.

¹⁵ J. M. Finnis, M. Villey, M. El Shakankiri: *Bentam et le droit naturel classique*, стр. 428

¹⁶ Извесно је да је Вилеј био свестан великог броја места унутар *Суме теологије* на којима се Тома Аквински у циљу мирења природног разума и хришћанске догме, те правдања сопствених закључака, позивао на старозаветне прописе чиме је знатно одступио од доследног слеђења Аристотелове филозофије и тиме нашкодио чистоти сопствене природноправне теорије; види: M. Villey: *La formation de pense juridique moderne*, Paris, 1975, стр. 143

Прво, посебна правда се увек односи на расподелу тзв. спољашњих добара, *res exteriores*, и никако не укључује питања унутрашњих вредности попут љубави, слободе или поштовања људске части и угледа. Посебна правда ће у оба своја облика, дистрибутивне и аритметичке правде, посредовати при решавању сукоба насталих поводом имања, дугова, земље, наследства и других добара, односно старања над децом, очевог статуса и сличних питања у вези са свакодневним овоземаљским човековим дужностима. Право се никако не дотиче света „бића”, већ третира свет „имања”, ствари које подлежу подели¹⁷. Вилеј ће духовито приметити да, за разлику од св. Августина, Аквински није гајио презир према временитим добрима: храни, новцу или земљи.

Друго, као такво, право је у вези са друштвеном заједницом јер само је у њој могуће извести поделу добара и дужности на моја и твоја. Амбијент политичке заједнице је место специфичне правде и поље примене правничке вештине њеног изналажења у конкретним ситуацијама. У поседу такве правде ће бити да изнађе одговарајућу, исправну средину везану не за унутрашњи, субјективни свет већ спољни свет људског временитог и пролазног овоземаљског живота. Јасно је да изналажење пропорционалне једнакости у оваквим деобама нема никакве везе са моралним законом који усмерава владање појединца. Морални закон ће, како смо то показали раније представљати начело људског владања, пут постизања врлине, а законска правда критеријум мере његовог испуњења од стране индивидуе. За право се зато, као вештину изналажења сразмерне једнакости, мора тражити други извор, другачији од закона.

За разлику од моралисте, у крајњој линији и законодавца, који је у обавези да при изградњи позитивног следи начела природног закона, правник, судија, који решава спор око расподеле временитих добра или одлучује о нечијој обавези има за задатак да изван себе самог, увиди објективну друштвену стварност *id quod iustum est*, препозна адекватно и исправно решење. Другим речима различите су службе владара законодавца и његових закона с једне, и служба правника, судија с друге стране.

За Вилејеву интерпретацију текста *Суме теологије* ово ће бити кључно место. По њему, највећи допринос Томе Аквинског укупној филозофији права почива управо на чињеници да је, доследно следећи Аристотелову идеју, ослободио право од стега хришћанског морала под којим се налазило још од Августинових дана. Аквински је указао на један аутономан резон права. Реч је о дубокој разлици која постоји између моралног закона уписаног божјом руком у наша срца и правне вештине која се независно манифестује од етике и политичке делатности.

¹⁷ M. Villey: *Philosophie du droit*, Paris, 2001, str. 51

Право и природа ствари

Показали смо како је Вилеј покушао да докаже да је Тома Аквински под правом подразумевао исправну стварност, праведну ствар тј. да објасни да је по њему *ius* предмет правде. С друге стране, он је указао да Аквински под овим појмом подразумева и уметност трагања за правдом. Дакле, на основу анализе садржаја 57. питања, Вилеј изводи закључак како се право код њега доживљава и као предмет правде, и као вештина њеног изнајажења. Са лакоћом се да запозити у којој мери се писањем ових редова своје *Суме теологије* њен аутор ослонио на античке ауторитете, односно колико је остао привржен старој римској правној доктрини и њеном поимању права. Истовремено, посматрајући целину његовог дела, приметан је утицај и других узора: библијских, стоичких и патристичких. По Вилејевом мишљењу преплитање ових ауторитета различитог порекла, иначе толико карактеристично за схоластичку интелектуалну средину XIII века, непосредни је резултат чињенице да је Тома Аквински као личност био формиран под утицајем две културе. Прво библијске, која је већ стотинама година држала културни монопол средњовјековне Европе, а онда и античке културе која је после дугог времена поново почела да се буди и осваја своје место у интелектуалном животу старог континента – култури грчке филозофије и римског права. Вилеј учачава и временски однос између првих покушаја Аквинског да кроз своје коментаре реконструише Аристотелову Етику и заснивања његове личне филозофије права. Обе активности се везују за период око 1269. године и његово откривање Аристотеловог *dikaion*-а који ће покушати да споји и помири са хришћанском догмом. У редовима *Суме теологије* „се мешају библијски цитати са цитатима св. Августина, Аристотела, Цицерона, или римских правника преузетих из Дигеста. Али све ове изворе ће његов геније, који супериорно барата дијалектичком вештином, измирити, подразумевајући уметност разликовања.”¹⁸

Управо је реafirмација Аристотеловог *dikaiona* (у оном смислу у којем се он изједначава са предметом посебне правде) кључна за развој томистичке филозофије права. Она представља и кључну тачку у Вилејевој интерпретацији томистичког природноправног учења. Као што смо већ видели, из ове, изворно античке концепције он ће извести закључак о разликовању права и морала код Аквинског, односно обезбеђивању аутономности *ius*-а. И више, Вилеј ће закључити да овакав концепт права који полази од гипког и описног појма *dikaiona*-а који се поклапа са римском доктрином о праву као *id quod iustum est* „уопште не подразумева изречена правила, постављена једном за свагда, него једну вредност која се неуморно прати, исправно решење за којим се трага а које не знамо унапред. А то решење није коначно и такво не може ни бити ако произлази из природе ствари”¹⁹. На овом месту Вилеј застаје у поку-

¹⁸ M. Villey: *Bible et philosophie greco-romaine de saint Thomas au droit moderne*, стр. 28/9

¹⁹ M. Villey: *Historique de la nature des choses classiques*, Archives philosophie du droit, том 10, 1965, стр. 277

шају да докаже како је Аквински доследно пратећи Аристотелов геније, продужио још за неко време живот класичној теорији природног права. Наиме, његова основна теза би се могла свести на схватање да „Природно право није корпус правила већ истраживање „природе ствари” кроз правду *id quod iustum est*”²⁰. Сходно његовом тумачењу она нема никакве везе са потоњим, нововековним јуснатуралистичким креацијама. Класично схватање природног права Аристотела и Аквинског, које је свој врхунац доживљавало у периоду процвата римске јусконсултантске праксе, је оно схватање коме су данас најближа савремена учења о природи ствари.

Заблуда је, сматра Вилеј, сматрати да се јуснатуралистичко учење Томе Аквинског ослања на концепт о природном праву које почива у, и које се открива преко људског разума. У заблуди су, другим речима, сва она становишта о томистичком природноправном учењу која се граде с ослоном на расправу о законима. Природни закон, као збир моралних начела који наш разум открива, је закон нашег морала, а не нашег права. Он нас упућује на исправно владање и ништа не говори о расподели материјалних добара и овоземаљских дужности. Рационалистичка филозофија права која ће настати као један типичан плод XVI и XVII века, доба бескрајне вере у моћи разума, агресивношћу свога приступа потиснуће и засенити старе аристотеловско-томистичке погледе на право, *dikaion, ius*, проглашавајући природно право резултатом људског спекулативног ума. Идеали егзактности геометрије и непогрешивости математичке методе Декарта и Спинозе, тврди Вилеј, суверено ће владати овом епохом интелектуалне историје нашег континента и негативно се одразити на до тада актуелна промишљања о праву. Концепт о универзалним начелима људског разума која попут смерница воде законодавца када устројава наше позитивне законе, омогућавају постојање и универзалних позитивноправних прописа који су, будући непротивуречни својим природноправним принципима, и сами општи и вечни. На тај начин, штавише, ново, рационалистичко природно право, које ће свој врхунац доживети са просвећеношћу осамнаестог века, према Вилеју, у својој идеји носи клицу правног позитивизма. Није ли, запитаће се Вилеј, вера у *Code Civile* и законски позитивизам раног деветнаестог века резултат оваквог јуснатуралистичког гледишта. Такво гледиште, међутим, нема никакве везе са старим схватањем права и класичном доктрином римских правника за које је *id quod iustum est* стварност за којом се трага, дакле, можда вечна вредност али никако коначно решење дато једном за свагда. Код Аристотела и Аквинског не постоји никакво природно право утемељено у разуму као пројекција идеала који су резултат нашег духа.

Заблуда је рационалиста новог века у мешању природног права и природног разума. Када је говорио о откривању начела људске природе од стране људског разума и спознаји природног закона, Аквински је мислио само на људску природу, на човекову нарав као темељ човекове моралности, а не права.

²⁰ Г. Вукадиновић: *Савремена теорија права у Француској*, Архив за правне и друштвене науке, 1/1991, стр. 115

Извор права, Аквински као и Аристотел, (поновимо још једном) није тражио и нашао у моралном закону људске природе, већ у природи уопште: „Један прост поглед на најмањи Аристотелов или текст св. Томе (у *de iure*) довољан је да нас у то увери. Право, у систему ових аутора (у крајњој линији природноправних), мора бити извучено из природе, из посматрања природе а нипошто из разума, нити из природе човека, схваћене одвојено, од апстрактног објашњења есенције појединца”²¹ Вилеј скреће пажњу да се приликом разматрања о праву *Сума теологије* не може уочити нити једна једина напомена о „човековој природи” или „људској склоности”. Оно што ми знамо о природи појединца, његовом личном позиву или задацима који му се постављају од стране његове савести (односно моралног закона који носи у својој нарави, „свом срцу”) нам ништа не говори о односима који нужно постоје између њега и других припадника исте друштвене групе, а који се тичу расподеле добара и дужности унутар ње. Открити сразмеру у оваквим друштвеним односима (што је задатак права и што је право само по себи) могуће је само путем посматрања самих друштвених група у којима до ових односа долази. *Ius* као вештина трагања за правдом у случајевима раздобоје *res exteriores* и није ништа друго до посматрање природе, односно технике која се заснива на посматрању и откривању друштвених чињеница. Вилеј закључује „ да се по овој филозофији, ништа не може супротставити томе да се од природе ствари направи истински извор права. Посматрање природе нас обавештава о понашању које ми морамо следити, о маниру у којем ми морамо успоставити наше друштвене односе.”²²

Дакле, врло далеко од конституисаних прописа, *ius* је једна ствар (*res iusta*), која се обзнањује откривањем у природи. Право, „будући да је и само ствар, себе тражи у стварима”²³. Оно нам се открива у индикативу, не у императиву попут моралног правила. Извесна императивност могућа је касније, приликом извршења, али тада она, свакако, више неће бити предмет и задатак правника, већ механизма државне власти. Због овога ће Вилеј и закључити како не постоји појму природе ствари наклоњеније филозофије права од ове класичне Аристотелове и томистичке доктрине које посматрање природе и друштвених чињеница држе у самој својој сржи.

Пре него што се у даљем тексту посветимо објашњењу суштине овог учења о праву, као својеврсној техници посматрања природе као начина откривања конкретних правних решења, требало би отклонити једну противуречност која упада у очи. Вилеј је на више места подвлачио оно што смо управо рекли, да учење о природи ствари управо покушава да уочи решење правног проблема посматрањем природе односно уочавањем друштвених чињеница. У Вилејевој интерпретацији, чини се да у односу између природе и друштва нема ништа од антагонизма на који нас је навикло да наводи наше модерно мишљење. Истраживање природе чини се једнаким уочавању друштвене реалности.

²¹ M. Villey: *Historique de la nature des choses classiques*, стр. 276

²² Нав. дело, стр. 279

²³ M. Villey: *Право и права човека*, Загреб, 2002, стр. 50

Да би отклонио неспоразум, Вилеј ће нас још једанпут позвати да се удаљимо од наших савремених категорија и начина мишљења. Наиме, да би се схватила класична природноправна доктрина, сам појам природе се мора прихватити на онај начин какав је постојао код античких аутора.

За разлику од модерних концепција, почевши од оних, како примећује Вилеј, која су у вези са идејом друштвеног уговора²⁴, а које разумеју људско друштво само као надградњу природи, вештачки артефакат и плод људске инвенције, Аристотелова доктрина, која се рехабилитује са појавом Томе Аквинског, људско друштво и природу не супротставља једно другом. Човек је политичка животиња и његова друштвена делатност једнако је природна колико и активности пчелињих ројева и других друштвених животиња. Људско друштво у целини, од породичне заједнице, преко пословних и других удружења до државе, ствар је природе и по природи. Уговори или удружења за Римљане нису били вештачке конструкције људског духа, већ ствари, друштвене чињенице, постојећи односи стварности. Природа класичара је врло широк појам и обухвата свет у свој својој различитости. За разлику од савремених концепција овог појма, она не подразумева само материјалне ствари и ефицијентне односе каузалитета који међу њима владају: „Она је лепа сама по себи, она је духовни смисао, и као што тврдимо, вредност”²⁵. Много више но сума физичких предмета и релација међу њима, свет, природа је за класичара попут Аквинског нешто што укључује људску укупност, и дух и тело, и читав низ друштвених установа које постоје по природи ствари.

Дакле, уочити природу ствари значи спознати објекте који нужно постоје у природи на онај начин на који они постоје по природи. И то је оно што је извор права у делу Томе Аквинског. Природно право не произилази из природног закона као темеља нашег морала него из посматрања држава, породица, других друштвених група у којима налазимо спонтано настале идеалне типове или моделе исправног друштвеног односа: „Право у строгом смислу се састоји у односу између ствари раздвојених између више лица, очигледно може почитавати у друштвеној стварности; и ако је у питању извлачење из природе ствари, то може бити само природа друштвене групе”²⁶. Природа се по Аквинском, каже Вилеј, ишчитава. У маси различитих, а постојећих друштвених односа који спонтано постоје треба пронаћи оне који највише нагињу најбољем решењу. Такви примери друштвених установа биће матрице или модели за свако будуће решење које претендује да буде исправно. Вилеј каже да су такви модели сами богати правдом, испуњени нормативним садржајем и да на њима и њиховом откривању почива право. Они важе спонтано, сами по себи, по природи коју изражавају и лишени су било какве потребе за санкцијом иза које стоји ауторитет државне власти.

²⁴ Шире о идеји друштвеног уговора види: Г. Вукадиновић, Р. Степанов: *Теорија државе и права*, Нови Сад, 2003, стр. 154

²⁵ M. Villey: *Historique de la nature des choses classiques*, стр. 278

²⁶ M. Villey: *Bible et philosophie greco-romaine de saint Thomas au droit moderne*, стр. 35

Сасвим супротно нашем данашњем позитивистичком приступу, оваква размишљања третирају право као плод једне чисто казуистичке методе чији се пут трагања за исправним решењем не ослања на норму као зацртани образац понашања упућен свим будућим истим или сличним ситуацијама. Норма је, подвлачи Вилеј, римској класичној доктрини другоразредни алат. Правна решења се извлаче из стварности бивствујућег, из посматрања узрока. Методом дијалектичке контраверзе, сучељавањем опречних мишљења, правних аргумената и чињеница судија стиже до решења спора, праведне сразмере, *ius*-а²⁷. Правнички одговор смештен је већ у самом узроку проблема – *Respondi in causa ius esse positum*. Лекцију старих римских правних саветника биће спремни да понове поред Тома Аквинског и неки други средњовековни аутори попут Балдуса који ће подвући да право почива на чињеницама (*Ex facto ius oritur*) или, како то тумачи Вилеј, управо на посматрању и уочавању природе ствари.

С друге стране, овај метод посматрања природе, односно друштвених установа као њених резултата је, по Вилејевом мишљењу, врло једноставан. Он полази од посматрања обичаја у којима Аквински види спонтане, природне људске склоности ка одређеном типу понашања у друштвеним односима. Суштина метода лежи у уочавању оних обичаја који остају мање успешни, односно потпуно јалови и њиховим потискивањем од стране успешних друштвених конвенција. Вилеј на овом месту подсећа на Аристотелов напор уложен при изради упоредних устава античких полиса у циљу трагања за најприхватљивијим решењем.

Као такво, право је пре предмет истраживања, проблем који чека да буде решен, или како каже Вилеј тек један архитектонски нацрт идеалног друштва за којим трагамо проучавајући постојеће моделе социјалних установа и бирајући међу њима оне које се својим успехом издвајају из масе осталих. Право, дакле, није једно чисто теоријско знање већ дело у изградњи. На ову опсервацију надовезују се и неки други Вилејеви закључци.

Чињенице да се право извлачи из посматрања временитих људских поступака условљава његову најважнију карактеристику. Вилеј ће на више места истицати да су и Тома Аквински и његов антички ауторитет били свесни пролазности резултата правничког рада. Друштвене институције су, у речнику модерне филозофије, историчне, покретне и подложне различитим променама које бисмо у духу савременог научног језика могли назвати еволутивним. Ово отуд што је по својој природи човек слободно биће и као такав узрок многих нових, и творац, промена у постојећим друштвеним установама. Друштвени живот је гибак, промењив па је самим тим и правда, која се тражи као идеални однос сразмере, и сама промењива. Другим речима, трагати за природом ствари значи пратити ствар у њеном кретању и промени. За правника, изнаћи одговарајуће правничко решење не значи и трајно окончати своју потрагу за правдом. Вилеј ће рећи да овако схваћен задатак правника, као трагача за прав-

²⁷ Дијалектичка метода права ће у каснијим Вилејевим радовима заузимати далеко значајније место; види: М. Vilely: *Право и права човјека*, Загреб, 2002

дом, представља Пенелопин посао те да се „Правда не може фиксирати за теорему”²⁸ нити можемо изнаћи идеална, свевремена и универзална правна правила.

Са наведеном Вилејевом опсервацијом сложиће се и Жорж Калиновски. По њему је у природи права његова покретљивост и несталност. Он подсећа да се већ код Аристотела јављају схватања о човеку као слободном бићу које кроз сопствено деловање остварује и обнавља природни поредак, чији је и сам део. Кроз овај специфичан дијалектички однос човека и природе спонтано настају друштвене установе и обликују се праведна решења у односима међу припадницима тог истог друштва. Правник треба само да их уочи, препознајући, не креирајући правно правило.

У исто време, овакав готово експерименталан метод, заснован на посматрању појединачних људских искустава и лимитиран зависношћу људског интелекта на чулним утисцима онемогућава апсолутну сигурност и извесност решења до којих се стиже. Уопште, истиче Вилеј, Аквински ће попут Аристотела бити свестан чињенице да је заснивање неке непромењиве науке природног права апсолутно немогуће, нити право може бити „...посао салонских теоретичара, него да се из дана у дан открива мудрошћу практичара или правника који следе ток кретања ствари.”²⁹

Заправо, *ius*-у, промишљању о њему и генерално правничкој вештини, својствено је јединство спекулативних и практичних моћи нашег ума. Спознавање суштине ствари, њене природе, било би исто што и спознавање њене сврхе коју следи. Чини нам се да исто мишљење има и Ђ. Амбросети када каже да су носећа начела практичког само наставак на начела бивствовања, односно да ова концепција католичког природног права укида разлику између бити и морати бити³⁰.

Критика савременог природног права

Полазећи од ових закључака, Вилеј ће извести и врло смелу критику нововековних рационалистичких природноправних становишта, односно савремених теорија о природи ствари.

Кроз своју каснију анализу позног средњовековног учења о праву, Вилеј је показао да тековине томистичког природноправног учења нису биле сачуване. Већ поменути номинализам Виљема Окама, али и целокупна интелектуална елита времена које је уследило, напустиће аристотеловску идеју који је Аквински покушао да следи. По Вилејевом мишљењу чак је и тзв. друга схоластика шпанских доминиканаца окупљених око универзитета у Саламанки изневери-

²⁸ M. Villey: *La formation de pense juridique moderne*, Paris, 1968, стр. 129/30

²⁹ M. Villey: *Historique de la nature des choses clasiques*, стр. 276/7

³⁰ Види: G. Ambrosetti: *Y a-t-il un Droit naturel chretien?*, Archives de philosophie du droit, том 18, 1973, стр. 79

ла свог великог учитеља чија су схватања покушали да сачувају. Основна идеја да се право, *ius* мора схватити као аутономна активност јуричара, дефинитивно ће нестати са рационализмом нововековне филозофије.

Модерни рационализам заступао је гледишта која су покушавала да, потпуно супротно класичним јуснатуралистичким концептима Аристотела и Аквинског, изнађу постулате права с ослонцем на људски *ratio*. Природни разум постао је јединим извором *ius*-а, и разлика између природног права и природног закона као диктата савести почела је да се губи. Тако ће, у ствари, са јачањем рационализма доћи до индентификације *ius*-а и *lex*-а, односно до нестанка разлике између права и морала коју су класичари умели да направе и сачувају. У нововековном јуснатурализму, тврди Вилеј, и право и морал представљају специфична правила владања чији принципи почивају на људској рационалној природи. Аристотелова идеја да право није проста креација људског ума, већ да га у великој мери човеков интелект открива и извлачи из временитог друштвеног контекста и резултата људског делања, остаће занемарена. *Ius* ће наставити свој живот у сенци морала. Са нововековном филозофијом права истинско природно право је ишчезло. Отворена су врата једном новом концепту који је омогућио да правници, који трагају за правдом, (исправном сразмером у деоби временитих овоземаљских добара и дужности) уступе своје место моралистима. Управо зато Вилеј ће се иронично сложити са примедбом Н. Бобиа како се целокупни савремени јуснатурализам може извући из једног одељка Томе Аквинског, само не оног о праву, *ius*-у, већ оног из расправе о законима, *lex*-у као изворишту и чувару људске врлине.

Оваква, нова, рационалистичка природноправна схватања ићи ће под руку са новим теоријама државне суверености, јачању моћи европских владара и ширењу њихове законодавне делатности. *Lex humana* земаљских господара постаће кроз своје заповести и забране једино легитимно средство усмеравања понашања владаревих поданика. Закон ће успоставити своју владавину над правом. Схватање о праву као аутономној вештини трагања за правдом, релативно самосталној у односу на државну власт и еманциповану од морала, ће бити потиснуто. С друге стране, Вилеј се неће либити ни да тврди како ће јачање улоге закона, који је помогао јуснатурализам рационализма и просвећености, отворити врата будућем правном позитивизму.

Међутим, Вилеју неће бити тешко да примети како се унутар савремене филозофије права уочава један снажан покрет који покушава да обнови стара, класична учења о природном праву. Теорија о природи ствари, по њему, у себи носи изворну јуснатуралистичку идеју и не поседује много оригиналности уколико се упореди са класичним учењима од које је деле векови. Ова теорија је по његовом мишљењу само једна добродошла и корисна ренесанса римске правне догматике, а у радовима њених представника, попут Мајхофера, Женија или Пуланцаза, нема ничег што давно пре њих није установио Аристотелов геније. Правници, заговорници ове теорије, немају смелости да пред модерним сцијентизмом, који се руга онемоћалом рационалистичком природном праву, назову своје учење његовим правим именом. Етикета природног права изгу-

била је на својој вредности и учинила колебљивим и стидљивим и овај покрет који се боји да се супротстави владајућем правном позитивизму. Па ипак, она омогућава да се природноправном учењу, додуше, под једним другим, новим именом, врати његово изворно значење. Да оно поново добије на вредности и својој аутентичности. Теорија о природи ствари омогућава да се изворни јус-натурализам још једном врати на сцену и поврати место које је дуго времена узурпирала данас онемоћала рационалистичка природноправна концепција.

Теорија о природи ствари је, рећи ће Вилеј, покрет који се стиђи да се назове својим правим именом. Између њега и истинске класичне доктрине природног права нема разлике. Он је отуд спреман да укине сваки анимозитет који влада између ова два учења. Нововековном јуснатурализму, који, како Вилеј каже, почива на поистовећивању природног права и природног разума, теорија о природи ствари заиста мора бити непосредно супротстављена. Штавише, будићи да је „циљ теорије о природи ствари да нас сачува од идеологија које производи рационализам, и да обнови у праву метод посматрања друштвених чињеница”³¹, класични јуснатурализам Аристотеловог *dikaion*-а и *ius*-а Томе Аквинског остаје у њој сачуван.

Теорија о природи ствари постала је тако последњом апологијом класичног природног права.

* * *

Изазови нашег времена у којем стална друштвенополитичка превирања доводе у сумњу постојећа схватања о основу права, данас поново чине актуелним неке старије теорије. У том смислу присутно је поновно окретање религији и заснивање нових приступа праву са упориштем у теологији. Неотомистичка теорија представља смео покушај да се на основама природноправног учења Томе Аквинског објасни феномен права. Она данас, у амбијенту модерног сцијентизма, полази од мисаоног система из средине XIII века што је чини егзотичним подухватом у филозофији права друге половине двадесетог века. Ипак, сама чињеница да неки од најистакнутијих мислилаца савремене теорије и филозофије права, попут Мишела Вилеја или Џона Финиса, припадају овој оријентацији говори у прилог једном несумњивом ставу: актуелност учења Томе Аквинског очигледна је и на прагу XXI века.

Неотомистичка критика права се од самог почетка суочавала са једним важним, претходним питањем – проблемом неуједначене, а у неким моментима, и недоречене интерпретације томистичког учења о праву. Владајућа тумачења иза којих су стајала имена Жилсона и Маритена оставила су многа питања отвореним и тако омогућила приступ новим анализама и расправа. Управо ће једна таква полемика вођена унутар стручне јавности седамдесетих година прошлог века привући посебну пажњу. Она ће својим резултатима значајно допринети заснивању неких неотомистичких концепција.

Питање међусобног односа појмова *lex* и *ius* на страницама *Сума теологије* отвориће плодносну расправу. Спор који се испрва чинио више линг-

³¹ M. Villey: *Historique de la nature des choses classiques*, стр. 276

вистичке него филозофскоправне природе изнедриће неколико посебно вредних размишљања. Оригиналношћу се одликују она Жоржа Калиновског и Мишела Вилеја. И док је први, трудећи се да не наруши концепт класичних и ауторитативних тумачења, овај однос објашњава теоријом о метонимијској употреби два појма, други се определио за оригиналније решење.

Вилејево полазиште било је у напуштању доминирајућег гледишта по којем се срж природноправног учења *Сума теологије* налази у расправи о законима која је до тада била предмет подробних анализа. По њему, неко ко је заинтересован за филозофскоправна стајалишта Томе Аквинског нема великих разлога да се задржава на том месту. Закони које он тамо образлаже вечни, природни и људски, представљају категорије једног моралног система и нису својим бићем везани за материју права. Једноставно, расправа о законима посвећена је етичком, моралном учењу и има врло мало додирних тачака са природноправним учењем Аквинског. Ова заблуда је резултат наше склоности да размишљамо у савременим категоријама правног мишљења која под утицајем правног позитивизма не разликују право и закон, свдећи их на један ентитет. Вилеј је скренуо пажњу на чињеницу да се Аквински у оквирима своје *Суме теологије* посебно бавио питањима *lex*-а, дакле моралног закона, а посебно питањем *ius*-а, те да ту логику треба да следе и научне анализе. Тако је тежиште његовог истраживања пребачено са расправе о законима на расправу о праву смештену у оквиру питања 57.

Вилеј ће управо на овом делу текста *Суме теологије* засновати читаво своје тумачење учења о праву Томе Аквинског. *Ius*, како нам редови 57. питања казују, је исправна ствар, *res iusta*, адекватан, сразмеран однос поделе овоземаљских добара и дужности међу припадницима исте политичке заједнице. Тако, право је друштвени однос, тј. стварност испуњена правдом. С друге стране *ius* је и вештина изналажења такве једне стварности, професија трагача за правдом. Тако ће право, још једанпут, у редовима *Сума теологије*, постати *ars boni et aequi*, вештина јасно одвојена од морала и у извесној мери аутономна у односу на политику. Вилеј ће на више места истицати јасну и недвосмислену везу коју својим учењем Аквински остварује са Аристотеловим *dikaion*-ом и доктрином римских правника чије идеје преузима.

Оно што даје посебну боју Вилејевој интерпретацији, и нешто на чему ће он с упорношћу инсистирати, јесте веза коју Аристотелово и римско класично природно право, реafirмисано радом Томе Аквинског, остварује са савременим теоријом о природи ствари. Наиме, он ће покушати да докаже да је техника којом се правна вештина служи заснована на посматрању природе и изналажењу праведног, дакле природног решења кроз уочавање постојећих друштвених чињеница и односа. Метода се ослања на уочавање најбољих међу друштвеним установама и обичајима и њиховим прихватањем за моделе сваког истог или сличног понашања у будућности. Решења до којих се долази оваквом методом класичног *ius*-а по природи су непостојана. У природи је самог човека да као слободно биће мења постојеће, ствара нове и укида старе друштвене установе и односе. Управо зато, старо, класично природно право свету не дарује уни-

верзална, вечна и општа позитивна правна правила. Његова је политика потпуно супротна утопији рационалистичког нововековног природног права. Нововековно природно право је, инсистира Вилеј, мешајући природно право и природни разум својим идејама о универзалним решењима, најавило еру законског и правног позитивизма. Као таква, она нема ничег заједничког са класичним природним правом које је своје последње дане живело у рукопису Томе Аквинског. Сасвим супротно, тврдиће Вилеј, метод савремене теорије о природи ствари посматрања конкретних друштвених чињеница у циљу изналажења правичног решења у довољној се мери приближава класичном природном праву Аристотела и Аквинског да бисмо је могли назвати настављачем и последњим изданком класичног јуснатурализма.

*Marko Božić, Teaching assistant
Novi Sad School of Law*

Contemporary neo-Thomasian views on the notion of law by Thomas Aquinas

Abstract

This piece analyses contemporary neo-Thomasian researches, dedicated to the notion of law as defined by the natural law doctrine of Thomas Aquinas. The emphasis is put on the fruitful debate Thomas Aquinas led in his work *Summa Theologia* on the relation of *ius* towards *lex*. Works of francophone authors were used as a basis for this piece, whereas an emphasis is put on the views expressed by Michel Villey, who has been a respected and leading neo-Thomasian author.

The originality of Villey's approach lies within the fact that he shifted the center of his analysis from the discussion on laws to issue number 57 of his *Summa Theologia*. His results show that Aquinas built his own conception upon his ancient role models – Aristotle's genius and skills of Roman legalists. *Ius*, the law, is comprehended as both a righteous, prorated division of goods and obligations within a political community, and as *ars*, the virtue of searching after it. Law is autonomous from ethics and independent from human nature. It is not a simple creation of reason, but it rests upon and is revealed by the very nature of things. Such classic doctrine of natural law has nothing in common with rational new age *ius naturale* but it has its consistent successor in the contemporary theory of nature of things.