

*Др Марко Трајковић, доцент
Правног факултета у Нишу*

О СВЕТУ ПРАВА КОЈИ ПОЧИВА НА МОРАЛНИМ ВРЕДНОСТИМА *

***Сажетак:** У раду настојимо да осветлимо настојања да свети права почива на моралним вредностима, сагледавајући идеје Платона, Аристотела и Томе Аквинског. Избор ових ауторитета антике и схоластике, заправо се сам намећу. Нико до њих, па ни после њих, није изражавао такву и толику пошребу и искрену „жељу“ за успостављањем света права који почива на вредностима.*

***Кључне речи:** право, вредности, морал, добро, јединство.*

УВОД

Теорије о свету права који почива на моралним вредностима, у праву виде једно „више“, „истинско“ право, које служи постизању општег добра и праведности у заједници, као и етичкој изградњи и усавршавању човека. Циљ овако постављеног света права, је постизање апсолутног добра. Дакле, постизање највеће вредности. Идеја природног закона, одређује се као схватање, да постоји непроменљив морални поредак, који је део природног света. Теорије о свету права који почива на моралу, вредност схватају као подручје императива. Ту је у етички потпуно изграђена личност човека највећа вредност, а срећа врховно добро, које се увек бира због њега самог. Противречност у мишљењу и практичном гледању на свет, јасно се

* Овај чланак је резултат истраживачког рада у оквиру пројекта бр. 179046 „Заштита људских и мањинских права у европском правном простору“ Правног факултета у Нишу који финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије.

испољава у односу између Платоновог и Аристотеловог духа.¹ Ова два филозофа, која се појављују у доба зрелости хеленске културе, допуњују се као два основна правца људског мишљења и делања. А та два правца, појављују се током читавог живота античког света. Оба се појављују један поред другог у етапама, у којима долази до међусобних преображаја и преплитања. Међутим, упркос свему остају непромењени, кроз читав развој филозофије Томе Аквинског, а могу се још увек и данас јасно препознати.²

1. ПОСТАВКА О ДВА СВЕТА

Платонова филозофија је у знаку дуализма. Његов свет није јединствен, а јаз која га дели, јавља се у разноврсним облицима.³ Увек су то два света која Платон посматра. Први свет, је свет правога умног сазнања, *episteme*, а други је свет чулног опажања, *doxa*.⁴ Можемо да говоримо о супротности између вредности и стварности, јесте и треба.⁵ А тај дуализам је, према Хансу Келзену, у основи јаз између добра и зла. Да ли тај дуализам може да одсликава и поделу на свет права који почива на вредностима и свет права који је „довољан сам себи“? Заправо, поставља се питање да ли је логика права супротна вредностима или логици вредности?

Све супротности у којима се креће Платоново мишљење, свој смисао налазе у одређењу добра и зла. Ово једноставна поставка, зато што оно етичко у његовој филозофији, има примат.⁶ Идеја добра се појављује, по нашем мишљењу, у његовим излагањима много јасније него представа о злу. Тек у његовим последњим списима и зло заузима тачно одређено место. Потом као и добро бива одређено.⁷ Јер, тек у каснијем периоду стварања, за њега, зло постаје нешто стварно.⁸ Увидом у Платоново дело, Ханс

¹ J. O. Urmsen, *Aristotel's Ethics*, Blackwell, Oxford, 1988, p. 32.

² Више о томе у: Guido Fassó, *Storia della filosofia del diritto, I Antichità e medioevo, II Età moderna, III Ottocento e novecento*, Giuseppe Laterza & filgi Spa, Roma-Bari, 2001.

³ Детаљније о томе видети у: J. K. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Blackwell, Oxford, 1974, p. 56 и М. Н. Ђурић, *Исјопорија хеленске еѿике*, Завод за уѿбенике и наставна сретства, Београд, 1987, стр. 339-343.

⁴ C. J. Rowe, *Plato, in the Phisophers in Context series*, The Harvester Press, New York, 1984, p. 25.

⁵ Х. Келзен, *Шѿа је правда*, Филип Вишњић, Београд, 1998, стр. 99.

⁶ Детаљније о томе видети у: Н. Cairns, *Legal Philosophy From Plato to Hegel*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1949, p. 13.

⁷ J. K. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Blacwell Oxford, 1974, p. 58.

⁸ Међутим, само добро по свом смислу треба да бивствује, зло не треба. Дакле, зло је небиће, док је добро биће. У чистом систему добра, за зло нема места.

Келзен, не стиче утисак а је Платон систематичар моралне науке, већ утисак да је Платон поклоника идеалне државе.⁹

То је учење Платон изложио у свом дијалогу „Горгија“. Етичке поставке овог дела су: да је боље неправо трпети него га чинити, те да је боље преузети на себе казну него је избегавати. Ове поставке своје образложење не добијају, доказивањем Сократа, него митом којим Платон на крају описује, како се добри у оностраности награђују, а зли кажњавају.¹⁰ Платон, одређујући правду као узвраћање, преузима орфичко-питагорејско учење.¹¹ Поставком о узвраћању, према нашем мишљењу, он даје одговор на питање шта је у ствари правда. Међутим, тај је одговор само привидан. Он не даје никакво стварно објашњење о суштини правде.¹² Платон настоји, да нас увери да је неправичан човек у сваком случају несрећан, или бар несрећнији, ако остаје некажњен. Јер, неправду чинити горе је зло него је трпети, јер је неправедношћу душа поремећена, а да се живи са исквареном душом, тако је мало пожељно као и са телом у распадању.¹³

У Платоновом смислу, задак човекове етичке културе, може се означити појмовима правда и светост. У појму правде, садржано је исправно понашање према другима и себи. Појам правде, изражава јасно одређење човека у односу на практичан живот. Светост значи, исправно животно расположење, у односу на човеков однос према божанству. Правда, је за њега, не појединачни облик моралне ваљаности, него збирно име за етички исправно поступање људи.¹⁴ Праведна је таква заједница која се не клања апстрактној страсти изједначавања, као што се то чинило у комунизму,

⁹ Видети у : Х. Келзен, *Шта је њравда*, стр. 108-117.

¹⁰ Платон, *Горгија*, Наклада Јурић, Загреб, 1968, стр. 23 и Платон, *Закони*, БИГЗ, Београд, 1990, стр. 345.

¹¹ М. Н. Ђурић, *Историја хеленске етике*, стр. 27-32 и Р. Гревс, *Грчки митови*, Нолит, Београд, 1992, стр. 100.

¹² У основи, само одређује функцију позитивног права, које чињеницу неправу повезује са актом принуде, који починилац схвата као зло. Он, само одражава спољашњу структуру постојећег правног поретка који је принудни, и оправдава га тако што његову механику кривике и казне приказује као специјалан случај оног општег закона који је, као воља божанства, узвраћање.

¹³ J. A. Wright, *Pl. Simile of the Cave*, Proceed. of the Amer. Philol. Associat 35 p. XXII; *The Origin of Pl. Cave*, Harv. Stud. in Class. Philol. 17, 1906, pp. 131-142; A. S. Ferguson, *Plotos's Simile of Light*, и *The Simile of the Sun and the Line*, Glass.Quart.15, 1921, pp. 131-152; C. J. Rowe, *Plato, in the Philosophers in Context series*, The Harvester Press, New York, 1984, p. 25.

¹⁴ За морална својства је изградио систем, према Келзену, у коме их је везивао за разне делове или одређења душе, које он разликује: мудрост је ваљаност ума, храброшћу која одликује ваљану душу, умереност исправно понашање у односу на захтеве чулног света. А, праведан је не само онај ко зна да нађе и одржи прави склад између чулних потреба и мисли, него и онај који се у њивоту заједнице, постави на место, на коме је према својој властитој надарености у стању да најбоље служи заједници.

него сваког човека поставља на место, где он према својој настројености и способностима, може бити најкориснији себи и заједници у етичком смислу. На овај начин, држава има етичку мисију према човеку, на чему данас инсистира Антон Стрес, чија би лична изградња врлине без ње, њеног одгоја и усмеравања, њене чврсте организације, била угрожена и препуштена онтолошком злу.¹⁵ Као морално организована, она представља у остварење идеје добра на земљи.¹⁶

Централна тачка расправе о етици природног законе у античкој Грчкој, била је супротност између два појма која су одражавала схватање, људских ствари: *nomos* и *physis*.¹⁷ *Nomos*, се односи на праксу које је прихваћена у заједници, обичаји или позитивни закони. Како се они мењају од заједнице до заједнице, а истовремено се мењају и током времена у једном истом друштву, *nomos* је оно променљиво. Потпуно супротно томе, *physis* је оно што је непроменљиво, дакле природа или стварност. Супротност ова два појма, користили су софисти, да би разликовали људски свет од непроменљивог природног поретка *physis*-а. За њих је људски свет, и установе људи, а то подразумева и њихова морална стајалишта и опредељења, био свет промена, дакле, свет *nomos*-а.

Платонов дијалози, показују различита тумачења овог закључка од стране софиста.¹⁸ Сматра, да постоји непроменљива морална стварност, али таква да је за људске заједнице, које имају потпуну разноврсност друштвено прихваћених правила, углавном несвесна.¹⁹ Зато Платон, одбацује идеју да су закони и морал чисто конвенционални. Платонова теорија може да се схвати као доказ, да понашање људи није подвргнуто само прихваћеним друштвеним правилима, већ „неписаним законом“. Он може да се схвати као наметнут од стране богова, како је то Софокле изразио у трагедији „Антигона“, или као правило коме су подложни и сами богови.

¹⁵ Видети у: Драган М. Митровић, *Теорија државе и ѿрава*, Досије, Београд, 2010. стр. 283.

¹⁶ R.C. Lodge, *Plato's Theory of Ethics: The Moral Criterion and the Highest Good*, New York, 1928, p. 2; I. Knox, *Notes on the Moralistic Theory of art. Platon and Tolstoj*, *Intern. Journ. of Ethics*, 41, 1931, pp. 507-510.

¹⁷ Д. Лаертије, *Живот и мишљење истакнутих филозофа*, БИГЗ, Београд, 1985, стр. 87-117.

¹⁸ Каликле је тврдио, да су људски закони изум слабих да наруше природни поредак, који показује да је јак и по природи надмоћан над слабим, док Протагора, сматра да су они, иако су закон и морал људске творевине које се мењају од друштва до друштва, ипак обавезујући за људска бића. Детаљније о идеји природног права код грчких софиста видети у: М. Ђурић, *Из историје античке филозофије*, Службени лист СРЈ, Београд, 1996, стр. 201-367.

¹⁹ Као и свако сазнање, сазнање доброг зависи од способности да се кроз вео појава дође до скривене, непроменљиве стварности форми.

Платон, у својим последњим списима, не одређује законе само у правном смислу, већ им даје етички карактер. Даје им политичку улогу у етичком смислу, путем њихове функције одгоја. Етичка делатност државе²⁰, не одвија се, као у „Држави“, путем апсолутне власти „филозофа“ владара, већ је поверена закону, који поред уобичајне има и етичку функцију. Претпоставка за улогу закона у одгоју је његова морална вредност. У „Држави“ „филозофи“ владају у оној мери у којој су усвојили право знање, мудрост (*sophia*), рационално сазнање о општим и вечитим проблемима. А у држави о којој говори у „Законима“ право влада људима у мери у којој је у сагласју са разумом.²¹ Темелј закона је истински разум, на такав закључак је Платона једноставно наводи етичка потреба. Али, његова идеја о апсолутно рационалној заснованости закона преплиће се са стоицизмом.²² Иако ће сачувати суштински етичко значење, постаће покретач рационалистичког јуснатурализма, који ће имати огроман значај у историји филозофије права. Идеја природног закона, се описује као схватање, да постоји непроменљиви морални поредак који је део света. Ако ово прихватимо, онда је Платон оставио за собом схватање које је по свему, осим по имену, схватање природног закона.²³

2. РАЦИОНАЛНО „УКИДАЊЕ“ ЈАЗА МЕЂУ СВЕТОВИМА

Аристотел је настојао, да у „Никомаховој етици“ постави етику на основама рационализма. Тако укида дуализам онога што јесте и онога што треба, стварности и вредности.²⁴

Добро, које његова етика ваља да одреди, је циљ за који се опредељујемо увек због њега самог, дакле у овом случају, то је срећа. Јер у овом смислу, срећа се одређује као коначна, њу бирамо само због ње саме. Срећа се може одредити као највеће добро. Резултат овог одређења, је да је срећа једнака врлини.²⁵ Ово изједначавање, истовремено је одлика одређе-

²⁰ Више о етичком задатку државе видети у: А. Стрес, *Слобода и њраведносћ*, Кршћанска садашњост, Загреб, 2001, стр. 126-129.

²¹ Видети у: P. Shorey, *The Idea of Good in Plato's Republic, A Study in the Logic of Speculative Ethics, Studies in Class Philol.* I, Chicago, 1895, pp. 188-239.

²² Видети у: М. Ђурић, *Историја хеленске еџике*, 474-492.

²³ Ово је било мало изненађење, пошто се порекло мишљења природног закона обично приписује Аристотелу.

²⁴ Детаљније о томе видети у: J. K. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, p. 65.

²⁵ W. F. R. Hardie, *Aristotel's Ethical Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1980, p. 53.

ног типа моралне филозофије.²⁶ Овде срећа изгледа као награда за врлину.²⁷ Ако си пун врлина, бићеш срећан. То је учење, овако постављене моралне филозофије.²⁸ Али, у стварности, врли људи су пречесто несрећни, а зли срећни. Како овако постављена филозофија није у могућности да промени стање среће, принуђена је да измени своју идеју. Дакле, прави се разлика између среће, којој пречесто људи стреме, као варљиве и истинске среће, којој људи ваља да теже. Овако постављена филозофија човеку обећава ону другу врсту среће. А, истинска срећа није ништа друго до врлина сама. Својим изједначавањем са срећом, врлина постаје властита награда себи. Дакле, према Келзеновом схватању, Аристотеловог промишљања овог проблема, човек ће бити срећан, ако је пун врлина.²⁹ Међутим, сада бити срећан значи бити пун врлина, понашати се онако како треба поступити. Ово промишљање своди се на таутологију. Дакле, ако си пун врлина, онда си пун врлина. Основна одлика ове поставке, је у томе што се фикција, на којој почива, може претворити у стварност.³⁰

Аристотел је срећу одредио као полазну идеју своје етике, и то зато што је срећа, према његовом мишљењу, врховно добро. Дакле, као стање духа, које је услов задовољства које човек заиста жели.³¹ Он је далеко од тога да срећу поистовети са врлином.³² А када карактерише срећу као нешто пожељно због себе самог, онда срећу супротставља врлини.³³ Претварање среће у врлину, остварено је када он поставља питање, шта је заправо срећа? Аристотел је сматрао, да је срећан онај ко живи у складу с врлином, али је истовремено обезбеђен у правилној мери и материјалним добрима током читавог свог живота.³⁴ Одредио је своју етику као део политике.

²⁶ Њена полазна поставка, је човекова тежња за срећом као одређеним стањем духа, недостижним стањем задовољења свих жеља. Да би се они на које се односе моралне норме, навели да своје понашање саобразе тим нормама, ова морална филозофија тврди да ће оваквим понашањем постићи жељену срећу.

²⁷ Н. Cairns, *Legal Philosophy From Plato to Hegel*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1949, p. 27.

²⁸ J. O. Urmson, *Aristotle's Ethics*, p. 15.

²⁹ Х. Келзен, *Шта је љрава*, стр. 137.

³⁰ Ако неко поверује, у поставку ове моралне филозофије, да врлина чини човека срећним, тада свест о томе да се поступа морално, може да произведе у човеку исто стање задовољства, до којег доводи срећа за коју се одређује морална филозофија.

³¹ J. O. Urmson, *Aristotle's Ethics*, p. 36.

³² Одбацује поставку, да је врлина циљ живота и смисао, пошто се може замислити и таква могућност да неко и поред тога што поседује личну вредност, њу никад у животу не примени, и да проведе несрећан и промашен живот.

³³ D. Pesce, *La dottrina della persona morale nell'etica nimachea*, Arch. di Storia della filosofia 5, 1936, p. 51-64, 113-126.

³⁴ Детаљније о учењу о етичким врлинама и оврлини као средини видети у: Н. Schilling, *Das Ethos der Mesotes*, Tubingen, 1930. S. 45.

Истовремено политику одређује, као најауторитативнију науку чији је циљ сазнање врховног добра, као науку која поставља законе о томе шта народ ваља да чини, а којих ствари ваља да се клони, сматра да: „Будући да предмет који се овде одређује, односно наука о моралу, нема за циљ теоријско сазнање, као што је случај с другим – филозофским – истраживањима, односно ми се не бавимо тиме само да бисмо сазнали шта је врлина, него зато да postanемо добри; јер иначе не би од ње, мисли се на врлину, било никакве користи“.³⁵ Тиме је етику, као науку о моралу, заменио с њеним предметом, односно моралом као нормативним поретком.

А, у етици је био веома удаљен од једностраног становишта о личности, и то се најбоље може видети, према томе како схвата правду. Назива правду савршеном врлином, дивнијом од звезде зорњаче и звезде вечерњаче, јер онај који је праведан може да остварује врлину и за друге а не само за себе.³⁶ А то је много: јер многи могу у својим властитим пословима да остварују врлину али не и према другима. Међутим, однос између моралне ваљаности и правде је тај, да је врлина правда уколико се за друге остварује, док је правда, као чврста усмереност воље, морална ваљаност.³⁷

Као што се пливање само у води учи, тако се и праведан постаје праведним поступком, а умерен и одважан одговарајућим понашањем. Аристотел се супротставио интелектуалистичким склоностима хеленске етике: Многи, међутим, према Аристотелу, не поступају тако, него прибегавају теорији и мисле да помоћу филозофирања могу постати морални. Они, поступају као болесници који, истина, пажљиво саслушају лекара, али се уопште не придржавају његових речи. И као што се болесни не могу оздравити, тако и ови неће постићи спас душе својим филозофирањем. Сходно томе, рекао је са највећом прецизношћу, да је бити добар дело. Међутим, нико није по природи добар. Добар се може постати тек понашањем које одговара норми.³⁸ Зна да моралност нема корен у спољашњој обавези коју намеће право, већ у унутрашњој савести човека и да стога, у крајњој линији, зависи од образовања.³⁹ Прави одгој састоји се, као што

³⁵ Аристотел, *Никомахова етика*, Свеучилишна наклада Либер, Загреб, 1982, стр. 24.

³⁶ Аристотел, *Никомахова етика*, стр. 89.

³⁷ *Истио*, стр. 87-115.

³⁸ Ми не поседујемо моралност по природи, а, такође, ни против ње. Дакле, моралност није онтолошки утемељена. Ми смо за њено постизање настројени, један више, други мање, један нарочито за ову, други више за ону врлину; али ми је морамо помоћу навике потпуно постићи. А одатле важност коју придаје етичком одгоју.

³⁹ Образовање сматра, неопходним због поштовања закона, како би се код човека створило убеђење, да закони изражавају вољу свих и имају за циљ заједничку корист, јер без тог унутрашњег уверења, које доводи до „спонтаног“ понашања у складу са законима, они не би били делотворни. То је запажање од великог значаја, које ће усвојити и Имануел Кант, како на моралном плану, где је уочена етичка недовољност легализма, тако и на

Аристотел сматра, у томе да од младости будемо вођени тако да будемо срећни и радосни, због ствари због којих се треба радовати. Увидео је, да је сваком етичком васпитању потребна моћ уживања и бола. Истовремено, пут ка моралној ваљаности мора да иде од хетерономије ка аутономији, ако је примерено да се ови изрази Кантове моралне филозофије, споје са Аристотеловим мислима.⁴⁰

Истовремено је закон, за Аристотела, средство преко којег се постиже ефикасност етичких правила. Закони јесу су производ правног и политичког деловања, али они могу постати и последњем инструменту етике. Када прихвата, да закони имају моралну вредност, што произлази из околности што су они израз ума, а то им даје божанску узвишеност.

3. ЈЕДАН СВЕТ У БОГУ

Систематско одређење свеукупне етике, према нашем мишљењу најважније, у средњем веку предузео је Тома Аквински. Као и сав полет схоластичке филозофије, и он је под утицајем поново откривеног Аристотела.⁴¹ Утисак који су његови етички списи изазивали и потреба да се њихова схватања ускладе са етичким идејама, које су садржане у црквеном учењу, морамо сматрати као мотив за стварање овог система, јединственог у својој врсти.⁴²

Метафизички основ моралног није од времена Августина претрпео битну промену.⁴³ Уз позивање на Августина, Аквински развија „*Summa theologiae*“ као извор моралног појмове вечног, природног и људског закона, Мојсијевог и хришћанског откривења. Дакле, појмове који су сви већ

правном, где је одређено да постоји потреба да право делује више као правило које је интимно и слободно прихваћено, него као норма споља и принудом, и то прихваћено од стране човека, који је свестан да је сврха закона општа и његова корист.

⁴⁰ Веза моралности са уживањем и болом испољава се на двојак начин. Најпре, у употреби казни помоћу којих се одређено понашање изнуђује. Они делују као нека врста лека у обрнутом смислу; јер, због неког одређеног уживања често се чини морално зло, а због неугодности или бола уздржавамо се од моралног добра.

⁴¹ Детаљније о томе видети у: В. Премец, *Христолошко етичко-теолошко иаурицијско-схоластичко-ренесансе*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1978, G. Angelini, *Teologia morale fondamentale*, Glossa, Milano, 2010, p.122-171, A. Bonandi, *Veritatis Splendor, Trent anni di teologia morale*, Giuseppe Colombo, 1996, M. Chiodi, *Etica della vita, Le sfide della pratica e le questioni teiche*, Milano, 2006, G. Moiola, *Proposta sistematica*, 1995 и G. Angelini, *La legge naturale. I principi dell'umanoe la molteplicita delle culture*, Milano, 2006.

⁴² Детаљније о томе видети у: J. M. Finnis, *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*, Oxford, 1998, p. 15.

⁴³ Детаљније о томе видети у: J. Finnis, *Political Aspect of St. Augustine's City of God*, Oxford, 1921, p. 23.

код Августина одређени, и овде само у системској вези и тачном разграничењу приказани.⁴⁴ Ова одређења важила су све до новије филозофије и у једном и у другом облику.⁴⁵ У основи, то су само понављања старих стоичких дефиниција кад је као вечни, највиши и апсолутни закон означаваан божији разум, који влада универзумом, и кад је природни закон тумачен као вечни закон, који се испољава у појединим бићима.⁴⁶ Облик природног закона, различит је у зависности од својстава бића. Ипак, све постојеће стоји под вечним деловањем природног закона.

Етичко учење Томе Аквинског, као део његове систематске теологије, настоји истовремено да обнови античко етичко наслеђе, а потом га уклапа у појмове божанства, греха, милости. Према њему, морално деловање представља моменат или трен, човековог религиозног постављања, а не аутономно људско постављање.⁴⁷ Истина, етика, према његовом мишљењу, има за свој основни предмет „сврховито људско деловање“ или „људско деловање у свом унутрашњем поретку и у односу спрам његову циљу“.⁴⁸ Ово одређење, чини етику Томе Аквинског теолошким мишљењем.⁴⁹

Како је као етичар, Тома Аквински полазио од Аристотела, његова етика, иако склона извесном интелектуализму, не изједначава морал и знање, нити их одваја потпуно. Поред тога, жели да утемељи етику на јединству воље и разума, али га интелектуализам наводи те у томе ипак предност даје разуму. Дакле, људско делање схвата као функцију воље, али га одређује у области разумног.⁵⁰ Зато ова етика, по својој суштини, остаје дуалистичка, иако у склопу свог настајања те дуализме превладава. Дакле, то је потпуно очекивано јер човека схвата истовремено као божанско и самостално биће.⁵¹

⁴⁴ Детаљније о томе видети у: А. Аугустин, *О божијој држави De civitate Dei*, свезак први, књига: I-X, Загреб, 1982; С. Кота, *Ауџустин и његова етика у: Augustin Aurelije: О држави божијој De Civitate Dei*, свезак први, књига : I-X, 1982, Б. Бошњак, *Филозофија од Аристотела до ренесансе*, Накладни завод Матице хрватске, Загреб, 1982 и Г. Папини, *Свети Ауџустин*, Вербум, Сплит, 2001, стр. 35-59.

⁴⁵ Нека питања која су с њима повезана занимала су мислиоце 17. а још више 18. века. Ова схватања су, највећим делом, наслеђе античке филозофије модификовано хришћанским преиначавањем појма божанства и његовог односа према свету.

⁴⁶ J. Finnis, *Political Aspect of St. Augustine's City of God*, 1921, p. 45.

⁴⁷ T. Aquinatis, *De Regimine Ludeorum. Ad ducissam Brabantie*, Marietti, Taurini-Romae, 1954, p. 49.

⁴⁸ Т. Аквински, *Изабрано дјело*, Глобус, Загреб, 1989, стр. 112-113.

⁴⁹ Он, даје примат циљевима над средствима и мотивима, јер је уверен да средства могу да се назову добрим само у оквиру доброг циља.

⁵⁰ T. Aquinatis, *Opuscula philosophica*, Marieti, Roma, p. 257-259.

⁵¹ Човек је подређен моралном закону као божијој вољи, која увек тражи добро, он истовремено, као људско биће тражи срећу. Ове тежње мире се у природној тежњи ка Богу. Тако је човек, као и сва бића, добар по исконској доброту (*a prima bono*) и живи по искон-

Основ етике Томе Аквинског, уочава се у томе што она основну човекову тежњу, као и Аристотелова етика, проналази у освајању среће. Али, схватање среће Аквинског је интелектуалистички и теолошки засићено.⁵² Он, срећу најпре види у спознаји Бога, као првог узрока, ствараоца и узора. То значи да је „коначна срећа човекова“ у уму и то у тренутку кад спознаје узрок свега, јер „узрок по својој природи више привлачи наш ум него учинак“.⁵³ Срећа се зато показује као контемплација Бога, док је морал само помоћ на том путу. Због тога, он мора да расправља и о односу добра и истине. Тома Аквински сматра, да човек по природи воли истину, и у њеном откривању види пријатност. Али, истина је и део моралности и део праведности. Овако постављена етика, моралност одређује, као добро стање духа. Тако се истинско задовољство не налази у телесном уживању, слави, власти и богатству.

Позитивни божански закон се, према Аквинском, дели на закон заповести („Стари завет“) и закон уверења („Нови завет“).⁵⁴ Тако је реалистички уочио, да се у оквиру позитивне хришћанске религије налази низ заповести и принципа који су, бар привидно, против природног моралног закона, односно против човекове савести, разума, тежње ка срећи, душевне способности. Ту је, заправо, реч о елементу природне моралности, које он не може потпуно да превиди. Али, то што не може да превиди, као добро које се осваја човековом активношћу, он своди на минимум. Тако природну моралност чува да сасвим не „пропадне“, али је подређује натприродној моралности. Ове две моралности односе се као виша и нижа, завршна и припремна. Моралност схвата, по нашем мишљењу, као подручје императива. Морал је подручје императива, јер и биће и сазнање имају свој теолошки императив. Заправо, човек у свом деловању не сме да се удаљава од Бога.⁵⁵ Зато се врлина, у суштини, састоји у усмерености тежње субјекта, разума, воље, пожуде и снаге, да следи савршенство и добробит Бога. Последња одредница тога става гласи да: божански закон упућује на то да волимо Бога и свог ближњег.⁵⁶ Филозофија етике Аквинског завршава се

ском животу (*a prima vivo*). Детаљније о томе видети у: Т. Aquinatis, *Summa theologiae*, Marietti, Roma, p. 25.

⁵² М. Rhonheimer, *The Moral Significance of Pre-Rational Nature in Aquinas: A replay to Jean Porter (and Stanley Hauerwas)*, The American Journal of Jurisprudence, University of Notre Dame, Volume, 35, 1996, p. 15.

⁵³ Т. Aquinatis, *Summa theologiae*, p. 39.

⁵⁴ F. De Vitoria, *Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomas*, Asociacion Francisco de Vitoria, Salamanca, 1932, p. 43.

⁵⁵ Т. Aquinatis, *Summa theologiae*, p. 56.

⁵⁶ Тако ова етика у свом битном слоју нужно следи етику објављене теологије и брани натприродно блаженство које се остварује у божанској тријади врлина вера, нада и љубав, односно у богољубљу коме је позитивна етика само нужна припрема.

идејом да је заједница овоземаљског живота, односно овоземаљска етика само школа за небески живот или *preambula gratie*.

Природном закону, који стоји у људској свести, супротставља се позитивни закон, који је исто толико божански као и људски. Нужност првог, дата је помућењем које је природни морални закон претрпео у човеку, и које Аквински, каткад назива законом, законом греха или пожуде. Људски закони, наређују само спољна дела и они међусобно нису у складу. Позитивни божији закон је двојак. Дакле, то је закон „Старог завета“ и „Новог завета“.⁵⁷ Дакле, већ овде, у овим основним појмовима, налазимо да је Аквински веома далеко од тога да допусти да цела вредност хришћанства буде садржана у поновној обнови и даљем ширењу природног моралног закона. Он у религиозној моралности хришћанства, види нешто специфично, што се надовезује на практични ум, али што нипошто не долази до савршености једино помоћу њега. Аквински, појам моралног одређује, као добро стање духа, услед кога ми живимо право, које нико не злоупотребљава и које Бог у нама без нас ствара.⁵⁸ Овој дефиницији придружује додуше, примедбу да се она дословно односи само на највиши облик моралног, на врлину са натприродним циљем, а са испуштањем додатка „без нас“. Она постаје применљива и на стечену врлину коју Бог, који делује у природи и у сваком створењу својственој вољи, поставља у нас али не без наше активности.⁵⁹

Тома Аквински, представља парадигму природно-правног теоретичара, и он доминира од отаца цркве до Канта, тако што синтетизује своје патристичке и рано-средњовековне предходнике. Тома Аквински, види природни закон, углавном, као форму унутар које човек мора да хоће, да би његова воља и понашање, које она налаже били у складу са природним законом, па самим тиме и моралним, а та форма је рационалност. Сматра, да је позитивно право потребно из два разлога од којих је један тај да природно право „које на неки начин већ постоји“ само не пружа сва, па чак ни већину решења за проблеме живота заједнице.⁶⁰ Када се његове примедбе узму заједно може се приметити, да се Аквински користи троструком категоризацијом принципа природног права. Најпре, постоје најопштији принципи (*communissima*) и они излажу основне облике људског добра, барем у

⁵⁷ Историјско-филозофско разграничење оба једног према другоме и према обема другим класама закона причињава тешкоће, али оно што новозаветни закон разликује од старозаветног и од природног моралног закона је моменат који у ствари не спада под појам закона, већ је непосредно деловање милост коју вера у Христа пружа.

⁵⁸ Т. Aquinatis, *Summa theologiae*, р. 69.

⁵⁹ У овим одредбама ми налазимо две врсте врлине које се обе, на разне начине, свде на Бога као свог правог творца.

⁶⁰ Он, се често бавио питањима домашаја људског прихватања природног права.

мери у коме се тичу његовог добра. Њих прихвата свако ко достигне узраст разума и ко има довољно искуства да зна на шта се они односе, и у том смислу они не могу као општи принципи (*in universali*) бити елиминисани из људског срца.⁶¹ Потом, чак и најелементарније и најлакше прихватљиве моралне импликације ових првих принципа су подобне да буду несхваћене или искривљене за одређени народ и, целокупне културе, због предрасуда, споразума, превагом за посебним наградама.⁶² И на крају, постоје многа морална питања на која се исправно може одговорити од стране онога ко је мудар и ко их разматра изузетно пажљиво.⁶³

Тома Аквински, говори о самоочевидним предморалним принципима, које касније назива *communissima*, а да, нажалост, не указује којег од њих, ако и једног, сматра самоочевидним искључиво релативно мудрима. Сваки облик природно-правне теорије морала обухвата веровање, да се одредбе везане за човекове дужности и обавезе могу извући из одредби о његовој природи.⁶⁴ Није тачно, да за њега добро и зло представљају концепте који су одређени у метафизици, пре него што су примењени у моралу.⁶⁵ Напротив, тврди на најаснији могући начин, да први принципи природног права који одређују фундаменталне облике добра и зла, и који се на одговарајући начин могу схватити од сваког узраста разума (а не само од метафизичара) су *per se nota* (самоочевидни) и не могу се представити. Први принципи природног права се не извлаче из спекулативних принципа, већ се из чињеница. Први принципи природног права, се не извлаче из метафизичких одређења људске природе или из природе добра и зла или из „функција људског бића“, нити се могу извући из телеолошке концепције природе, или било које друге концепције природе.⁶⁶ Принципи добра и зла се, такође, произлазе из ових првих, предморалних принципа практичне разумности, а не из било каквих чињеница, метафизичких или другачијих.⁶⁷

Иако се Тома Аквински, бавио метафизичким промишљањем и религијом, његово објашњење природног закона не позива се ни на метефизич-

⁶¹ Ово је најближе што се он приближава тврдњи за коју касније Харт наводи, да представља језгро природно-правног теоретисања.

⁶² На пример, многи народи (у доба Томе Аквинског а и данас), мисле да се моралност тиче интерперсоналних односа и да је свако слободан да ради шта хоће у стварима које се тичу само њега, док други не могу да увиде да имају било какве обавезе према другим народима.

⁶³ Т. Aquinatis, *Summa theologiae*, р. 100.

⁶⁴ Видети у: Д. М. Митровић, *Теорија државе и ѿрава*, стр. 286.

⁶⁵ Т. Aquinatis, *Summa theologiae*, р. 112.

⁶⁶ Први принципи природног права, се не извлаче нити проистичу из било чега, мада нису ни урођени.

⁶⁷ R. McInerney, *Ethica Thomistica*, Catholic University of America Press, Washington, 1982, р. 65.

ка, ни на религиозна учења. Преко разума, објашњава природност и законити карактер етике природног закона. Према њему, све што је супротно поретку разума, супротно је и природи људских бића као таквих, а оно што је разумно у складу је са људском природом. Добро за човека је живот у складу са разумом, а људско зло се налази изван поретка разума.⁶⁸ Тако је људска врлина, која добром чини и људску личност и њена дела, у сагласности са људском природом, у оној мери у којој је у сагласности са разумом. А, порок је супротан људској природи, уколико је супротан поретку разума. Слично, законски карактер природног закона је функција његове рационалности. Закон је заповест разума за опште добро, то је правило и мера деловања, на основу кога се човек наводи на деловање или одвраће од њега. Према њему, правило и мера људских дела је разум.⁶⁹ Додаје, да правило да би било закон мора бити обнародовано, јер једино правила која су позната могу бити мерило поступања.

Код њега се учење о природном праву, развија у класичном схоластичком облику. Он, разлаже појам закона на божански „вечни закон“ (*lex aeterna*), „природни закон“ (*lex naturalis*) и „људски закон“ (*lex humana*).⁷⁰ Први произлази из Божије провидности над светом „као замисао управљања стварима“. Сва бића на неки начин имају удео у том „вечном закону“ јер им он „утискује одређене склоности према њиховим чинима и сврхама“.⁷¹ Природни закон је учешће разумског бића у вечном закону, односно учешће вечног закона у разумском бићу.⁷² Људски закон је разумско налажење људских појединачних одредби, које настају полазећи од заповести природног закона (његових општих и недоказивих начела). Природни закон је творевина разума, као душевна моћ, али само ако је у њој садржан вечни закон. Делатност према етичкој врлини спада у природни закон, јер је вођена оним чему човек тежи по својој природи. Разум по природи наређује сваком човеку да делује честито. Истина, могуће су грешке у делању, јер је могуће да изневери дедукција природног закона према појединачном делању. Природни закон у општим начелима, не може бити „избрисан из људских срца“, али може у појединачним заповестима, јер пожуда, погрешно уверење или „лоши обичаји и покварене навике“ могу да спрече дедукцију општег до појединачног. Људски закон, проистиче из потребе за одређеном стегом, и вредност му долази из изведености из природног закона. Ако од њега одступа, онда је он „изопадени закон“. Неправедном закону, он одузима моралну вредност.

⁶⁸ V. J. Bourke, *Wisdom from St Augustine*, Ceneter for Thomistic Studies, 1984, p. 38.

⁶⁹ R. McInerney, *Ethica Thomistica*, p. 80.

⁷⁰ T. Aquinatis, *Summa theologiae*, p. 140-141.

⁷¹ Т. Аквински, *Држава*, Глобус, Загреб, 1990. стр. 138.

⁷² Т. Аквински, *Држава*, стр. 140 и Т. Аквински, *Изабрано дело*, стр. 227.

ЗАКЉУЧАК

Потреба за светом права који почива на моралним вредностима, заснива се на једноставној истини, а то је исконска људска потреба за правдом, јер праведно је цела врлина.⁷³ Како год била „засићена“ правом, наша стварност „потребује“ етику, те највишу од свих вредности правду, која ће уз „помоћ“ права, омогућити ваљано остварење људског достојанства. Дакле, неопходност приближавања света права и морала постаје императив данашњице. Човек се више не може само ослањати на право, нити све принципе „живљења“ у нашој стварности заснивати само на правним принципима. Наша стварност, изискује окретање, нарочито у „тешким случајевима“ моралу. Свет права мора а буде засновано на моралним вредностима, а не само на санкцији. Те се као посебан елеменат правне норме, мора уочити вредност, која заправо и ваља да држи и одржи правну норму. Јер ће се правни систем који не почива на вредностима, сасвим сигурно урушити сам од себе, без обзира колико је држава централизована. Дакле, најпре мора да постоји вредност као елеменат правне норме, а потом вредносно прихватање правне норме. Тако је једино могућ опстанак права. Потреба за светом права који почива на моралним вредностима, оствариће идеју да позитивно право мора да буде праведно, а праведно право да буде применљиво. Дакле, одбијмо могућност да је логика права супротна вредностима или логици вредности.

⁷³ Аристотел, *Никомахова етика*, стр. 90.

*Marko Trajković, Assistant Professor
Faculty of Law Niš*

About the World of Law Which Rests on the Moral Values

Abstract

Theories of the unity of ethics and morals, whose roots are in the ideas of Plato, Aristotle and Thomas Aquinas, see in the law one „higher“, „true“ law meant to achieve general good and justness in a political community, as well as to contribute to the ethical growth and advancement of man. The goal of such a view of the unity of ethics and morals is to accomplish absolute good. The idea of the natural law is presented as the existence of an unchangeable order as part of the natural world. In the theories of the unity of ethics and law, morality is considered as a must, as something in the domain of imperative, in which an ethically developed personality of man is the highest value of all, and happiness the uppermost good, chosen to serve just him.

The need for the unity of law and morals, one discovers in the works of Plato, Aristotle and Thomas Aquinas is based on a simple truth, and that is man's perennial need for the conquest of the absolute good, happiness, his aspiration towards God. Despite the fact that our reality may be „sated“, or 'fed up' with law, it „wants“ morals, that would be in such a unity of „correcting“ the defects of law, making our reality worth living in. Thus, the necessity to make law and morals closer to each other is the imperative of our time. Man can neither rely on law only, nor found all the principles of „living“ in a reality on legal principles. Our reality does not want only a turn, especially in hard cases, to morals, but also to the primordial unity of law and morals.

Key words: law, value, morals, good, unity.